Nº 22 Vol. 13 (diciembre 2025)

ISSN:0719-0166

imagonautas

Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales

UPAEP

UPAEP

Emilio José Baños Ardavín, *Rector.*
José Antonio Llergo Victoria, *Secretario General.*
Jorge Medina Delgadillo, *Vicerrector de Investigación.*
Mariano Sánchez Cuevas, *Vicerrector Académico.*
Javier Taboada, *Director Editorial.*

imagonautas

Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR)

Directorio

Felipe Andrés Aliaga Sáez, *Coordinador General.*
Javier Diz Casal, *Comité Editorial.*
Yutzil Cadena Pedraz, *Comité Editorial.*
Josafat Morales Rubio, *Comité Editorial.*

IMAGONAUTAS, REVISTA INTERDISCIPLINARIA SOBRE IMAGINARIOS SOCIALES, año 13, No. 22, julio-diciembre 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., calle 21 Sur 1103, Col. Santiago, C.P. 72410, Puebla, Puebla Tel. (222) 2299400, **revista.imagonautas@upaep.mx** Editor responsable: Raúl Romero Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-100513012000-102, ISSN: 0719-0166, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Comité Editorial Imagonautas

Josafat Morales Rubio, *Editor en jefe.*
UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO

Raúl Romero Ruiz, *Editor.*
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

Felipe Andrés Aliaga Sáez
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, COLOMBIA

Milton Aragón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE COAHUILA, MÉXICO

Fátima Braña Rey
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA

Yutzil Cadena Pedraza
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO

Enrique Carretero Pasin
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, GALICIA, ESPAÑA

David Casado Neira
UNIVERSIDADE DE VIGO, GALICIA, ESPAÑA

Javier Diz Casal
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL IBEROAMERICANA, MÉXICO

Laura Susana Zamudio Vega
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

contenido

INTRODUCCIÓN EDITORIAL 5

Raúl Romero Ruiz
Josafat Morales Rubio

ENFOQUES METODOLÓGICOS PARA EL ESTUDIO SOCIAL DEL SONIDO: PERSPECTIVAS INTERPRETATIVAS Y SENSIBLES 10

Ismael Colín Mar

IMAGINARIOS DE LA SEGURIDAD EN LOS FRACCIONAMIENTOS DE INTERÉS SOCIAL DE TIJUANA, BAJA CALIFORNIA, MÉXICO 26

Olga Lorenia Urbalejo Castorena

SOBRE LA INSTITUCIÓN SOCIAL, LA MEDIACIÓN RITUAL Y LA EMERGENCIA INSTITUYENTE DESDE BOURDIEU 40

Andrea Marina D'Atri

LA BRUJA EN EL PÓDCAST DIGITAL. REPRESENTACIONES PARANORMALES DEL MIEDO COMO SÍNTOMA DE MALESTARES SOCIALES. 51

Miguel J. Hernández Madrid

REPRESENTACIONES DEL NARCOTRÁFICO EN EL ESPACIO SOCIAL. EL CASO DE LA CIUDAD DE CULIACÁN, MÉXICO. 67

Diana Marcela Zomera Partida

UNA FIESTA MEDIATIZADA DE LA RELIGIÓN CIVIL URUGUAYA: FÚTBOL, ESTADO Y MITOS EN EL REGRESO CELESTE. 85

Gastón Amen

SAN CRISTÓBAL IMAGINADA. UN ENSAYO DE IMAGINARIOS URBANOS CON LA METODOLOGÍA DE ARMANDO SILVA. 119

Fabio Alexis de Ganges López

Gregorio Ballinas Cano

NARRATOLOGÍA COGNITIVA. ANÁLISIS SEMIÓTICO EN EL CASO DEL CÓMIC DE JOAN CORNELLÀ. 133

Marcela Catalina Correa Samudio

LOS IMAGINARIOS Y LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DESDE EL PANORAMA DE INVESTIGACIONES CONTEMPORÁNEAS

Raúl Romero Ruiz y Josafat Morales Rubio

El número 22 de nuestra revista Imagonautas, sigue en la ruta del crecimiento investigativo en torno a los Imaginarios y Representaciones Sociales. El documento aborda los imaginarios y representaciones sociales desde diversas perspectivas, destacando su papel en la construcción de significados colectivos y la percepción de la realidad. Es absolutamente cierta la premisa de que los imaginarios sociales no son meros reflejos, sino fuerzas activas que moldean una visión del mundo. El trabajo referido en este número busca deconstruir y criticar las representaciones convencionales, sugiriendo narrativas disruptivas. Además, se abunda en ejes cruciales para enriquecer y transformar los imaginarios sociales, permitiendo una comprensión más profunda y sensible de la realidad.

Las representaciones sociales, por su parte, constituyen formas específicas de conocimiento práctico que orientan la comunicación y las conductas cotidianas. Operan mediante procesos de anclaje que sostienen una vinculación con las experiencias previas y la objetivación, que refieren la materialización de lo abstracto, permitiendo que conceptos complejos se integren al sentido común colectivo. En esta medida, la dinámica de las representaciones del mundo resulta fundamental para la transformación de éste, abriendo paso a nuevos imaginarios sociales que desafían el orden preestablecido. El cúmulo de posibilidades de alcance de estos trabajos abona a un derrotero creciente de investigación.

En primer orden, el artículo titulado «Enfoques metodológicos para el estudio social del sonido: Perspectivas interpretativas y sensibles» explora metodologías para el estudio social del sonido, destacando la centralidad de los imaginarios y las representaciones sociales en su comprensión interpretativa y sensible. Se argumenta que las manifestaciones de la vida colectiva se entienden por medio de los significados sociales subyacentes, donde el sonido y la escucha son dimensiones explicativas clave. El autor vincula la imaginación sociológica de Wright Mills con el imaginario social instituyente de Castoriadis. Este último se define como la representación simbólica y subjetivante que construye la sociedad, fundamental para la creación de significados colectivos transformadores. El «hombre imaginario» de Morin también se invoca para ilustrar cómo las estructuras de lo imaginario se proyectan y moldean nuestra percepción del mundo sonoro. La auralidad se presenta como categoría clave, que no solo abarca lo acústico, sino que es una construcción dinámica y simbólica de la escucha. Esta auralidad, influenciada por ideologías y culturas, refleja cosmovisiones y sistemas de creencias. El sonido, por tanto, actúa como un potente vehículo de representaciones culturales e identidades colectivas, manifestando sentido, memoria e identidad. El texto propone desnaturalizar las manifestaciones sonoras para revelar estas profundas capas de significado, promoviendo una perspectiva transdisciplinaria que integre lo físico con lo simbólico.

Una segunda investigación «Imaginarios de la seguridad en los fraccionamientos de interés social de Tijuana, Baja California, México» analiza cómo los habitantes de la periferia este de Tijuana construyen y viven la seguridad. La investigación etnográfica, que incluye narrativas de adultos y dibujos de adolescentes, revela que el imaginario de la seguridad surge como una respuesta a la precariedad de la vivienda social y el abandono gubernamental en zonas caracterizadas por altos índices de criminalidad. Estos fraccionamientos, producto de políticas de vivienda masiva que priorizaron la cantidad sobre la calidad y segregaron a poblaciones de bajos ingresos, experimentan un profundo sentimiento de inseguridad y miedo. En este contexto, la configuración del imaginario de la seguridad se convierte en una herramienta colectiva de resistencia. Los adultos organizan comités vecinales y coordinan esfuerzos para proteger su patrimonio y sus vidas, mientras que los adolescentes, por medio de representaciones sociales plasmadas en dibujos, evidencian cómo conciben un entorno seguro, a pesar de los peligros circundantes. La materialidad de este imaginario se manifiesta en la instalación de elementos de seguridad como portones, rejas con púas, cámaras y sistemas de acceso controlados. Estos objetos no solo materializan la idea de protección, sino que también actúan como símbolos de orden y estatus dentro del fraccionamiento. Sin embargo, esta seguridad privatizada, al depender de contribuciones económicas, genera tensiones y exclusión. El estudio concluye que el imaginario de la seguridad permite a los residentes de estos fraccionamientos afrontar la vida cotidiana y sobrevivir en un entorno donde el Estado no puede garantizar su protección, creando un «espacio defensivo» y un microcosmos de seguridad percibida que, aunque no exime de conflictos internos a sus habitantes, posibilita la reproducción de su vida cotidiana.

El tercer proyecto de investigación, denominado «Sobre la institución social, la mediación ritual y la emergencia instituyente desde Bourdieu» explora la institución social, la mediación ritual y la emergencia instituyente desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, conectando su pensamiento con la noción de significaciones socioimaginarias de Manuel Antonio Baeza. El documento propone comprender la tensión entre lo instituido y lo instituyente, o estructurado/estructurante, que subyace tanto a la estabilidad como a la transformación social. Bourdieu, buscando superar la dialéctica objetivismo/subjetivismo, postula una «praxeología» que integra las estructuras objetivas con las prácticas subjetivas. Señala la «doble vida» de las estructuras sociales, destacando una «objetividad de segundo orden» que se manifiesta en sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que otorgan sentido al mundo. Estos sistemas actúan como «instrumentos de dominación», imponiendo categorías de percepción social que naturalizan el orden establecido, ocultando su origen contingente y arbitrario. De este modo, los imaginarios sociales son construidos y legitimados, presentando el orden social como natural y necesario. Los rituales son centrales en este proceso y son concebidos no como meras expresiones simbólicas, sino como «actos de institución» con un «efecto mágico creador» de distinciones. Estos rituales legitiman límites arbitrarios y establecen diferencias sociales duraderas, transformando diferencias de hecho en distinciones legítimas y naturalizadas. Esta «eficacia simbólica» moldea las representaciones sociales, afectando la imagen que los individuos tienen de sí mismos y de los demás, perpetuando así las jerarquías de poder. No obstante, el texto también subraya la posibilidad de transformación. Aunque los rituales refuerzan lo establecido, el sistema social contie-

ne «márgenes de maniobra». A partir de Dukuen, se argumenta que el «cuerpo actual» posee una «dimensión abierta a lo posible», permitiendo la emergencia de «disposiciones rebeldes» que, en el contexto de experiencias políticas colectivas, pueden reelaborar las disposiciones dominadas. Esto sugiere que la transformación de las «representaciones» del mundo es clave para la transformación del mundo mismo, abriendo paso a la emergencia de nuevos imaginarios sociales capaces de cuestionar el orden social determinado.

En cuarto lugar, encontramos «La bruja en el *podcast* digital: relatos de la noche. Representaciones paranormales como síntoma de malestares sociales». Este artículo analiza cómo las narrativas populares mexicanas sobre brujas y hechicería, difundidas a través de *podcasts* como «Relatos de la Noche», revelan profundos malestares sociales. Los autores proponen que el fenómeno de la brujería, enmarcado en el estudio de los imaginarios y representaciones sociales, funciona como un síntoma de conflictos latentes en la realidad cotidiana. Utilizando el concepto de «imágenes de pensamiento» de Walter Benjamin y el de «anclaje» de Denise Jodelet, esta investigación busca identificar cómo estas representaciones se articulan con la realidad. El *podcast* crea comunidades virtuales donde se comparten historias paranormales, ofreciendo un refugio emocional frente a los «terrores reales» de la violencia y la incertidumbre diaria. La bruja se presenta como un «acontecimiento» perturbador, una irrupción en la normalidad que desafía la racionalidad. Las representaciones sociales de la bruja son diversas, desde seres sobrenaturales con la capacidad de transformarse o causar daño, hasta figuras que actúan movidas por envidia o rencor, realizando «trabajos» que afectan la salud, las relaciones y la fortuna de las personas. Estas acciones son interpretadas por los narradores como manifestaciones concretas de conflictos interpersonales y sociales. Los relatos, a menudo transmitidos de forma intergeneracional, se anclan en experiencias de miedo y horror, validando creencias paranormales que ofrecen un marco para comprender y procesar el sufrimiento. El contexto sociocultural, descrito como un «México roto» de marginalización, violencia y escasez, potencia la emergencia de estas representaciones sociales de la bruja como una respuesta a la ineficacia de las instituciones hegemónicas. Finalmente, la escucha de estas narrativas, aun siendo ficticias, propone a los participantes interpretar y sobrellevar las complejas realidades que enfrentan, consolidando un imaginario colectivo que propone certezas sobre lo inexplicable.

El quinto título es «Representaciones del narcotráfico en el espacio social. El caso de la ciudad de Culiacán, México», proyecto que explora cómo el narcotráfico ha configurado los imaginarios sociales y las representaciones de Culiacán, México, transformando su estética urbana y la identidad de sus habitantes. La ciudad se percibe como una «ciudad del narco» debido a la convergencia de prácticas sociales, económicas y gubernamentales ligadas al tráfico de drogas. Desde el siglo XX, el cultivo de amapola y marihuana se convirtió en un negocio lucrativo. Las políticas antidrogas, como la «Operación Cóndor» en los años setenta, llevaron a las familias ligadas al narcotráfico a establecerse en las zonas urbanas de Culiacán, dando origen a las «colonias del narco» y a las primeras identidades locales vinculadas a esta actividad. Esto generó una compleja red de relaciones sociales y económicas que, con el tiempo, se integró al tejido social. La investigación destaca que los imaginarios alrededor del personaje *narcotraficante* se construyeron con elementos contrastantes: un ser de honor, gallardo, generoso,

pero también violento y ostentoso. Figuras icónicas como Jesús Malverde, el «santo de los narcos», encarnan este imaginario colectivo, simbolizando la rebelión contra las condiciones impuestas y la búsqueda de justicia por medios alternativos. La historia de Malverde, un bandido que robaba a ricos para dar a pobres, se convirtió en un mito que da sentido a la identidad culiacanense, legitimando ciertas acciones a través de la percepción de un bien común. Estos imaginarios se manifiestan en la «narcocultura», visible en la música, la vestimenta, la arquitectura opulenta y la devoción religiosa. Los jóvenes, en particular, perciben el estilo de vida del narcotraficante no solo por su violencia, sino también como una aspiración de poder económico y prestigio social. El documento argumenta que estas representaciones sociales permiten a los actores comprender y dar sentido a su mundo, influyendo en sus interacciones y en la forma en que se experimenta y habita la ciudad, lo que revela una profunda hibridación entre lo legal y lo ilegal.

El sexto trabajo lleva el título de «Una fiesta mediatizada de la religión civil uruguaya: fútbol, Estado y mitos en El Regreso Celeste» y analiza El Regreso Celeste», el homenaje televisivo de 2010 a la selección uruguaya de fútbol, como un evento mediático clave para comprender el imaginario social hegemónico de Uruguay. Partiendo de la teoría del imaginario social de Castoriadis y los «media events» de Dayan y Katz, el artículo sostiene que este evento no solo reflejó, sino que produjo sentido activamente y revitalizó mitos nacionales, actuando como una ceremonia de la religión civil uruguaya. Se identifica la «mediatización» como proceso central, situando el caso en una «sociedad mediatizada», donde los medios construyen la realidad social. «El Regreso Celeste» se interpretó como una «Coronación» que celebró valores consensuados y reafirmó la autoridad del Estado y de la Asociación Uruguaya de Fútbol. El evento actualizó diversas representaciones sociales y mitos fundamentales. El mito de Maracaná resurgió en una versión «pauperizada», evocando la hazaña de «el pequeño que vence al gigante» mediante la dramática victoria contra Ghana, aunque sin la gloria de un título mundial. Más prominente fue el mito de la «garra charrúa», una representación social que enfatiza el esfuerzo incondicional y la lucha sobre el resultado, encarnada por jugadores como Ruso Pérez y Lodeiro, y destacada en el discurso del entrenador Tabárez. Otros imaginarios reforzados son el mito del consenso, el mito de la importancia del Estado y el del país de ciudadanos cultos. El mito de la medianía también se hizo presente, con líderes y jugadores enfatizando la humildad y el logro colectivo. En general, «El Regreso Celeste» fue un rito mediático que reactivó la cohesión social y la autopercepción de Uruguay por medio de la reconfiguración de los imaginarios colectivos.

El séptimo artículo, «San Cristóbal imaginada. Un ensayo de imaginarios urbanos con la metodología de Armando Silva», aborda la compleja tarea de comprender una ciudad, San Cristóbal de las Casas (México), mediante sus imaginarios y representaciones sociales. Utilizando el marco metodológico del Armando Silva, el estudio postula que la ciudad no solo es una entidad física, sino también una construcción simbólica y afectiva que moldea la percepción colectiva de sus habitantes. La metodología de Silva se estructura en torno a tres ejes fundamentales que definen las representaciones sociales de una ciudad: la ciudad en sí misma, los ciudadanos y las otredades. Esta aproximación permite una visión holística de los imaginarios urbanos, trascendiendo lo meramente descriptivo. Para San Cristóbal, la investigación revela un «mosaico»

de imaginarios, no una visión monolítica. Se la concibe como una ciudad no sólo con una rica herencia colonial e indígena, sino cosmopolita y turística, pero también cargada de problemas de desigualdad, inseguridad y contrastes marcados entre zonas acomodadas y marginales. Las representaciones emblemáticas incluyen a Fray Bartolomé de las Casas como figura histórica central. Sin embargo, la presencia de menciones excéntricas como Batman o El Conejo en el imaginario colectivo destaca la capacidad ciudadana para hibridar lo solemne con lo lúdico, lo histórico con lo cotidiano, evidenciando una dinámica constante en las representaciones sociales. El estudio enfatiza que estos imaginarios urbanos no son un ejercicio puramente intelectual, sino expresiones de sentimientos y deseos colectivos que reflejan la identidad personal y urbana. Aunque el texto reconoce las limitaciones de la muestra, sugiere la urgencia de incorporar diversas voces, especialmente las indígenas, para enriquecer las representaciones de la ciudad.

Como cierre, se presenta el trabajo denominado «Narratología cognitiva. Análisis semiótico en el caso del cómic de Joan Cornellà» que examina la aplicación de la narratología cognitiva a las narrativas visuales, utilizando como corpus las viñetas del ilustrador Joan Cornellà. El estudio transita de las teorías narratológicas estructuralistas, que sitúan el sentido en el texto, hacia las perspectivas cognitivistas, que enfatizan el rol activo del autor y el lector en la construcción del significado. La obra de Cornellà, con su estilo visual distintivo y humor absurdo, es elegida precisamente por su fuerte componente crítico hacia la manipulación mediática y sus efectos sociales. Aquí es donde se conectan directamente con la exploración de imaginarios y representaciones sociales. La autora emplea conceptos como la «narratología no natural» de Richardson para analizar cómo los cómics de Cornellà rompen con las expectativas miméticas de la realidad, presentando situaciones anómalas que subvierten las normas sociales establecidas. Un ejemplo clave es el cómic analizado donde se critica el racismo y los estereotipos sociales. La acción absurda de pintar la cara de la víctima para inculpar a una persona de raza negra, mientras el asesino blanco es absuelto, expone y cuestiona las representaciones sociales arraigadas sobre la criminalidad y la identidad racial dentro de una «cultura dominante». El trabajo propone llevar al lector a reflexionar sobre estos imaginarios sociales de justicia y prejuicio, demostrando cómo una narrativa puramente gráfica puede comunicar una crítica social profunda. El texto subraya cómo las narrativas visuales de Cornellà no solo entretienen, sino que activan procesos cognitivos en el lector para deconstruir y criticar los imaginarios y representaciones sociales que configuran la manera de percibir el mundo.

Cabe subrayar que los casos de estudio presentados en este número demuestran que los imaginarios y representaciones sociales no son meras abstracciones, sino construcciones culturales dinámicas que ejercen una profunda influencia en la percepción de la realidad, la formación de identidades colectivas y la articulación de la memoria social. En esa medida, estos marcos simbólicos actúan como respuestas contextualizadas a las condiciones sociales y políticas, ofreciendo inteligibilidad a sus mundos de sentido, reforzando un eje fundamental de investigación de nuestra revista: *los imaginarios sociales poseen un plano potencial que hace posible la transformación de la realidad*.

Enfoques metodológicos para el estudio social del sonido: Perspectivas interpretativas y sensibles

Ismael Colín Mar
Universidad Autónoma del Estado de México.
icolinm@uaemex.mx

Resumen

El documento aborda las metodologías empleadas en el estudio social del fenómeno sonoro desde un enfoque interpretativo. Inicia diferenciando entre las manifestaciones evidentes de la vida colectiva y los significados sociales subyacentes, destacando el sonido y la escucha como dimensiones explicativas. Se hace alusión al Giro Sensorial en las ciencias sociales, recuperando investigaciones fundacionales y subrayando la necesidad de superar la primacía del sentido de la vista para incluir explicaciones desde lo sonoro.

El texto caracteriza el sonido desde sus propiedades físicas y se discuten dos propuestas fundadoras de los estudios sonoros: el paisaje sonoro y el ambiente sonoro que, conectados con la auralidad, entendida como una categoría dinámica relacionada con las representaciones simbólicas desde su constitución situada y su expresión de sentido, ayuda a interpretar desde un enfoque sensible la producción sonora y los componentes contextuales donde se genera.

En la última parte se proponen consideraciones teóricas y metodológicas para ampliar la comprensión de lo sonoro y su vinculación con otras disciplinas. Se enfatiza la necesidad de desnaturalizar las manifestaciones sonoras para una mejor interpretación y la importancia de una perspectiva transdisciplinaria que abarque lo físico, bio-antropológico y psico-mitológico.

Palabras clave: sonido, auralidad, interdisciplinariedad.

INTRODUCCIÓN

El recorrido de este texto parte de un breve intento por distinguir que las manifestaciones de la vida colectiva, no solo se explican a partir de lo evidente y tangible, sino que justamente son solo una *representación de los significados sociales* a la que se atribuye y en la que sonido y escucha aparecen como otras dimensiones explicativas. Se hace alusión a dos posturas teórico epistémicas en las que sus postulados resultan vinculantes entre sí para favorecer una perspectiva abierta de investigación social, sobre todo si se piensa en lo multicausal y en las conexiones del mundo físico y cultural. De ahí que las herramientas fenomenológicas del estar ahí en la historia colectiva y personal y en la posibilidad de reconocer las múltiples dimensiones del pensamiento son un factor estimulante para pensar la temática de lo sensorial-sonoro.

Se revisan también una serie de antecedentes que aportaron algunas disciplinas sociales que tuvieron el fenómeno sonoro como su objeto, así como premisas conceptuales que han orientado su estudio. Bajo la propuesta del *Giro Sensorial* en ciencias sociales se rescatan las investigaciones y abordajes teóricos de autores que son considerados fundadores del enfoque sensorial y que encuentran su origen más evidente en las formulaciones simelianas. En esta parte del texto se reconoce de manera critica la primacía del sentido de la vista y se abre la necesidad de explicar el mundo desde lo sonoro.

Luego de reconocer las características del sonido en tanto sus componentes físicos, se discuten dos propuestas fundadoras de los estudios sonoros que lograron conformar escuelas de investigación del fenómeno sonoro. La primera de ellas responde a los planteamientos del *paisaje sonoro* de Murray Shaffer que explora la relación que tiene el sonido con el ser humano y el medio ambiente. Asimismo, plantea una estrategia pedagógica para recuperar la capacidad auditiva a través de una escucha consciente y conectar con el entorno (Murray, 2013). La segunda de ellas está relacionada con el *ambiente sonoro*, una formulación de François Augoyard (Thibaud, 2020) quien, mediante su propuesta sobre la percepción del espacio y las manifestaciones sociales en las ciudades, contribuyó al conocimiento del entorno sonoro desde una postura interdisciplinaria. En sentido estricto, lo que resalta este planteamiento es el reconocimiento del *lazo social* que pone énfasis en la sensorialidad o, como dijera él, en los *canales sensoriales* (Augoyard,1993) como formas de conocer y comprender la vida social.

Los alcances de estas propuestas de investigación sirven para poner en discusión epistemologías sonoras que pueden profundizar en su construcción y abonar a esta ruta de investigación. En esa intención se distingue a la auralidad como una categoría que procede de estos esfuerzos explicativos de la investigación sonora ya que su componente epistémico se relaciona con las representaciones simbólicas instituyentes que plantea Castoriadis (2013), particularmente porque se trata de una categoría dinámica que se manifiesta a través de la escucha en un proceso dialógico de quien emite un sonido y quien lo interpreta culturalmente.

Finalmente, se distinguen una serie de consideraciones tanto teóricas como metodológicas relevantes para ampliar los horizontes explicativos e interpretativos de lo sonoro, además de que se abren para poder vincularse de manera transversal con otras áreas disciplinarias que ayuden a desnaturalizar el fenómeno de la sonoridad.

LOS FUNDAMENTOS DE LO DIVERSO COMO ANTECEDENTE DE LA REALIDAD SENSORIAL: LA IMAGINACIÓN Y EL HOMBRE IMAGINARIO.

En principio resulta necesario establecer que hay una inmensa expresión de fenómenos sociales que solo se abordan de manera estructural en su causalidad y contingencia, es decir, se da por sentado que se presentan de forma unidimensional y no se analizan sus vínculos con otros fenómenos. En su momento Wright Mills (2014) con una propuesta multicausal presentó la «imaginación sociológica» como herramienta para acceder a la comprensión de las realidades individuales en conexión con un mundo mayor y poder entender «el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos» (Wright, 2014, p. 25), donde se hace necesario encontrar las conexiones evidentes y no tan evidentes que se presentan socialmente. Por otra parte, las fronteras metodológicas disciplinarias han sido un terreno fangoso para aquellos estudios que se han encontrado con objetos tratados por otras ciencias u otro campo disciplinar y que se podrían vincular con una multiplicidad de abordajes estratégicos para alcanzar una mayor explicación del fenómeno.

En ese sentido, la propuesta metodológica de Morin nos permite distinguir la importancia de «establecer puentes entre lo humano a nivel biofísico con los niveles antropo-sociales y psico-mitológicos» (2007, p. 11). El resultado de la misma está enmarcado en un método no cartesiano en la búsqueda de lo complejo. Como bien apunta el autor, es recomendable que el investigador reconozca las múltiples conexiones de la práctica cotidiana de los sujetos en aras de fortalecer el pensamiento complejo para construir el vínculo transdisciplinario de lo físico-bioantropológico y así expresar el conocimiento desde una perspectiva científica, filosófica y literaria (Morin, 2007). En esta línea de ideas, *el hombre imaginario* planteado en su estudio sobre las artes, particularmente del cine y la construcción de discursos múltiples, abre la posibilidad de un abordaje que desvele la relación entre lo imaginario y lo real, lo mitológico y lo que denomina «mitopoyesis» (Morin, 2007, p. 11).

> Los inventores del cine, empírica o inconscientemente, han proyectado al aire libre las estructuras de lo imaginario, la prodigiosa movilidad de la asimilación psicológica, los procesos de la inteligencia [...]. El cine hace comprender no solamente al teatro, poesía, música, sino también el teatro interior del espíritu: sueños, imaginaciones, representaciones; ese pequeño cine que tenemos en la cabeza (Morin, 2001, p. 181).

La relevancia conceptual de lo imaginario desde Morin (2001) en este acercamiento a la actividad cinematográfica incorpora elementos que distinguen esas estructuras de lo imaginario. Estas se conectan, por un lado, con la imaginación sociológica de Wright Mills (2014) y el imaginario instituyente de Castoriadis (2013). Aunque la primera es una herramienta conceptual que ayuda a reconocer la multicausalidad de los fenómenos humanos, está soportada por la segunda que es esa representación simbólica y subjetivante que refiere el planteamiento de lo instituyente y que se va construyendo, una vis *formandi* como el mismo Castoriadis (1997) lo plantea. Si bien la imaginación sociológica se plantea como una herramienta cognitiva de interpretación social, para reconocer los vínculos –sensorialmente identificables– que existen en la vida social, es también un estímulo que se promueve desde lo simbólico y que se construye sólo a partir de la estrategia subjetiva de la representación. Esta cercanía con el imaginario social instituyente no solo justifica la importancia teórica de ambos

conceptos –la imaginación sociológica y el imaginario instituyente–, sino que se va formando en consonancia con las emergencias de la vida colectiva y permite, más allá de la propia enunciación, una dimensión estética en permanente creación que particularmente se reconoce en el fenómeno sonoro como una sensación y percepción de las formas (Augoyard, 1993).

La cercanía de estos conceptos con el imaginario está vinculada tanto en lo teórico como en lo metodológico, y es útil para ubicar propuestas de investigación social junto con la idea de buscar estrategias viables para explorar, recoger e interpretar información que explique lo social. Pero más allá de que solo sea una estrategia de abordaje, es importante distinguir desde dónde se hace, es decir, qué postura *sensible* de la dimensión humana permite traducir lo que se presenta a esa realidad sensorial. En este contexto, la participación del sujeto en la construcción del conocimiento está siempre mediada desde un solo sentido, es decir, la vista traducida y puesta en operación mediante la observación. La tradición científica ha puesto por encima de los otros sentidos a la observación y es a través de ella como el sujeto logra alcanzar la verdad científica tan promovida en varios estudios. En esta línea de ideas, Watzlawick (1995) reconoce que la ciencia clásica ha tenido como propósito investigar el mundo independientemente de lo humano. Es decir, para llegar a ese mundo sin sujeto, debía ser anulado todo sesgo subjetivo incluyendo al observador. Este argumento sirve para plantear la tesis del constructivismo radical que pone en evidencia la importancia del observador y la relación que establece con lo observado, que en buena medida lo transforma. Lo importante también es que coloca en la escena de la construcción del conocimiento al sujeto, ya que forma parte de su propia observación, y lo transforma. Para ampliar esa intención, el sujeto no solo observa, sino lo hace desde varias dimensiones para conocer el mundo que le rodea. Planteada así, la experiencia sensorial como parte de la investigación en ciencias sociales –aun cuando hay esfuerzos importantes desde otros campos disciplinarios– es un acicate para considerar la construcción del conocimiento desde esa realidad sensible y no solamente desde la observación.

Esta expresión –lo sensorial– constituye un referente categorial y es también abarcadora y compleja porque involucra varios sentidos humanos que no solo expresan su impronta biologicista, sino también las cargas connotativas y simbólicas que emergen de forma multidimensional. Es ahí donde el esfuerzo del paradigma sensorial cobra relevancia porque ofrece la posibilidad fenomenológica de la escucha, la mirada, el olfato, el tacto y el gusto, es decir, más allá de la expresión propia de los sentidos, de su experiencia y su representación simbólica.

ANTECEDENTES Y PREMISAS DE LOS ESTUDIOS SENSORIALES

El abordaje de esta perspectiva tiene antecedentes en las aportaciones de Simmel (1939) desde la sociología de los sentidos donde deja ver a través de su formalismo sociológico ideas precursoras de las implicaciones de lo sensible en la vida cotidiana, como el mismo apunta:

> Al actuar sobre el sujeto la impresión sensible producida por un hombre, surgen en nosotros sentimientos de placer y dolor, de elevación o humillación, de excitación o sosiego; todo ello por su vista o por el sonido de su voz, por su mera presencia es sensible en el mismo espacio (Simmel, 1939, p. 237).

Resulta importante distinguir, en el caso de Simmel, la referencia al espacio ya que, a partir de éste, se reconoce la importancia de los vínculos humanos de la cercanía, como también apunta cuando ocupa la palabra «entre», que tiene un sentido dual de reciprocidad que encuentra que «las consecuencias de la proximidad en las formas sociales tienen relación también con la importancia de los sentidos con que se perciben los hombres los unos a los otros» (Simmel, 1939, p. 237). En ese tenor, algunas de estas ideas orientaron a la postre la conformación de esta línea explicativa de lo sensorial como objeto de investigación y como una forma multicausal para desvelar los ritmos, las pausas, los ruidos y los silencios de la vida colectiva.

Por otro lado, existe una propuesta relativamente reciente dentro de los estudios sociales que profundiza en la realidad sensible y es el enfoque denominado *Giro Sensorial*[1]. Esta ruta abre una posibilidad muy rica en abordajes más amplios y diversos, donde las expresiones de la vida social se pueden comprender desde un enfoque sensible. En esta idea, son diversas las aportaciones sobre la postura sensible, pero por ahora baste mencionar que los esfuerzos teóricos y metodológicos provienen de acercamientos reflexivos de varias disciplinas sociales.

La aparición de los estudios sensoriales tiene antecedentes en la antropología y en la psicología, dadas las explicaciones de la comprensión de la cultura y sus manifestaciones sociales en el caso de la primera, y en las percepciones sensibles en el caso de la segunda (Howes, 2014). Howes reconoce que el *giro sensorial* es de muy reciente aparición, aunque le anteceden acercamientos provenientes de la antropología con los trabajos de Levi-Strauss y la idea de las cualidades tangibles, y las imágenes sensoriales en los trabajos de Mead y Métraux; para el caso de la historia, el concepto de sensación histórica planteado por J. Huizinga y L. Febvre que formula, en la explicación de las mentalidades de la cultura francesa, la importancia de los olores y el sonido (Howes, 2014). Justo en la idea antropológica, Classen reconoce que los sentidos «no solo son medios para percibir los fenómenos físicos sino son vías de transmisión de valores culturales» (1997, p. 2). En su propuesta de investigación, que denomina la «antropología de los sentidos», reconoce que la cultura influye notablemente en la percepción, de tal forma que pueden existir una diversidad de dimensiones sensoriales. Las prácticas sensoriales de una cultura permean la dinámica de sus relaciones, ya que sólo a través de un conjunto de referentes o modelos sensoriales se interpreta y simboliza su mundo. Menciona Classen (1997), que hay un paradigma básico de percepción que identifica a los sujetos con códigos sociales y que a su vez estos determinan la conducta sensorial.

Una aportación más en los estudios de esta autora es el reconocimiento de una primacía de los sentidos donde, como se comentó en la introducción, la centralidad de lo visual fundamenta el desarrollo de toda la ciencia moderna. Esta «jerarquía de valores sensoriales» (Classen, 1997) impide distinguir la importancia de los «otros» sentidos. Así desde este enfoque, el modelo sensorial es relativo a cada cultura ya que ordena y prioriza experiencias desde esta estructura y da cuenta de una serie de significados colectivos que, traducidos por el investigador con su propio modelo, alteran la naturaleza misma de ese ethos sensorial. Pero hay algo también interesante en su propuesta cuando plantea la importancia de lo visual y, de manera simultánea, afirma que la visualidad puede ser audiovisualidad, es decir, que incorpora dos sentidos para expresar solo

1 Enfoque formulado por Howes (2014) que plantea una orientación en el análisis de la experiencia cotidiana a partir de los sentidos, es decir, «sintonizando a los antropólogos de una forma mucho más precisa respecto de cómo podrían utilizar su propio cuerpo y sus sentidos como medios de análisis etnográfico y luego escribir sobre su experiencia» (p. 12).

uno y después vienen los otros cuando afirma que «centrarse en los elementos visuales (o audiovisuales) de la cultura puede ir en detrimento de otros fenómenos sensoriales» (Classen, 1997, p. 3). Desde una posición autocrítica, esta autora plantea tres obstáculos por los que atraviesa el estudio de los sentidos, y en particular el de la antropología. Los dos primeros hacen hincapié a la determinación fisiológica de los sentidos sin pertinencia social, cuando en el fondo no sólo son expresión biológica sino construcción social. Aunado a ello, el problema de la centralidad de lo visual como sentido principal de una jerarquía sensorial y finamente el último que para el argumento del presente texto es un importante punto de partida, y se refiere al cuestionamiento de otros autores acerca de lo visual con la idea de movilizar las explicaciones del mundo desde el oído, la escucha, el habla, la oralidad (Classen, 1997).

En un texto publicado en 2014, Howes presenta un panorama cronológico y temático de los abordajes en lo que él llama «el creciente campo de los estudios sensoriales» (Howes, 2014), donde plantea los inicios de los estudios históricos, antropológicos y sociológicos del sonido, además de abordar profusamente los diferentes enfoques disciplinarios de las ciencias sociales acerca de lo sensible. También ofrece información acerca de lo que podría llamarse la «historia cultural de lo efímero» con temáticas y objetos de estudio muy sugerentes como la historia de la oscuridad y la luz, del ruido, del hedor, del polvo y, con otras más viscerales, como él apunta en la historia del asco (Howes, 2014).

Aún más interesantes son las implicaciones metodológicas que se han utilizado para obtener información de lo sensible; lo que pone en la mesa a los instrumentos de registro y, por otro lado, la estrategia del análisis de esa información. Siguiendo esa intención, el trabajo etnográfico antropológico de tipo analógico ha sido de vital importancia, pero se ha tenido que apoyar en nuevos instrumentos tecnológicos más sofisticados o en herramientas audiovisuales como el cine experimental y la fonografía, entre otros.

CARACTERIZACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL FENÓMENO SONORO

En su acepción física el sonido se compone de una serie de propiedades relacionadas con la intensidad, la frecuencia, la amplitud, la duración, el tono. Pero, más allá de esta caracterización, que sin duda es importante, tiene materialidad o a partir de hechos aurales que la (el) investigador (a) recupera con ayuda de registros sonoros. En esto estriba el trabajo de la acústica que proviene de la física y se encarga de estudiar las ondas acústicas que se traducen en sonido. Esta subdisciplina parte de una definición operativa que distingue la manifestación del sonido fuera del sujeto y donde la percepción juega un papel importante ya que logra captar las «ondas vibratorias» a través del oído (Luque, 2022). Así, también se considera que el sonido es una alteración de energía mecánica que se propaga a través de la materia como una onda y es percibida por el ser humano por medio del sentido del oído (Tamir y Ruíz, 2007).

En términos contemporáneos, hay dos acercamientos que trascienden esta referencia física del sonido y lo instalan en una versión sensible al reconocer que «gran parte de la experiencia de los sujetos a lo largo de su existencia está relacionada con el sonido; cada situación, cada época de nuestra vida va acompañada de un fondo sonoro» (Carlés y Palmese, 2004, p. 2). La primera de ellas es la propuesta del «paisaje sonoro» que formuló Murray (2013) y considera profundizar en la relación que tiene el ser humano con los sonidos de su entorno no sólo como mera percepción, sino como una iniciativa pedagó-

gica para «preservar, estimular y multiplicar los sonidos» (2013, p. 20). Es además un esfuerzo muy estimulante por tratar de aprender el comportamiento del ser humano frente al sonido y cómo le afecta. Esa es la preocupación que formula la idea de un necesario *diseño acústico* «para esa otra vida de la imaginación y la reflexión psíquica«» (Murray, 2013, p. 20).

Por su parte, Feld (2013) abona a esta diversidad de los estudios sonoros cuando analiza las prácticas culturales de los Kaluli de Papua Nueva Guinea, como parte de su trabajo etnográfico. Entusiasmado por la publicación de grabaciones que otro colega realizó en este lugar lo que llamó su atención o como el mismo menciona: «me dejó absorto la musicalidad de la expresión kaluli y en particular la relación que esa musicalidad tenía con los sonidos de la selva húmeda tropical» (2013, p. 220). Apoyado en las ideas del paisaje sonoro y la ecología acústica de Murray (2013), desarrolla un interés particular por una etnografía del sonido y pone en operación el análisis de las composiciones musicales de los kaluli y la ecología de la selva que le permite descubrir una cosmogonía del actuar colectivo.

> Los pájaros se aparecen los unos a los otros y hablan entre sí como personas, y su presencia es para los vivos un recordatorio constante de historias de pérdidas humanas, de una ausencia que se hace presente en el sonido y el movimiento. La relación entre la construcción y evocación de formas expresivas locales y el mundo de los pájaros que ponían en metáforas era profundamente emocional (Feld, 2013, p. 221).

El segundo acercamiento es quizá la aportación a los estudios del sonido por parte de este autor es la formulación de la *acustemología*[2] como una herramienta conceptual que ayuda a entender desde donde se generan los mapas sono-espaciales de la cultura en estudio, pero también reconoce que a través de esta propuesta se puede comprender como son percibidos los paisajes sonoros por los actores "para forjar su lugar en el mundo y a través de este" (Feld, 2013, p. 221).

Por otro lado, la importancia que tiene para la vida cotidiana de los sujetos el sonido es necesaria, ya que aparecen a la escucha una gran cantidad de sonidos que poco o nada se distinguen entre la multiplicidad de ellos. Sin duda, en un esfuerzo de discriminación subjetiva. Se atiende solo aquello que tiene representación simbólica[3] para recuperar el pasado a través del recuerdo sonoro, para comunicar con los sonidos de la palabra en los diferentes ámbitos de la sociedad, con los sonidos permanentes de cada espacio que lo identifica y caracteriza como tal: en la casa, en la escuela, en el trabajo, en los espectáculos, en los templos religiosos, en las calles, en los centros de reclusión (Polti, 2022) todos estos sonidos que son parte de experiencias sonoras generados por los humanos. Pero también existen los sonidos que la misma naturaleza genera y que distingue a los ríos, los bosques, las montañas, las cuevas, etc. que ,en palabras de Murray, son los «sonidos de la vida» (2013).

Aun cuando no es el tema de este escrito, vale la pena mencionar que existe una vasta obra publicada de investigaciones sobre lo sonoro que ubica los esfuerzos, por un lado, de la escuela canadiense de los años setenta con el proyecto denominado de World Soundscape Project[4] liderado por Murray Schaffer, los

2 EL uso de este término hace referencia a la «unión de la acústica con la epistemología, e investigar la primacía del sonido como una modalidad de conocimiento y de existencia en el mundo» (Feld, 2013, p. 222).

3 Este concepto responde a las figuras del imaginario simbólico instituido que plantea Castoriadis (2013) cuando hace referencia a lo simbólico, sobre todo en la intención de que la memoria es un suceso ya sedimentado instituido históricamente.

4 Este proyecto se desarrolló en la década de los años setenta y su objetivo fue conocer las características del entorno sonoro a partir de un curso sobre contaminación acústica, además de articular investigaciones y trabajos de instituciones que se desarrollaban a nivel mundial (Schaffer, 2013).

trabajos de etnomusicología desarrollados por Feld en los años ochenta, con otras aportaciones que se consolidaron en la fundación de centros de investigación para el estudio del sonido, como fue la creación del CRESSON en 1979 en Francia fundado por Augoyard, el Centre for Sensory Studies, fundado en la Universidad de Concordia en Canadá por Howes y Classen, y la propuesta de cine etnográfico experimental del Sensory Etnography Lab (SEL), de la Universidad de Harvard (Dominguez, 2017).

La situación de los estudios sonoros en México es también reciente. Esta premisa hace referencia a iniciativas de instituciones educativas para poner a debate y revisión las investigaciones que se realizan en esta zona del continente. Los frutos de estos ejercicios han logrado la realización del Coloquio Antropología del Sonido en la UAM Iztapalapa en 2014 y, un año después, del Simposio sobre Antropología de los sentidos dentro del IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (Dominguez, 2017). En tiempos más recientes han aparecido una gran cantidad de eventos académicos organizados por instituciones universitarias y centros de investigación a nivel nacional e internacional en el marco de la multi, inter y transdisciplinariedad que alimentan el interés por los estudios sonoros. Entre estos están las tres versiones del Diplomado del Giro Sonoro en Ciencias Sociales. El primero fue organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en el 2020, y el segundo, por la Universidad Iberoamericana en 2022. Ambos fueron dirigidos por Ana Lidia Dominguez Ruíz, una investigadora experta en el campo de los estudios sonoros en México, apoyada por un grupo de investigadores de Iberoamérica. Más recientemente, el de 2024 fue organizado en la Fonoteca Nacional de México.

Finalmente, es importante decir que más allá de mostrar un panorama de los estudios sonoros iniciales con un marcado acento en el territorio norteamericano y europeo, también se debe reconocer que en el área latinoamericana hay una profusa investigación sonora que da cuenta de las diferentes estrategias y rutas inter, multi y transdisciplinarias con las que se abordan los temas de la sonoridad. También se debe subrayar el crisol sonoro que conjuga lo moderno con lo tradicional, expresión viva de nuestras comunidades iberoamericanas. En este sentido, las ideas planteadas desde los enfoques epistémicos de la investigación para encontrarse con el vínculo sensorial-sonoro y su contextualización permite distinguir una categoría relativamente emergente en los estudios sonoros que se presenta como un elemento de análisis de las prácticas sonoras de las diferentes culturas. Esta se conoce como auralidad, misma que se abordará en las siguientes líneas desde lo simbólico, es decir, como una categoría con amplios referentes de construcción simbólica.

LA AURALIDAD: UN ACERCAMIENTO DESDE LAS REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS

En principio, la categoría de auralidad procede de la traducción del inglés *aurality* y es definida por Ochoa (2009) como una expresión más amplia que lo acústico que involucra elementos de socialidad y de relación y se construye como un campo extendido de significación «porque potencialmente [...], lo aural como término puede incorporar varios sentidos de lo acústico que no necesariamente están incluidos poéticamente de la misma forma en la noción de sonoro» (Ochoa, 2009, p. 1). Aquí conviene hacer una precisión que ayuda a comprender mejor el argumento de este texto. En este apartado se

incorpora una descripción conceptual de la categoría de auralidad, su expresión lingüística es una parte de la definición, pero quizá la de las implicaciones sociales sea la más relevante ya que incorpora no solo la producción sonora sino la escucha. La relación con el paisaje sonoro parte del hecho de que dentro de este entorno se presentan o se manifiestan los sonidos y es el ámbito de la presentación, mientras que la auralidad intenta comprender social y culturalmente ese ámbito desde el reconocimiento del sonido y la escucha.

Para tratar de ahondar más en esta idea de lo aural es necesario distinguir que hay componentes que integran esta concepción y están referidas a la escucha y a la producción sonora (Ochoa, 2009). En particular la escucha se concibe como «una actividad condicionada por una diversidad de circunstancias de índole fisiológica, simbólica, tecnológica y contextual, es decir, encarnada, situada y mediada como argumenta Domínguez (2019, p. 94). Es decir, se construye en la medida en que se hace cuerpo, en que parte de una lectura histórica y porque hay mediación de circunstancias y objetos. En buena medida, el estudio y análisis de la escucha como fenómeno aural ha sido abordado por la musicología en términos disciplinarios o bien por los etnomusicólogos, quienes han ofrecido explicaciones y hallazgos relevantes para el conocimiento de lo acústico. Por ejemplo, Feld en su análisis etnográfico –que se mencionó líneas arriba– al abordar la relación que tienen los habitantes de la cultura Kaluli da cuenta de la profunda relación que guardan ellos con la naturaleza, la sensibilidad con la que captan las dinámicas del ambiente, por supuesto en el sentido de la escucha. Como el mismo apunta:

> A Kaluli man named Jubi once impresed this on me by analogy. He said that just as the identities of costumes ceremonial dancers, or those of spirit mediums performing in total darkness, are revealed only by the presence of a singing or speaking voice, so the the presences of forest placs are sonically announced even when visually hidden away (Feld, 1996, p.98)
>
> [Un hombre kaluli llamado Jubi una vez me inculcó esto por analogía. Dijo que, así como las identidades de los trajes de los bailarines ceremoniales, o las de los médiums espirituales que actúan en total oscuridad, se revelan sólo por la presencia de una voz que canta o habla, la presencia del bosque se anuncia sonoramente incluso cuando está visualmente oculta[5]] (Feld, 1996, p.98)

La sonoridad de la selva es perceptible por los habitantes de esta cultura de forma sensorial e intersensorial al grado de experimentar una unidad corporal con el entorno: «si al percibir todo nuestro cuerpo vibra al unísono con el estímulo… (entonces) oír es, como toda percepción sensorial, una forma de captar la realidad con todo nuestro cuerpo, incluidos nuestros huesos y vísceras» (Feld, 1996, p. 96).

Por su parte, Ochoa, que ha investigado desde la musicología la relación que tienen las prácticas de escucha en la cultura particularmente colombiana, su enfoque ha tratado de analizar la relación de la escucha con las políticas del conocimiento en Latinoamérica. Esta exploración la llevó desarrollar una investigación longitudinal para tratar de encontrar dinámicas sobre la escucha y lo sonoro que permanecen en nuestra cultura latinoamericana.

> […] explore how different practices of liste-

5 Traducción propia del texto: Feld, S. and Basso, Keith H. (1996) Senses of place. School of American Research Press. United States of America.

> ning led to the inscription in written of local aural expressive genres, as well as to an enlightened cultivation of hearing that were crucial to the development of concepts about "local culture" and "local nature" that often persist to our days. In the process, what emerged was not only a dispersed corpus of ideas of about local nature, but also a refunctionalization of the ear (Ochoa, 2014, p.3).
>
> [[...] explorar cómo diferentes prácticas de escucha condujeron a la inscripción por escrito de géneros expresivos auditivos locales, así como a un cultivo iluminado de la audición que fueron cruciales para el desarrollo de conceptos sobre la cultura y la naturaleza locales que a menudo persisten hasta nuestros días. días. En el proceso lo que surgió no sólo fue un corpus disperso de ideas sobre cómo pensar sobre las culturas creativas locales y sobre la naturaleza local, sino también una refuncionalización del oído y su relación con la voz[6]] (Ochoa, 2014, p.3).

En este acercamiento Ochoa descubre que es importante conocer las prácticas de escucha que se desarrollaron en determinado contexto. Tal es el caso en sitios de inscripción donde se recuperan conocimientos auditivos que representan momentos históricos, de memoria colectiva etc., todos ellos presentes en escritos de viajes, novelas, poemas e historias literarias, cancioneros, gramáticas, etnografías y escritos políticos sobre el lenguaje, ortografías y prácticas de notación musical (Ochoa, 2014).

Otros autores, como Polti (2022), desarrollan sus alcances desde la auralidad a partir de una etnografía de la memoria sonora –o memoria aural como la llama la autora– en espacios de reclusión para la comprensión y reinterpretación de la historia política del lugar. El caso particular resalta por la propuesta acustemológica para analizar un determinado evento histórico ocurrido en el régimen dictatorial de Argentina donde lo sonoro cobra relevancia en las narrativas de las personas en reclusión como revela su investigación:

> Según el relato de sobrevivientes de los campos de concentración en entrevistas que hemos realizado con el equipo de investigación, otras publicadas en diferentes medios y archivos correspondientes a las declaraciones en los juicios contra los represores, podemos destacar el uso del tabique y el aislamiento como condición generalizada. Por lo tanto, como hemos señalado, el sentido de la audición se convirtió en la principal manera en la que podía establecerse una conexión con el entorno (Polti, 2022, p. 9).

Esta evidencia sonora se compone de registros narrativos recuperados de la memoria individual y colectiva de sobrevivientes de los centros clandestinos de detención donde «el sonido de mirillas, candados, puertas de metal de la celda, gritos, golpes, rejas y pisadas» (Polti 2022, p. 9) evocan la violencia y represión que vivieron los internos. En esta idea lo sonoro es una condición contextual para comprender la violencia sistemática de un gobierno represor, pero sobre todo la representación simbólica que cada cosa tiene en ese contexto o Halbwachs (2004) llama artefactos de la memoria. Esto es, definir los objetos relacionados con la memoria y que son un referente simbólico para entender la relación de contexto con las identidades colectivas.

Otro caso de abordaje de las auralidades son las investigaciones de Bieletto en torno a la escucha musical y los regímenes aurales, que es, sin lugar a duda, una de las aportaciones más importantes en los estudios sonoros ya que las prácticas de escucha están condicionadas por tres problemas, como la misma autora los llama. En suma, estas llegan a conformar «regímenes aurales»

6 Traducción propia del texto: Ochoa Gautier, A. M. (2014). Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia. Durham and London: Duke University Press.

(Bieletto, 2019). La primera de ellas es la ideología del multiculturalismo que se constituye en un régimen. La segunda se relaciona con las industrias musicales, de entretenimiento y turismo, así como de instituciones educativas como conformadoras de pedagogías de la escucha musical. La tercera se refiere a la construcción de subjetividades musicales mediadas por las tecnologías (Bieletto, 2019). Todas ellas se plantean como regímenes aurales, es decir, desde donde se condiciona la escucha y la forma en que se puede comprender el fenómeno de la auralidad.

Un régimen aural, en cambio, está mayormente asociado a las prácticas y culturas de escucha. Su comprensión como concepto se relaciona con la acotación y consecuente expansión de los estudios sensoriales, ocupados de indagar sobre las sujeciones históricas y culturales de lo que percibimos, cómo lo percibimos y cómo lo significamos (Bieletto, 2019, p. 118).

Es posible entender que los regímenes aurales a los que refiere la autora son formas en las que se ha «enseñado a escuchar», es decir, a través de prácticas socioculturales de la tradición e historias locales y globales, así como de las estructuras institucionales donde median los aprendizajes colectivos de la escucha musical, en algunos casos con el uso de las tecnologías. Si bien esta categoría solo permite reconocer que existen formas institucionales desde donde se producen sonidos que condicionan formas de oír, de escuchar, también resulta ser un componente para entender cómo se presenta la auralidad en diferentes contextos. Es decir, hay formas hegemónicas de escucha que conviene explicar desde los enfoques interpretativos y sensibles.

Cerca de esta idea están las investigaciones de García que, entre otras cosas, intenta explorar desde el ámbito de la musicología «los condicionamientos de orden estético, científico e ideológico a partir de los cuales cronistas e investigadores europeos escucharon las músicas de los pueblos americanos y narraron sus experiencias de audición» (2015, p. 197). En esta propuesta la preocupación se posiciona en ¿quién escucha? y desde ¿dónde escucha? como alusión a su acervo ideológico que es determinante para generar un juicio sonoro sobre lo que escuchan. Los ejemplos que recupera el autor se refieren a «escritos de los viajeros, científicos, misioneros y militares europeos que hicieron contacto con los pueblos originarios de Tierra del Fuego y que expresan experiencias interculturales de audición» (García, 2015, p. 199-200). A continuación se transcriben algunas de ellas:

> […] sólo producen ruidos sin armonía; su melopeya es triste, monótona, insípida, chata, sin el más mínimo asomo de belleza.
>
> Ese canto consiste en la repetición de dos o tres motivos y no tiene ningún significado.
>
> Estas palabras mal pronunciadas y por lo tanto en su mayor parte incomprensibles se van diciendo sólo aisladamente durante el canto monótono, en forma tal que nadie les presta atención. De todos modos, no contienen nada notable (Gallardo 1910: 163, Gusinde 1931: 730 y Dabbene 1911: 83 citados en García, 2015, p. 200).

Lo interesante de estas experiencias auditivas son las impresiones que provocan en los que escuchan y los juicios que resultan del acto, que según el autor se manifiestan en apreciaciones tristes, monótonas e incomprensibles entre otros comentarios. Evidentemente son «oídos» de su cultura convertida en traductor de los sonidos ajenos y diferentes a su universo auditivo.

Este recorrido acerca de la auralidad como una categoría a partir de un referente empírico es de vital importancia para vincular la teoría de las representaciones simbólicas desde Cas-

toriadis (2013). Con los abordajes revisados se entiende que la auralidad opera a partir de múltiples representaciones musicales, históricas, poéticas, fonográficas, ambientales, literarias, religiosas, políticas y, por supuesto, simbólicas en el sentido castoridiano. La escucha como elemento deL que se compone la subjetividad (Bieletto, 2019) es sin duda un referente de representación sonora o bien como resultado de este acercamiento se puede llamar de una representación de la auralidad. La mayoría de los autoresque abordan el concepto de auralidad coinciden en que se construye subjetivamente como una forma dinámica y responde a prácticas socioculturales cotidianas (Ochoa, 2009; Dominguez, 2019; Polti, 2022; Bieletto, 2019; García, 2015; Feld, 1996; Woodside, 2019).

Por otro lado, líneas arriba se menciona la *acustemología* que formula Feld (1996) cuando reconoce el potencial de conocimiento acústico a partir de esta herramienta, donde justamente se trata de conocer la forma en la que cada cultura o comunidad escucha y está referida a su propia cosmovisión y construcción cultural. Esta ruta teórica apoya la idea de que la escucha es una actividad que debe ser explicada y analizada desde la comprensión de la cultura y su modo de escucha resalta la importancia de referencia simbólica en alusión a las representaciones.

Para abonar un poco más acerca de la categoría de auralidad otros autores mencionan que construye sentido desde quien escucha, cómo escucha y qué escucha, es decir, desde la alteridad en una relación constituyente de sentido (Ochoa, 2014; Erlmann, 2004). Está también el planteamiento de Szendy que alude a una mediación de cuerpos interpuestos para poderse escuchar: ¿No sería esa la realidad de la auscultación mediata, que interpone un dispositivo técnico entre dos cuerpos con el objetivo de escuchar al otro sin escucharse a sí mismo? (2015, p. 6). Habrá que decir que este enfoque está más cercano a la propuesta de Woodside (2019) que distingue la escucha desde la intermedialidad como una herramienta para analizar procesos mediados por esferas textuales, visuales y, en este caso, aurales. Dicho de otra forma, por el reconocimiento del uso de recursos tecnológicos que «concibe a la escucha intermedial como el fenómeno aural que se activa a partir del uso e identificación de diversos recursos de ornato intermedial» (2019, p. 3).

En esta perspectiva, la voz, la expresión de esta, es un vehículo sonoro para la manifestación y/o transmisión de valores culturales. Así, por ejemplo, las prácticas sensoriales sonoras revelan un modelo de percepción sensorial asociado a las conductas culturales de cada sociedad y es a su vez un paradigma básico de percepción. Estos referentes teóricos y empíricos coinciden en que la auralidad ofrece una perspectiva de análisis simbólico al expresar mediante la voz una manifestación del mundo, frente a otra habilita la escucha como mecanismo de comunicación activa. Esta categoría de análisis sonoro denominada auralidad responde, en palabras de Castoriadis (2013), a un imaginario social instituyente que está en relación directa con las experiencias y prácticas de la escucha (Woodside, 2019).

Ante este acercamiento, el fenómeno sonoro se ha entendido como una manifestación aural generada por el ser humano, la naturaleza, las máquinas. Es el producto de una serie de intencionalidades individuales y/o colectivas, con apoyo de algún instrumento, pero también sin la intervención humana, como menciona Domínguez (2015):

> El sonido es siempre un indicio de algo, de alguien, de un momento o de un lugar. Todas las acciones diarias inscritas en la rutina, los contactos con las cosas y los encuentros con las

> personas producen un sonido. Todos los lugares reales o imaginarios que habitamos, los escenarios que recorremos y los momentos que experimentamos poseen una sonoridad particular (p. 96).

En esta línea, hay múltiples expresiones de la vida individual y colectiva que se constituyen como actos sociales en la medida en que significan para otro y presentan una carga simbólica relevante que se atribuye en cierta medida a expresiones sonoras que los mismos contactos humanos generan y son el punto de partida o la síntesis de momentos históricos. De ahí que las manifestaciones culturales recrean a través de la memoria momentos sonoros anidados en las identidades colectivas que se repiten permanentemente para fortalecer la permanencia y reproducción de la socialidad.

CONSIDERACIONES DE LO SONORO DESDE UN ENFOQUE INTERPRETATIVO

Con esta riqueza de investigación antropológica e histórica de los sentidos se pueden enunciar algunas consideraciones del fenómeno sonoro desde la perspectiva sensible, para entender y conocer rutas de comprensión e interpretación de la auralidad. Así, el análisis del fenómeno sonoro, como expresión de lazos sociales (Augoyard, 1993), es una acción que se realiza desde una posición sonora que implica formas de interpretación cultural y se representa por una cosmoaudición[7]. Esta distinción es relevante si se supera el «realismo ingenuo», posición que pone en tela de juicio que lo que percibimos es lo que es, sin la intervención del sentido de la vista. Si ahora establecemos la primacía del oído la situación parece ser diferente, pero, en sentido estricto, no se trata de sobreponer un sentido sobre otro, sino de distinguir la relevancia de uno en relación con todos los demás. Aquí cabe también anotar que es necesario desnaturalizar las manifestaciones sonoras para poder comprenderlas sin la intención de relativizar su distinción con respecto a otras experiencias sensoriales.

No se puede negar que la estructura narrativa de este texto tiene una alta conexión simbólica con su objeto y que, en cierto sentido, el abordaje puede y debe ser atendido desde un enfoque interpretativo. Este enfoque se desprende de un ejercicio fenomenológico que pone en evidencia la experiencia sensorial, pero no solo del sujeto, sino en relación directa con el contexto. En otras palabras, la experiencia sensorial solo puede ser interpretada y comprendida a la luz de la múltiples conexiones de la vida cotidiana. De ahí que se deban aclarar dos cuestiones. La primera es que existe una metodología que responde a un armazón teórico que ha sido expuesto con alguna relativa importancia –porque existen más investigaciones que han alimentado esta perspectiva– que opera como fundamento. Para la segunda cuestión, que se refiere al tratamiento que se le da a la «experiencia sonora», es decir, cómo se explica, hay un proceso de apropiación por parte de quien lo analiza y qué instrumento utiliza para registrar dicho elemento sonoro.

Un criterio a considerar es la experiencia sonora individual y colectiva y cómo la traducimos a lenguaje sonoro, pero no desde las otras sino desde la propia vivencia porque *de facto* ya incorporamos nuestro modelo sensorial al proceso de interpretación como menciona Classen

7 Esta expresión considera un sistema de creencias que constituyen los procesos identitarios y se forma desde el sentido auditivo y es un punto de referencia y explicación del mundo. El término es empleado en el texto de Ana Lidia Dominguez Ruíz en una reciente publicación que profundiza en «una historia cultural del grito» (Dominguez, 2022, p. 33) y ofrece elementos históricos, antropológicos, sociológicos entre otras disciplinas, de esta manifestación tanto individual como colectiva y sintetiza los esfuerzos de investigación sobre el sonido que ha desarrollado desde ya hace unos años y es pionera de estos estudios en México.

(1997). La recuperación de la experiencia sonora a partir de un planteamiento fenomenológico le da sentido a la manifestación vivencial porque no hay experiencia sin un entorno sonoro que construya el recuerdo y la memoria colectiva como plantea Feld (2013) cuando refiere la construcción de sonidos y significados de los territorios. El planteamiento de la fenomenología es reconocer la intencionalidad humana en los procesos de conocimiento y a la vez recuperar la posición del sujeto en una posición activa en la construcción del conocimiento.

La formulación de la percepción desde Merleau-Ponty (1993) es un referente importante para captar la conciencia intencional de los objetos, particularmente del cuerpo ya que, a través de él, los sentidos cobran relevancia y su posición es de representación del mundo. Con este planteamiento el oído se conoce a través de su experiencia sonora intencional porque es a partir del que interpreta la relación del sujeto con el mundo. Así, en consonancia con la propuesta conceptual del «paisaje sonoro» de Murray (2013) que alude a una representación sonora de la naturaleza, la vida cotidiana, la música, lo religioso y todo aquello que debe ser conservado porque tiene significado para la sociedad en general, está pensado desde un ángulo interpretativo. Por ello la auralidad puede ser una herramienta de vital importancia para el análisis fenomenológico.

Conviene acotar aquí que este enfoque propuesto como una forma de interpretación sensible del material sonoro parte de que lo perceptible y/o sensible tiene como condición una manifestación que está sujeta a lo estético. Es decir, a un orden expresivo que no siempre es concreto u objetivo, sino que se manifiesta en color, olor, forma y sonido, y que se puede comprender desde la experiencia vivida y la constitución de sentido (Merleau-Ponty, 1993).

Para plantear una guía o procedimiento que acoge estos enfoques sensibles e interpretativos se parte de una necesaria recopilación de material sonoro a partir de registros, particularmente digitales, con apoyo de herramientas de grabación que consideran no solo el producto de la grabación que se convierte en el insumo, sino el contexto de la recogida si fue generada por los sujetos o mediada por algún objeto. Dicho registro constituye solo el primer paso de la investigación de campo ya que, en adelante, el instrumental teórico enunciado anteriormente, así como los enlaces epistémicos, ayudan a potenciar el análisis del fenómeno sonoro desde una perspectiva interpretativa y sensible.

En este orden de ideas, hacer una recuperación teórico epistémica de lo planteado ayuda a orientar la forma como se pueden emplear los conceptos desde un enfoque interpretativo y sensible. Por una parte, la imaginación sociológica de Wright Mills (2014) es una herramienta que permite reconocer los vínculos multidimensionales de la vida colectiva a través del reconocimiento de su biografía con los procesos históricos. En el caso del imaginario social instituyente de Castoriadis (2013) hay posibilidad de creación de significados colectivos que tienen una fuerza creadora del sentido social, es decir, transformadora. Ambos conceptos están relacionados epistémicamente, ya que mientras la imaginación sociológica plantea una perspectiva interpretativa e histórica, el imaginario social instituyente sugiere una postura ontológica y hermenéutica, de ahí que su conexión se encuentre en la creación de sentido. Aquí la incorporación del análisis fenomenológico es de vital importancia, no solo porque reconoce la experiencia vivida de lo sonoro sino porque tanto el sonido y la escucha atraviesan al sujeto, es decir, lo encarnan como menciona Domínguez (2015,2019).

Ahora bien, este argumento en particular intenta poner en la mesa la posibilidad de que estos enfoques orienten el tratamiento del fenómeno sonoro desde una perspectiva interpretativa y sensible. Es por esta razón que acoge dos posturas teóricas –imaginación sociológica e imaginario social instituyente– que, tejidas con el puente de la fenomenología, permiten, en un ejercicio hermeneútico, rutas de análisis de la experiencia sonora colectiva –auralidad–, en contextos donde la implicación de lo sonoro sea de vital importancia para comprender la vida social.

En términos de metodológicos, y por el lado de la exploración sonora, la estrategia es la realización de una etnografía sonora donde el propósito sea registrar evidencia de ambientes, entornos o paisajes sonoros en diferentes ámbitos de la vida social. También se puede apuntar al registro de una cartografía sonora detallada geográficamente donde la grabación y descripción de los sonidos representen una diferenciación en tanto el sentido del espacio y de lo simbólico.

El tratamiento del material sonoro también supone algunas distinciones que es importante anotar. Se parte entonces que la experiencia sonora vivida –situada y construida con sentido– responde a una intencionalidad de los sujetos en su vida cotidiana que puede ser recuperada a partir de la experiencia auditiva de testimonios en entrevistas a profundidad. En segundo lugar, se pueden incorporar elementos de análisis desde la propia interpretación colectiva expresado en la tradición oral, como se apunta en algunos estudios (Colin, 2023) que son acompañados por una etnografía de las tradiciones junto con un registro sonoro diverso.

ALGUNAS IDEAS FINALES

Estudiar el sentido del oído no como una extensión del cuerpo con el que se puede conocer el mundo, sino como la representación de lo que se escucha, se habla, a través del fenómeno social de lo sonoro, es indispensable para conocer cómo se puede organizar una cultura con base en patrones sonoros que inclusive median los diálogos colectivos comunitarios y los intercambios simbólicos de las diferentes sociedades. Por ahora, lo relevante de estas líneas es que permite acercarse a la ruta interpretativa para explicar algunos modelos sonoros y comprender los diferentes aspectos de la vida cotidiana, así como la forma que se estructuran con apoyo de componentes sonoros, tanto simbólica como materialmente. Con ello, la auralidad como herramienta de interpretación simbólica es útil para comprender el fenómeno sonoro y todas sus implicaciones en la vida colectiva del ser humano.

Hay otras consideraciones relativas a aspectos metodológicos y técnicos que deben discutirse en otro texto de manera más amplia y que se relacionan con el enfoque interpretativo que se ha introducido en este texto. Estos apuntan a una discusión metodológica de corte sonoro. La primera tiene que ver con la generación del sonido (voces, música, objetos, animales, naturaleza) y la escucha (ritual, pasiva/activa), que pertenece a los procesos de manifestación de lo sonoro. La segunda, con el abordaje técnico (guion, guía, tipología) y los instrumentos (analógicos y digitales) como recopilación de las manifestaciones sonoras a través de la experiencia.

Con los elementos antes enunciados se intenta hacer una crítica del estereotipo de la visualidad como único referente sensorial para interpretar y comprender la vida humana, el ámbito de la naturaleza y las formas en las que se vinculan am-

bos ecosistemas en una ecología acústica como formula Feld (2013). También es importante mencionar la simultaneidad de los sentidos para generar impresiones sensoriales que sirven como interfaces entre uno y otro. Dicho de otro modo, cada sentido acude en auxilio de los demás y abre umbrales de transición o conversión para denotar «imágenes sonoras», «sabores coloridos», «miradas al tacto», «olores de emoción», etc.

REFERENCIAS

Augoyard J. F. (1993). La sonorizacion antropologica del lugar. 13th Congress of antropological and ethnological sciences, Jul 1993, Mexico, México. 12 p. ⟨hal-02157715⟩

Bieletto B. N. (2019) Regímenes aurales a través de la escucha musical: ideologías e instituciones en el siglo XXI en El oído pensante. vol. 7, n° 2 ISSN 2250-7116 Dosier / Dossiê / Dossier

Classen, C. (1997) «Fundamentos de una antropología de los sentidos» en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (rics), núm. 153, 1997. Disponible en: https://vdocuments.mx/antropologia-de-los-sentidos-constance-classen.html

Carlés, J. y Palmese, C. (2004), Identidad sonora urbana, Centro Virtual Cervantes, Madrid. (Fecha de publicación original: 1991). [en línea, fecha de consulta 19 de septiembre de 2023]

Castoriadis, C. (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. México. Fábula Tusquets Editores.

Castoriadis, C. (1997) Ontología de la creación. Ensayo y error. Santa Fe de Bogotá. Colombia

Colín, I. (2023) «Polifonías de la memoria: un acercamiento sonoro a la tradición del Xita Corpus» en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 119-140). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Domínguez R. A. L., (2015). El poder vinculante del sonido. La construcción de la identidad y la diferencia en el espacio sonoro. Alteridades, 25(50), 95-104.

Domínguez R. A. L. y Zirión A. (2017) (Coords.) *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa: Ediciones del Lirio.

Domínguez R. A. L. (2019). El oído: un sentido, múltiples escuchas en El oído pensante. vol. 7, n° 2 ISSN 2250-7116 Dosier / Dossiê / Dossier

Dominguez, R. A. L. (2022) Una Historia Cultural del Grito. Ed. Taurus. México

Erlmann, V. (2004), «But What of the Ethnographic Ear? Anthropology, sound, and the senses», en *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listerning and Modernity*, Londres: Oxford University Press, ed. Publishers Berg.

Feld, S. and Basso, Keith H. (1996) Senses of place. School of American Research Press. United States of America

Feld, S. (2013) Una acustemología de la selva tropical Revista Colombiana de Antropología Volumen 49 (1), enero-junio 2013, pp. 217-239

García M. A. (2015) Un oído obediente (y algunas desobediencias) Estudios INDIANA 8 ISBN 978-3-7861-2757-4. Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2015

Halbwachs, M. (2004). Memoria colectiva. Zaragoza, España. Prensas Universitarias de Zaragoza 1.a edición.

Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales (pp. 10-26) Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, vol. 6, núm. 15, agosto noviembre Córdoba, Argentina. Universidad Nacional de Córdoba.

Luque Ordoñez, J. (2022) Física del sonido. Revista Digital de Acta. Consultado el 19 de septiembre de 2023. Disponible en: https://www.acta.es/medios/articulos/ciencias_y_tecnologia/116001.pdf

Merleau-Ponty, M. (1993). Fenomenología de la percepción. Argentina: Editorial Planeta.

Morin, E. (2001) El cine o el hombre imaginario. Ed. Paidós. España

Morin, E. (2007) Introducción al pensamiento complejo. Gedisa Editorial. México

Murray Schafer, R. (2013) El paisaje sonoro y la afinación del mundo. Barcelona, España. Ed. Intermedio.

Ochoa Gautier, A. M. (2009). «Pensar los géneros musicales desde las nuevas prácticas de intercambio sonoro», en Revista A contratiempo. Revista de música en la cultura / N° 13, Universidad Distrital «Francisco José de Caldas», Bogotá.

Ochoa Gautier, A. M. (2014). Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia. Durham and London: Duke University Press.

Polti, V. (2022). Memorias sonoras y aurales en contextos concentracionarios a partir de experiencias de sobrevivientes de la última dictadura cívico-militar en Argentina: el caso del Atlético. Revista Del ISM, (21), e0021. https://doi.org/10.14409/rism.2022.21.e0021

Szendy, P. (2015) En lo profundo de un oído. Una estética de la escucha. Santiago de Chile. Ediciones Materiales pesados.

Simmel, G. (1939). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires, Argentina, Espasa-Calpe Argentina.

Tamir, A. y Ruíz Beviá, F. (2007). Ciencia y arte Consultado el 19 de septiembre de 2023. Disponible en: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/8752/1/Ciencia%20y%20arte%20SONIDO.pdf

Thibaud, J. P. (2020). Jean-François Augoyard, an explorer of the sensory world, *Ambiances* [Online], Rediscovering, online since 13 October 2020, connection on 15 October 2020. URL: http:// journals.openedition.org/ambiances/3126; DOI: https://doi.org/10.4000/ambiances.3126

Watzlawick, P. y Krieg, P. (Comps.) (1995) El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Gedisa Editorial. España

Woodside W. J. J. (2019). Escucha intermedial: auralidad desde una perspectiva retórica en El oído pensante. vol. 7, n° 2 ISSN 2250-7116 Dosier / Dossiê / Dossier

Wrigth M. C. (2014). La imaginación sociológica. Fondo de Cultura Económica. México

Imaginarios de la seguridad en los fraccionamientos de interés social de Tijuana, Baja California, México.

Olga Lorenia Urbalejo Castorena
Universidad Autónoma de Baja California, Baja California, México. *lurbalejo@uabc.edu.mx*

Resumen

Este trabajo se centra en analizar la configuración del imaginario de la seguridad entre quienes habitan los fraccionamientos de interés social en la periferia este de Tijuana. Metodológicamente, se trata de una investigación de corte etnográfico que involucra a dos grupos de habitantes: personas adultas y adolescentes. De las primeras, se recuperan narrativas en torno a la manera en que distinguen los peligros de su entorno y cómo coordinan esfuerzos entre vecinos para mantenerse seguras. Con los adolescentes se trabajó a partir de dibujos, con el propósito de profundizar en los significados y sus interpretaciones sobre la seguridad. Para comprender el nodo sociohistórico en el que se configuran dichos imaginarios resulta pertinente considerar el contexto urbano de los fraccionamientos y el perfil social de sus habitantes. Por ello se examinan el mercado inmobiliario y las políticas de vivienda, los cuales, se sostiene, conducen a determinados grupos sociales, definidos por sus condiciones económicas y de clase, a habitar las zonas periféricas. Estas áreas se caracterizan por ofrecer suelos y costos de construcción más bajos; sin embargo, también concentran altos índices de criminalidad y, en consecuencia, de inseguridad.

Palabras claves: imaginario de la seguridad, política de vivienda, periferia urbana.

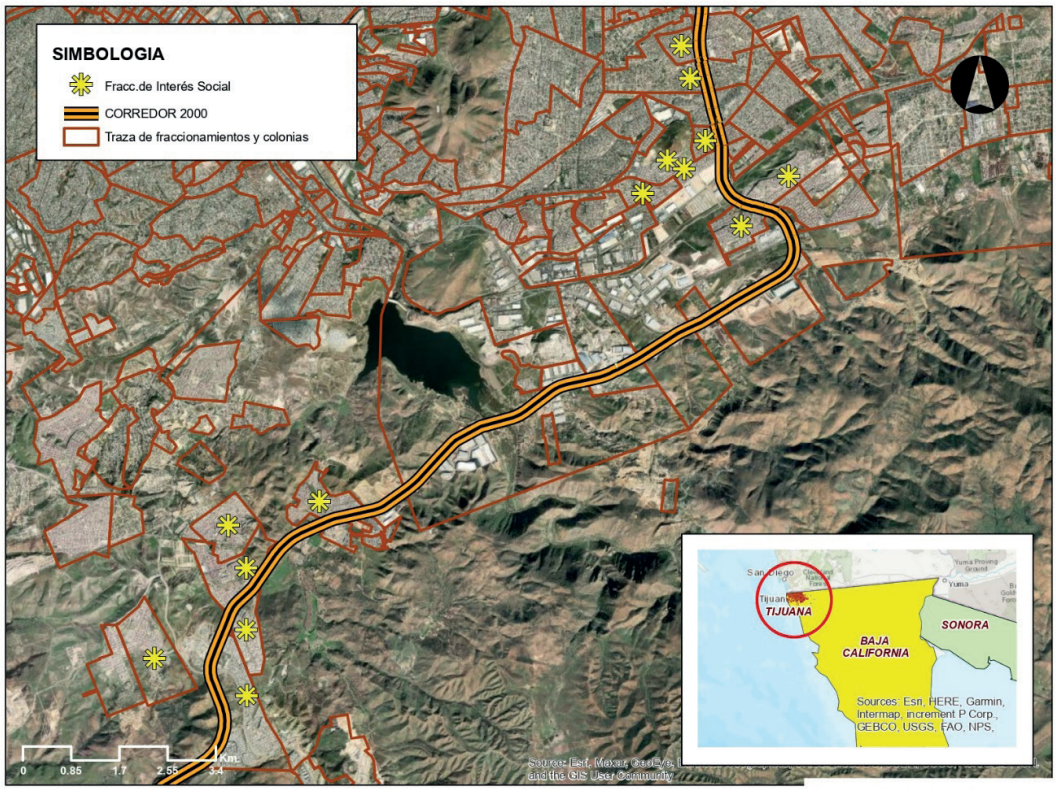
INTRODUCCIÓN

En las periferias de las grandes ciudades se condensan problemáticas urbanas en las cuales se involucran tanto lo estructural como la economía y la política, y aquellas que derivan de aspectos socioculturales de quienes viven en dichas zonas. En muchos de los casos las acciones para posibilitar soluciones provienen de los propios habitantes, que han quedado en la orfandad de los gobiernos. El análisis de este texto se concentra geográficamente en la periferia este de Tijuana, ciudad situada en la frontera norte mexicana, misma que según datos del INEGI, es la más poblada del país, con un total de 1,922,523 personas (2020). La zona este comprende dos delegaciones: La Presa y La Presa Este, en las cuales se concentra la mayor parte de la población tijuanense, con un total de 215,115 personas (PROMUN, 2023)

En la zona este perviven distintas formas de tenencia de la tierra. Se trata de un área que durante varias décadas fue rural, y con la expansión *rurbana* se ha ido incorporando a la dinámica de la ciudad hasta configurar un proceso de urbanización. Es ahí donde se ha priorizado la construcción de los fraccionamientos de interés social, comprendidos dentro de los proyectos de vivienda social que para Bazant refiere a: «una lotificación de viviendas para familias asalariadas de menores ingresos integradas por empleados u obreros» (en Calleros y Esparza, 2016: 12). Las características actuales de la vivienda de interés social en Tijuana, regidas por la política nacional, son el resultado de los cambios de política pública suscitados en las décadas de 1990 y 2000.

Desde las primeras construcciones en los años 2000 hasta la actualidad muchos de estos fraccionamientos han colapsado entre problemáticas de inseguridad, falta de atención gubernamental y abandono por parte de las desarrolladoras que los edificaron. A ello se suma un progresivo deterioro del tejido social, así como de la infraestructura y el equipamiento urbano que los circundan. Frente a estas condiciones, los propietarios, junto con los arrendatarios, han asumido el cuidado de sus espacios mediante formas de organización vecinal convirtiéndolas en el principal sostén comunitario. Mediante estas prácticas buscan atender uno de los aspectos que consideran prioritarios, la seguridad, tanto de su patrimonio como de sus vidas, sostenida en un imaginario que les permite resistir y reproducir su cotidianeidad.

Los fraccionamientos del este de Tijuana, según la clasificación de Enríquez Acosta (2007) están divididos en tres niveles, residenciales altos, nivel intermedio y de interés social, y este artículo se centra específicamente en los que se localizan en las inmediaciones del Boulevard 2000, como se observan el mapa:



Ubicación de fraccionamientos de interés social en las inmediaciones del Boulevard 2000. Elaborado por Martín Cosío

A diferencia de las urbanizaciones cerradas y los fraccionamientos residenciales diseñados desde su origen como espacios fortificados, estos fueron concebidos como conjuntos habitacionales de acceso abierto. En algunos de ellos, como Cañadas del Florido (Casas Beta) y Las Fuentes (Casas Geo), las viviendas fueron entregadas originalmente con portones destinados a regular el acceso a calles de uso exclusivamente habitacional. No obstante, con el paso del tiempo, dichos portones se deterioraron y quedaron en desuso, por lo que el cierre y control de los accesos se implementó posteriormente por iniciativa de los propios habitantes (Urbalejo, 2022). Cabe precisar que cuando se hace referencia a «las privadas», se alude a las calles donde se ubican las viviendas, que pueden corresponder a una sola vía o a un circuito que conecta varias de ellas.

Para situar la articulación sociohistórica en la que surgen los imaginarios de los residentes de los fraccionamientos se realiza un recorrido por la historia de la vivienda de interés social en México y las políticas que la han regulado. Este análisis permite identificar cómo un sector de la población ha sido progresivamente segregado hacia determinados espacios (en un proceso de larga duración) y, al mismo tiempo, problematizar las razones por las que continúa siendo relegado por un sistema conformado por el mercado inmobiliario y el Estado. A estas condiciones estructurales se suman la inseguridad y el miedo, que profundizan la vulnerabilidad cotidiana. Este panorama resulta relevante porque es precisamente en ese contexto donde se configura un imaginario de la seguridad que, más allá de la defensa material del espacio, se constituye como una forma de resistencia.

Posteriormente, se desarrollan las características de la periferia este de Tijuana, para cuestionar cómo se establecieron ahí la mayoría de los fraccionamientos de interés social financiados por el Estado y, a partir del año 2000, construidos por desarrolladoras privadas. Así, se da cuenta de algunas de las características espaciales de la zona este y sus dinámicas, para así llegar al análisis del imaginario de la seguridad.

Se parte de que la actividad imaginaria sucede en un espacio-tiempo. Por tal motivo se sitúan en un momento sociohistórico, como señala Castoriadis (2010). Gilbert Durán apunta que también se involucra el contexto epistemológico y habla de los arquetipos como puntos de unión entre los imaginarios y los procesos racionales, los cuales se corresponden con imágenes que difieren según las culturas superponiendo varios esquemas (Durán, 1992: 63-64). Otras precisiones sobre los imaginarios son abordadas durante el análisis.

En el texto se relacionan el proceso, las subjetividades y los aspectos materiales para llegar al análisis de los imaginarios y exponer mediante narrativas y dibujos, su decodificación y significación en la cotidianidad. Así, situamos a quienes habitan en los fraccionamientos en su contexto, donde van en incremento la violencia y los índices delictivos.

SOBRE LA METODOLOGÍA

Los resultados que se presentan provienen de una investigación de corte etnográfico. Se realizaron recorridos por la zona en distintos días y horarios con el objetivo de observar los cambios en las dinámicas cotidianas y en el uso del espacio. Asimismo, se recuperaron narrativas de personas adultas, principalmente residentes de los fraccionamientos Hacienda Las Fuentes, Hacienda Las Delicias, Hacienda Los Venados y Natura.

Participaron adolescentes, mujeres y hombres que viven en los fraccionamientos ya mencionados. Con el apoyo del profesor Raúl Casillas se desarrollaron talleres con todos ellos en su entorno escolar (nivel secundaria). En estos se trabajó a partir de la pregunta de por qué se sentían seguros en sus fraccionamientos. También se empleó la técnica del dibujo, mediante la cual se les posicionó como vecinos-dibujantes, siguiendo a Licona (2008, p. 253). Este ejercicio «crea un esquema imaginario desde donde se dialoga con personas, hechos y objetos que se ubican en ese momento en el recuerdo, y así se contextualiza la producción del signo». En este sentido, el dibujo se constituye como una herramienta para visibilizar cómo se concibe el espacio del encierro como un lugar seguro.

FRACCIONAMIENTOS DE INTERÉS SOCIAL EN LA PERIFERIA ESTE: POLÍTICA DE UNA VIVIENDA PRECARIA

En México, el derecho a la vivienda tiene su fundamento en la Constitución Política, resultado del proceso revolucionario del país. En su Título Primero, artículo 4°, se establece que: «Toda familia tiene derecho a disfrutar de vivienda digna y decorosa. La ley establecerá los instrumentos y apoyos necesarios a fin de alcanzar tal objetivo» (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos). En 1983 este derecho se incorporó a la Ley Federal de Vivienda, y en la reforma de 2006 se reforzó la noción de vivienda digna y decorosa (Zárate, Almejo et al., 2021, p. 54). A partir de ello, la búsqueda del Estado mexicano por garantizar este derecho derivó en la creación de mecanismos para hacerlo efectivo, siendo la vivienda de interés social uno de los principales. Esto, a su vez, permitió establecer regímenes de financiamiento, de construcción y modificación de políticas, así como definir los actores responsables de su implementación.

Acerca de quién financia dichas viviendas, según explica Connolly, estamos refiriendo a un ahorro de la sociedad que está destinado exclusivamente para eso. La autora se pregunta cómo se ha institucionalizado el tema del financiamiento para responder con tres causas:

> el ahorro privado captado por las instancias de intermediación financiera que conforman la banca y otras instituciones, como las SOFOLES (Sociedades Financieras de Objeto Limitado) [...] b) las contribuciones patronales a los fondos de «ahorro solidario», como el INFONAVIT (Instituto del Fondo Nacional de Vivienda de los Trabajadores) y el FOVISSSTE (Fondo de Vivienda del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado), y c) los recursos fiscales mezclados con otros fondos, canalizados a través de bancos de fomento y otros organismos gubernamentales. (Connolly,1997, p. 22).

En el caso de quienes acceden a una vivienda de interés social, el ahorro generalmente se compone de las contribuciones patronales, y el financiamiento suele ser la opción más viable para adquirir una propiedad. Este tipo de vivienda está destinada a un sector social que, por sí mismo, no cuenta con los recursos suficientes para realizar una compra directa. Esta condición limita considerablemente sus posibilidades de elección, ya que sus ingresos deben cubrir no solo el pago del crédito, sino también los gastos cotidianos, como los servicios públicos, cuyos costos varían según la zona de residencia.

Si bien durante varias décadas el modelo de financiamiento habitacional estuvo destinado a un número reducido de personas, considerando la magnitud de la demanda de vivienda, la política se flexibilizó entre las décadas de 1990 y 2000, lo que permitió incrementar significativamente el número de casas entregadas. Sin embargo, este aumento en la oferta no se tradujo necesariamente en un acceso más justo o sostenible a la vivienda. En ese mismo periodo, el contexto económico estuvo marcado por crisis recurrentes y por una transformación del mercado laboral, los derechos de las y los trabajadores disminuyeron, el empleo adoptó modalidades flexibles y precarizadas, y la estabilidad salarial se volvió incierta. Estas condiciones estructurales afectaron directamente la posibilidad de garantizar una vivienda digna, haciendo el acceso a ella un derecho cada vez más frágil.

Es oportuno mencionar que el diseño de la política de vivienda parte de ciudades capitales como el Distrito Federal (hoy Ciudad de México), y cuando en la década de 1960, cuando surge el Programa Financiero de la Vivienda (PFV, 1963) distaba mucho de lo que sucedía en la frontera norte, lugar donde se configuraba el proyecto que la llevó a despuntar económicamente (fuera de la rama turística): el Programa Industrial Fronterizo. Respecto a las instituciones de vivienda, en 1972 inicia funciones el Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (INFONAVIT) y en 1976 el programa opera por primera vez en Tijuana (INFONAVIT, 2023).

El tema sobre políticas de vivienda, constructoras, ahorradores, entre otras que involucran el hacerse de una propiedad, es mucho más amplio de lo que se ha abordado en este texto, considerando además, que hay otros hitos dentro de este planteamiento como las modificaciones hechas durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), cuando se planteó la disminución de la intervención del Estado a partir de los lineamientos del Banco Mundial. En 1993 se creó el Programa para el Fomento y Desregulación de la Vivienda, lo que provocó que tanto el Infonavit como el Fovissste se reconvirtieran y pasaran a tener un rol de promotores y facilitadores de la vivienda, medida que se hizo posible mediante los créditos hipotecarios

(Boils en Arnold, 2019, p. 227). Por su parte, Vicente Fox, quien fuera presidente de la Republica Mexicana de 2000 al 2006, estableció dentro de sus metas de gobierno intensificar el otorgamiento de créditos de viviendas mediante el Programa Nacional de Vivienda 2001-2006. Se calcula que durante su administración fueron otorgados tres millones de créditos (Mellado, 2015, p. 59-60).

Consecuentemente, con la combinación de un Estado que se retiraba de la construcción de viviendas de interés social y la masificación de éstas por parte de desarrolladoras privadas, se abandonó el objetivo de promover una vivienda digna. En su lugar, se impulsó una producción habitacional en masa, dirigida por un mercado inmobiliario que privilegia la cantidad sobre la calidad, tanto de los materiales como de las condiciones de vida. Es durante esta coyuntura que la zona este de Tijuana quedó expuesta como un espacio abierto y en expansión para el desarrollo de fraccionamientos, lo cual se abordará a continuación.

TIJUANA Y EL DESARROLLO URBANO DE SU PERIFERIA ESTE

En Tijuana, ciudad fundada en 1889, la implementación de una política de vivienda comenzó en 1976. Para 1980 se edificaron algunos de los primeros fraccionamientos de interés social en la Delegación Otay, una zona que pocos años antes se había conectado con otras áreas del desarrollo urbano tras el establecimiento de la garita internacional comercial y de diversos parques industriales. Según Calleros y Esparza (2016), desde su planeación, las viviendas de interés social construidas en la década de 1980 en las delegaciones La Presa, particularmente en el área de Mariano Matamoros y Otay, como es el caso de Otay Jardín, presentaban deficiencias: una planeación inadecuada, baja calidad constructiva, desorganización urbana y falta de mantenimiento e infraestructura básica. De lo anterior se infiere que la constante ha sido el deterioro de los fraccionamientos, tendencia que se acentuó en las construcciones posteriores, las cuales presentaron condiciones aún más precarias.

Estas condiciones evidencian las desigualdades estructurales en la producción del espacio habitacional en Tijuana. Este fue el escenario que marcó el inicio de una expansión urbana acelerada hacia el este de la ciudad, donde la vivienda de interés social se convirtió en el principal modelo de desarrollo habitacional. De esta forma, durante los primeros años del 2000, la periferia hacia el municipio de Tecate (zona este) incrementaba el número de fraccionamientos destinados para una población de ingresos medios y bajos, mientras que la construida en la zona aledaña al municipio de Playas de Rosarito, el sureste, es decir las costas (del Océano Pacífico) del corredor Tijuana-Rosarito-Ensenada, era considerada para las construcciones destinadas a un habitante de alto ingreso, o con perfil de migrante extranjero, principalmente de los Estados Unidos. En resumen, en relación a los fraccionamientos de interés social, comienza la expansión del fenómeno y el número de proyectos aumenta rápidamente. En tres años se autorizaron 22 de los cuales el 68% fue del tipo multifamiliar y en la mayoría de los casos de interés social. En el año 2004 se concentra la mayor cantidad construida con más de seis mil viviendas en total, pero es en 2007 cuando se introdujeron más de veinticinco mil viviendas. En el periodo siguiente la tendencia se inclina a los enormes complejos dirigidos a población de ingresos medios –bajo y bajos con miles de viviendas estrechas de tipo económico y ubicadas en las zonas más exteriores del periurbano. (Mungaray, 2013: s/n).

Así, fue en la dinámica de construcción masiva y estandarización, donde el Estado cedió frente al mercado, que la vivienda pasó a ser considerada una mercancía. Esto ocurrió «a pesar del discurso gubernamental que limitaba la actuación de las instituciones de vivienda al desempeño de un papel exclusivamente financiero; su participación se amplió con el fin de facilitar la apertura del mercado al sector financiero y a empresas extranjeras» (Peralta, 2010, p. 48).

PERIFERIA Y FRACCIONAMIENTOS

La búsqueda de vivienda ha llevado a los habitantes de las ciudades a una dinámica de irregularidades. Tijuana no es la excepción y sus periferias son el foco de esta problemática al concentrar la mayor desocupación de terrenos. Particularmente en la zona este se desarrollaron diversas vías para adquirir un predio y construir una casa, entre las que se encuentran: la invasión ilegal de terrenos mediante la organización y el liderazgo grupal-político y la solicitud de terrenos para conformar centros de fundación ejidal, una posibilidad que existió durante la década de 1980. Otras modalidades fueron la dotación de terrenos con pagos al gobierno municipal para la reubicación de personas afectadas por desastres naturales en otras áreas de la ciudad y, por supuesto, la compra de grandes extensiones de terreno por parte de desarrolladoras inmobiliarias. Todas estas dinámicas convergieron en la década de 1990.

Es importante señalar que en las ciudades las periferias son cambiantes, se desplazan al surgir distintos centros urbanos y cada una tiene sus propias características en relación a la coyuntura sociohistórica del surgimiento. Algo que les distingue es que se conforman como espacios heterogéneos y ahí radica «su maleabilidad y carácter articulador de planos políticos, económicos y culturales, que encierran y condensan un carácter simbólico muy potente» (Portal y Zirión, 2019: 12). En el caso de Tijuana, se han ido replegando a los distintos bordes de la delimitación municipal, después de las consolidaciones de sus centros principales como la Zona Centro y la Zona Río, los cuales son turísticos, administrativos, comerciales, culturales y financieros.

La periferia este condensa la heterogeneidad mencionada, especialmente en una ciudad que recibe migraciones internacionales y nacionales entre la cual se concentra una población migrante asentada con adscripciones étnicas diversas. No obstante, aunque entre esos perfiles se reconoce una potencialidad para generar organizaciones sociales, es necesario enfatizar que esas diferencias reflejan «el resultado de un patrón dispar de asentamiento, acompañado de un gran desequilibrio en la distribución de la riqueza y las oportunidades de bienestar material» (CEPAL, 2010a; CEPAL, 2015d).

De modo que las ubicaciones de los fraccionamientos conjugan un alejamiento de los centros y, como se había comentado, las constructoras, al buscar obtener predios de bajo costo y edificar en masa, a pesar de que no en todos los casos los suelos son los adecuados, dan prioridad a las ganancias y no a quienes ocupan las viviendas. Así lo exponen Lara y Mateos

> no es extraño que las empresas desarrolladoras se hayan volcado hacia las periferias remotas de la ciudad en busca de grandes extensiones de suelo barato, generalmente de la enajenación de suelo ejidal. Este procedimiento conlleva a enormes extensiones de suelo rústico a costos mínimos, reduciendo así el costo final de la vivienda; por otra parte, se asegura la producción de vivienda económica en grandes volúmenes alcanzando importantes economías de escala (2015, p. 181).

A partir de lo anterior, se concluye que las periferias urbanas se encuentran estructuralmente atravesadas por desigualdades económicas y socioespaciales, en tanto que el mercado privado ejerce un papel predominante en la redistribución de la población conforme a sus características socioeconómicas. En contraste, la intervención del Estado se restringe a la atención de problemáticas operativas específicas, principalmente vinculadas con la infraestructura y las vialidades.

Es importante considerar que los fraccionamientos de interés social tienen una modalidad de régimen condominal. Esto deriva en que cada dueño o dueña recibe dos tipos de propiedad: una es la copropiedad de las áreas comunes, y la otra una privada –de la vivienda. Lo que implica para la cotidianidad en los fraccionamientos es que, la responsabilidad de cuidado recae en quienes ahí residen, es decir, que tanto las constructoras como el Estado quedan al margen. Sin embargo, las acciones que se realizan de manera privada y colectiva quedan reguladas por la Ley sobre el Régimen de Propiedad en Condominio de Inmuebles para el Estado de Baja California, que cubre aspectos como: Propiedad compartida, derechos y obligaciones, administración, reglamento interno, obras y modificaciones y conflictos (2004) y es donde se establece entre otros aspectos, derechos y obligaciones para dichos regímenes. Pero en Tijuana hay setecientos (Ortiz, 2023) fraccionamientos que han quedado en un limbo por no haberse realizado una entrega formal al ayuntamiento, como lo establece la Ley de Desarrollo Urbano del Estado de Baja California, lo cual impide dar seguimiento a temas tan esenciales como los contratos de servicios públicos de luz y agua, o bien lo que refiere a recolección de basura. Lo anterior ocasiona que los temas por atender en conjunto sean sociales, de infraestructura y mantenimiento, lo que lleva a las y los residentes a gestionar los problemas que ahí se susciten, siendo el de la seguridad el de mayor relevancia.

IMAGINARIOS DE LA SEGURIDAD

En los imaginarios, la imagen ocupa un lugar central, pues funge como guía de la realidad al orientar la manera en que esta se interpreta y se concreta en la vida cotidiana, tal como lo señala Hiernaux (2007). La dialéctica de los imaginarios radica en que, al tiempo que se materializan en el mundo tangible y habitado, se alimentan de él para reproducirse. En este caso, el imaginario se activa con la intención de transformar la experiencia vivida: frente a la inseguridad y el miedo, la organización vecinal busca construir seguridad. Una vez que esta se consolida como imagen colectiva, se intenta llevarla a la materialización. En ese sentido, García Canclini aborda el imaginario desde su dimensión simbólica, aludiendo a las prácticas sociales mediante las cuales las personas reconstruyen su mundo y, retomando a Lacan, lo concibe como: «el conjunto de repertorios de símbolos con que una sociedad sistematiza y legaliza las imágenes de si misma, y también se proyecta hacia lo diferente» (2007, p. 101).

Entre los habitantes de los fraccionamientos de interés social ubicados a lo largo del Boulevard 2000 se experimentan cotidianamente la inseguridad y el miedo en distintos niveles espaciales: tanto al interior de los propios fraccionamientos como en relación con dicha vialidad. El Boulevard 2000 es conocido popularmente como el Boulevard de la muerte, debido a la frecuencia con la que ocurren accidentes vehiculares y atropellamientos, aunque el mote se le puso cuando miles de «muertos vivientes» caminaron por el boulevard para las grabaciones de la tercera temporada de la serie *Fear the Walking Dead* (Hernández, 2019).

Esta percepción de riesgo se extiende a toda la zona este, que en 2023 fue señalada por el entonces secretario de Seguridad y Protección

Ciudadana Municipal, José Fernando Sánchez González, como una de las más problemáticas de la ciudad. El funcionario la describió como una zona con escasa vigilancia policiaca, factor que, según señaló, contribuye al alto índice de delitos registrados, entre ellos los vinculados con el crimen organizado, el daño a propiedad ajena, el robo de vehículos, los asaltos a transeúntes y la violencia familiar. Asimismo, destacó la importancia de la participación ciudadana para atender esta problemática, al afirmar que «las mejores maneras de combatir la delincuencia son a través de interactuar con los mismos ciudadanos» (en Sandoval, 2023).

De esta forma, el contexto urbano donde se localizan los fraccionamientos contribuye a una construcción espacial del miedo. Al no tener control sobre la situación más amplia del entorno, los vecinos se organizan para protegerse en la escala más inmediata, es decir, dentro de los propios fraccionamientos. En estos espacios, como se mencionó, la configuración condominal implica una copropiedad de áreas comunes, por lo que la infraestructura compartida constituye un patrimonio colectivo que refuerza tanto las prácticas de cuidado como las estrategias de vigilancia vecinal.

El imaginario conduce a la conformación de espacios defensivos, resultado de una relación mediada por el miedo. En la propuesta de Valenzuela, este miedo se asocia con una sensación de amenaza o vulnerabilidad, frente a la cual las personas responden desde el encuentro con el otro y a partir de las configuraciones culturales que comparten. Según el autor, uno de los efectos de este proceso es la «esterilización del territorio, mediante prácticas que llevan a la exclusión de una población a quien se le identifica como de riesgo; un hecho que resulta cuestionable, pero que lleva a quien lo ejerce a organizar su espacialidad ubicada en un eje caótico» (Valenzuela, 2016). De esta manera, la estimulación del miedo y la búsqueda de seguridad profundizan la fragmentación urbana, refuerzan los límites y consolidan una oposición tajante a todo aquello percibido como peligroso

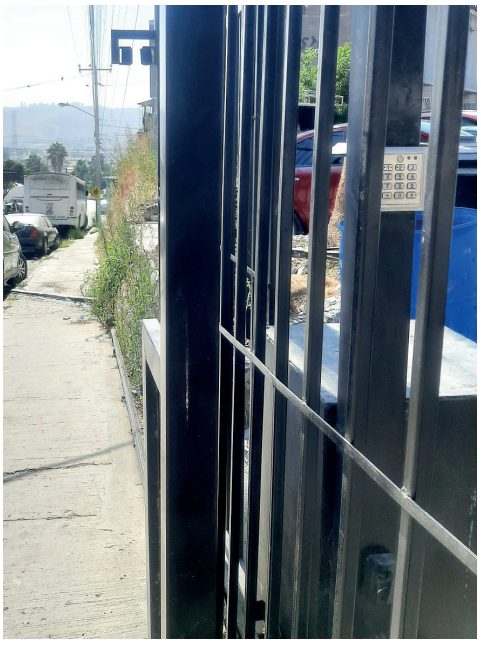
MATERIALIDAD DE LOS IMAGINARIOS DE LA SEGURIDAD

Los imaginarios de seguridad, en su persistencia por mantenerse separado de lo otro que los lleva a peligrar, precisan, como se mencionaba, de una serie de prácticas y les es fundamental, para este caso, la organización vecinal. A pesar de que las decisiones sobre las áreas comunes deberían establecerse en Asamblea, según la Ley de condominios, esto por lo regular no sucede así, porque entre quienes habitan los fraccionamientos no se percibe una obligatoriedad de cumplir con la ley, de tal manera que cada privada establece su organización. Por ejemplo, en la privada Fuentes del Manantial, del fraccionamiento Las Fuentes, se decidió conformar un comité vecinal, se habló de manera personal –puerta en puerta– y después se organizaron formando un grupo en la aplicación de mensajería WhastApp. La actividad principal que realiza dicho comité es controlar el ingreso a su privada y las preocupaciones más comunes son los robos de automóviles, los asaltos y las casas que han quedado solas, abandonadas, entre otras causas, por no poder seguir pagando los créditos. El temor es que estas sean vandalizadas o se ocupen de manera ilegal, por lo cual se perciben entre los habitantes como un peligro latente (un espacio sin control). Sobre el último punto, a pesar de todos los esfuerzos, los peligros no se han podido librar y al menos una de las casas está invadida (como se dice coloquialmente) por tres hombres.

Aunque estos temas atañen a todas las personas que habitan en el fraccionamiento y pudiera suponerse que la organización y las acciones serían fluidas, existe un factor determinante: el económico. La implementación de dispositivos de seguridad requiere una inversión que, con frecuencia, los vecinos no contemplan dentro de sus gastos habituales. Este escenario complejiza la dinámica interna de las privadas, donde las medidas de protección se convierten en un elemento que organiza y jerarquiza las relaciones vecinales. En estos espacios la seguridad deja de asumirse como una responsabilidad colectiva para transformarse en un bien condicionado al pago o a la contribución económica. Quienes no participan monetariamente en la adquisición o mantenimiento de cámaras, plumas, rejas o servicios de vigilancia son excluidos de la información o del acceso a los mecanismos que regulan la entrada, como llaves electrónicas, controles o códigos. De esta manera, la seguridad se privatiza no solo en el plano físico del espacio, sino también en el acceso a los dispositivos que la sustentan, generando tensiones, desconfianza y formas de control interno que profundizan las desigualdades entre los propios habitantes.

En los fraccionamientos se observa un incremento en la tecnificación de las formas de cuidado, combinándose sistemas de seguridad más sofisticados con otros elementos como el alambrado de púas o el material punzocortante sobre las bardas. Esta convivencia con los artefactos y dispositivos de control sobrepasa el plano de la funcionalidad para llegar a los imaginarios, donde su presencia se vuelve signo de orden, protección y estatus. Al respecto, Girola señala que, si bien las referencias simbólicas e intersubjetivas son sustanciales para los imaginarios, «la concreción objetual de ambas estructuras simbólicas es crucial tanto para tener acceso a los estratos más profundos de la subjetividad construida socialmente como para determinar la forma que la agencia asume en cada caso» (2024, p. 18). Es decir, los objetos (de seguridad) no solo materializan la idea de protección, sino que configuran modos de habitar y relacionarse dentro de los fraccionamientos. Así, más allá de la organización interna que promueve la vigilancia vecinal, se incorporan sistemas cerrados de cámaras, portones eléctricos y sensorizados, accesos peatonales con tarjetas o pulseras y puertas con teclados numéricos, elementos que ilustran cómo la seguridad se convierte en una práctica cotidiana y visible, como se muestra en las siguientes fotografías

Tres dispositivos de acceso para una privada.
Fotografía Lorenia Urbalejo, 2023.



Accesos controlados: 1. Rejas con púas, y acceso con sensor. 2. Puerta con teclado. Fotografías, Lorenia Urbalejo, 2024.

El conjunto de dispositivos dispuestos para producir seguridad incluye también a los propios cuerpos, los vecinos que vigilan, observan los movimientos y, en algunos casos, portan armas. No es común que se contraten compañías que se encarguen de la vigilancia; más bien, son los mismos residentes quienes asumen esa tarea, organizándose de manera informal. Esta forma de resguardo refuerza un imaginario de control y pertenencia que les permite mantenerse en sus viviendas y sobrellevar la cotidianidad en una ciudad que se percibe cada vez más desbordada por el tránsito, los desplazamientos prolongados y la fragmentación urbana. Esta segmentación del espacio urbano, la zona este y sus fraccionamientos cargan con un estigma asociado a la pobreza y a su condición de periferia *rurbana*, donde habita una gran parte de la población migrante. Sin embargo, mientras la vida transcurre fuera de los entornos resguardados, dentro de ellos han crecido generaciones que se formaron con la idea de que estar seguros depende de sus vecinos y de todo aquello que reconocen como parte de las imágenes y objetos vinculados con la seguridad.

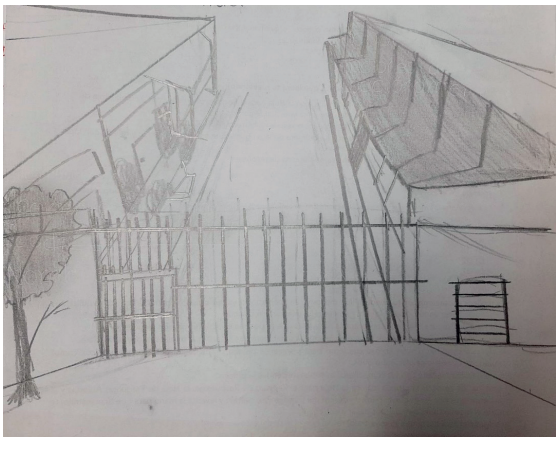
Imaginar y dibujar la vida segura

Entre la organización que se realiza en los fraccionamientos, la cual es base del imaginario de la seguridad, se contemplan los comités no formales, el realizar vigilancias y las cooperaciones económicas que se destinan a fortificar las privadas, lo cual se realiza entre las personas adultas, pero impacta en todos los habitantes, por ejemplo, entre los más jóvenes de los fraccionamientos Natura, Hacienda los Venados y Hacienda las Delicias, entre otros. En los adolescentes (hombres y mujeres) que viven en un lugar seguro, tal y como se expone en los siguientes relatos recogidos en una de las secundarias a donde asisten, se apunta la edad y la razón por la cual sienten seguridad, aun reconociendo que el peligro sea continuo..

Cuadro 1. Imaginario de la seguridad en jóvenes de los fraccionamientos

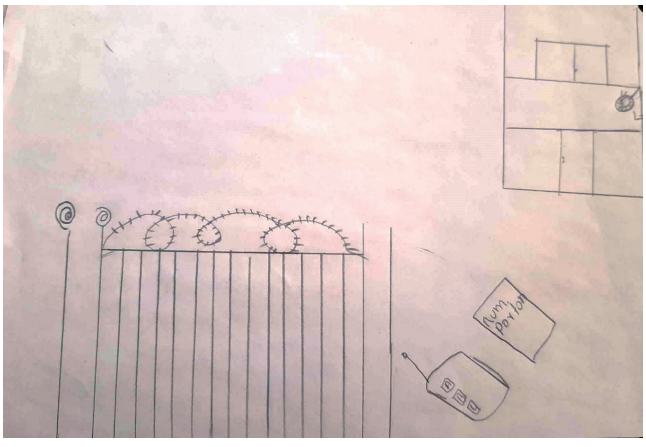
Edad	Por qué se sienten seguras/seguros
15 años	*Pues, a veces hay secuestros, asaltos, robos, pleitos, etc. a pesar de todo en mi fraccionamiento nos cuidamos unas a otros, bueno más o menos ya que siempre están los conflictos entre vecinos.*
13 años	*Porque mi privada tiene un portón y rejas donde me siento segura y los vecinos están al pendiente por si pasa algo en mi privada, pero hay algunas veces disparos y eso me hace sentir inseguro de donde vivo.*
14 años	*Algunos vecinos tienen cámaras y porque los malandros [delincuentes] quedan lejos de mi privada, aparte casi no ocurren accidentes.*
15 años	*Porque hay muchas vecinas y vecinos que cuidan la privada y hay vidrios en los muros.*
14 años	*El portón de mi privada tiene alambre de púas y siempre está cerrado, la mayor parte del tiempo hay vecinos vigilando la puerta, nunca se deja pasar a personas que no viven dentro de la privada.*
14 años	*Porque hay alambre de púas encima de la barda y hay candados que no se rompen fácilmente.*

Por su parte, la representación de la seguridad se expresa en los siguientes dibujos, los cuales se consideran una interpretación de su realidad y un lugar con memoria, según su historia de vida:



Portón como elemento de seguridad

Vecino armado que vigila



Apropiación del imaginario mediante controles de acceso

Una buena imagen del medio da también una seguridad emocional. Sobre esto Gómez sintetiza los aportes sobre la imagen y el medio y la noción de lugar, para referir a que en la sensación de seguridad hay un uso observable en los límites conocidos, las pausas en los movimientos y los vínculos sociales. Lo anterior es colectivizado al ser compatible y comunicable (2009: 41-42) y las imágenes emitidas mediante los dibujos que permiten abstraer y condensar todo lo que se ha venido desarrollado a lo largo del capítulo, distinguen organización, simbolismos, subjetividades y materialidad de los imaginarios.

CONCLUSIÓN

Lo expuesto es el resultado de indagar en el modo de vida y los imaginarios de la seguridad de una zona *rururbana* de la ciudad de Tijuana, misma que por su localización y componente social, es estigmatizada por la población que vive en otras áreas, mientras quienes la habitan, sobre todo los que viven en los fraccionamientos de interés social, despliegan una práctica devenida del imaginario de seguridad que en conjunto han conformado.

El imaginario es un elemento de suma importancia porque les permite sobrellevar la cotidianeidad en las condiciones descritas. Surge en un momento coyuntural, pero también abreva de un contexto y un proceso más amplios, donde el mercado inmobiliario ha perfilado a un sector poblacional para mantenerlos en una segregación espacial y dejarles desvalidos ante un Estado que no puede garantizarles seguridad de ningún tipo. Por eso, para llegar a estas conclusiones, se consideró necesario hacer un recorrido por la vivienda social y su establecimiento en la periferia este de Tijuana, para de esa manera dar cuenta de cómo ante condiciones tan adversas, y apartemente cimentadas por el sistema, las personas tienen agencia colectiva, mediante la cual configuran un imaginario de la seguridad que les lleva a ponerlo en práctica en las estrategias e implementación de dispositivos que les deja en un encerramiento, mismo que les permite vivir y sobrevivir en ese entorno. No obstante, como se mencionó en una de las narrativas de los jóvenes, esto no les exime de que otros problemas derivados de la convivencia se presenten.

Entre los distintos habitantes de los fraccionamientos y su relación con el imaginario, encontramos a las personas adultas, que han tenido a cargo organizar y disponer las medidas de seguridad para controlar el espacio y salir de la configuración al miedo que les hizo actuar en primera instancia. Por otra parte, mediante los dibujos de los jóvenes sabemos que estos se identifican con el lugar y lo perciben como seguro, aun ante la violencia que les rodea. Sobre esto último queda pendiente analizar cómo la vida en el microcosmos espacial que se conforma desde el imaginario de la seguridad, tiene injerencia en otras áreas de su vida social.

FUENTES

Aguilera, A. V. (2018). *La construcción espacial del miedo*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Aguilar, M. A. (2024). Imaginarios de la naturaleza desde parques urbanos: relevancia del trabajo somático y la diferenciación socio espacial. *Imagonautas*, 13(19), 107-124.

Arnold, P. (2019). Políticas de producción y gestión social del hábitat en América Latina: conquistas de derechos e incidencia política frente a la «vivienda de interés social» orientada al mercado. L. *Salinas, Gestión Urbana y política de vivienda*, 225-257.

Bazant, J. (2006). Fraccionamientos. Noriega Editores.

Castoriadis C. (2010). *La Institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets editores.

CEPAL, N. (2016). La matriz de la desigualdad social en América Latina.

Constitución Federal Mexicana Última reforma publicada DOF 22-03-2024

Connolly, P. (1997). El financiamiento de vivienda en México. línea] http://infonavit. janium. net/janium/UAM/Documentos/19752. pdf.

Durand, G., & Prat, M. (2000). Lo *imaginario* (p. 165). Barcelona: Ediciones del bronce.

García Canclini, Néstor. «Imaginarios urbanos.» (1997).

Girola, L. G. (2024). Agencia, materialidad y prácticas: lo que hay que tener en cuenta para estudiar, interpretar y articular a los imaginarios y las representaciones sociales. *Imagonautas*, 13(19), 9-26.

Gómez Arrieta, N. (2009). *Los imaginarios de seguridad de las jóvenes entre 14 y 22 años y su incidencia en la construcción de lugar en los barrios que habitan, Paraíso y El Bosque Barranquilla, Colombia* (Master›s thesis, Universidad del Norte).

Guzmán-Ramírez, A. (2016). Los imaginarios urbanos y su utilización como herramienta de análisis de los elementos del paisaje. *Revista Legado de Arquitectura y Diseño*, (20).

INEGI (https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/habitantes.aspx?tema=P)

Enríquez Acosta, J. Á. (2007). Entre el miedo y la distinción: El estado actual del fraccionamiento cerrado en las ciudades fronterizas de Tijuana, Nogales y Ciudad Juárez. Estudios fronterizos, 8(15), 9-49.

Hernández J. M (2023) «A 13 años de su inauguración, el bulevar 2000 de Tijuana es peligro sin fin». El Sol de Tijuana, consultado en: https://www.lavozdelafrontera.com.mx/local/a-13-anos-de-su-inauguracion-el-bulevar-2000-de-tijuana-es-peligro-sin-fin-3991254.html

Hiernaux, D. (2007). Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. *Eure (Santiago)*, *33*(99), 17-30.

Lara, J., & Mateos, P. (2015). La fragmentación socioespacial del viviendismo: neoliberalismo y desarrollos masivos de vivienda social en la periferia remota de Guadalajara. *Segregación urbana y espacios de exclusión. Ejemplos de México y América Latina*, 167-197.

Ley sobre el régimen de propiedad en condominio de inmuebles para el estado libre de Baja California. publicado en el periódico oficial no. 26, de fecha 18 de junio de 2004, sección I, tomo CXI.

López, M. D. L. Á. Z., Ornelas, A. A., Guitrón, A. H., & Rubio, J. A. P. 2. Caracterización de los conjuntos habitacionales de interés social y su impacto en el crecimiento urbano de Tijuana (México). *El habitar contemporáneo desde las unidades residenciales en América Latina*, 49.

Mellado, R. (2013). La política de vivienda en las administraciones del Partido Acción Nacional: 2000-2012. In *Trabajo presentado en el congreso nacional de vivienda*.

Mungaray, E. M. (2013). Evolución de los fraccionamientos habitacionales cerrados y el desarrollo de los espacios periurbanos entre 1990 y 2010 en la ciudad fronteriza de Tijuana, baja California, México. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*.

Ortiz, A.K (2023) «Aprueba Cabildo de Tijuana incorporación de fraccionamientos irregulares; 82% no han sido entregados» en: https://zetatijuana.com/2023/08/aprueba-cabildo-de-tijuana-incorporacion-de-fraccionamientos-irregulares-82-no-han-sido-entregados/

Peralta, B. G. (2010). Vivienda social en México (1940-1999): actores públicos, económicos y sociales. *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, *3*(5).

PROMUN, Fideicomiso Promotora Municipal de Tijuana. Informe final. (2023). https://www.tijuana.gob.mx/dependencias/tesoreria/PDF/evaluaciones/2023/2.PARAMUNICIPALES/89.%20VIVIENDA%20Y%20SUELO%20URBANO%20-%20PROMUN.pdf

Portal, M. A., & Zirión, A. (Eds.). (2019). *Periferias: antropologías en los límites de la ciudad y la cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Urbalejo Castorena, O. L. (2022). Defensa y Reorganización Socioespacial de los Fraccionamientos de Interés Social de la Periferia de Tijuana. *Procesos Urbanos*, *9*(2).

Uriarte, C., & Monserratt, F. (2016). Análisis comparativo y estrategias de diseño de espacios públicos en fraccionamientos de interés social.

Valencia, E. L. (2008). El dibujo como dato geográfico y etnográfico. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 248-256.

Sobre la institución social, la mediación ritual y la emergencia instituyente desde Bourdieu

On the social institution, ritual mediation and instituting emergence from Bourdieu

Andrea Marina D'Atri
Universidad Nacional de La Pampa. *andreadatri@humanas.unlpam.edu.ar*

Resumen

Este ensayo reflexiona, desde la sociología de Pierre Bourdieu, sobre el significado de la institución social, los actos de institución y los rituales que los sustentan. Analiza cómo estos rituales median en la creación y perpetuación de estructuras de poder y dominación, generando –según la perspectiva de Baeza– significaciones socioimaginarias instituidas (legitimadas y compartidas) que pueden tensionar con lo instituyente. El objetivo es conceptualizar dicha tensión entre lo instituido y lo instituyente, o lo estructurado/estructurante en términos bourdieanos, para visibilizar su enfoque relacional, que explica lo social tanto en su estabilidad como en su transformación. Bourdieu busca superar la dialéctica objetivismo/subjetivismo al estudiar cómo se conforma la institución social en esta dinámica, preocupación central que fundamentó su legado en los estudios sociales.

Palabras clave: Bourdieu; dominación; emergencia; imaginarios sociales; institución; ritual.

Abstract

This essay, from the perspective of Pierre Bourdieu, reflects on the meaning of social institutions, the acts of institutions, and the rituals that sustain them. It analyzes how these rituals mediate the creation and perpetuation of structures of power and domination, generating—according to Baeza's perspective—instituted socio-imaginary significations (legitimized and shared) that can create tension with the instituting element. The objective is to conceptualize this tension between the instituted and the instituting element, or the structured/structuring element in Bourdieu's terms, in order to make visible his relational approach, which explains the social in both its stability and its transformation. Bourdieu seeks to overcome the objectivism/subjectivism dialectic by studying how social institutions are formed in this dynamic, a central concern that underpinned his legacy in social studies.

Keywords: Bourdieu; domination; emergence; social imaginaries; institution; ritual.

INTRODUCCIÓN

El sociólogo chileno Manuel Antonio Baeza elaboró ocho argumentos para enunciar una teoría de imaginarios sociales desde una perspectiva fenomenológica[1]. Fue mejorando esas enunciaciones a lo largo de los años[2]. El argumento número 3, llamado «Acerca de la asimetría social de las significaciones», dice que los imaginarios sociales no están, de ninguna manera, exentos de oposiciones provenientes de la heterogeneidad propia de una sociedad, lo cual lleva, a veces, a su transformación. Señala Baeza (2011):

> (...) La sociedad es, desde un punto de vista simbólico, una galaxia o vasto territorio de elaboraciones de significación siempre susceptibles de ser compartidas socialmente, por el hecho de que las experiencias sociales no son de ninguna manera cuantificables (se multiplican hasta el infinito), pero al mismo tiempo aquélla es un escenario de pugna por imponer significaciones al conjunto social. Tales posiciones hegemónicas se logran así en el terreno de una lucha simbólica persistente: en el lenguaje de P. Bourdieu diríamos que también en el *campo* de lo simbólico hay siempre una búsqueda de conquista de posiciones más ventajosas y que tras producirse esta posición, dirimiendo provisoriamente la pugna, una posición triunfante puede imprimir su «sello» en la totalidad del campo, es decir lograr una posición hegemónica en donde ciertos contenidos pasan, en cierto modo, a ser «naturalizados» y, con ello, integrados en un *habitus* específico. Podríamos extrapolar el argumento diciendo que la tradición y hasta los actos rutinarios están marcados por estas «naturalizaciones» de significación. (Baeza, 2011: 35).

En primer lugar y a través de una metodología hermenéutica, en este ensayo me propongo reflexionar acerca del significado de la institución social, de los actos de institución y los rituales que los habilitan desde la conceptualización sociológica de Pierre Bourdieu. Luego, analizo cómo los rituales median en la instauración y persistencia de estructuras de poder y dominación dentro de una sociedad que, en el lenguaje de la perspectiva que propone el mencionado Baeza, instauran significaciones socio imaginarias legitimadas y compartidas –instituidas– que pueden tensionar, en algún momento, con otras con instituyentes o emergentes. La intención final es acercarnos a una conceptualización sobre esa tensión de lo instituido con lo instituyente o aquello estructurado/estructurante que propone Bourdieu, que nos permitirá visibilizar, en definitiva, la posición relacional del intelectual francés para comprender lo social tanto en su institución como en su posibilidad de transformación. Comprender qué es y cómo se conforma la institución social en esta tensión que busca escapar de la dialéctica objetivismo/subjetivismo, es una de las primeras preocupaciones de Bourdieu en el campo de estudios que desarrolló y que sentaron las bases de su legado en los estudios sociales.

La vasta obra, el activismo político y la influencia en las ciencias sociales y humanas de Pierre Bourdieu (1930-2002) permiten considerarlo uno de los grandes sociólogos y antropólogos del siglo XX. Su teoría se ha perpetuado en estudios sociales de índole diversa y multidisciplinar. Nacido en Denguin, un pueblo de Bearn, Francia, en una familia humilde, junto a un entorno rural, el interés de Bourdieu estuvo marcado por las dinámicas sociales y las desigualdades. Estudió filosofía en la École *Normale Supérieure* de París, donde se formó bajo influencias como el marxismo, el estructuralismo y la fenomenología de Merleau-Ponty.

1 Baeza, M.A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Sociedad Hoy.

2 D'Atri, A.M. (2022). Ocho argumentos para imaginarios sociales. Una revisión veinte años después. En *Conversaciones con Manuel Antonio Baeza. Una entrada a los imaginarios sociales*. 7 sellos Editorial. https://www.academia.edu/86240354/Conversaciones_con_Manuel_Antonio_Baeza_Una_entrada_a_los_imaginarios_sociales

El autor se destacó por su análisis de las estructuras sociales, introduciendo conceptos clave como *habitus* (definido de manera muy sintética como disposiciones incorporadas que guían la acción), campos (espacios de competencia social), capital cultural (recursos culturales que otorgan poder); así como otros tipos de capital, sin el cual el capital cultural no es comprensible, como el capital económico, el social y los efectos simbólicos de esos capitales cuando son reconocidos como legítimos (capital simbólico). Finalmente, el concepto de violencia simbólica o dominación a través de significados impuestos es otro aporte esencial. Las obras de Bourdieu, como *La distinción* y *El sentido práctico* exploran cómo se reproducen las jerarquías sociales, la dominación y las estructuras de poder. Criticado como determinista, Bourdieu defendió una visión dinámica de la relación entre estructura y agencia, enfatizando la reflexividad y la capacidad de transformación. A lo largo de sus investigaciones buscó desvelar los mecanismos ocultos de la dominación y la desigualdad en la sociedad.

El interés por la perpetuación del orden social o qué es aquello que permite que la sociedad se mantenga unida, reproduzca y vaya transformándose, pero sostenga a través de diversos mecanismos de dominación y poder una continuidad, es la pregunta de la Sociología y fue la pregunta que propuso Bourdieu (1993) en sus escritos y reflexiones: ¿Qué es aquello que permite instituir lo social? O «por qué y cómo ese mundo dura, persevera en el ser, cómo se perpetúa el orden social, vale decir, el conjunto de relaciones de orden que lo constituyen» (Bourdieu, 1993: 31).

En «Estrategias de reproducción y modos de dominación» (1993) el autor rechaza tanto la visión estructuralista como la visión interaccionista o etnometodológica:

> (...) el mundo social está dotado de un *conatus*, como decían los filósofos clásicos –de una tendencia a perseverar en el ser, de un dinamismo interno, inscrito, a la vez, en las estructuras objetivas y en las estructuras «subjetivas», las disposiciones de los agentes–, y está continuamente mantenido y sostenido por acciones de construcción y de reconstrucción de las estructuras que en principio dependen de la posición ocupada en las estructuras por quienes las llevan a cabo. (Bourdieu, 1993: 31).

En la relación entre esos dos principios dinámicos que de sociedad a sociedad varían en importancia o acreditación –sea en las estructuras objetivas y en la estructura de distribución del capital y los mecanismos que aseguran su reproducción, o sea en las disposiciones a la reproducción de los agentes–, «se definen los diferentes modos de reproducción, en especial las estrategias de reproducción que los caracterizan» (Ibidem: 31).

La discusión que Bourdieu emprende en relación con el objetivismo y el subjetivismo está presente en toda su obra y parte de esta tensión de las estructuras «objetivas» y las prácticas «subjetivas». Muchos estudiosos de la sociología y la antropología se han valido de este marco teórico que también brinda una herramienta metodológica para analizar las estrategias de la acción y las prácticas sociales de grupos y colectivos a fin de interpretar sus disposiciones, sea para analizar el modo en que han legitimado y, por tanto, naturalizado sus mecanismos de reproducción, o para observar los elementos que han permitido evadir y transformar esas significaciones y prácticas naturalizadas.

Loïc Wacqüant se refiere a la «doble vida» de las estructuras sociales y a la doble lectura a la que está obligado el sociólogo o intérprete desde la obra de Bourdieu: un «sistema» bidimensional «de relaciones de poder y relaciones de

significado entre grupos y clases». La tarea de la sociología, según Pierre Bourdieu es «descubrir las estructuras más profundamente enterradas de los diversos mundos sociales que constituyen el universo social, así como los "mecanismos" que tienden a asegurar su reproducción o su transformación» (Wacquant, 2005: 24).

De manera que la doble vida sociológica se constituye, en primer lugar, por una «objetividad de primer orden» integrada por la distribución de recursos materiales y medios de apropiación de bienes y valores socialmente escasos (especies del capital, en el lenguaje técnico de Bourdieu) y, en segundo lugar, en la «objetividad de segundo orden», bajo la forma de sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que funcionan a manera de patrones simbólicos para las actividades prácticas –conducta, pensamientos, sentimientos y juicios– de los agentes sociales. De este modo, los hechos sociales son, además, objeto de conocimiento dentro de la realidad misma dado que los seres humanos tornan significativo el mundo que los conforma, dice Wacqüant (Ibidem: 24).

Bourdieu será crítico tanto del objetivismo como del subjetivismo. Del primero, porque prioriza las estructuras objetivas y descuida la experiencia práctica de los agentes; porque reifica esas estructuras reduciendo, a la vez, la agencia humana a la ejecución de modelos teóricos y negando la dimensión subjetiva de la vida social. Como resultado, los agentes, sean personas o grupos de personas, son representados como entidades pasivas, sin capacidad para influir en las dinámicas sociales.

Según el autor, pasar del modelo teórico a la realidad implica efectuar una abstracción académica o intelectual objetiva tratando las estructuras sociales como entidades autónomas que pueden «actuar» por sí mismas, como si fueran agentes históricos independientes. Las estructuras se vuelven fuerzas externas que operan de manera mecánica, sin tener en cuenta la agencia humana o reduciendo la experiencia social a la expresión de un modelo. Esto deja de lado la subjetividad entendida como capacidad creativa, por lo tanto, interpretativa y performativa, de las personas y grupos. En lugar de captar la práctica social en su complejidad, el objetivismo la reduce a la aplicación pasiva de reglas o patrones preestablecidos.

Dirá Bourdieu que al reificar las estructuras y reducir la práctica a la ejecución de un modelo, el objetivismo termina por destruir parte de la realidad que busca comprender. Esto ocurre porque ignora la dimensión subjetiva que es fundamental para entender la dinámica social. Los individuos o grupos son retratados como soportes pasivos de fuerzas estructurales, lo que niega su capacidad de actuar, interpretar y transformar su entorno. Wacqüant (2005) describe el enfoque subjetivista o constructivista que analiza Bourdieu, el cual también es criticado. Interesado por la «objetividad de segundo orden», a través de este enfoque:

> ... la sociedad aparece como el producto emergente de las decisiones, acciones y cogniciones de individuos conscientes y alerta, a quienes el mundo se les presenta como inmediatamente familiar y significativo. Su valor reside en reconocer el papel que el conocimiento mundano, la significación subjetiva y la competencia práctica juegan en la producción continua de la sociedad; otorga mayor importancia al agenciamiento y al «sistema socialmente aprobado de tipificaciones y relevancias» por medio del cual las personas dotan al «mundo en que viven» de sentido (Schütz 1970). (Wacqüant, 2005: 35)

> Aquí, podemos subrayar que para Bourdieu una fenomenología no reconstruida de la vida social tiene al menos dos defectos. Primero, que esa fenomenología concibe las estructuras sociales como la mera suma de estrategias y actos individuales, lo que dificulta explicar su resistencia y las configuraciones emergentes que estas estrategias perpetúan (si fueran instituidas o estuviesen altamente naturalizadas) o desafían (si fueran instituyentes). Segundo, este enfoque no puede explicar cómo y por qué se produce el trabajo de construcción de la realidad social. Por eso Bourdieu advierte que, aunque es importante recordar que los agentes sociales construyen la realidad social, no debemos olvidar que ellos no han creado las categorías que utilizan en este proceso de construcción social (Ibidem: p. 25).

Para superar esta dicotomía, esta dialéctica o doble vida sociológica, Bourdieu propondrá una «praxeología» traducida en reflexología sociológica. Esta incluye, según Wacqüant, primero, dejar «de lado las representaciones mundanas para construir las estructuras objetivas (espacios de posiciones), la distribución de recursos socialmente eficientes que definen las tensiones externas que se apoyan en las interacciones y representaciones» y, segundo, reintroducir «la experiencia inmediata y vívida de los agentes con el fin de explicar las categorías de percepción y apreciación (disposiciones) que estructuran su acción desde el interior». (Ibidem: p. 25)

FUNCIÓN POLÍTICA DE LA CORRESPONDENCIA ENTRE ESTRUCTURAS SOCIALES Y MENTALES

Necesitamos detenernos en una reflexión más, hecha por el autor desde el cual analizamos en esta primera parte a Bourdieu, dado que es esencial debatir cómo se instituye y, por tanto, legitima el orden social en esa relación de dominios donde hay correspondencia entre estructuras sociales y estructuras mentales. Asimismo, para ver de qué manera se produce el cambio o la transformación dentro de ese orden social. Dice Wacqüant:

> Bourdieu sostiene que la correspondencia entre las estructuras sociales y mentales cumple funciones políticas cruciales. Los sistemas simbólicos no son simplemente instrumentos de conocimiento, son también instrumentos de dominación (ideologías en el léxico de Marx y teodiceas en el de Weber). Como operadores de integración cognitiva promueven, por su misma lógica, la integración social de un orden arbitrario: «La conservación del orden social [es reforzada de manera decisiva por] (...) la orquestación de categorías de percepción del mundo social que, ajustadas a las divisiones del orden establecido (y, con ello, a los intereses de quienes lo dominan) y comunes a todos los espíritus estructurados conforme a dichas estructuras, se imponen con todas las apariencias de la necesidad objetiva» (Bourdieu 1984a: p. 471 [en español: p. 482]; véase también 1971b). (Wacqüant, 2005: 27).

De modo que Bourdieu argumenta que las estructuras sociales y mentales están interconectadas y cumplen funciones políticas, por lo cual refuerzan el orden social. Lo hacen mediante sistemas simbólicos que actúan como «instrumentos de dominación», moldeando y legitimando un orden de tipo arbitrario como natural y necesario. Las categorías de percepción del mundo social se ajustan a las divisiones del poder establecido, imponiéndose como si fueran objetivamente necesarias. Los esquemas clasificatorios socialmente construidos, entonces, ocultan su origen histórico y contingente, presentando las estructuras de poder como inevitables.

Dicho de otro modo, del sistema social construido y legitimado, podemos decir que es un

orden establecido que se presenta como natural y necesario, pero que en realidad es el resultado de relaciones de poder históricamente contingentes. Este sistema se mantiene a través de mecanismos simbólicos como ideologías, clasificaciones y percepciones que refuerzan la dominación y la integración social, pero lo que ocultan es tanto su arbitrariedad como la perpetuación de las desigualdades entre clases, grupos étnicos o géneros que manifiestan.

Al respecto de este debate, el investigador argentino Juan Dukuen (2022) retoma ejemplos de orientación fenomenológica que permiten reflexionar sobre la influencia de este abordaje en Bourdieu; específicamente lo hace desde Merleau-Ponty. Dukuen, en una conferencia, se pregunta cómo podemos pensar el problema de la dominación y del *habitus* como forma de dominación incorporada. Y responde a partir de un fragmento de su libro (2018):

> La violencia simbólica se produciría porque lo reconocido como natural, es decir la legitimidad-dominación –como experiencia práctica y preobjetiva del/con el mundo– se funda en un *desconocimiento* u «olvido» somático de su génesis (Selbstvergessenheit), (Merleau-Ponty, 1960: 218), de sus modos de funcionamiento, y de la relación de fuerzas que la sustentan: la *doxa* como relación de creencia preobjetiva es un *reconocimiento* vivido del «orden de las cosas» como un ordenamiento ausente de fundamento, estable y ya siempre ahí. Por ello la violencia simbólica se ejerce sin necesidad de inculcación explícita alguna (Bourdieu y Wacqüant, 1992: 120), por la inversión de sentido (*illusio*) del *agente* en determinados dominios de las prácticas, con independencia de la objetivación verbal (Centro de estudios de hermenéutica, 2022).

Está presente en esta cita de Dukuen (2022) la tensión que se genera en el dominio social o en la relación de lo instituido con aquello por instituir. Bourdieu menciona la posibilidad de lo emergente o de un orden social pasible de transformación. Del sistema por construir**,** plantea que al reconocer que los sistemas sociales son productos históricos y no naturales, es posible transformarlos cambiando las representaciones simbólicas y las estructuras mentales que legitiman el orden existente. La transformación social, dentro de ciertos límites, dependería de la capacidad de reconstruir las categorías de percepción y las relaciones de poder. Asimismo, por medio de la discusión sobre el carácter indeterminado del *habitus*,[3] concepto clave en la teoría social de Bourdieu, se puede reflexionar sobre esta «fenomenología del poder» en cuanto a las tensiones que ellas entrañan. Esto, es un tema que no podremos desarrollar en este espacio por cuanto nos desviaría de nuestro objetivo principal, pero que se puede ampliar y discutir a partir de la lectura de tres textos: Ralón de Walton, G. (2010), Dreher, J. (2014) y Dukuen, J. (2022).

INSTITUIDOS E INSTITUYENTES: LA MEDIACIÓN RITUAL

A partir de lo antes expuesto nos preguntamos cómo se produce la institución social y cómo se produce la transformación de un orden social. ¿De qué manera la naturalización mediante sistemas rituales y simbólicos permite la dominación o sostén (ajuste) de una estructura que, asimismo

3 Siguiendo a Dukuen (2022, en base a Bourdieu 1980: 88-9) «los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.»

y en algún momento histórico, lleva a «transformar» esa naturalización y dominación imponiendo/legitimando nuevas naturalizaciones?

En «Los ritos como actos de institución» Bourdieu (1993b) aborda la relación entre los ritos y las instituciones sociales –las que permiten lo instituido social– y se pregunta cuál es su función. Analiza cómo los ritos no son simplemente expresiones simbólicas, sino que desempeñan un papel fundamental en la creación y mantenimiento de las estructuras de poder y dominación dentro de una sociedad. Los ritos no solo refuerzan las normas y jerarquías existentes, sino que también pueden ser utilizados estratégicamente por diversos grupos sociales para legitimar su posición de autoridad o para resistir a las estructuras de poder establecidas.

En este sentido, los ritos no son meras ceremonias pasivas, sino que son acciones que instituyen y consagran diferencias sociales. No solo marcan transiciones temporales –por ejemplo, los ritos del paso de la infancia a la edad adulta–, sino que también instituyen diferencias duraderas entre grupos sociales, legitimando límites que son arbitrarios como si fueran naturales. Tal es el caso de la circuncisión que separa a los hombres de las mujeres. De manera que los ritos de institución tienen un efecto consagratorio donde lo consagrado es división social que se extiende al momento específico en que ocurre el ritual. Prosiguiendo con el ejemplo de la circuncisión, dirá Bourdieu que éste separa de manera duradera a quienes son susceptibles de serlo. Quienes han experimentado el rito (los hombres), se separan de manera duradera de quienes nunca lo experimentarán (las mujeres). Así, se instituye una diferencia social fundamental y perdurable que no se inscribe en diferencias naturales preliminares como son las que podríamos entender, separan a los hombres de las mujeres en términos de corporalidad. Dice Bourdieu: «unos ritos diferenciados sexualmente consagran la diferencia entre los sexos: convierten en una distinción legítima, en una institución, una simple diferencia de hecho. La separación realizada en el ritual (que produce él mismo una separación) ejerce un efecto de consagración.» (Bourdieu, 1993b: 113).

Otra característica de los ritos que permitirán la realización de la institución (en el ejemplo señalado, del ser hombre) es su efecto mágico creador de distinciones o fronteras socialmente eficaces: «La institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia *ex nihilo*, o bien, y éste es el caso más frecuente, explotar de alguna forma unas diferencias preexistentes, como las diferencias biológicas entre los sexos o, en el caso, por ejemplo, de la designación del heredero según el derecho de primogenitura, las diferencias entre las edades.» (Bourdieu, 1993b: 114).

El autor francés analizó claramente el efecto mágico de los ritos instituyentes en instituciones educativas de élite que no solo transmiten conocimientos técnicos, sino que también consagran a sus estudiantes como miembros de la clase dominante. Allí, los exámenes de ingreso funcionan como acto de separación y cierre donde lo que se instituye o legitima como duradero es un espacio social entre los aceptados y los rechazados y donde el ritual produce una élite consagrada, distinta y reconocida como digna de su posición.

Serán muchos más los ejemplos que ofrece Bourdieu en varias de sus obras (1993b; 2019) para entender el modo que tienen los rituales de imponer y naturalizar estas prácticas simbólicas que reflejan y perpetúan las relaciones de poder dentro de una comunidad o institución y por eso estudiarlas como fenómenos sociales nos revelará las dinámicas de clase, género,

etnicidad y otras formas de diferenciación social. Por ejemplo, al estudiar la injuria, dice Bourdieu que hay que distinguir entre ritos privados y ritos públicos y quiénes están en condición de conducir esos rituales:

> El rito de degradación oficial sólo puede realizarlo un personaje oficial. Podemos decir que, para degradar, hay que ser general, hay que tener un grado, mientras que, para insultar a un conductor en la calle, podemos ser un simple particular. Al decir «Eres un idiota», digo que soy un particular, me expongo. Por ende, la injuria o el insulto [remiten a] un rito privado, *idios*, un rito especial, un rito que sólo implica a su autor (...). Y estos ritos privados se oponen a los ritos públicos, oficiales, realizados por todo el grupo, en todo caso, en presencia de todo el grupo, y por un individuo mandatario del grupo, es decir, alguien que está autorizado a hablar por el grupo, que tiene autoridad para realizar, en nombre del grupo, un acto de degradación. (Bourdieu, 2019: 38).

También, al ejemplificar sobre el significado del matrimonio como contrato publicable y opuesto a la unión clandestina, no se está más que develando en los rituales la manera que tienen las sociedades de dar o quitar legitimidad a actos particulares, poniendo de manifiesto lo permitido. Dice el autor:

> El paso de lo oficioso a lo oficial es una operación que parece ser poco importante, pero en realidad es la manipulación social por excelencia. Por lo tanto, lo conocido y reconocido por todos es el casamiento en oposición a la unión, o incluso lo que puede ser dicho ante todos, en oposición a lo vergonzante y lo clandestino. Si la publicación tiene un efecto social muy importante, se debe a que la publicación como tal tiene un efecto de licitación: si esto puede decirse públicamente, quiere decir que está bien. (Bourdieu, 2019: 140).

Pero lo importante de comprender para la ciencia social –dirá Bourdieu– es que debe tener presente el hecho de la eficacia simbólica de los ritos de institución, es decir, el poder que poseen de actuar sobre la representación de lo real. Por ejemplo, al referirse a la eficacia simbólica de la investidura, dirá que «transforma realmente a la persona consagrada: en primer lugar, porque transforma la imagen que de ella tienen los demás agentes y, sobre todo, quizá los comportamientos que adoptan con respecto a ella (...) y, luego, porque transforma al mismo tiempo la imagen que la persona investida tiene de sí misma» (Bourdieu, 1993: p. 114). El sentido mágico que Bourdieu otorga a los ritos de institución social no debe pensarse como irreductible. El ritual es mágico siempre que se efectúe dentro de ciertos límites; las «estrategias mágicas sólo triunfan dentro de ciertos límites. Dicho esto, enmarcados por estos límites, los grupos ejercen en sí mismos (y al mismo tiempo en los otros grupos) una suerte de acción mágica.» (Ibidem: 143).

Por otra parte, es preciso indicar que esta acumulación del capital simbólico que se efectúa mediante rituales instituyentes que «triunfan» logrando representaciones de la realidad y, por tanto, conformando prácticas sociales, no se genera mediante procesos lineales. El autor acepta que hay mecanismos para la reproducción y luchas constantes que llevan a la acumulación y concentración, así como acepta que «la concentración nunca está del todo completa, siempre hay sectores que no se pueden controlar [a partir de los cuales podemos] alterar el centro.» (Ibidem, 143). ¿Entonces, de qué manera esa acumulación de representación es tensionada al punto de que la institución y lo socialmente instituido tambalea o, al menos, es propenso a ser interceptado al punto de verse transformado o modificado? Para intentar una respuesta, debemos reflexionar sobre cómo emerge un instituyente social.

EMERGENCIA DE LO INSTITUYENTE O EL PASO AL CAMBIO SOCIAL

Bourdieu (1993b) examina cómo los ritos no solo refuerzan las normas y jerarquías existentes, sino que también son utilizados estratégicamente por diversos grupos sociales para legitimar su posición de autoridad o, por el contrario, para resistir a las estructuras de poder establecidas en las instituciones de diversa índole. ¿Cómo ocurre esto último? ¿De qué manera hay resistencia a las estructuras? ¿Cómo cambiaría la imagen que se tiene de un líder investido mediante ritos de institución que han consagrado su título o su posición objetiva tanto como su autopercepción y comportamiento?

Así como hay una línea que separa el momento anterior y posterior en un rito de paso y consagración que, como tal, logró instituir una posición social diferenciada y duradera entre los miembros del grupo social, manteniendo así una estructura determinada de ámbitos sociales e institucionales diversos y, haciéndolo, en apariencia, se sostiene y perdura de un modo natural o desapercibido, así también podrá haber un momento en el cual eso instituido puede verse tensionado a un punto en que se desestabiliza y transforma.

Mencionamos antes el ejercicio instituyente que cumple el ritual como acto de institución, su sentido político de dominio y naturalización de *habitus* que permiten la reproducción. Para pensar cómo es posible que pueda transformarse aquel, recuperamos la relectura merleaupontyana de la perspectiva de Bourdieu que efectúa Dukuen (2022), quien en su discusión con críticas sobre la relación entre estructuras objetivas y *habitus*, postula que

> (...) el cuerpo está parcialmente estructurado por un *habitus* en tanto cuerpo habitual y, por lo tanto, sigue siendo un «puedo» (Merleau-Ponty, 1945: 160), aunque no sea a cada paso un «yo». Esto significa recuperar el carácter abierto del cuerpo actual en su entrelazamiento con el cuerpo habitual. Así, el *habitus* no estructura totalmente al agente, sino de manera parcial y justamente por eso podemos pensar la dialéctica del sentido práctico en su ambigüedad e indeterminación de manera positiva (cf. Dukuen, 2022) para reintroducir la reflexividad/socioanálisis y el contradiestramiento del cuerpo como vías de transformación de los *habitus*. (Dukuen, 2022: 54)

Aunque se nos pueda rebatir que la discusión que introducimos proviene de otra conceptualización y no es vinculable con la reflexión que venimos desarrollando, hallamos que en el análisis de Dukuen está presente el germen que nos permite aproximarnos a posibles respuestas sobre el modo en que la estructuración de lo social mediante mecanismos de dominación conlleva en sí y para sí ciertos «márgenes de libertad»; en definitiva, conlleva el germen de lo instituyente. Es que hay una diferenciación entre un cuerpo *habitual* o de condiciones de existencia incorporadas que brindan una «libertad condicional», y un cuerpo *actual* o de dimensión abierta a lo posible. Si ese cuerpo actual está abierto a lo posible es que está abierto al cambio. Dice Dukuen:

> En efecto, la contribución central a una fenomenología del poder consiste en reconocer en el cuerpo un poder de institución de sentido propio de su dimensión actual, que puede permitir que en trayectorias sociales donde se configuran relaciones prácticas duraderas en experiencias colectivas políticas, se incorporen disposiciones «rebeldes», «liberadoras», que en dialéctica con la dimensión habitual, sean la reelaboración de disposiciones dominadas, en esos «márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política» (Bourdieu, 1993: 944 en Dukuen, 2022: 55).

La reflexión del autor se refiere a cuerpos y prácticas que, si bien se estructuran y delimitan en condiciones objetivas de dominación, poseen también «un poder instituyente de sentido (sería la dimensión *actual*), que le permite aprehender prácticas reflexivas metadiscursivas, e incorporarlas mediante contraadiestramiento, como nuevas disposiciones/esquemas corporales» (Dukuen, 2022: 55). Si esto es así, dado que en efecto se producen en determinados momentos disposiciones diferentes que se instituyen por ritos repetidos que van variando, entonces en algún momento se produciría la transformación social. Es decir, en algún momento se generaría la emergencia de nuevos instituidos a partir de esas disposiciones distintas. En ellas estarían inmersos aquellos rituales que ofician de actos instituyentes, tanto como ofician de mecanismos mediadores en la instauración y persistencia de estructuras de poder y dominación.

Reconocer esos rituales –los persistentes y los de un cuerpo «actual»–, profundizando en aspectos clave de la teoría de Bourdieu que sin duda aquí hemos dejado de lado, permitiría abordar sociológicamente el objeto de estudio que nos ocupa, que es el de la institución y la transformación social. Tal como expone Wacqüant, «si aceptamos que los sistemas sociales son productos sociales que contribuyen a hacer el mundo, que no sólo reflejan las relaciones sociales, sino que ayudan a constituirlas, entonces, dentro de ciertos límites, es posible transformar al mundo transformando su representación» (Wacqüant, 2005: 27).

REFLEXIONES FINALES

Partimos de la pregunta que formula Bourdieu (1993) en sus escritos acerca de «por qué y cómo ese mundo dura, persevera en el ser, cómo se perpetúa el orden social, vale decir, el conjunto de relaciones de orden que lo constituyen» (Bourdieu, 1993: 31). Igualmente, partimos de la enunciación de Baeza (2011) acerca de la disputa por la significación social y la disputa simbólica dada no naturalmente sino como construcción histórica instituida, legitimada o dominante donde lo que hay es una interiorización de las prácticas cotidianas a través del *habitus* o sistema de disposiciones internalizadas que guían acciones y percepciones.

En línea con la teoría de Bourdieu sobre los campos sociales, la lucha simbólica por la hegemonía que impondrá significaciones socioimaginarias será parte de una disputa constante entre agentes, acciones, juicios y representaciones. La naturalización de imaginarios instituidos o dominantes se efectúa, en parte, a través de sistemas rituales y simbólicos que permite la dominación o sostén (ajuste) de una estructura (ni objetiva ni subjetiva sino en el sentido que le otorga Bourdieu) que, asimismo y en algún momento histórico, lleva a «transformar» esa naturalización y dominación imponiendo y, por lo tanto, legitimando, nuevas naturalizaciones.

Ante esto, el rol del ritual debe analizarse a detalle dado que contienen en sí la doble faz de permitirnos develar los mecanismos de la persistencia de ciertas significaciones y sistemas sociales, así como de vislumbrar el germen de imaginarios instituyentes. Como señalamos, Bourdieu (1993b) analiza cómo algunos grupos usan los rituales para legitimar su autoridad, mientras que otros los emplean para desafiar el orden establecido en instituciones diversas (políticas, educativas, familiares).

Formulamos la pregunta acerca del modo en que los ritos pueden cuestionar las estructuras de poder en lugar de reforzarlas. Y es que, junto con fijar los mecanismos de esas estructuras diferenciadas de clase, etnia, género, etcétera, lo instituido se tensiona, debilita y puede llegar a transformarse. Recordemos que, como dice

Dukuen, la contribución central a una fenomenología del poder, «consiste en reconocer en el cuerpo un poder de institución de sentido propio de su dimensión actual, que puede permitir que en trayectorias sociales donde se configuran relaciones prácticas duraderas en experiencias colectivas políticas, se incorporen disposiciones "rebeldes", "liberadoras".» (Dukuen, 2022: 55).

Queda así planteado un asunto que inquieta a la sociología desde siempre pero que cobra actualidad toda vez que seguimos preguntándonos de qué manera la persistencia de la complejidad y la diferenciación en términos de desigualdad en todos los órdenes sociales, habilitaría la comprensión de cambios o transformaciones de tales órdenes, en particular, si esas transformaciones se instituyeran para orientar una sociedad más equitativa.

REFERENCIAS

Baeza, M. A. (2011). Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. En Coca, J. R., Valero Matas, J. A., Randazzo, F., & Pintos, J. L. (2011). *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. CEASGA. pp. 31-42.

Bourdieu, P. (2019). Curso de sociología general I / Pierre Bourdieu - 1ª. ed. Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno.

Bourdieu, P. (1993). Estrategias de reproducción y modos de dominación. En *Las estrategias de reproducción social*. Siglo XXI editores.

Bourdieu, P. (1993b). Los ritos como actos de institución. En J. Pitt-Rivers y J. G. Peristian. *Honor y gracia*, 1993. Alianza Universidad.

Centro de estudios de hermenéutica (11/09/2022). *Juan Dukuen: Cuerpo, habitus y violencia simbólica*. [Video] Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=PHY2gte4JLM. 21':39".

Dreher, J. (2014). *Fenomenología del poder* / Jochen Dreher y Daniela Griselda López (Comp.). Ediciones USTA.

Dukuen, J. (2018). *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu: una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Biblos.

Dukuen, J. (2022). Fenomenología del poder y *habitus*. Contribución a un debate. En *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 19, 2022, pp. 37-64. UNED.

Ralón De Walton, G. (2010). La lógica práctica y la noción de hábito. *Anuario Colombiano de Fenomenología* 4, pp. 243-262.

Wacqüant, L. (2005). Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu. En *Bourdieu, P. & Wacqüant, L. (2005). Una invitación a la sociología reflexiva*, 2005. Pp. 21-100. Siglo XXI Editores.

La bruja en el pódcast digital *Relatos de la noche* Representaciones paranormales como síntoma de malestares sociales

The Witch on the Digital Podcast Relatos de la Noche
Paranormal Representations as a Sympton of Social Disconfort

Miguel J. Hernández Madrid
El Colegio de Michoacán, *miguelh5613@yahoo.com.mx*

Resumen

En este artículo sostenemos que en las narrativas populares mexicanas sobre brujas y hechicería difundidas por *podcasts* se pueden identificar síntomas de malestares sociales cuando el fenómeno es enfocado en el campo de estudio de los imaginarios y representaciones sociales, con el diseño de una herramienta metodológica capaz de reconocer los anclajes emocionales e identitarios, susceptibles de forjar comunidades virtuales en las que se subliman los terrores cotidianos. Partiendo de una perspectiva epistemológica que se aproxima al fenómeno con vistas a examinar sus articulaciones posibles con la realidad, haciendo un uso crítico de la teoría en su calidad de herramienta heurística, trabajamos con el concepto de imágenes de pensamiento de Walter Benjamin y con el de anclaje de Denise Jodelet para identificar las representaciones de la bruja en las narrativas del *podcast* y procesar hermenéuticamente los signos de sus síntomas. La fuente del podcast consultada en la plataforma digital de YouTube es el programa *Relatos de la noche* del creador de contenido Uriel Reyes.

Palabras clave: brujas, síntoma, *podcast*, imagen de pensamiento, anclaje, horror.

Abstract

In this article, we argue that in Mexican popular narratives about witches and sorcery disseminated by podcasts, symptoms of social distress can be identified when the phenomenon is approached within the field of study of imaginaries and social representations, with the design of a methodological tool capable of recognizing emotional and identity anchors susceptible to forging virtual communities in which everyday terrors are sublimated. From an epistemological perspective that approaches the phenomenon with the aim of examining its possible articulations with reality, making critical use of theory as a heuristic tool, we work with Walter Benjamin's concept of thought-images and Denise Jodelet's concept of anchoring to identify the representations of the witch in the podcast narratives and to hermeneutically process the signs of their symptoms. The source of the podcast consulted on the digital platform YouTube is the program Relatos de la noche by content creator Uriel Reyes.

Keywords: Witches, Sympton, Podcast, Thinking Image, Anchorage, Horror.

INTRODUCCIÓN

El funcionamiento de las creencias en el mundo secular, que también puede enunciarse como las creencias en lo sobrenatural para interpretar la realidad, es el tema de fondo de la investigación que soporta este artículo. La palabra sobrenatural es un adjetivo que se aplica para «lo que no ocurre según las leyes naturales», y está asociada principalmente a las creencias religiosas (Moliner, 2007, p. 2741). En el campo de estudio de las religiones, las investigaciones que al respecto fueron realizadas durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX se enfocaron en el movimiento de la *New Age* (Heelas, 1996), la proliferación de sectas religiosas (Thaler y Lalich, 1997) forjadas en las diferentes ramificaciones del cristianismo americano (Bloom, 2009) y en los movimientos espirituales de sanación (Csordas, 1997); fenómenos que en conjunto comparten un tipo de imaginario donde la fe y la espiritualidad están por encima de la razón y la ciencia para explicar los problemas del mundo y los de los individuos, de tal manera que «la fe revela lo que la razón es incapaz de discernir. Y el misterio es, después de todo, uno de los puntos clave de la creencia religiosa» (Kaminer, 2001, p. 23). Los que en esos años se perfilaron como escenarios expresivos de la diversidad religiosa y espiritual en varios países de los continentes americano y europeo, en el primer cuarto del siglo XXI se han posicionado como movimientos sociales y políticos, en donde aquellos que predican doctrinas religiosas fundamentalistas inciden en la vida pública de manera contundente (Marty y Scott, 1991).

La investigación en la que se basa este trabajo retoma del panorama anterior dos tendencias subyacentes en estos movimientos. Una es el efecto potencial de las creencias en lo sobrenatural (no agotadas en la religión) por encima de la racionalidad, para interpretar problemas personales. La otra es la fuerza de la emotividad en este tipo de interpretación para interpelar a otros que comparten o tienen ámbitos similares de creencias, derivando en la formación de comunidades.

Nos preguntamos: ¿estas tendencias son exclusivas del campo religioso o también se manifiestan y estructuran en otros contextos sociales y culturales?; fue así que siguiendo las pistas para responder esta pregunta nos topamos con el creciente fenómeno de la producción de podcasts en México sobre temas paranormales que entre los años 2013 y 2015 iniciaron las plataformas fundantes y sostenidas hasta hoy día, generando una corriente creciente de creadores de contenido.[1]

¿Qué tiene en particular este fenómeno para hacerlo un tema de investigación sociocultural? Una respuesta es la interpelación emotiva que algunos proyectos de los podcasts realizan con sus seguidores para conformar comunidades que comparten sus historias, ficciones y testimonios paranormales como un refugio alternativo a los miedos provocados por la violencia pública en la realidad cotidiana. Al respecto, la siguiente cita con la que inician varios programas del podcast *Relatos de la noche*, fuente principal de este estudio, es una muestra de la característica mencionada.

> Buenas noches comunidad, buenas noches a los oyentes casuales que aún no son parte de relatos de la noche; bienvenidos todos y de verdad, espero de todo corazón que las siguientes historias de horror sobrenatural les ayude a escapar por un rato, por unos momentos, del terror real que está allá afuera todos los días, sobre todo, en días como éstos (RDLN,[2] saludo inicial).

1 La creadora y el creador de contenido es un profesional que produce materiales de video, imágenes, textos y narrativas originales, para conectar audiencias específicas y realizar sus objetivos de comunicación, entretenimiento y marketing. Se distribuye en plataformas virtuales a través de blogs, redes sociales, sitios web, entre otros.

2 Las siglas RDLN indican el título del podcast *Relatos de la Noche*, escuchados en la plataforma YouTube.

Otra respuesta a la pregunta es que a diferencia de las creencias religiosas que soportan interpretaciones sobrenaturales de la realidad y modos de estar en el mundo, las creencias en fenómenos paranormales (paranormal, del griego *napá*, *para* = al lado, al margen) (Moliner, 2007, p. 2183) se caracterizan, siguiendo a James E. Alcock (1981), porque no han sido explicados por la ciencia actual y porque no son compatibles con las normas de las percepciones, las creencias doctrinarias y las expectativas referentes a la realidad. No obstante, la fortaleza de las creencias paranormales radica en la manera en que lo inexplicable irrumpe de manera incierta en la vida normal y provoca experiencias de sufrimiento que plantean desafíos para interpretar la realidad.

De entre el amplio espectro de situaciones paranormales narradas en el *podcast Relatos de la noche* elegimos el tema de las brujas o hechiceras (en esta fuente se utilizan como sinónimos) porque, a diferencia de otras entidades, es un personaje con características humanas que interactúa en la sociedad y es identificada como parte de ella en algunos relatos. Al enfocar las acciones de la bruja y sus motivos, descritas como perniciosas y ominosas, las narrativas remiten a diversos malestares sociales que pueden proporcionar semblantes de problemáticas complejas.

En este tenor, la pregunta rectora que la investigación expuesta en este artículo se propone responder es: ¿por qué y cómo al enfocar desde la teoría de las representaciones sociales el estudio de los relatos sobre creencias paranormales, y específicamente el tema de las brujas en México, es sostenible la identificación de síntomas sobre problemas de la realidad social?

URDIMBRE METODOLÓGICA

En esta sección argumentaremos por qué el concepto de síntoma que definiremos tiene una función metodológica para identificar los malestares sociales representados en los relatos de las brujas, y cómo construiremos tales representaciones de la bruja poniendo en diálogo dos conceptos teóricos de las representaciones sociales: imágenes de pensamiento de Walter Benjamin (2012) y procesos de anclaje de Denise Jodelet (1993).

EL SÍNTOMA COMO OBJETO DE ESTUDIO

La noción de síntoma (del griego *symptoma* = coincidencia) se refiere a las alteraciones del organismo que «revelan una enfermedad y su naturaleza» (Moliner, 2007, p. 2731); indicios que, en una lectura profunda como la de Jacques Lacan en el psicoanálisis, denotan el signo enigmático de un conflicto inconsciente (Fages, 1993, p. 159).

Slavoj Zizek (1992, p. 47) postula que según Jacques Lacan el síntoma fue inventado por Karl Marx en su problematización del fetichismo de las mercancías, pero también, aunque en otra tesitura, de Sigmund Freud en su interpretación de los sueños. En su lectura de Lacan Zizek propone que el concepto de síntoma en los problemas planteados por Marx y Freud, en sus respectivos ámbitos, no tiene la función de develar el sentido oculto de la mercancía y el sueño, sino comprender desde la dirección de un sentido hermenéutico lo significativo que daba *forma* a esa manera de concebir las mercancías como algo real, a lo soñado como un mensaje metafórico del inconsciente (Zizek, 1992, p. 48).

La intención de ubicar en este contexto las significaciones teóricas de la noción de síntoma parte de que la hipótesis central de este trabajo

propone que en los relatos sobre las brujas, expuestos en el podcast *Relatos de la noche*, las formas paranormales que representan e imaginan las identidades y acciones de estos personajes expresan un conjunto de síntomas de malestares sociales reales experimentados en la vida cotidiana. Parafraseando a Zizek, nuestra hipótesis pretende explorar las significaciones sociales que dan forma a las maneras de imaginar y concebir lo que es la bruja en las narrativas paranormales, porque es en la lectura hermenéutica de estas representaciones donde podremos aportar reflexiones sobre los malestares sociales que las soportan.

Sustentamos la pertinencia del planteamiento de esta hipótesis en la revisión de investigaciones que en la especialidad de la historia de las mentalidades y de los imaginarios sociales y culturales identificaron en sus debidos contextos síntomas de malestares sociales al estudiar las creencias, supersticiones, visiones y sentimientos colectivos manifiestos en los mundos de vida cotidianos.

Es plausible reconocer en las investigaciones de Georges Lefebvre (1986) y Michelle Vovelle (1981), fundadores de la revista francesa *Annales d´Historie Économique et Sociale* durante su primera época (1929–1941), un antecedente importante de la función de las expresiones de miedo, terror e incertidumbre captadas en los relatos de las poblaciones rurales de Francia durante el siglo XVIII para identificar síntomas de malestar social y político que fueron interpretados como indicadores precedentes del estallido de la Revolución Francesa en 1789. Pero estas emotividades tuvieron como referentes los asaltos de bandidos, los saqueos, el robo y la violencia con dolo perpetrada por mercenarios, que tiene cierto parecido con lo que en el presente se manifiestan como rumores, relatos y testimonios en las llamadas zonas del silencio de México, donde dominan los sicarios y traficantes pertenecientes a esa entidad llamada «crimen organizado» (Lomnitz, 2023, 2024).

Pero si de reconocer antecedentes se trata en el tema de las representaciones de emociones drásticas asociadas a personajes sobrenaturales, tenemos que remontarnos en Francia a la investigación emblemática del historiador Jules Michelet sobre la bruja, publicada en 1862 y que sigue siendo a la fecha un ejemplar imprescindible por su valor informativo, hermenéutico y estético en su tipo de exposición. En *La bruja* (2022), Michelet muestra los diferentes itinerarios de la construcción de la bruja en tanto sujeto de los entramados de las relaciones de poder, durante la época medieval e inicios de la Ilustración. Distingue las sutilezas de la formación social y cultural de la hechicera en consonancia con las creencias mágicas de su relación con los ecosistemas, con respecto a la emergencia de los poderes patriarcales dominantes por el clero para inventar a la bruja como un ser malévolo vinculado con los dogmas sobre el demonio, hasta perpetrar los primeros feminicidios documentados.

El libro de Michelet no plantea en forma explícita la intención de estudiar las supersticiones medievales como imaginarios colectivos de donde puedan inferirse síntomas de los malestares sociales y culturales que intervinieron en la construcción social de la bruja. Sin embargo, la riqueza de su material historiográfico convoca lecturas como la realizada por Walter Benjamin (2014) al recuperar de él «Los procesos contra las brujas» en su calidad de imagen de pensamiento expresada en un relato radiofónico de 1930.[3] Es importante destacar este hecho porque lo que

3 «Los procesos contra las brujas» fue el título de una de las charlas radiofónicas que Walter Benjamin realizó en el programa *La hora de la juventud: historias radiofónicas para niños* emitidas por Radio Berlín y Radio del suroeste de Alemania (Francfort), entre 1929 y 1932. La charla mencionada se emitió el 16 de julio de 1930 (Benjamin, 2014, p. 118)

Benjamin realizó en su época como narrador en un programa radiofónico es equiparable a lo que los creadores de contenido realizan actualmente en los podcasts. El procedimiento de Benjamin para crear un relato sustentado en una imagen de pensamiento es lo que nos conecta con el siguiente apartado de la urdimbre metodológica.

Imágenes de pensamiento y anclajes de las representaciones sociales

En esta sección argumentamos por qué al captar como imagen de pensamiento lo relatado sobre las brujas es admisible reconocer malestares sociales en los anclajes de sus atributos que el investigador hace observables hermenéuticamente.

En las obras de Walter Benjamin, cuya complejidad se aprecia en los niveles diversos de exposición de sus temas filosóficos, periodísticos, ensayísticos y de divulgación en los programas radiofónicos, sus conceptos forjados en diferentes momentos de su biografía intelectual no tienen significados fijos que pudieran exponerse, por ejemplo, por «imagen de pensamiento Benjamin entiende». Esta lectura se sustenta en lo que especialistas de sus obras (Amengual, 2008; Buck–Morss, 2001; Opitz y Wizisla, 2014; Weigel, 1999) coinciden al dar cuenta de las trayectorias teóricas que Benjamin realizó para ensayar el contenido de un concepto, su revisión crítica, su modificación y redefinición, la función analítica o descriptiva en contextos donde su exposición tenía una meta estrictamente teórica, de otros donde era una herramienta conceptual descriptiva para comunicarse con un público común. Este es el caso del término imágenes de pensamiento o imágenes que piensan, el cual remite a textos donde se describen situaciones de la vida cotidiana, personajes, emociones y anécdotas como los reunidos en *Calle de dirección única* (Benjamin, 2010a) e *Imágenes que piensan* (Benjamin, 2010b).

Imagen de pensamiento no es una locución metafórica empleada como figura literaria, sino un signo epistemológico que invita a relacionar la experiencia social de los sujetos históricos convocados en una narración que contribuye a develar sus saberes y sabidurías.[4]

En otro artículo (Hernández, 2024) hemos demostrado de qué manera se puede instrumentar metodológicamente la imagen de pensamiento en el análisis de fotografías de álbumes familiares para reconstruir las representaciones de experiencias de trabajo en familias mexicanas del siglo XX en México. Ahora recuperaremos de ese ensayo un aprendizaje que nos permitirá enfocar en el análisis hermeneútico de los relatos de brujas contenidos en los podcasts las imágenes de pensamiento que las y los autores de las historias, testimonios y ficciones comparten a un narrador de contenido para su divulgación. Conviene aclarar que el trabajo con las imágenes de pensamiento en el acercamiento y estudio que hacemos de los trabajos de Benjamin no es analógico a la teoría de las representaciones sociales, sino un recurso metodológico técnico para registrar y comprender los sentidos de las experiencias expresadas en los relatos.

El trabajo con las imágenes de pensamiento es tan sólo una primera operación, un primer movimiento en la construcción de las representaciones sociales de las brujas, porque aun cuando permita describir y organizar la descripción

4 Esta interpretación de la imagen de pensamiento Benjamin la ensayó y desarrolló de manera especial durante su exilio en Francia (1933–1940), en el marco de su proyecto de los Pasajes (Buck–Morss, 1989), en escritos clave como *El narrador. Reflexiones sobre la obra de Nikolai Leskov* (Benjamin, 2012b), *Sobre Baudelaire (193 –1939)* (Benjamin, 2012c) y sus notas reunidas en la edición que Rolf Tiedemann publicó en *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2005).

del fenómeno, no es suficiente para comprender los significados de sentido que permitirían formular pesquisas y preguntas sobre sus proyecciones como síntomas. Ante este desafío recurrimos en la teoría de las representaciones sociales postulada por Denise Jodelet (1999) a su concepto de anclaje.

En una entrevista realizada a Jodelet en 2002, durante su visita a varias universidades de México, Óscar Rodríguez de la UAM-I le preguntó: «¿Por qué es importante estudiar las representaciones sociales?», a lo que ella respondió:

> Porque para entender cómo la gente actúa en su vida, hay que ver cuál es el significado que la gente pone en su universo. Eso es el problema de la construcción de su realidad social. Que viene de una producción colectiva y personal. A partir de la experiencia, para ver cuál es el sentido que le da a su universo de vida. (Esparza, 2003:131)

Denise Jodelet (1999) distingue dos procesos en la construcción de las representaciones que vinculan en la experiencia de la gente su sentido simbólico mencionado en la entrevista. El primer proceso es el de la objetivación que da cuenta de cómo lo social transforma un conocimiento en representación; el segundo es el proceso de anclaje que atiende la inserción orgánica de un conocimiento constituido y responde a la pregunta ¿cómo una representación transforma lo social? (Jodelet, 1999, p. 480).

Jodelet clasifica cuatro modalidades de anclaje que de manera gradual culminan en el enraizamiento de las representaciones como sistema de pensamiento. La primera corresponde a la asignación de sentido de las representaciones, descrita como un momento donde los sujetos buscan reconocer la naturaleza de los acontecimientos que afectan sus vidas y significarlos en sus contornos «a través del sentido que confieren a su representación» (Jodelet, 1999, p. 487). La segunda modalidad del anclaje «permite comprender cómo los elementos de la representación no sólo expresan relaciones sociales, sino que también contribuyen a constituirlas» (Jodelet, 1999, p. 487). Al comparar estas dos modalidades de anclaje pretendemos justificar por qué la primera es pertinente para enlazar las imágenes de pensamiento de la bruja con una acción de diagnóstico y reconocimiento del evento que afecta a los sujetos, así como de la dotación de sentido a través de sus creencias y emociones.

EL PODCAST DE TEMAS PARANORMALES. CRÍTICA DE LA FUENTE

Contar historias de espantos, de fantasmas o de sustos alrededor de una fogata, como parte de una velada o de una entre mesa, es algo de ese hacer cotidiano al que se refiere Michel De Certeau (1996), inscrito en varios y diferentes nichos culturales que compartimos como tradición los seres humanos. De cierta manera lo que nos lleva a contar y escuchar este tipo de historias invita a pensar en la teoría del goce de Jacques Lacan como una especie de juego en una frontera de emociones con aquello que provoca miedo, pero al mismo tiempo seduce con el deseo de saber qué sucede y dar una probadita en carne propia de su presencia.

El avance de la tecnología virtual generó otros modos de contar este tipo de historias por medio del internet y las plataformas digitales, creando nuevos géneros narrativos de los temas paranormales como las *creepypastas* (Sánchez, 2019). En este tenor, el programa *Relatos de la noche*, creado y conducido por Uriel Reyes, es uno de los ejemplares contemporáneos que desde el año 2013 se ha mantenido en el ciberespacio con

un número de seguidores que en agosto de 2025 fue de alrededor de dos millones, siendo reconocido como el mejor *podcast* de terror en los Spoty Podcast Awards 2025.

Elegimos este *podcast* mexicano para estudiar las narrativas sobre brujas porque su contenido se basa en los testimonios que los seguidores envían, de historias recuperadas en los recuerdos de sus exponentes («no me sucedió a mí, pero me lo contó mi abuela, mi madre…») y de relatos en tercera persona que fueron atestiguados. El creador de contenido interviene con la producción sonora inmersiva y la edición del escrito original como un guion documentado. El relato que se escucha es entonces una construcción mediática que modela, selecciona y presenta la historia original enviada por el usuario. Debido a que no se tiene acceso a los textos originales de los participantes, es imposible emitir un juicio sobre la verosimilitud de lo relatado por el creador de contenido aun cuando lo haga en primera persona, esto es, como si lo hiciera el emisor del texto. La precaución que requiere el tratamiento de este tipo de fuente para estudiar el fenómeno de las narrativas sobre temas paranormales, nos remite al desafío que en el campo de estudios del *folklore* tienen los que investigan las leyendas urbanas.

En este sentido hemos aprendido de los trabajos del folklorista Jan Harold Brunvand (1968, 2011) quien, en su mirada crítica de las fuentes orales que citan, reproducen y divulgan las narraciones de las leyendas urbanas en diferentes lugares, contextos y temporalidades, recomienda mantener la atención en dos de sus características que adecuamos a nuestro caso.

La primera es que las fabulas populares, como las contenidas en *Relatos de la noche*, «describen acontecimientos presuntamente reales (si bien raros) que le han pasado a un amigo de un amigo. Y generalmente las cuenta una persona fiable, que las relata en un estilo creíble, porque realmente se las cree» (Brunvand, 2011, p. 15). La atención hay que dirigirla en las cualidades de su transmisión oral y sus variaciones, para identificar su núcleo narrativo esencial. El segundo llamado de atención que un investigador del folklore tiene en cuenta es observar cómo se revisa y recicla un cuento, las situaciones descritas, los personajes mencionados. «Muy rara vez será posible desvelar los orígenes reales de un cuento popular», pero ello no desacredita que en cualquiera de las versiones se ilustra una situación humana que lo vuelve valioso (Brunvand, 2011, p. 18).

Relatos de la noche es un espacio virtual donde se convoca explícitamente la creación de una comunidad. Desde una mirada sociológica es interesante registrar en la sección de *chats* de la plataforma y observar en los eventos públicos, ferias de libros, especialmente aquellas en las que su creador Uriel Reyes participa para presentar los dos publicaciones originales de los *podcasts* y de su autoría (Reyes, Valdés y Vargas, 2023; Reyes, 2024), que lo de «comunidad» no es un marketing del programa, sino un hecho manifiesto debido a la participación de sus seguidores, de los comentarios escritos en internet y del asiduo interés por enviar las historias que alimentan la elaboración de los *podcasts*. Siguiendo a Rita Laura Segato (2007), en su definición del espacio como referencia de un plano simbólico ordenador de sentido perteneciente al dominio de lo real, que requiere objetivarse en observables empíricos (p. 71), sostener que *Relatos de la noche* conforma una comunidad en un espacio virtual por la convergencia de quienes se identifican con sus contenidos y la retroalimentación de sus relatos, es un fenómeno no-

vedoso de considerar en la era de la información que, como lo pronosticó Castells (1999), es la de las sociedades red.

Un componente importante de quienes participan en esta comunidad son los perfiles sociales que se detectan en la identificación de los que cuentan sus historias, de los lugares donde sucedieron y de los que las escuchan. Estudiantes, empleadas y empleados de oficina, secretarias, veladores, traileros, taxistas, gente de personal de limpieza, agricultores, albañiles, cocineras, tianguistas, cajeras y cajeros de tiendas de servicio, despachadores de bares, vigilantes en cementerios, jubilados. Hombres y mujeres participan por igual, pero en la edad como variable se observa que una gran parte de los relatos los escriben jóvenes adultos, rememorando el evento que se cuenta en una retrospectiva de cuando se tenía la edad de un niño menor o de un adolescente. Los lugares son diversos, pero tienen referentes comunes en los medios rurales, urbanos y periferias donde habita lo que hoy día se entiende como clase trabajadora, desempleada y estudiantil. Poblados y rancherías dispersas, colonias de paracaidistas, barrios populares, zonas habitacionales. Vecindades, edificios departamentales deteriorados, jacales de madera con techos de lámina, casas antiguas y abandonadas. Estos son los actores sociales y los lugares en donde ocurrieron los acontecimientos que se narran.

Los temas paranormales del podcast elegido comprenden un amplio espectro: posesiones, fantasmas, maldiciones, extraterrestres, duendes y/o chaneques, entidades demoníacas, brujas... Las brujas, que también serán reconocidas como hechiceras, mujeres de poder, mujeres de magia, son los personajes que en estas narrativas conservan una identidad humana, sus acciones ocurren en contextos sociales y culturales, manifiestan emociones y sentimientos, transforman sus corporeidades. En una compilación de 776 podcasts producidos entre 2013 y 2024, entre todos los temas seleccionamos 72 que tratan el tema de las brujas para su estudio y análisis, cuyos registros conforman una base electrónica que combina datos cualitativos, sonoros, de video y transcripciones.

Abrimos entonces la segunda parte de este artículo que se estructura en la exposición de una tipología básica de las representaciones sobre la bruja, construidas con los datos de los podcasts que responden a las siguientes preguntas: 1. ¿Qué es la bruja?, 2. ¿Cómo y en qué entornos se manifiestan las brujas?, 3. ¿Por qué lo que hacen provoca horror?, 4. ¿Por qué hay razones para creer en las brujas?

¿QUÉ ES UNA BRUJA?

Conviene detenernos brevemente a denotar el significado de «relatos de horror» para entender el género en el que se inscribe este tipo de narrativas. Siguiendo a uno de los más calificados escritores sobre el tema, H.P. Lovecraft (1989), la literatura de horror se caracteriza por un sentimiento intenso causado por algo espantoso, algo sobrenatural, que rebasa a todo tipo de racionalidad.

Si esta definición del horror es la premisa a considerar en la urdimbre de respuestas que daremos a las preguntas, la primera imagen de pensamiento sobre qué es la bruja sería: la bruja es un *acontecimiento*,[5] una irrupción en la normalidad de nuestras creencias sobre la realidad que, como bien lo expone Slavoj Zizek (2014)

5 Resulta interesante considerar en consonancia con la propuesta de la bruja como acontecimiento, la definición de fantasma que se da al inicio de la película *El espinazo del diablo* (2001), dirigida por Guillermo del Toro: «¿Qué es un fantasma? Un evento terrible condenado a repetirse una y otra vez, un instante de dolor, quizá algo muerto, que parece por momentos vivo aún, un sentimiento suspendido en el tiempo, como una fotografía borrosa, como un insecto atrapado en ámbar».

> En toda su dimensión y esencia [es] algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido (p. 16).

No perdamos de vista que el objeto de estudio es lo que de síntoma hay en las narrativas estudiadas, de ahí que la bruja en tanto acontecimiento contribuye a formular varias pistas sobre lo que «ella» (en femenino) representa. Una de estas pistas, que Michelet siguió de manera persistente en la reconstrucción histórica y cultural de las supersticiones medievales, es la pregunta sobre la otredad formulada en los siguientes términos. ¿De qué indecibles prejuicios, calumnias y temores fueron objeto las mujeres que no se sometieron a los poderes pastorales y patriarcales de su época, hasta el punto de justificar su persecución, tormento y feminicidio?[6] ¿Cómo fue que las mujeres en esta situación se estigmatizaron con la palabra *bruja* para reinventar y perpetuar en doctrinas e ideologías religiosas y cuasi religiosas el mito de la Eva pecadora, de la transgresora del poder divino en su atrevimiento de mostrar el conocimiento como una ciencia del bien y del mal?

Sin embargo, estas preocupaciones no son las que están presentes en los relatos de quienes comparten sus experiencias en los podcasts; más bien, el acontecimiento paranormal que los impactó está asociado a poner en tela de juicio su credibilidad. En otras palabras, la pregunta dirigida a los oyentes es: «¿creen o no en las brujas?, porque hasta antes de que me sucediera lo que voy a contar yo no creía, pero...».

6 Michelet analiza los diferentes dispositivos jurídicos que la Iglesia católica, a través de diversas órdenes monásticas y del clero regular, inventaron para perseguir, martirizar y exterminar a las brujas. Entre estos dispositivos destaca el tratado *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* [*1486*]. La versión consultada de este libro es la traducción de Miguel Jiménez Montserín (2004).

Seis de cada diez relatos contenidos en los podcasts cuentan el acontecimiento de la bruja según los recuerdos que se tienen de lo que a su vez fue narrado por la madre, la abuela u otro testigo intergeneracional. Eventos ocurridos en entornos ecológicos del mundo rural: cerros áridos en los que se ubicaban caseríos dispersos, bosques en los que no había que transitar después del atardecer por los seres extraños que los habitan, áreas suburbanas marginadas y limítrofes con esos cerros y barrancas, fincas, casas y vecindades que, de tan antiguas, ahora son lugares casi derruidos pero necesarios cuando no se tiene otro sitio donde vivir.

Cuando los relatos son contados en primera o segunda persona remiten al suceso inesperado en el que la bruja se manifiesta. Lo interesante de estos es que, en su mayoría, la aparición de la bruja ocurre en un estado onírico, esto es, en sueños o como un sueño. La imagen de pensamiento onírica del encuentro con la bruja es coincidente con el cuento de H.P. Lovecraft (1966, 2017) *Los sueños en la casa de la bruja*, en el que Gilmar, el protagonista, interactúa con la bruja Keziah durante su condición onírica, desde el cual se van estableciendo estados de conexión con su realidad consciente. Varias de las historias de *Relatos de la Noche* tienen esta característica.

¿POR QUÉ SE TEME A LAS BRUJAS?

Siguiendo a Pamela Stewart y Andrew Strathern (2008), el significado de bruja que se perfila en investigaciones antropológicas sobre brujería y hechicería, realizadas en diferentes países y contextos culturales, coincide con las representaciones de este personaje en los relatos de los podcasts: «Lo que lleva la etiqueta de brujería se suele interpretar como fuerza destructiva. La bruja devora la capacidad vital de la víctima» (p. 11). ¿Por qué se teme a las brujas en los relatos de los podcasts?

Son amenazantes en su aspecto sobrenatural: mujeres vestidas con atuendos negros; cuando se pueden distinguir, sus rostros muestran rasgos avejentados o descarnados –casi cadavéricos– con ojos brillantes; no caminan, flotan sobre el suelo.

Ocho de cada diez relatos mencionan que se desplazan en las copas de los árboles o en los techos de las casas. Tienen una agilidad inaudita para escalar paredes y penetrarlas con sus susurros, carcajadas grotescas y gemidos. En el horizonte de los cerros se sabe que hay brujas cuando se visualizan bolas de fuego en trayectorias irregulares, porque ellas tienen el don de convertirse así.

Entre los poderes malignos que se relatan en algunas historias, tienen algo parecido a los naguales. Se transforman en guajolotes, perros o caballos y hay quienes dicen que pueden volar (no necesariamente en escobas, como las brujas norteamericanas y europeas) convirtiéndose en aves y para ello se desprenden de sus piernas que resguardan en un lugar seguro. Los pocos relatos que mencionan la cacería de brujas, lo logran porque rastrean los lugares en donde ocultaron sus extremidades para quemarlas y aguardar al animal en el que se convirtió con la intención de matarlo cuando regresa por su cuerpo.

Se les teme por su malignidad. Acechan las casas en las que hay recién nacidos sin bautizar para raptarlos y, cuando desaparecen, pocos de ellos son encontrados vivos en algún paraje desolado del cerro, del bosque o el fondo de una barranca.

También son recurrentes los relatos en los que las brujas hacen «trabajos» para dañar la salud de las personas con enfermedades incurables, así como la vida sentimental de las parejas alentando la infidelidad del marido o enamoramientos inexplicables. Provocan desempleo, miseria y fracaso en los negocios. Fomentan adicciones alcohólicas y drogadicción. Agravan el estado emocional con la depresión, la melancolía y hasta la locura. Estas situaciones se expresan regularmente en las narraciones de mujeres que fueron víctimas de la brujería.

Las brujas pueden estar en donde menos te imaginas, porque son familiares cercanos, parientes políticos o vecinas. Las descubres cuando por envidia, celos u odio te atacan con sus «trabajos». También se puede acudir a ellas para pagarles por este tipo de servicios. Pero lo más común en los relatos es que *aparezcan* cuando menos te lo esperas. Un consejo: nunca te burles de una bruja o pongas en duda su existencia porque será muy caro el precio que pagarás por esta insolencia.

¿QUÉ RAZONES HAY PARA CREER EN LAS BRUJAS?

El filósofo Luis Villoro (2000) distingue tres maneras de explicar las creencias: por razones, por motivos y por antecedentes. La creencia por razones es la más cercana a la primera modalidad de anclaje de la teoría de Jodelet (1999, p. 487) porque es en la que el sujeto justifica la «verdad» de su creencia, no en el sentido de un razonamiento probatorio de lo real, sino en la valoración de un acontecimiento que al irrumpir en la normalidad amerita un encuentro con lo no esperado (Villoro, 2000, p. 79). «Yo no creía en lo paranormal, en brujas, ni fantasmas hasta que escuché y vi tal cosa que me provocó miedo».

Este encuentro –proponemos a modo de hipótesis– se da porque se procesa el anclaje del acontecimiento con una emoción de miedo y horror. Si examinamos los matices o denotaciones de los vocablos *miedo* y *horror* en su uso del español nos encontramos con significaciones interesantes. El *miedo* es un estado afectivo

del que ve ante sí un peligro o en alguna situación una posible causa de malestar. También es una creencia de que ocurrirá o puede suceder algo contrario a lo que se desea (Moliner, 2007, p. 1944). El *horror* es un grado intenso de miedo que se asocia regularmente a una causante externa del ego: un presagio, un evento, un acontecimiento personificado en la «bruja».

En aras de mantener la coherencia con la atención metodológica que retomamos de Brunvand (2011) en su encuentro con las leyendas urbanas, en el anclaje del miedo y el horror lo importante para quien lo experimenta de esa manera es que *cree en ello* y desde su punto de vista es verosímil.

La respuesta a la pregunta «¿crees en las brujas?» es predecible en la perspectiva de las representaciones sociales porque, retomando a Zizek (1992), se formula en un círculo vicioso del soporte de las fantasías: «las razones por las que hemos de creer sólo son convincentes para aquellos que ya creen» (p. 69). En otras palabras, lo que Zizek postula, apoyándose en Pascal, es que la respuesta no reside en la argumentación racional sino en el ritual ideológico: «actúa como si ya creyeras y la creencia llegará sola» (p. 69).

Llegado a este punto donde se observa que el anclaje del miedo y el temor a las brujas, a lo que hacen y representan como seres ominosos, se soporta en las creencias, reflexionemos sobre qué síntomas se infieren de estas representaciones.

REFLEXIONES. SÍNTOMAS. HIPÓTESIS DESDE LOS ANCLAJES DE LAS REPRESENTACIONES

El episodio «La bruja del Pedregal de Santo Domingo» (RDLN, 9 de junio de 2024) es único en el conjunto de los relatos porque es una especie de biografía en primera persona de alguien que da testimonio de su proceso de conversión como bruja. El relato de la bruja «Verónica», nombre que la autora del escrito pide explícitamente se mencione, tiene muchas aristas de entre las cuales hay una en particular que aporta elementos para enunciar síntomas de malestar social que percibimos en las representaciones de la bruja. Esta arista es la de las condiciones sociales en el ámbito cotidiano que tienden a la formación y práctica de sentimientos negativos, destructivos, hasta escalar al odio, la venganza, la desvalorización personal, y que en el imaginario de los rituales de las brujas presenta signos de necrofilia. Remitimos el significado de necrofilia a lo que Erich Fromm (1987) interpreta como la forma más radical de agresividad humana, «la más morbosa y más peligrosa de la que es capaz el hombre» (p. 45) por sus pulsiones sádicas y su fetichismo de la muerte.

El relato de «Verónica» alude a circunstancias micro-sociológicas de carencia de afecto y cuidado desde su niñez por la ausencia de su madre que se ignora si falleció (pero se insinúa fue bruja y su espíritu acompaña a la hija), de soledad y un ostracismo provocado por sus pares en la escuela y vecinos de la colonia. Son situaciones que se agudizan en su adolescencia, coyuntura vital riesgosa porque tras lograr una relación de empatía con un joven, infravalorado por su inteligencia pero no por sus habilidades deportivas, éste deja de frecuentarla cuando una compañera del salón lo seduce para que sea su novio. El escenario del relato es casi un lugar común, pero lo destacable del de «Verónica» es el reconocimiento de la envidia en tanto *núcleo narrativo central* porque cataliza los sentimientos negativos en la escalada que ya hemos comentado.

La sociología de las emociones (Alberoni, 1991; Ehrenberg, 2000; Yébenes, 2014) es un campo interdisciplinario enfocado en proble-

matizar las interpretaciones de los malestares y patologías psíquicas como anormalidades individuales con vistas a demostrar que son construcciones sociales, patologías colectivas creadas en los sistemas económicos, sociales y culturales de la modernidad. En esta tesitura, una lectura del testimonio de «Verónica» sugiere que sus primeras manifestaciones de envidia se contextualizan en un medio donde el juicio social para comparar y competir por demostrar quién es mejor, quién tiene lazos afectivos familiares y amistosos, quién es popular en un ambiente escolar por su carisma y belleza física en contraposición de quien carece de las condiciones para favorecerlas, genera la envidia como un sentimiento de culpa que, al decir de Alberoni (1991), expresa rebelión al juicio social y agresividad contra quienes son privilegiados:

> El envidioso desvaloriza al otro, trata de disminuirlo, de dañarlo. Violencia que resulta tanto más culpable porque está dirigida contra una persona que la sociedad aprecia, estima. Por consiguiente, la acusación es doble: te rebelas contra el juicio de valor de la sociedad y atacas a aquel que la sociedad tiene en consideración. No aceptas nuestros principios y procedes contra quien nosotros estimamos. Por consiguiente, experimentas un sentimiento infame, te comportas de manera infame. La palabra envidia expresa esta condena, y constituye un mandamiento a actuar de manera diferente (pp. 21-22).

Si retomamos algunas imágenes de pensamiento expuestas en la sección «¿Por qué se teme a las brujas?» reconoceremos la presencia de la envidia como pretexto para solicitar de una bruja los «trabajos», «encantamientos» y «amarres» necesarios para perjudicar a quienes se odia y someter a los que se desea en contra de su voluntad. «Verónica» entiende muy bien el sentimiento de la envidia porque ha sido una experiencia vital que la ha consumido en su salud corporal y psíquica, de manera que su testimonio desmiente las creencias populares sobre las brujas que las idealizan como seres de eterna juventud, con poderes mágicos para volar, transformarse en animales y cambiar su fisonomía a voluntad. Nada de eso es cierto, afirma «Verónica», las brujas se avejentan rápidamente en un cuerpo cenizo y demacrado, pueden intervenir en destruir a otros con enfermedades y pesares, acrecentando su eficiencia cada vez que lo hacen, pero pagando un precio muy alto porque es un muerto más el que cargan para lograr el ritual. El carácter se amarga, la soledad es insoportable y la bruja acaba siendo testigo de su degradación como ser humano.

Otro síntoma que se perfila en las representaciones de la bruja tiene que ver con los entornos socioculturales donde se ubican los que acaban creyendo en ella. Proponemos identificar este entorno con el término «México roto» introducido por Sergio Zermeño (2018)

> para hablar de un México (y una población mundial) con unas raíces rotas hacia lo tradicional y al mismo tiempo con una débil articulación hacia la economía globalizada (a pesar de que la economía informal las enlaza y muchos de sus miembros venden en las esquinas productos venidos desde muy lejos). Aquí también el espacio público (común) se encuentra amenazado, pero no por la apropiación o el saqueo del gran capital o de los individuos, sino por la degradación que sufre debido al abandono, la pobreza y la delincuencia (pp. 83–84).

De los 72 *podcasts* trabajados, un poco más de la mitad se basan en relatos de personas que atestiguan su experiencia paranormal en una media de edad entre los nueve y treinta años, más o menos. Son generaciones nacidas en los años noventa y lo que va del siglo XXI. Un par de

datos relevantes son su sobrevivencia a la pandemia del COVID-19 y que el período de cuarentena fue una coyuntura favorable para conocer y escuchar el *podcast* de *Relatos de la noche*. En las breves semblanzas de los escribientes que se diluyen en los relatos se reconocen las situaciones de incertidumbre para el trabajo, las dificultades económicas para sobrevivir, la violencia doméstica entre parejas, las relaciones sentimentales precarias y los entornos cotidianos en los que se insinúan signos de religiosidad popular, cuando los hay, o su ausencia explícita que remite con frecuencia a figuras de autoridad paralelas de los ministros de culto en las que se cree por su poder para lidiar con entidades paranormales cuando se es víctima de una brujería o hay acoso de una bruja. Cualquiera que sea el motivo del acontecimiento, es notorio que los protagonistas de los relatos están al margen de las instituciones hegemónicas para resolver sus problemas y en sus prácticas revelan otro tipo de instituciones del México profundo que les resultan eficaces y confiables.

En este tenor, nuestra investigación en curso establece un nexo con lo que Michelet trabajó en el siglo XIX sobre las creencias en las brujas, cuando atendemos su insistencia en comprender las cualidades de las mujeres cuyos conocimientos de las ecologías con las que convivían desempeñaron una función sanadora para los habitantes rurales de aldeas y caseríos aislados. Si el subtítulo de su libro enuncia «el estudio de las supersticiones en la edad media» no se refiere al de las mujeres de conocimiento sino al que inventaron con el rumor, las calumnias y el miedo las víctimas de la envidia, el rencor, la impotencia y la represión sexual controlada por las instituciones eclesiástica y monárquica. En el seno de estos malestares sociales se enunció el nombre de la bruja. ¿Qué retos nos plantea hoy en día este aprendizaje de la obra de Michelet y tantas otras investigadoras para problematizar los signos supersticiosos de lo que ahora se relata sobre las brujas?

CONCLUSIONES

La primera vez que escuché el *podcast* de *Relatos de la noche* en el que se invita a sus seguidores a refugiarse en sus narrativas de horror para ampararse de los horrores reales que suceden afuera, no entendí el planteamiento de su paradoja. Al terminar de escribir este artículo caigo en cuenta del poder de la creencia de quienes conforman una comunidad virtual que hacen de los relatos paranormales un incentivo para volver soportable la carga del eterno retorno de los horrores reales con la levedad del ser, como lo plantea Milan Kundera (1993):

> Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida. Más real y verdadera será. Por el contrario, la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuele hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes. Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad? (p. 9).

El *podcast* sobre las brujas tiene la magia y el misterio de un sueño que al ser contado elude lo que Freud pretendió realizar de manera inversa al interpretar no al sueño en sí sino al relato que de él se hace. Los *Relatos de la noche* nos trasladan al lugar de lo onírico en el que quien lo escucha se arraiga en sus creencias o se desprende como rizoma a otros lugares. No importa cómo se movilice mientras se afirme lo que Ortega y Gasset (1976) expresó de manera enfática «Con las creencias no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas» (p. 19).

A la luz de estas reflexiones podemos sintetizar los hallazgos principales de la investigación que aportan respuestas a la pregunta rectora del artículo en las siguientes proposiciones.

El enfoque teórico con el que hemos procesado los conceptos herramienta «imagen de pensamiento» de Benjamin, y «anclaje» con Jodelet, pueden valorarse metodológicamente por su función constructiva de mediaciones entre los imaginarios que de este personaje se expresan en una narrativa hasta cierto punto estigmatizante, con el procesamiento de sus representaciones sociales que contextualizan en la primera modalidad del anclaje un ámbito propicio para problematizar las imágenes de pensamiento.

Desde este punto de vista el ejercicio realizado sugiere una manera de procesar las condiciones para definir lo que en sociología es el hecho social, siguiendo a Emile Durkheim (2013), al hacer observable como *cosa* las percepciones de un fenómeno que en primera instancia son subjetivas en términos introspectivos. Pero el hecho social es un punto de partida que caracteriza las singularidades de un objeto de estudio potencial en el proceso de su investigación, y en el caso que nos atañe esto implica sugerir preguntas y derroteros para avanzar en la comprensión del fenómeno. Proponemos dos tendencias que se desprenden de este artículo.

Una tendencia es la de continuar con la teoría de las representaciones sociales en la construcción de un diagnóstico completo de lo que hasta ahora se han reconocido como síntomas. Siguiendo a Jodelet (1999), se requeriría atender la vertiente de las objetivaciones:

> En este proceso, la intervención de lo social se traduce en el *agenciamiento* y *la forma* de los conocimientos relativos al objeto de una representación, articulándose con una característica del pensamiento social, la propiedad de hacer concreto lo abstracto, de materializar la palabra (p. 481).

Al señalar esta tendencia conviene aclarar la intención de trabajar cabalmente lo que en el contexto de la teoría de las representaciones sociales constituye su método en la construcción del objeto, lo que no supone convertirlo en un paradigma único de la investigación.

La segunda tendencia retoma esta observación al proponer la necesidad de interactuar con enfoques teóricos y conocimientos forjados en diferentes epistemologías, que en la problematización del fenómeno aportarían otras pistas para el enriquecimiento metodológico de lo ya andado. Un ejemplo es el desafío de profundizar la dimensión epistemológica de la creencia que Luis Villoro (2000) desarrolló en sus modalidades y relaciones con los procesos de saber y conocimiento. Perfilamos posibilidades de encuentro entre la filosofía del conocimiento de Villoro con el proceso de objetivación en la teoría de Jodelet para robustecer la comprensión del fenómeno que, enunciado como pregunta, plantea: ¿por qué la escucha de relatos paranormales, caracterizados por el horror, invita a la formación de una comunidad virtual que encuentra en este dispositivo mediático un refugio alternativo al terror de la violencia que ocurre en sus realidades cotidianas?

Conscientes de los retos que el estudio de este fascinante fenómeno nos impele a continuar aprendiendo con él, cerramos este artículo con una recapitulación del tema de las brujas en *Relatos de la noche*, sugiriendo leerlo con la pregunta de Kundera: «Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿El peso o la levedad?» (Kundera, 1993, p. 481).

> Aunque para muchos, lo sabemos, las historias de brujas pueden no causar tanto terror e incluso llegar a parecer relatos de fantasía, lo cierto es que para un gran porcentaje de esta comunidad este tipo de experiencias son las que están más cerca de la realidad porque a casi todos nos

> han compartido una historia que habla de mujeres que corren por los techos, de bolas de fuego o que se ven bajar de la montaña, de rituales con los que no nos debimos topar o incluso con algo extraño arrojado al jardín de alguien que conocemos. (...) Si no crees en brujas no hay ningún problema, absolutamente nada te va a pasar, aunque vayas a acampar solo en lo más profundo del bosque; pero, si crees... si crees, ya sabes que hay que tomar las siguientes experiencias con toda cautela. Apaga la luz y déjate llevar, porque estás escuchando Relatos de la Noche (RDLN, 3 de agosto 2023).

BIBLIOGRAFÍA

Alberoni, F. (1991). *Los envidiosos*. Barcelona: Gedisa.

Alcock, J. (1981). *Parapsychology–Science or Magic? A Psychological Perspective*. New York: Pergamon Press.

Amengual, G. (2008). Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin. En Amengual, G., Cabot M. y Vermal, J. *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta. Pp. 29-59.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.

(2010a). Calle de dirección única. En W. Benjamin, *Obras. Libro IV/Vol.1*. Madrid: Abada. pp. 23 p. 89.

(2010b). Imágenes que piensan. En W. Benjamin, *Obras. Libro IV/Vol.1*. Madrid: Abada. pp. 249 p. 389.

(2012a). *Escritos franceses*. Madrid: Amorrortu.

(2012b). El narrador, Reflexiones sobre la obra de Nikolai Leskov. En *Escritos franceses*. Madrid: Amorrortu. pp. 239-264.

(2012c). Sobre Baudelaire (1937 – 1939). En *Escritos franceses*. Madrid: Amorrortu. pp. 269 -282.

(2014). Los procesos contra las brujas. En *Radio Benjamin*. Madrid: Akal. pp. 113-118.

Bloom, H. (2009). *La religión americana*. México: Taurus.

Brunvand, J.

(1968) *The Study of American Folklore. An Introduction*. Canada: Norton and Company.

(2011) *El fabuloso libro de las leyendas urbanas. Demasiado bueno para ser cierto*. Barcelona: Alba minus.

Buck – Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: La balsa de la medusa.

Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3 Vols. México: Siglo XXI.

Csordas, T. (1997). *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, ITESO, CEMCA.

Durkheim, E. (2013). *Les régles de la méthode sociologique*. París: PUF.

Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Esparza. L. (Presentador) (2003). Entrevista a Denise Jodelet. Realizada el 24 de octubre de 2002 por Óscar Rodríguez Cerda (Coordinador de la licenciatura en Psicología Social. UAM Iztapalapa). En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. No. 93, Invierno 2003, Vol. XXIV. Sección Documento, pp. 117-132.

Fages, J. (1993). *Para comprender a Lacan*. B. Aires: Amorrortu.

Fromm, E. (1987). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heelas, P. (1996). *The New Age Movement*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

Hernández, M. (2024). El álbum fotográfico familiar. Una propuesta metodológica basada en la obra de Walter Benjamin para estudiar las representaciones sociales de una familia Mexicana en el siglo XX. En *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*. No. 19 Vol. 13 (junio 2024). UPAEP y USC. pp. 63-75.

Jiménez M. (Traductor) (2004). *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza [1486]*. Valladolid: Maxtor.

Jodelet, D. (1993). «La representación social: fenómenos, concepto y teoría». En S. Moscovici, *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.

Kaminer, W. (2001). *Durmiendo con extraterrestres. El auge de los irracionalismos y los peligros de la devoción*. Barcelona: Alba.

Kundera, M. (1993). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.

Lefebvre, G. (1986). *El gran pánico de 1789. La revolución francesa y los campesinos*. Barcelona: Paidós.

Lomnitz, C.

(2023). «Zacatecas: la zona del silencio». En *Nexos*. No. 546. Junio. pp. 28-42.

(2024). *Para una teología política del crimen organizado*. México: Era.

Lovecraft, H. P.

(1966). «Los sueños en la casa de la bruja». En H.P. Lovecraft, *Obras escogidas. Primera selección*. Barcelona: Acervo. pp. 81-118.

(1989). *El horror en la literatura*. Madrid: Alianza Editorial.

(2017). «Los sueños en la casa de la bruja». En Leslie S. Klinger. Prólogo y notas. *Edición anotada. H. P. Lovecraft*. Madrid: Akal. pp. 752-797.

Marty, M. & Scott, R. (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

Michelet, J. (2022). *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la edad media*. Madrid: Akal.

Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.

Montserín. M. (2004). *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza [1486]*. Valladolid: Mastor.

Opitz, M. y Wizisla, E. (editores), (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Los cuarenta.

Ortega y Gasset, J. (1976). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa Calpe.

Reyes, U. (2024). *Relatos de la Noche*. México: Suma.

Reyes, U., Vargas, A. y Valdés, R. (2023). *El crucifijo del Padre Lucas. Si Dios conmigo*. México: Sonoro.

Sánchez, S. (2019). «Netlore: Leyendas urbanas y creepypastas». En *deSignis*. Vol. 30, pp. 133-144. 2019. Federación Latinoamericana de Semiótica.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.* Buenos Aires: Prometeo.

Stewart, P. y Strather, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal.

Thaler, M. y Lalich, J. (1997). *Las sectas entre nosotros*. Barcelona: Gedisa.

Villoro, L. (2000). *Creer, saber, conocer.* México: Siglo XXI.

Vovelle, M. (1981). *Introducción a la historia de la revolución francesa*. Madrid: Crítica.

Weigel, S. (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Paidós.

Yébenes, Z. (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: UAM, Gedisa.

Zermeño, S. (2018). *Ensayos amargos sobre mi país. Del 68 al nuevo régimen, cincuenta años de ilusiones*. México: Siglo XXI.

Zizek, S.

(1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

(2014). *Acontecimiento*. México: Sexto Piso.

Representaciones del narcotráfico en el espacio social. El caso de la ciudad de Culiacán, México.

Diana Marcela Zomera Partida
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, *dizomera@gmail.com*

Resumen

El objetivo de este texto es mostrar algunos de los elementos que configuran las representaciones del narcotráfico en la ciudad de Culiacán, México. Se trata de explorar cómo las prácticas sociales que caracterizan dicho espacio han sido determinantes en la disposición de imaginarios específicos de sus habitantes y de la estética urbana, a partir de su vinculación con el tráfico de drogas. En el entendido de que toda práctica, acción o resolución humana, ya sea realizada de manera individual o colectiva, sucede en un tiempo y espacio específico, la manifestación simultánea de éstas se convierte en la base material que va dando apariencia a las ciudades. En este sentido, la práctica social es al mismo tiempo una práctica espacial. En Culiacán, entonces, convergen las prácticas: sociales-espaciales, económicas, ilegales, gubernamentales, urbanas, rurales, corruptas, violentas, culturales, etc. Los imaginarios que de aquí emergen, comparten terreno con tendencias modernizadoras de construir la ciudad, con las cuales, no obstante, se mantienen en constante tensión. Como resultado de ello, emerge una identidad regional plagada de elementos simbólicos que le han otorgado a Culiacán un carácter específico de ciudad del narco.

Palabras clave: narcotráfico, imaginario, prácticas socio-espaciales.

INTRODUCCIÓN

Culiacán es una ciudad que se muestra complicada al análisis simple. Sus condiciones materiales, sociales, políticas, culturales y económicas, hacen la base de una compleja y articulada red de relaciones e interacciones asociadas al tráfico de drogas, dando lugar a transformaciones urbanas espaciales que evocan una amplia tradición de ilegalidades. Se trata de una localidad cuya expansión ha estado influenciada por las actividades económicas y políticas, legales e ilegales, emergentes en cada momento histórico.

Desde hace varias décadas, la visibilidad mediática de Culiacán ha estado anclada en términos como: *violencia*, *peligro*, *crimen organizado*, *homicidios*, *narcotráfico*, *grupos armados*, entre otros igual de alarmantes. Por lo tanto, la atención o visibilidad que recibe difícilmente trasciende el estigma del narco. En este sentido, cualquier aproximación requiere un conocimiento de las particularidades del espacio, no solamente en una dimensión técnica, sino simbólica que refleje la conjugación de las condiciones históricas, sociales, políticas, míticas. Puesto que su historia se ve reflejada en los paisajes, los usos y costumbres, los trazos viales, en el andar de la gente y en las fachadas y ruinas que cuentan el impacto de cada época.

En este artículo se destacan algunas dimensiones de sentido común en la sociedad culiacanense que permiten entender la manera en que las condiciones urbanas se han visto modificadas a partir de las prácticas sociales. Por ejemplo, cómo las interacciones y dinámicas que sostienen el tráfico de drogas como actividad redituable han devenido en formas sociales del narco. Estas, a modo de espectro cultural, han terminado por imbricarse en la vida cotidiana de Culiacán hasta concretarse en un imaginario del narcotráfico desplegado en el espacio social urbano culiacanense.

En este sentido, las representaciones sociales permiten a los actores sociales comprender el mundo que habitan, interactuar con éste y, en algunos casos, modificarlo. Es a partir de estas construcciones simbólicas que los sujetos le otorgan un sentido a su existencia, al situar su experiencia concreta en un marco histórico, cultural y social (Jodelet, 1986). De esta manera se facilita el entendimiento del espacio urbano como resultado de la práctica humana y la experiencia vivida que construyen identidad.

Se analizan entonces tres elementos que configuran y dan sentido al espacio social, y que en su convergencia contribuyen a conformar las representaciones del narcotráfico: el contexto histórico de la región; el impacto económico social y cultural del narcotráfico en Culiacán; y el imaginario del narcotraficante culiacanense.

METODOLOGÍA

El contenido de este texto se desprende de una investigación más amplia sobre la producción del espacio social en contextos de ilegalidad específicamente vinculados al narcotráfico en la ciudad de Culiacán, México. El desarrollo y resultados de tal investigación fueron presentados como Tesis Doctoral con el título: «Culiacán: producción de espacio en contextos de economía ilegal». Este trabajo tenía como objetivo principal mostrar que la evolución urbana-espacial de Culiacán podría estar respondiendo al mismo tiempo a la introducción de capitales ilegales en la dinámica económica local legal, y a las exigencias de urbanización desprendidas del modelo de ciudad capitalista. Tal proceso se hace posible gracias a las herramientas y estrategias heredadas de la forma política tipo gobernanza. El resultado es un espacio de representación culiacanense que permite ver la hibridación de formas legales e ilegales desde

las cuales se ha constituido y que sobresaltan en la apariencia de la ciudad.

La información fue recolectada desde diversas fuentes: bibliografía, bases de datos y material audiovisual. Asimismo, se hicieron cuatro visitas de campo de aproximadamente un mes cada una, realizadas entre diciembre 2018 y mayo 2022; una treintena de diálogos tipo conversatorio con profesores, estudiantes, amas de casa, comerciantes y público en general. Revisión de periódicos de circulación local: El Debate, Noroeste, Espejo revista, y otros de circulación nacional: La Jornada, El Financiero, El Universal, Milenio. Además de la aplicación de entrevistas estructuradas con interlocutores clave como: la directora de la asociación ciudadana Iniciativa Sinaloa, uno de los coordinadores de planeación urbana del Instituto Municipal de Planeación Urbana de Culiacán y un periodista de investigación de Espejo revista.

Los datos recabados ayudaron a entender la conexión entre economía e ilegalidad; la cuestión política e institucional; la cultura y la violencia; la práctica y la experiencia; el imaginario y las representaciones; lo rural y lo urbano. Asimismo, permitieron entender que dichas categorías existen entrelazadas entre sí y con otras interacciones organizacionales, jerárquicas, manifiestas en el espacio geográfico y la vida cotidiana de Culiacán.

CULIACÁN, BELLA TIERRA DE ENSUEÑO[1]

Culiacán es uno de los centros urbanos más importantes y productivos del noroeste de México. Es la capital del estado de Sinaloa y concentra la gestión de las principales actividades económicas, administrativas, legales, culturales, educativas y sociales que confieren a todo el estado (Figura 1). Cuenta con 808,416 mil habitantes, según datos del censo poblacional 2020, realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020a). Se ha posicionado como ciudad agrocomercial económicamente competitiva gracias a la comercialización en gran escala de hortalizas. Debido a ello le corresponde el 30% del total de la industria estatal (H. Ayuntamiento de Culiacán, 2022).

De acuerdo con Ibarra (2015), lo que posibilitó la consolidación de Culiacán como principal centro socioeconómico del estado no está desvinculado del proceso de globalización que sacudiera al mundo. Al contrario, sería precisamente este modelo globalizado de crecimiento económico lo que permitió el avance de una *fuerte economía terciaria* y, particularmente, la emergencia y consolidación de una base económica regional impulsada por el *negocio trasnacional de drogas*, cuyos principales representantes y operadores son grupos delincuenciales radicados en la región centro de Sinaloa.

BREVE RECORRIDO HISTÓRICO

A principios del siglo XX la agricultura comercial fue el motor de crecimiento económico en Sinaloa. Los sobresalientes cultivos de garbanzo, tomate y caña de azúcar, convirtieron al Valle de Culiacán en el exportador número uno de México. Mientras que la especialización en la producción de tomate, vinculada mayormente a la exportación a Estados Unidos, le valió el lugar de proveedor principal para el mercado norteamericano.

1 Fragmento del tema *Culiacán*, escrito e interpretado por el músico y compositor Enrique Sánchez Alonso «Negrumo», oriundo del lugar.

Figura 1. Ubicación geográfica de Culiacán

Fuente: INEGI, 2020b

La Segunda Guerra Mundial (SGM), abrió nuevas perspectivas para la agricultura sinaloense. La mano de obra que partió a la guerra, así como el viraje hacia actividades de producción de la guerra, provocaron una caída en la producción alimentaria agrícola en Estados Unidos, por lo que «la demanda de productos mexicanos y particularmente sinaloenses no se hizo esperar» (Luna, 2002, p. 61). Este momento histórico además significó para Sinaloa una oportunidad extraordinaria de cultivo. Tras el término de la guerra, el consumo de morfina entre excombatientes estadounidenses se disparó y la demanda de opio para su producción se incrementó. Los agricultores sinaloenses, principalmente los de zonas serranas, entendieron el potencial comercial/exportador de la amapola que junto con otros cultivos considerados ilegales como la marihuana, representaría, en el largo plazo, uno de los negocios más lucrativos, permanentes y característicos de Sinaloa: el tráfico de drogas.

Hacia los años setenta, la producción y comercialización de marihuana y amapola se intensificó. El gobierno estadounidense, en afán de contener las grandes cantidades de drogas que recibían en el país, determinó políticas estrictas para regular las importaciones en sus fronteras. Además, se desarrollaron e implementaron estrategias de colaboración entre gobiernos para controlar el tráfico. La Operación Cóndor de 1977[2], es probablemente la más notable, extensa y costosa de ellas.

Sin embargo, como efecto de las políticas antidrogas, muchas familias dedicadas al cultivo de enervantes decidieron instalar su residencia en la creciente zona urbana de Culiacán, habitando primero colonias mayormente populares, lo que coadyuvaría a la creación de las primeras identidades locales urbanas vinculadas a las drogas. Tal movimiento generó un estigma en las colonias de acogida, que en adelante serían conocidas como colonias del narco.

Se establecieron nuevas relaciones y vínculos familiares y comerciales que al paso de los años fueron diluyendo los lazos con el negocio de las drogas al incursionar en actividades económicas legales. Es así como las familias del narcotráfico se convirtieron en miembros reconocidos de la sociedad, cuyo ritmo de vida sería un parteaguas en la dinámica y el orden social de la ciudad.

A principios de los noventa la aglomeración urbana de Culiacán le otorgaba ventajas para la localización industrial y de servicios. En los siguientes diez años pasó de ser una pequeña ciudad dedicada casi exclusivamente a la agroindustria, a ser un centro de negocios, comercial-manufacturero y de servicios. La urbanización resultante sesgó tanto el aprovechamiento de los recursos como de los espacios.

2 Operación Cóndor fue el nombre que se le dio a una de las estrategias de colaboración entre los gobiernos de EEUU y México para el combate al narcotráfico. Se trató de una campaña policiaco-militar orientada principalmente a la destrucción de sembradíos de marihuana y amapola en Sinaloa, por medio de la quema de terrenos y el uso de pesticidas químicos. Lo que caracterizó esta operación con referencia a otras intervenciones estadounidenses, fue el desarrollo de trabajos de inteligencia para detectar tanto las zonas de siembra como a los líderes del tráfico (Fernández, 2018b).

A partir de entonces las modificaciones urbanas respondieron al reacomodo de las actividades económicas y las posibilidades de los distintos sectores poblacionales. Se construyeron centros comerciales, cines de cadena, complejos habitacionales, hoteles lujosos, escuelas, bares y restaurantes de calidad internacional, lugares de recreación, bancos y edificios gubernamentales y de negocios con tecnología de última generación, concesionarias automotrices, estadios deportivos, se ampliaron avenidas, se remodelaron calles, etc.

Con el advenimiento del nuevo siglo, la ciudad fue sometida a un proceso de transformación urbana. Se han destruido y construido espacios atendiendo las tendencias arquitectónicas internacionales guiados por imaginarios de ciudades de élite. Esto supone que en un entorno globalizado y movilizado bajo determinismos impuestos por un sistema económico que promueve el consumo como base de interacción, la ciudad deba evocar aquello que la fundamenta: la generación de ganancia (Castells, 2012). Por otro lado, la ciudad se ha visto igualmente transformada en función de las dinámicas y el avance de las formas del narcotráfico en la ciudad. Por lo tanto, el reordenamiento urbano contribuyó tanto a intensificar las desigualdades socio-espaciales, como a consolidar el imaginario urbano de ostentación heredado del narcotráfico.

CIUDAD VIOLENTA

Hasta los años cincuenta, la presencia del narcotráfico en Culiacán era notoria pero tranquila; no se manifestaban tantos movimientos y/o enfrentamientos y tampoco significaba un factor de inestabilidad social, según Ibarra (2015). Sin embargo, a partir de los sesenta, tras el perfeccionamiento y la concentración de los procesos de producción, distribución, almacenamiento, monitoreo, venta y traslado de estupefacientes, el tráfico de drogas se consolidó como negocio lucrativo. Esto impactó directamente en el imaginario colectivo que se tenía de la ciudad, y como consecuencia, en las convenciones de interacción directa, en las prácticas socioespaciales, en las formas de habitar y experimentar la ciudad y, por supuesto, en las representaciones que se van construyendo de ella.

En el 2008, en medio de la denominada «guerra contra el narco» encabezada por el gobierno federal de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), Culiacán adquiere reputación internacional de ciudad violenta frente al despunte en los índices de violencia y muertes como consecuencia del narcotráfico en la región.

Lo sucedido es el reflejo material de la complejidad de formas en que se experimenta la ciudad. Por ejemplo, la percepción de la violencia puede afectar el modo de vida de las víctimas y las no víctimas[3], pues el miedo a serlo es igual de perturbador, según explica Rotker (2000). El urbanista Guillermo Ibarra (2015) sostiene que en Culiacán «algo tan común como salir a caminar, ir al cine o al teatro y frecuentar centros comerciales ha dejado de ser una actividad segura para los lugareños» (p. 279). Aunque en lo concreto, los habitantes consiguen reproducir su vida en una normalidad construida sobre la base de una serie de códigos de interacción social que les permiten la sobrevivencia. Una forma de conocimiento específico, un saber común com-

3 Susana Rotker (2000) propone el término *víctima-en-potencia* para referir una nueva condición de ciudadanía generada en contextos de violencia. La *víctima-en-potencia*, explica la autora, es de clase media, es de clase alta, es de clase baja: es todo aquel que sale a la calle y tiene miedo, porque todo está podrido y descontrolado, porque nadie cree en nada. El «no creer en nada» alude sin dudas a una subjetividad del ciudadano determinada en función de su relación con el Estado y el poder, instituciones que hace tiempo dejaron de garantizar el derecho a circular por los espacios o mantener la integridad física.

partido (Jodelet, 1986), como evitar frecuentar ciertos lugares, mantener la comunicación constante con familiares y amigos, evitar salir de noche, entre otros.

Arteaga (2003) explica que, como parte del proyecto modernidad, la violencia sólo puede ser entendida como una constante desorganización social, derivada de «la formación de capital, la movilización de recursos, la transformación de las relaciones de productividad en el trabajo, la implementación de poderes políticos centralizados, la formación de identidades» entre otros, que tienen un efecto desarticulador en el espacio y tiempo social que producen (p. 121). Por lo tanto, todo cambio en las instituciones políticas, la esfera de producción, o cualquier referente cultural e identitario, deviene en *maquinaria de conflicto*[4]. En otras palabras, cuando la desarticulación social se mantiene, la violencia se revela como resultado de relaciones de dominación.

En el caso de Culiacán, la acción de los grupos de delincuencia organizada también comparte una dimensión espacial. Este fenómeno que se encuentra completamente abigarrado entre las dinámicas y procesos de la ciudad ha conseguido impactar toda práctica y forma social puesto que, al poner en tensión la moral civilizatoria, ha sabido generar una dinámica de orden y control social alternativa en Culiacán. Podemos entender entonces que la desarticulación espacial también responde a la acción y práctica de la delincuencia organizada.

La apuesta de los culiacanenses por la reproducción o trascendencia social ha sido generar y promover distintas maneras de relacionarse con los otros y con los espacios; formas de resistencia cotidiana. Un conjunto de prácticas espaciales resignificadas que consiguen trascender los núcleos inmediatos de interacción social y que, como explica Lefebvre (2013), no tendrían que ser necesariamente coherentes, en un sentido intelectualmente lógico, sino que representan un grado interesante de cohesión. Formas que permiten al mismo tiempo desarrollar nuevas dinámicas sociales y reconfigurar los marcos de experiencia (limitada[5]) de la ciudad en la vida cotidiana[6]. Es probablemente en «la cotidianidad [donde se sitúa] la posibilidad misma de la emancipación» (Martínez, 2013, p.41). Una cotidianidad que, pese a su tendencia subversiva, no es ajena a la coacción destructiva de estructuras violentas propias y arraigadas a esos espacios.

UNA VEZ MÁS SE DEMOSTRÓ QUIÉN TIENE EL MANDO...![7]

Uno de los episodios más violentos en la historia contemporánea de Culiacán tuvo lugar el pasado 17 de octubre de 2019. Este suceso que ha trascendido en la historia contemporánea de México como *culiacanazo* o el *jueves negro*, consistió

4 El autor se refiere a la potencia de cualquier cambio en la producción, las instituciones o en los identitarios culturales y sociales, para originar un movimiento social violento.

5 Hanna Arendt (2016, p. 49) sostiene que: «en el sentido antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano. Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra "privado", y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno».

6 La vida cotidiana entendida como espacio material y cognitivo que permite el hacer como proceso dinámico-creativo de producción y reproducción de formas sociales, culturales, políticas y económicas que en lo concreto favorecen el desarrollo de subjetividad, representación e identidad social. Al respecto Lefebvre (1978, p. 85) escribe: «[la vida cotidiana] nos rodea y nos cerca; en el mismo tiempo y espacio, está en nosotros y nosotros en ella y estamos fuera de ella, tratando sin cesar de proscribirla para lanzarnos en la ficción y lo imaginario, nunca seguros de salirnos de ella, aun en el sueño».

7 Fragmento del tema Toque de queda en Culiacán, que narra la historia de los disturbios ocurridos el 17 de octubre de 2019 en Culiacán. Interpretado por el grupo de norteño Los sobrinos de Sinaloa. https://www.youtube.com/watch?v=6hFoa3qTtOU

en el enfrentamiento entre grupos armados, supuestamente vinculados al cartel de Sinaloa, y los efectivos de las principales fuerzas de seguridad mexicana (Infobae, 2022).

Hasta el día de hoy, la situación no ha sido esclarecida del todo. La versión oficial (del entonces presidente Andrés Manuel López Obrador 2018-2024) insiste en que se trató de un operativo de captura a cargo de las Secretaría de Defensa y Seguridad Nacional contra Ovidio Guzmán López, hijo del narcotraficante Joaquín Guzmán Loera «El Chapo». El resultado, sin embargo, no fue el esperado por las autoridades. Después de cinco horas de enfrentamientos armados en distintos puntos de la ciudad entre militares y presuntos miembros del denominado cartel de Sinaloa, Ovidio fue capturado y liberado casi de inmediato para «evitar pérdidas humanas y que aquello se convirtiera en una zona de guerra», según palabras del ejecutivo federal. Sea cual sea la verdad de lo sucedido, hay un factor que es imposible dejar de lado en esta vorágine de circunstancias: la capacidad de los grupos armados en el estado de Sinaloa, particularmente en Culiacán, para controlar el espacio ciudad.

Para los culiacanenses, los ataques como este no representan situaciones aisladas. Por el contrario, entre los habitantes existe ya una suerte de sentido común colectivo que permite articular mecanismos de defensa al enfrentar esos momentos de vulnerabilidad. Este conocimiento se construye a partir de la experiencia vivida en el espacio ciudad y se va reconfigurando conforme al dinamismo de las prácticas sociales para cubrir las necesidades de interacción, desplazamiento y comunicación presentes en la vida cotidiana de los actores sociales. Se manifiesta a modo de códigos y formas de conducta originados primero en los núcleos sociales más íntimos: familia, amistades, trabajo, escuela, centros sociales, etc., para después hacerlos extensivos hasta otros espacios de la vida social. Sobre esto, León (2008) retomando las aportaciones del filósofo canadiense Charles Taylor, explica que:

> las prácticas sociales se definen por tener sentido [...], las prácticas tienen expresiones objetivas y subjetivas concomitantes, son desplegadas espacial-temporalmente y a la vez son formas de concebir y entenderse a sí mismo y al mundo social; es imposible atribuir a alguna de tales dimensiones, aisladamente, un atributo causal (p. 304)

Lo anterior cobra relevancia al ser analizado desde la dimensión de la esfera pública como escenario de las formas y funciones colectivas del grupo social, es decir, es en el espacio de lo público donde los individuos comparten a partir de un marco común otorgando sentido y legitimidad a las prácticas y, de esa manera, logrando la trascendencia como sociedad. Como escribe De Alba (2016), «el espacio es más que el contexto material que nos rodea, es un conjunto de símbolos que cobran significado a partir de haber dejado la huella de nuestras experiencias en él, como individuos o como colectivo. Proyecta la imagen del grupo, se incorpora en su identidad y en sus recuerdos» (p. 138)

HABITAR CULIACÁN

Como en distintos polos del mundo las transformaciones espaciales en Culiacán y, por lo tanto, las representaciones que emergen de ella, han respondido al contexto histórico, económico y político. Eso significa que a toda modificación espacial le antecede una serie de cambios estructurales. En este caso, dicha transformación y proliferación de espacios, se encuentra anclada tanto a las dinámicas de acumulación y flujos de capitales, como a una serie de actividades

y actores de carácter ilegal que hacen parte de la estructura económica. Por ello me interesa encaminar el análisis más allá del imaginario estigmatizado del narcotráfico en Culiacán y repensar el despliegue e impacto que esto ha tenido en términos de la constitución de la ciudad. Mi intención es dar luz sobre el porqué de ciertas prácticas que particularizan a esta sociedad y a la estética urbana de la ciudad.

Las condiciones de peligrosidad, violencia, opulencia, excesos, vinculados al ejercicio del narcotráfico en la ciudad, se mantienen en constante tensión con los intentos modernizadores y las formas rurales de habitar que sobreviven en el territorio. Este contexto se muestra como un proveedor de imágenes específicas, lo que coadyuva en la elaboración de un imaginario coincidente con el objeto representado (Arruda, 2020).

En un artículo sobre procesos de institucionalización de la *narcocultura* en Sinaloa, Jorge Sánchez (2009), explica que el *fenómeno* del narco comienza a legitimarse y cobrar significancia en los años setenta, cuando trasciende los horizontes de la ruralidad y se instala en la urbe. Las colonias populares, periféricas en aquella época, fueron las que primero recibieron a los narcotraficantes. De tal manera que el *abanico social* del narco comenzó a incluir tanto a los involucrados en el tráfico, como a todas aquellas personas que simpatizaban y/o se identificaban con sus formas. Consecuentemente, al mostrarse generosos con el entorno, la figura del narco se enaltece a modo de *mesías carismático* capaz de resarcir el profundo olvido y rezago económico y urbano en que se encontraban las clases populares.

Así que, al instalarse en la zona urbana las familias dedicadas a esta actividad, se instala igualmente un sistema social y cultural que evoca la figura del narco. La presencia y participación de estas personas que «de la noche a la mañana» se hacían de grandes fortunas tuvo un impacto significativo tanto en las formas cotidianas de vida como en el desarrollo de la estructura político-administrativa y urbana de Culiacán como *ciudad del narco*.

El historiador Froylan Enciso (2014), ha descrito como los recién llegados se hacían de poderío y reconocimiento a base de dinero. Según el autor, «[como] el dinero no tiene principios morales ni ideología, fue con base [en ello] que los narcotraficantes entraron a todos los espacios de la sociedad sinaloense». Se supone que, valiéndose de este recurso, lograron establecerse en colonias que hasta el momento eran habitadas por la clase alta culiacanense que había hecho fortuna con los procesos agrícolas; personas respetadas en la sociedad. Además de esto, Enciso señala otro recurso de escalada social: los matrimonios. Los narcotraficantes casaban a sus hijos con las hijas de empresarios poderosos y reconocidos de la ciudad, para introducirse en la *buena* sociedad.

Es a partir de esta reconfiguración en el tejido social urbano que se fue construyendo y difundiendo una particular idea del narcotraficante como un ser de honor, gallardo, leal a la familia, generoso, religioso, rural y, por otro lado, vengativo, estratega, ostentoso, irruptor, poderoso, violento. Entonces, una idea de narcotraficante que primero emergió en la zona serrana del estado por allá de los años cuarenta gracias al contrabando de marihuana y amapola, migró a la ciudad junto con las familias. Así, al combinarse con las formas más citadinas-urbanas, impregnó distintas dimensiones de la vida cotidiana: vestimenta, música, arquitectura, estilo de vida, etc.

IMAGINARIO DEL NARCOTRAFICANTE

Aunque carente de una definición unívoca y contrario a las posturas teóricas de tradición racionalista, por sus referencias hacia elementos sociales intangibles, el concepto imaginario social ha ganado terreno en los debates sociales contemporáneos. Al rescatar elementos de la vida cotidiana, permite también, desde la perspectiva de lo dinámico, el entendimiento de las transformaciones sociales. Si bien emerge como una cuestión individual, es decir, como imaginación, los imaginarios sociales no podrían considerarse únicamente la suma de imaginaciones individuales, pues éstas, por sí solas, no pueden producir significación social (García, 2019).

Arruda (2020) explica que la profundización teórica sobre el imaginario y las representaciones sociales han llevado a puntos de coincidencia entre los dos caminos. Por otro lado, tal profundización ha visibilizado los paradigmas que distancian y desprestigian estas formas de análisis que hasta no hace mucho eran consideradas *no científicas*. Actualmente, el «deshielo de las barreras» disciplinarias, ha permitido la revalorización de lo simbólico como herramienta para «la rehabilitación de saberes despreciados, el interés por lo cotidiano, lo profano, lo popular» (p. 40).

Retomo aquí la definición de imaginarios sociales propuesta por Taylor (2006). De acuerdo con este autor, el imaginario social se trata de una creación que determina un orden moral en la sociedad, puesto que, se trata de las formas de imaginar toda la sociedad en su conjunto, su funcionamiento y su identidad. Debe contener tres características fundamentales: (1) la forma en que las personas «imaginan» su entorno social, manifestado en leyendas, historias e imágenes; (2) debe ser compartido por grupos amplios, incluso la sociedad en su conjunto; (3) se trata de una concepción colectiva que posibilita las prácticas comunes y las legitima. De aquí que, como escriben Aravena y Oehmichen (2023) siguiendo a Castoriadis, «los imaginarios sociales son el magma del que se nutre la identidad social» (p. 10).

En gran medida, la resonancia del tema narcotráfico ha sido heredada por el imaginario que se tiene de algunos personajes populares, mismo que ha sido difundido a través de los medios de comunicación masiva en el colectivo social. Emergieron figuras carismáticas que ayudaban al pueblo a razón de despojar aquellos que tenían mucho. Reconocidos como bandoleros/bandidos o contrabandistas, se ganaban el agrado y complicidad de aquellos con quienes se mostraban bondadosos. Un ejemplo ilustrativo de este tipo de personajes en Sinaloa es el caso de Jesús Malverde.

Aunque se ha popularizado la imagen de Malverde como el «santo de los narcos», a principios del siglo XX la historia era otra. Cuentan los que saben que Jesús Juárez Mazo o Jesús Malverde Campos (existen dudas con respecto a su nombre real, incluso sobre su existencia), oriundo de Navolato, radicado en Culiacán, en años del porfiriato (1876-1911) dedicaba sus días y entusiasmo a robar. Al principio fue subestimado, pero al pasar los años, éste hacía notar de manera cada vez más clara sus habilidades y audacia para el hurto y, como consecuencia de ello, su peligrosidad. Lo que llamaba la atención de quien años más tarde sería un gran personaje del folklore culiacanense era la naturaleza de sus proezas, ya que supuestamente acechaba[8] y robaba a los ricos y repartía el botín entre los pobres; además de que había cierta espectacularidad en sus hazañas. Murió colgado, cerca de la zona donde en 1999 se construiría una

8 Se dice que se escondía en el monte verde antes y después de cada asalto: de lo verde salía y a lo verde se escondía. Por eso se le apodó mal-verde (García, 2002). Esta idea es compartida entre aquellos que aseguran que su nombre no era ese.

capilla en su memoria (Figura 2), en el oeste de la ciudad. Se dice que las autoridades mantuvieron el cadáver ahí colgado a modo de escarmiento popular. Sin embargo, entre «los pobres», aquello se veía como símbolo de generosidad. Por lo que, al paso de los días, alguien, no se sabe quién, clavó una cruz en su honor. Los andantes iban al paso dejando piedras alrededor de ésta, piedras que objetivaban las oraciones que en su nombre y en gratitud hacían. Fue así hasta que de tanto orar, se formó un montículo. Después de un tiempo, corrió el rumor de que el ánima de Malverde se le apareció a una lugareña señalando el sitio exacto donde encontraría una olla de barro llena de monedas de oro[9]. Fue así como su imagen cobró un cierto halo de religiosidad y misticismo. Las gentes le llevaban veladoras y le pedían milagros, a lo que el ánima aparentemente respondía. Esa misma gente al correr el rumor de los supuestos milagros, lo convirtió en el santo patrono de las cosas y las causas perdidas[10] (Álvarez, 2001).

Figura 2. Capilla de Malverde. Culiacán, Sinaloa, México.

Fuente: proceso.com.mx

La historia de este personaje icónico de Culiacán va mucho más allá de hacer favores y milagros a los narcotraficantes. Tal vez lo que le ha ganado su trascendencia es el simbolismo de los infortunios. En este sentido, su vida sería afán de rebeldía; relato de las peripecias de un hombre determinado a negar las condiciones que se le imponían. Se percibe entonces como símbolo de gallardía por su determinación para transformar las condiciones de la vida y la de aquellos que consideraba sus iguales, robando a quienes no eran sus iguales (los ricos y los poderosos). Hacía pues lo mejor de la peor manera: una suerte de antihéroe. Sin embargo, aunque era irreverente, no podría considerarse transgresor. Sus trajines estuvieron siempre al margen de la ley, pero no en contra de ella, puesto que, al irrumpir, terminaba por legitimarla. Y para aquellos afectados por sus logros la validación de lo ilegal en dichos hechos los convertía en víctimas.

Sobresale en esta historia la clara dimensión del mito de la manera en que la define Carretero (2006, p.108), como una «racionalización simbólico cultural en la que el abismo sin fondo da paso al sentido». Este autor, al explicar la trascendencia del mito en la constitución cultural plantea la existencia y proliferación de éste como un recurso humano para trascender la angustia provocada por la imposibilidad de explicar de manera racional (científica) los motivos de la propia existencia. De esa manera destaca el carácter profundamente religioso del mito, que termina por ser el cimiento sobre el cual se asienta la experiencia de vida al rescatar, en el mejor de los casos, los orígenes de los grupos sociales. Además de proporcionar marcos de referencia éticos y morales, al resaltar virtudes o vicios que en última instancia orientan la conducta, cohesionan a la comunidad, legitiman formas e instituciones y garantizan la creatividad cultural.

En este sentido, el mito se posiciona como una característica importante en términos de la construcción de identidad y la percepción colectiva.

9 Existe una versión sobre el primer gran milagro, se supone que un ranchero perdió un grupo de burras que tenía a su cuidado, y afligido pidió al ánima de Malverde que le ayudara a encontrarlas. Después de un rato de búsqueda, las burras aparecerían cerca del montículo de piedras (García, 2002).

10 Es importante aclarar que la iglesia católica no lo reconoce como santo. Es sólo un personaje que hace parte del *folklore* de la región.

Alejándose así de un entendimiento más simplista como narración fantasiosa y/o supersticiosa, carente de continuidad, disminuido de importancia y trascendencia. Consigue atravesar la línea de lo estrictamente racional pues transita en una lógica emotiva, afectiva, del sentir colectivo.

Los mitos ofrecen explicaciones emotivas-afectivas de distintos fenómenos y/o comportamientos humanos que constituyen marcos simbólicos capaces de orientar a los seres humanos en el entendimiento de su propio entorno inmediato, de su universo colectivo. Su coherencia depende antes de la emocionalidad y la afección colectiva que de un sustrato lógico racional. Por lo tanto, como explica García (2002) en el caso de Malverde, la realidad es que al pueblo poco le importan las referencias históricas; simplemente le bastan los milagros. Es pues, un asunto de fe.

No obstante, todo mito es la cristalización del dinamismo de lo imaginado (Carretero, 2006), que emerge y se impone como lectura de la vida social, incluso frente a las experiencias vitales de cada individuo, y que son resignificados por cada grupo social en cada momento histórico. Por lo tanto, se presentan como *esquemas interpretativos* del sentido social (Cegarra, 2012, p. 5).

Es debido a la mistificación y glorificación de este tipo de personajes que actúan al margen de la ley, pero procurando el supuesto bien común (sea éste genuino o para beneficio propio), que algunos delincuentes que de hecho colaboran en el mantenimiento de sus comunidades, se reconocen y respaldan en la benevolencia de sus acciones. Esto, para bien o para mal, ha conseguido dejar un poco de lado los prejuicios que orbitan en torno a la actividad.

Como ejemplo, en los ochenta se difundió un discurso sobre los narcotraficantes, caracterizándolos como sujetos mayormente masculinos, «bragados, serranos, con mucho dinero y que se burlan [viven al margen] de la ley» (Reyes, Larrañaga y Valencia, 2015, p. 73). Además de esto, dadas las bondades y consideraciones sociales que expresaban, se hicieron de aceptación y reconocimiento por su ostentosidad.

En un estudio sobre la representación que los jóvenes universitarios tienen de los narcotraficantes en Sinaloa, mediante las categorías empleadas para describirlo (Figura 3), Reyes, Larrañaga y Valencia (2015) explican que, de acuerdo con los resultados, si bien existe una valoración más o menos nivelada en la dicotomía: positivo (económico-poder)/ negativo (violencia), referente a la personalidad. En cuanto al ejercicio de la actividad, existe una ligera inclinación hacia la consideración de lo positivo. Eso en concordancia con la cantidad de veces que fueron repetidas las palabras que refieren una aceptación de las cosas. En este tenor, la tendencia de los encuestados a señalar de manera positiva las condiciones materiales, deja ver dos cosas: una predisposición aspiracional[11] y la añoranza hacia un estilo de vida, más que a los personajes.

Siguiendo a estos autores, para el caso de Sinaloa han tenido lugar dos momentos que particularmente han contribuido en la dispersión de un imaginario del narcotraficante, y que además significaron un giro en la percepción de éste en términos de personalidad. El primero tuvo lugar tras la captura de Miguel Ángel Félix Gallardo, a mediados de los ochenta.

11 Los autores usan el término meritocracia. En mi opinión resulta más apropiado hablar de aspiración, considerando que no sólo se alude al ejercicio de la actividad como trabajo legítimo, sino que además se espera, a través de los recursos adquiridos mediante ello, introducirse en dinámicas y círculos sociales de mayor prestigio e interés. Aunado a lo anterior, es preciso puntualizar que en este caso (narcotráfico), el motor que impulsa los esfuerzos no es necesariamente el anhelo de alcanzar una posición de responsabilidad y poder en dichos círculos, sino de hacerse de los recursos necesarios (al margen de lo que implique en lo concreto) para replicar un estilo de vida anhelado.

Al descubrirse las conexiones de éste con importantes personalidades de la política y el mundo empresarial mexicano, se empieza a percibir a los narcotraficantes como hombres inteligentes y estrategas, capaces de lograr un cierto poderío no únicamente económico, sino político y social. El segundo momento se vería con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno federal (2000-2012). De acuerdo con los autores, la guerra contra el narco caracterizó a los gobiernos panistas, además de sacar a la luz los vínculos entre gobierno/Estado y narco (corrupción), y el poderío de los últimos (impunidad), también puso de manifiesto los lazos de aceptación y complicidad sociales de que gozan los narcotraficantes en Sinaloa, perpetuando la idea de aquellos como individuos generosos y comprometidos con sus comunidades. No obstante, nada de esto diluye en totalidad la valoración negativa de los hechos con que concretamente se vincula al mundo del narcotráfico: violencia, secuestros, miedo, armas, robos, sangre, peligro.

Figura 3. Valoración y palabras descriptivas utilizadas por los encuestados

Categoría	Campo temático	Palabras principales	Características del narcotraficante
N1	Características positivas	Autos, casas, economía, alhajas, ricos, dinero, mujeres, vestido, rasgos, inteligente y valiente	Define el perfil positivo prototípico, así como sus acciones típicas
N2	Características negativas	Analfabeto, ignorante, drogadicta, inculto, sin educación, enfermo, vulgar y alcohólico	Define el perfil negativo prototípico, así como sus acciones típicas
N3	Comportamiento	Agresivo, violento, corrupto, abusivo, peligroso, excéntrico, machista, grosero, delincuente, inmoral e intolerante	Caracteriza el comportamiento, así como las actividades delictivas
N4	Hechos violentos y actos delictivos	Matan, delincuencia, violencia, poder, armados, venden, drogas, armas, muertes y corrupción	Identifica las actividades delictivas típicas y señala acciones violentas que realizan los grupos criminales

Fuente: Reyes, Larrañaga y Valencia, 2015.

Lo reflejado en el cuadro no es una característica menor, sino el abigarramiento que existe entre las formas sociales y las formas sociales del narco[12]. La actividad y aquellos que la realizan se han perfilado de tal manera que se desenvuelven a la par de los procesos sociopolíticos de la región, participando activamente en ellos. Por lo tanto, resulta innegable su cercanía con la sociedad.

12 Con esto me refiero a las formas en que los narcotraficantes en Sinaloa han tejido redes con la población. Las aproximaciones e interacciones: reparto de despensas, apoyos económicos, pavimentación de calles, construcción de escuelas o iglesias, etc.

El imaginario social se convierte en un recurso para dar sentido, frente a lo que aparece como desconocido y ante las dificultades de su comprensión (Arruda, 2020). En este caso podría explicar la aparente aceptación de un fenómeno que se percibe como negativo. «Puede referirse tanto al proceso de creación como al conjunto de imágenes, modelos y creencias, heredados por los individuos a partir de su participación en la sociedad» (p. 42)

LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DEL NARCOTRÁFICO EN CULIACÁN

Cegarra (2012) describe las representaciones como esquemas o sistemas de referencias de interacción que hacen inteligible el mundo social. Éstos, comenta el autor, se hacen efectivos a partir de discursos sociales y símbolos. Por lo tanto, toda representación social es manifestación de un cuerpo de conocimientos colectivos que se hacen necesarios para la interacción y la interpretación.

Aunque las representaciones sociales se forman en tanto el individuo interacciona con su entorno social, pues aprehende de manera cognitiva lo socialmente establecido, resultará una suerte de impresión de experiencias colectivizadas y codificadas previamente. Eso quiere decir que está en función de la sociedad en la que se presente y, por lo tanto, de las prácticas y dinámicas, de su entorno. Se trata del «saber del sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales, socialmente caracterizados» (Jodelet, 1986, p. 474).

El canal informativo francés, France 24, divulgó en 2019[13] un reportaje en el que nombraba a Sinaloa «la cuna del narcotráfico» en México. Señalaban entre otras cosas, la violencia, las drogas, la música, los grupos delincuenciales, la ropa, las armas, el dinero, el poder, los lujos y la ostentación. Todo aquello que se denomina *narcocultura*, es decir, todo lo que evoca la simbología del narcotráfico. De acuerdo con Sánchez (2009) se nombra a razón de cultura porque comparte muchos de los elementos que la componen (formas tangibles e intangibles de significación compartida). La característica es el prefijo *narco* antepuesto, que evidentemente refiere al narcotráfico.

Para entender de manera un poco más profunda la importancia de la simbología y la imagen como recurso figurativo para facilitar la comprensión de lo distante o desconocido, sirva la explicación de Arruda (2020):

> La dimensión de imagen en una representación social comprende, por lo tanto, el conjunto de elementos e imágenes figurativos (icónicos, lingüísticos, etcétera) que existen dentro de ella, incluidos aquellos que intervienen en los procesos de elaboración de la representación social. Además, el imaginario también es parte de la dinámica de la representación social, siempre que sea parte del movimiento de redefinir (significación: anclaje) y de rediseñar (figuración: objetivar) el objeto. Esto cambia el bagaje de significados anteriores del grupo / sujeto al mismo tiempo (p. 38-39)

Los procesos de objetivación y anclaje que operan como parte de la representación social tienen dos funciones: el primero, la objetivación, favorece materializar una idea abstracta en una forma concreta, por ejemplo, la ropa llamativa, los corridos, las construcciones opulentas, las tumbas extravagantes, como simbología del narcotráfico. El segundo, el anclaje, vincula el conocimiento pasado para interpretar el presente, por ejemplo, entender el carácter histórico de la producción de estupefacientes en la

13 http://www.france24.com/es/20191202-en-foco-sinaloa-crimen-chapo-narco

región y cómo esto ha permeado la cultura (Arruda, 2020; De Alba, 2016).

En este caso, la memoria colectiva se convierte en el nexo entre el pensamiento social pasado y las expresiones del presente. Se constituye por una serie de medios sociales construidos en el tiempo de la experiencia cotidiana. Mientras que la representación permite la construcción de un recuerdo vinculado a la situación presente de los sujetos que servirá para el futuro. Tal recuerdo, sin embargo, se reconstruye a partir de la práctica social y el pasar del tiempo, generando a su paso una identidad social. En ambos casos se subraya la importancia de la dimensión histórico temporal en la construcción social de la realidad (De Alba, 2016).

Los corridos, por ejemplo, son narraciones musicales sobre personajes, lugares y/o hazañas fortuitas. Han hecho parte integral de la cultura regional sinaloense desde los 1900 por tratarse de una forma musical más cercana al pueblo. Los narcocorridos, por otro lado, relatan las historias de individuos (en su mayoría hombres) vinculados al narcotráfico. Pueden tratarse de su biografía o de las proezas de su actividad. Se dice que son producidos «por encargo», apelando a la idea del tipo valiente, irruptor, habilidoso, emulando a los bandoleros de antaño que ayudaban a los pobres mientras burlaban la ley. Fueron ganando popularidad gracias a su reproducción en medios de comunicación masiva y por el auge mismo del narcotráfico a nivel internacional.

«El narcocorrido en Sinaloa elimina toda connotación social, política y diluye su vinculación con el pueblo y con la tradición épica, para enfrascarse en la nueva empresa, ahora hedonista, utilitarista e individualista» (Sánchez, 2009). A la luz del *culiacanazo* y sus consecuencias, este argumento puede ser debatible. Posterior a los enfrentamientos, circuló en medios y redes sociales la canción titulada «el ratón», escrita por José Ernesto León Cuén e interpretada por el grupo de música norteña Código FN. En éste se relata la vida de Ovidio Guzmán y lo sucedido el 17 de octubre de 2019 en Culiacán, además de una supuesta disculpa de este personaje tras los hechos violentos[14]. La relevancia del mensaje es que podría llegar a resarcir la fisura en la relación con la sociedad culiacanense al generar cierta simpatía por su arrepentimiento y petición de perdón. Porque cabe señalar que en los videos que circularon en redes, al momento de la captura, se escuchaba al delincuente solicitar a su grupo detener los enfrentamientos, con la intención de entregarse.

Otra de las particularidades de las representaciones del narcotráfico culiacanense, que en algún punto convergen inevitablemente, serían la devoción a la religión católica y la arquitectura llamativa. Existe una clara intención de atender, en medida de lo posible, los mandatos y sacramentos del catolicismo[15]. Se veneran imágenes de la virgen de Guadalupe, Malverde y san Judas Tadeo, principalmente. Por otro lado, se construyen casas, departamentos, haciendas, lugares para eventos, iglesias, mausoleos, completamente lujosos, ostentosos, excitantes. Algunos panteones en Culiacán, como el Humaya (Figura 4), gozan de mucha popularidad por eso. Sin duda las tumbas han sido uno de los mayores motivos de despilfarre de los narcos de esta región, incluso después de la muerte. Tal vez sea una manera de inmortalizar la opulencia.

14 El tema musical cobró aún más relevancia trans la captura de Ovidio Guzmán en el 2024. Más información: https://www.infobae.com/america/mexico/2023/01/06/cual-es-el-origen-del-corrido-soy-el-raton-dedicado-a-ovidio-guzman/

15 Con respecto al homicidio, por ejemplo, que en la religión católica se considera pecado capital, no se estima a partir de la acción en sí misma sino como parte de su trabajo.

Figura 4. Panteón Jardines del Humaya, Culiacán

Fuente: abcnoticias.com; eldebate.com; estoessinaloa.com

La cosa con el narcotráfico en Culiacán es que no se trata únicamente de tener, sino de parecer, de aparentar. Las imágenes que lo representan se materializan sobre la base de una realidad escindida resultado de las dinámicas de dominación a las que, como cualquier actividad económica, se encuentra sometida. Desde Debord (1995, p. 12), la dominación de la economía sobre la vida social produjo en la definición de toda realización humana una evidente degradación del *ser* en *tener*. La fase presente de la ocupación total de la vida social, por los resultados acumulados de la economía conduce ahora un desplazamiento generalizado del *tener* en *parecer*, del cual todo *tener* efectivo debe obtener su prestigio inmediato y su función última.

Dado lo anterior, al tratarse de poder y dinero, el narcotráfico en México busca adaptar cualquier expresión simbólica de ello. Es posible pensar este cúmulo de símbolos desde la categoría *narcoestética*. Siguiendo a Omar Rincón, periodista e investigador colombiano, Acosta (2014) habla de la narcoestética como una forma de aprehender la realidad emulando un estilo de vida basado en un imaginario que gira en torno a la generación de dinero a través y únicamente, del tráfico de drogas. Asimismo, explica que «no es propiamente el mal gusto, sino otra estética, común entre las comunidades desposeídas que se asoman a la modernidad y sólo han encontrado en el dinero la posibilidad de existir en el mundo» (p.110). Se trata de exhibir lo que se ha conseguido mientras se tenga el tiempo para ello, que puede ser corto. Por eso se procura lo ostentoso, llamativo, estridente, todo lo que sea visible: cualquier cosa que denote poder sin tener que decirlo. En esta línea de ideas, la narcoestética sugiere una apología a la acumulación. Simbolizaría entonces la *estética de la acumulación* ilegal en Culiacán.

A decir de Acosta (2014), se ha construido un estereotipo devenido a mito; una representación de un fenómeno complejo que por efecto de la repetición se reduce y distorsiona al grado de empezar a percibirse como algo simple. Un imaginario creado sobre la base del consenso colectivo común, que justifica su construcción, reproducción y dispersión mediante la producción de elementos simbólicos indistintos: ropa, arquitectura, música, literatura, pintura, estilos, lenguajes, etc. De esta manera, la estética del narcotráfico se encuentra anclada a la ciudad de Culiacán.

En este sentido, el punto de interés es cómo las representaciones consiguen legitimar a los distintos grupos involucrados en las dinámicas del narcotráfico. Por un lado, «para los consumidores [ejecutores] directos, significa la competencia, el prestigio y la ocupación de un lugar

negado por el propio sistema; [por otro lado], para los otros cárteles la admiración y el temor; para los jóvenes que pasan a integrar las filas [del tráfico de drogas], el modelo aspiracional» (Acosta, 2014, p. 123).

REFLEXIONES FINALES

La experiencia de vida en la ciudad despierta en los habitantes un agudo sentido de pertenencia que deviene en la producción y reproducción de las formas de habitar/interactuar, que de facto garanticen la sobrevivencia del grupo social al apropiarse de ella. Tales formas permiten establecer y regular las relaciones e interacciones directas no únicamente entre individuos y grupos nucleares como la familia, amigos, trabajos, sino entre éstos y las grandes instituciones que ordenan y reglamentan la vida en sociedad por medio de códigos formales. La ciudad, en tanto mediación de interacciones, no estaría construida *a priori* de las estructuras sociales ordenadoras que la configuran y determinan, sino que se mostraría como condición y resultado de ellas. Por lo que, al ser producción y producto de relaciones sociales, no puede ser entendida de manera separada de tales estructuras. Se trata de un carácter simultáneo de existencia. La ciudad, entonces, se configura a partir de los usos, representaciones e imaginarios desprendidos de la práctica humana realizada en ella.

«Aunque fuertemente determinados por sus grupos de pertenencia, la sociedad y la cultura en su conjunto, las personas son capaces de crear sus propias representaciones de manera flexible y creativa, a fin de lidiar con un mundo activo, dinámico, cambiante, masivo y veloz» (De Alba, 2016, p.135). El problema deriva de la socialización simplificada de los estereotipos. Es decir, cuando se popularizan imaginarios específicos de manera acrítica que favorecen la aprobación y aceptación de ciertos gustos, actos, personas, que lejos están de ser un ejemplo social. Algo peor podría significar el hecho de que mediante su difusión se llegan a romantizar y hasta idolatrar, como pasa con algunos personajes en series, películas, canciones y libros famosos.

Pero más allá de cualquier desagrado o desdén que pudieran generar las formas sociales del narcotráfico, existen circunstancias que no es posible dejar al margen si se pretende un análisis más bien crítico de la situación. Sirva el comentario de Cano (2009) en su reseña en La Jornada como ilustración:

En Surutato [municipio de Badiraguato, Sinaloa] se ríen del asombro de los visitantes primerizos. «Piensan hallar aquí al serrano con el cuerno de chivo y las botas, y nos encuentran a nosotros», dice entre risas Maribel López Ortíz, dueña de una tortillería y orgullosa hermana de Gustavo, quien con su esposa Elda Aída construye las primeras cabañas ecoturísticas en la población más grande de la sierra, lo que es mucho decir.

La explicación sobre el entrarle al negocio del narcotráfico en Culiacán, o en todo Sinaloa, no se puede limitar a una cuestión de inmediatez; de conseguir dinero, poder, lujos, de manera fácil y rápida. También tiene que ver con el entorno del que emergen los involucrados. Un entorno precarizado, marginado por demás (con las correspondientes excepciones), que constantemente les sugiere la escasez de sus posibilidades y lo sistemáticamente negado de su existencia. Digamos, como si el despliegue de su vida estuviera marcado y, por lo tanto, determinado por las espacialidades que habitan. El desdoblamiento social obligado responde entonces a la sumisión ante las dinámicas de la economía moderna. En otras palabras, no es que sea esa la única escala de éxito que conozcan/encuentren, sino que es la única a que sus recursos les dan acceso y lo único que consideran apropiado para ellos.

En la segunda parte del libro *Sobrevivir en Culiacán. Crónicas de goce y sufrimiento*, de Guillermo Ibarra (2020) se recogen algunos testimonios de culiacanenses que cuentan –desde el sufrimiento– lo que es vivir sin privilegios en esta ciudad. En los relatos es posible apreciar la experiencia de los habitantes en su propia voz, las condiciones de su existencia y los códigos de sobrevivencia. El común denominador es la precariedad circunscrita a sus espacios que encamina la incidencia delictiva. Sirva la historia de Juan José, preso por homicidio en Culiacán, como ejemplo:

> A los trece años dejé la escuela, empecé a chambear para llevar dinero a la casa. Bueno, chambear es un decir; estuve de ayudante de carrocero, pero de volada me dediqué a robar piezas de carros (espejos, focos, baterías) en colonias cerca de mi casa (Canaco, Solidaridad) y a veces me iba al malecón. Era muy bueno para eso. Como que traía una habilidad natural para ese jale. Planeaba cada robo. Primero vigilaba el carro que me importaba, porque los carroceros ocupaban ciertas piezas que me compraban. Yo los ubicaba. Seguía al dueño a su trabajo, después a su casa. Luego pegaba el golpe. Iba a su casa en la noche. Cuando apagaban las luces y se dormían, le quitaba las piezas al carro. Yo era bien rápido desarmando piezas. Al otro día iba a venderlas. No pues me ponía feliz. Mientras más robaba, más me picaba (p.84).

En Culiacán las tensiones y los conflictos violentos, ocurren de manera recurrente y las consecuencias de ello permanecen como recuerdos materiales para sus habitantes. Específicamente en la ciudad, los espacios se construyen a partir de las acciones que llevan el sello de los designios humanos (Harvey, 2008), por lo que la reflexión debería encaminarse a partir de ello. En términos de lo urbano, cualquier aproximación requiere un conocimiento de las particularidades del espacio, desde una dimensión simbólica que tiene que ver con las condiciones históricas, sociales, políticas y económicas.

En este texto partimos del supuesto de que las representaciones del espacio social culiacanense no se construyen desvinculadas de las prácticas y dinámicas sociales que tienen lugar en ese espacio. Por lo tanto, la existencia y prevalencia del narcotráfico en Culiacán favorece la consolidación de un imaginario que da sentido a cada representación y que, al mismo tiempo, emerge como parte de la memoria y el sentido común colectivo. Las representaciones sociales permiten entender la dimensión subjetiva, al otorgar un sentido común de la experiencia a los sujetos, porque la sitúan en un contexto histórico, cultural y social específico (De Alba, 2017). Esto, porque las prácticas sociales no pasan desvinculadas del espacio en que se manifiestan.

Como explica Taylor (2006), es preciso ir más allá de las construcciones intelectuales emergentes de reflexiones distantes de una realidad social determinada. Por lo tanto, es necesario considerar los modos en que las personas, en la cotidianeidad, entienden su propia existencia, el cómo se relacionan y las expectativas por las que trabajan. Sólo así podríamos entender por qué lo que sucede en Culiacán sólo tiene sentido en y a través de Culiacán.

REFERENCIAS

Acosta, L. (2014). Narcoestética: la estética de la acumulación. *Revistas Unam Multidisciplina* 19. Recuperado de: http://revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/viewFile/53084/47221

Álvarez, E. (2001). El ánima de Malverde. En Figueroa y López (coord.), *Encuentros con la Historia. Culiacán Tomo I*. Culiacán: Revista cultural Presagio.

Aravena, A. y Oehmichen (2023). Discursos sobre la nación, la alteridad. Imaginarios y representaciones sobre «Nosotros» y los «Otros». En Aravena, A., Oehmichen, C. Morales, J. (Coords.). Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina. UPAEP-USC.

Arendt, H. (2016). La condición humana. Ciudad de México: Paidós.

Arteaga, N. (2003). El espacio de la violencia, un modelo de interpretación social. *Redalyc*. Recuperado de: https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026634005.pdf

Arruda, A. (2020). Imaginario social, imagen y representación social. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 37-62. Epub 07 de marzo de 2022. Recuperado en 29 de octubre de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200037&lng=es&tlng=es.

Cano, A. (2009). La Operación Cóndor trajo miedo y éxodo en la sierra de Sinaloa. *Periódico La Jornada*. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2009/05/24/politica/004r1pol

Castells, M. (2012). *La cuestión urbana*. México: Siglo veintiuno.

Cegarra, José. (2012). Fundamentos Teórico Epistemológicos de los Imaginarios Sociales. *Cinta de moebio*, (43), 01-13. https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000100001

Carretero, A. (2006). La persistencia del mito y lo imaginario en la cultura contemporánea. En Revista Política y Sociedad, Vol. 43, N° 2, pp. 107-126. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2196335

De Alba, Martha. (2017). Representaciones sociales y experiencias de vida cotidiana de los ancianos en la Ciudad de México. *Estudios demográficos y urbanos*, 32(1), 9-36. Recuperado en 29 de octubre de 2025, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-72102017000100009&lng=es&tlng=es.

De Alba, M. (2016). Teorías en diálogo: representaciones sociales y memoria colectiva. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 80, 131-148. Recuperado en 29 de octubre de 2025, de: https://www.redalyc.org/journal/393/39352881007/39352881007.pdf

Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Ediciones naufragio: Santiago.

Enciso, F. (2014). El origen del narco, según la glosa popular sinaloense. *ResearchGate*. Recuperado de: https://bit.ly/3fCe0kg

Fernández, J.A. (2018b). La Operación Cóndor en los Altos de Sinaloa: la labor del Estado durante los primeros años de la campaña anti-drogas. *Revista Ra Ximhai*. Recuperado de: https://www.redalyc.org/jatsRepo/461/46158062004/html/index.html

García, L. (2002). *Crónicas. Malverde, Leyenda de un bandido milagroso*. H. Ayuntamiento de Culiacán.

H. Ayuntamiento de Culiacán (2022). *Acerca de Culiacán*. Disponible en: https://www.culiacan.gob.mx/

Harvey, D. (2008). La condición de la posmodernidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ibarra, G. (2020). *Sobrevivir en Culiacán. Crónicas de goce y sufrimiento*. Universidad Autónoma de Sinaloa/Instituto Sinaloense de Cultura.

_____ (2015). *Culiacán, ciudad del miedo. Urbanización, economía, violencia*. México: UAS/Jorale Editores

INEGI – Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2020a). *Censo general de población y vivienda 2020*. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/.

INEGI – Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2020b). *Demografía y Sociedad*. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/temas/estructura/#mapas

Infobae (2022). *Qué fue el Culiacanazo: el día más negro en la historia de Sinaloa*. Disponible en: https://www.infobae.com/america/mexico/2022/10/14/que-fue-el-culiacanazo-el-dia-mas-negro-en-la-historia-de-sinaloa/

Jodelet, D. (1986). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*. En: Moscovici, S. (comp.). Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales. Barcelona: Paidós.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capital Swing.

_____ (1978). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones península.

León, C. (2008). Charles Taylor, Imaginarios sociales modernos, Paidós, Barcelona, 2006, 226 pp. En Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, N° 64-65, Pp. 303-306. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5838904

Luna, B. (2002). *Origen y ocaso del Ingenio Rosales* (1945-1997). H. Ayuntamiento de Culiacán.

Martínez, E. (2013). Introducción: Ciudad, espacio y cotidianidad en el pensamiento de Henri Lefebvre. En Lefebvre, Henri, *La producción del espacio*. Madrid: Capital Swing.

Reyes, H., Larrañaga, M. y Valencia J. (2015). La representación social del narcotraficante en los jóvenes sinaloenses. *Scielo Revista*. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/pdf/regsoc/v29n69/1870-3925-regsoc-29-69-00069.pdf

Rotker, S. (2000). Ciudades escritas por la violencia (A modo de introducción). En Rotker, S. (Ed.), *Ciudadanías del miedo*. Venezuela: Nueva Sociedad.

Sánchez, J. (2009). Procesos de institucionalización de la *narcocultura* en Sinaloa. *Revista Frontera Norte*. Recuperado de: https://bit.ly/3h2cQ1Q

Taylor, C. (2006). Imaginarios sociales modernos. Barcelona, Paidós.

Una fiesta mediatizada de la religión civil uruguaya: fútbol, Estado y mitos en *El Regreso Celeste*.

Castoriadis in perspective: Reflections from a Mexican social psychology

Gastón Amen
Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. *gaston.amen@fic.edu.uy*

RESUMEN

En este artículo se busca contribuir al estudio del imaginario social hegemónico del Uruguay contemporáneo. Dado el importante desarrollo de la mediatización de la cultura así como la relevancia que cobran los casos mediáticos para dar cuenta de las sociedades y de sus imaginarios en este contexto, aquí se analiza uno de amplia repercusión pública en Uruguay: la «ceremonia mediática» (Dayan y Katz, 1995/1992) titulada *El Regreso Celeste*, consistente en la transmisión televisiva en directo del canal VTV, del homenaje multitudinario que le brindó, el 13 de julio de 2010, la Asociación Uruguaya de Fútbol (AUF) y el Poder Ejecutivo del Estado uruguayo a la selección de fútbol de este país, por ubicarse entre las cuatro mejores en el mundial de Sudáfrica 2010. Este evento representó el inicio de una nueva etapa en el vínculo de la selección nacional de fútbol y la sociedad uruguaya, con consecuencias a nivel cultural, político, económico y social que aún hoy perduran. Para poder dar cuenta del imaginario social uruguayo hegemónico en el estudio de este caso se tienen en cuenta los mitos en que aquel se expresa, dado que estos se conciben como formas estructuradas simbólicamente del imaginario social (Rial, 1986). De esta manera se indaga en las representaciones mediáticas de *El Regreso Celeste* la eventual vigencia de los mitos fundacionales, derivados y relacionados del Uruguay moderno (Rial, 1986) que han contribuido a la conformación del «imaginario efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) nacional, así como la posible emergencia de aspectos novedosos resultantes del accionar del «imaginario radical» (Castoriadis, 2013/1975) uruguayo contemporáneo. De forma complementaria, se busca determinar en qué etapa específica del desarrollo de la mediatización en Uruguay se ubica este caso, así como contextualizarlo en términos políticos.

Palabras claves: caso mediático; ceremonia mediática; imaginario social; mitos nacionales; mediatización.

ABSTRACT

This article aims to contribute to the study of the hegemonic social imaginary of contemporary Uruguay. Considering the significant development of the mediatization of culture and the relevance of media coverage in depicting societies and their imaginaries in this context, this article analyzes an event that had a wide public impact in Uruguay: the «media event» (Dayan and Katz, 1995/1992) entitled *El Regreso Celeste*, consisting of the live television broadcast on VTV of the massive tribute offered on July 13, 2010, by the Uruguayan Football Association (AUF) and the Executive Branch of the Uruguayan State to the country's national football team for placing among the top four in the 2010 World Cup in South Africa. This event marked the beginning of a new era in the relationship between the national soccer team and Uruguayan society, with cultural, political, economic, and social consequences that continue to this day. In order to consider the hegemonic Uruguayan social imaginary in the study of this case, the myths in which it is expressed are taken into account, since these are conceived as symbolically structured forms of the social imaginary (Rial, 1986). In this way, we investigate the media representations of *El Regreso Celeste* for the possible validity of the founding myths, derived and related to modern Uruguay (Rial, 1986), which have contributed to the formation of the «effective imaginary» (Castoriadis, 2013/1975), as well as the possible emergence of novel aspects resulting from the actions of the contemporary Uruguayan «radical imaginary» (Castoriadis, 2013/1975). Complementarily, we aim to determine at what specific stage of the development of mediatization in Uruguay this case is located, as well as to contextualize it in political terms.

Keywords: media case; media event; social imaginary; national myths; mediatization.

LOS IMAGINARIOS SOCIALES COMO CAMPO DE ESTUDIO

Desde las últimas décadas del siglo pasado el concepto de *imaginario social* ha cobrado gran relevancia al ser incorporado en numerosas investigaciones y textos pertenecientes a diversas disciplinas y tradiciones teóricas. Según Baczko (1999/1984), son «Marx, Durkheim y Weber, quienes (...) definen el campo, que de algún modo se volvió "clásico" para nosotros, de investigaciones sobre los imaginarios sociales» (p. 19). Pese a las importantes diferencias epistemológicas, teóricas y metodológicas entre ellos y a que ninguno utilizó el término *imaginario social*, los tres han aportado ideas claves para sentar las bases de este campo teórico y de investigación. Cada uno desde su especificidad: Marx insiste en los *orígenes* de los imaginarios sociales, en particular de las ideologías, así como de sus funciones en el enfrentamiento de las clases sociales. Durkheim pone el acento en las *correlaciones* entre las estructuras sociales y las representaciones colectivas, así como en la cohesión social que éstas asegurarían. Weber da cuenta del problema de las funciones que pertenecerían a lo imaginario en la *producción de sentido* que los individuos y los grupos sociales dan necesariamente a sus acciones.[1] (p. 23).

Más allá de los aportes señeros de estos teóricos clásicos, la conformación efectiva del campo se dio en la segunda mitad del siglo XX. La utilización del concepto de *imaginario* ya no como un adjetivo, mayormente despectivo, sino como sustantivo, surge en ese período en Francia: «Hasta ese momento, las acepciones que ligaban lo imaginario con lo ficticio, fantasioso, irreal e incluso fantasmagórico, eran las predominantes» (Girola, 2012, p. 411). Dos teóricos claves en este proceso fueron Gilbert Durand y Cornelius Castoriadis, quienes fundaron dos tradiciones distintivas en este campo: «Durand y Castoriadis son el centro de dos constelaciones autónomas e incomunicadas, que sin embargo emplean el mismo concepto y lo defienden como indispensable para una renovación profunda del pensamiento social» (Cristiano, 2012, p. 100). La obra central de la primera tradición es *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Durand, 1981/1960). La de la segunda es *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 2013/1975). Pese a la incomunicación existente entre ambas tradiciones, existen aspectos compartidos entre ellas. Dentro de estos, se podría destacar que para ambas lo imaginario precede a lo racional, no admite explicaciones realistas reduccionistas, descansa sobre un sustrato y encierra una potencia instituyente (Cristiano, 2012; Pérez, 2017).

Los estudios sobre los imaginarios sociales han experimentado un notable desarrollo desde fines del siglo XX hasta la actualidad, en un proceso que ha trascendido el ámbito francófono. En este sentido, cabe destacar que la corriente iberoamericana de estudios sobre los imaginarios sociales es, probablemente, la más relevante en la actualidad junto con la francesa. A su despliegue han contribuido varios teóricos e investigadores, entre los que podemos destacar a Juan Luis Pintos (1995, 2005, 2014), Manuel Antonio Baeza (2008), Ángel Enrique Carretero (2010, 2017, 2023), Armando Silva (2006/1992), Néstor García Canclini (1999) y Fernando Andacht (1992, 1996, 1998, 2024).

1 Énfasis en cursivas en el original.

LA TEORÍA DEL IMAGINARIO SOCIAL DE CORNELIUS CASTORIADIS[2]

En este trabajo se retoma la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975), quien ha destacado la importancia de lo simbólico en la vida humana: «Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social, está indisolublemente tejido a lo simbólico» (p. 186). Tal cual expone Honneth, «Castoriadis distingue entre tres dominios de fenómenos que pueden actuar como los referentes del significado en la formación social de los símbolos: las esferas de lo perceptible, lo pensable y lo imaginable» (citado por McNabb, 2008, pp. 54-55). De ellas, resalta la relevancia de la tercera a través de su teorización de lo *imaginario*, que implica creación incesante y esencialmente indeterminada, tanto en el dominio psíquico («imaginación radical») como histórico-social («imaginario radical»), de figuras, formas e imágenes (Castoriadis, 2013/1975). Dice Castoriadis (2013/1975): «Es imposible comprender lo que fue, lo que es la historia humana, prescindiendo de la categoría de lo imaginario» (p. 258).

Según Castoriadis (2013/1975) la vida humana se desarrolla al interior de un cosmos de sentido. Las sociedades humanas para existir necesitan crear un mundo de significaciones y nada puede existir para ellas en tanto no se refiera a dicho mundo. Así, «lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones» (p. 557). Estas son las que dan cohesión a las instituciones de la sociedad. A la vez, estas significaciones son imaginarias, pues «proceden de aquello que todos consideramos como habiéndoselas con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual (…) sino (…) el imaginario social» (Castoriadis, 2006/2005, p. 79). En su teorización del imaginario social, distingue entre «imaginario radical» e «imaginario efectivo» (Castoriadis, 2013/1975). Mientras el primero alude a la capacidad instituyente, a «la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue» (p. 204), el segundo refiere a lo efectivamente creado, a los productos del «imaginario radical», a su materialización por ejemplo en instituciones y significaciones sociales. Así, cada sociedad establece su propio mundo, en el cual también se incluye una representación de sí misma (Castoriadis, 2006/2005, p. 81).

EL ESTUDIO DEL IMAGINARIO SOCIAL URUGUAYO HEGEMÓNICO A TRAVÉS DE LOS MITOS EN LOS QUE SE HA EXPRESADO[3]

Si bien existen distintas formas posibles de analizar el imaginario social hegemónico de una sociedad dada, aquí se lo hace a través de la consideración de los mitos en los que este se expresa. De esta manera, en este artículo se incorporan al análisis los mitos señalados como característicos del Uruguay moderno de acuerdo a la literatura especializada. Esto se hace así desde el entendido que los mitos son formas estructuradas simbólicamente del imaginario social, relacionados emotivamente con situaciones de hecho y orientados a instituir formas privilegiadas de acción (Rial, 1986, p. 20). De acuerdo a Rial (1986):

> El mito es un principio formador de conciencia social, creador de las estructuras del actuar y del pensar. Plantea y delimita un conjunto de posibilidades, un campo de lo que es posible, aunque al mismo tiempo, el mito es ambiguo, porque el orden que construye está siempre amenazado por la posibilidad de desorden. Por ello exige periódicos ritos para poder reafirmarlo y mantenerlo. (p. 20).

2 En otro trabajo me centré específicamente en ella: ver Amen (2025b).

3 Para profundizar en los antecedentes de estudios sobre los imaginarios sociales en Uruguay, se recomienda ver el artículo de Amen (2025a).

Aunque la sociedad uruguaya se ha caracterizado, al menos desde principios del siglo XX, por su conformación racionalista y laica, esto no implica que en ella no podamos identificar la presencia de mitos. Sencillamente no hay sociedad que carezca de ellos. Rial (1986) alude a cuatro mitos fundacionales y una serie de mitos derivados. En su formulación toma como antecedentes los trabajos de Real de Azúa (1984, 2009/1964) en torno al Uruguay como país de medianías. Real de Azúa (1984) señaló en referencia a la secuencia batllista que impulsó «la Modernización y democratización en formato pequeño» (p. 43) de las primeras décadas del siglo XX del Uruguay que:

> (...) del conjunto de sus tendencias emergió una sociedad urbana de mediana entidad numérica, de mediano ingreso, de mediano nivel de logros y –puesto que aun no estaba bombardeada por el «efecto de demostración» de origen externo– de medianas aspiraciones, aunque a la vez sobreabundante de las compensaciones simbólicas que idealizaron su «status», su país, el sistema. (p. 53).

Con estos antecedentes Rial (1986) aborda los que considera:

> (...) mitos fundamentales, fundacionales, que expresan el imaginario social que ordenó el tiempo y el espacio de los uruguayos (...) una sociedad nueva, creada sobre un vacío, tanto en tiempo como en espacio. Una sociedad aluvional de inmigrantes, que, a fines del siglo XIX, estaba tratando de obtener su propio perfil, de procesar la construcción de una sociedad, de un estado, y de una nación; que estaba construyendo su cultura, y que estaba en proceso de fundar los mitos para esa sociedad. (pp. 21-22).

De esta manera, dice Rial (1986), tras medio siglo de acciones en el campo económico, político, jurídico, se fue generando el denominado «Uruguay feliz» o «Suiza de América» de los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, «estatuido de este modo por el universo simbólico creado en las sucesivas relaciones intersubjetivas mantenidas por los miembros de la sociedad, que tenían por referente un imaginario social» (p. 22).

Los mitos consolidados de este «Uruguay feliz» de mediados del siglo XX son cuatro según este planteo. El primero es «el mito de la medianía necesaria para la seguridad y la realización del Uruguay feliz» (Rial, 1986, p. 22). Este mito se desarrolló con el temprano Estado asistencial uruguayo que surgió en las primeras décadas del siglo XX, que se presentaba como protector de los sectores subalternos y promotor de las capas medias y sus valores culturales y que generó de este modo una alta estabilidad social. El imaginario que surgió de este proceso acentuó la visión del predominio de los sectores medios urbanos. Como señala Rial (1986), «la mediocridad necesaria para esa seguridad que se obtenía a través de una posición no protagónica, aceptando el marco de acción socio-político ya propuesto, aseguraba una existencia relativamente fácil» (p. 22). El segundo mito es el de la diferenciación, el cual resalta la singularidad de Uruguay en el contexto latinoamericano, caracterizado este último por la violencia, con problemas de falta de integración para muchos de sus ciudadanos, con altos grados de desigualdad y analfabetismo, así como legislaciones mucho menos protectoras de los sectores subalternos (pp. 22-23). El tercero es «el del consenso, el de la ley impersonal que se impone (...) mito del orden, del respeto a las reglas, mito del mantenimiento de un estado de derecho» (p. 23). Este cimentó el régimen democrático uruguayo. El cuarto mito es el del Uruguay como «un país de ciudadanos cultos» (p. 24). Rial resalta que al ponerse en marcha el temprano estado asistencial uruguayo, uno de sus principales objetivos fue conseguir que la masa subal-

terna tuviese acceso a una total alfabetización, distinguiendo a las masas medias uruguayas por ello, por su alto grado de cultura, mediocre pero suficientemente niveladora e igualadora; lo cual, por otra parte, permitía en forma «económica» aumentar su «auto-respeto», afirmar sus valores y conseguir que estos permearan al resto de la sociedad (p. 24). Estos cuatro mitos fueron los que según Rial (1986) conformaron la base del imaginario de los uruguayos en el período del «Uruguay feliz»: «Mitos puestos en marcha a través de proyectos de élites, para "modificar", unificar y, lo más importante, adaptar otros diversos imaginarios sociales, ideas, ideologías, en sentido débil, a esta sociedad nueva» (p. 25). Asimismo, hace alusión a dos mitos derivados de los fundacionales, que denomina «naifs» (p. 25). El primero es el mito de «como el Uruguay no hay», mito «para "creyentes", para todos los uruguayos que, de este modo, reafirman su diferenciación, su carácter de culturosos, y "verifican" que en el Uruguay, país de consenso, hay grandes diferencias respecto a los restantes» (p. 25). El segundo mito derivado es el de la importancia del Estado, del cual se espera todo y al cual se responsabiliza por la vida de los ciudadanos (p. 25).

En la institución de los mitos del Uruguay moderno el fútbol también se vio involucrado. Este ha sido un elemento relevante en el desarrollo de la cultura de masas, que se nutrió del impulso de los medios masivos de comunicación, al cual por otra parte contribuyó. En este sentido, la prensa fue la que comenzó a fomentar el nacionalismo deportivo uruguayo en el contexto de las primeras victorias de relevancia, tanto a nivel continental como mundial, de la selección uruguaya en las décadas del veinte y del treinta del siglo XX. Al respecto se destaca el papel jugado por el diario *El Día*, fundado por José Batlle y Ordóñez y principal voz del batllismo. La página deportiva de este diario, «fue creada en 1908, y comenzó a moldear el imaginario colectivo nacional en materia deportiva» (Morales, 2006, p. 48). Este proceso se vio alentado por las victorias olímpicas de Colombes (1924) y Ámsterdam (1928), conjuntamente con la conquista del primer Mundial de fútbol en 1930 de locatario. En lo que refiere a la radio, por su parte, Rosenberg (1999) ha destacado el importante desarrollo de esta en Uruguay en su articulación con el fútbol a partir de la década del cuarenta del siglo XX, alcanzando su punto más alto en el Mundial de 1950. En este mundial el seleccionado uruguayo salió campeón, al vencer en el Estadio de Maracaná en el partido final a la selección de Brasil, locataria y favorita, frente a la sorpresa de un estadio colmado por el público local –200,000 personas, dicen las crónicas–. De aquí es que emergen dos nuevos mitos relacionados: el de «el Maracaná» y el de «la garra charrúa». El primero de ellos remite a la hazaña del pequeño que vence al gigante y será el eje conductor de todo el discurso futbolístico de Uruguay hasta la actualidad (Morales, 2006, p. 48). El segundo tiene sus raíces en las décadas del veinte y del treinta del siglo XX, cuando se comenzó a usar esta expresión para aludir a ese ir a la ofensiva con total entrega en los momentos adversos, y se consolida con la victoria del cincuenta en el denominado *Maracanazo*.

La institución de estos mitos fundacionales, derivados y relacionados fue un factor estructurante del «imaginario efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) del Uruguay moderno, el cual, pese a la crisis económica comenzada hacia mediados de la década del cincuenta del siglo XX, tendió a perdurar (Rial, 1986, p. 28). Así, si bien es cierto que emergió un «contraimaginario social», sobre todo a partir de la década del sesenta, que implicó enfocar los mitos fundacionales «en una versión contra cultural» (Rial, 1986, p. 29), esto no implicó romper con el imaginario anterior, sino que significó más bien la búsqueda de su

reafirmación por medio de caminos paralelos, con la finalidad de intentar recuperar una «edad de oro» perdida. La ruptura sí llegó con la dictadura, que trajo conjuntamente con la represión la desesperanza en recuperar el «pequeño país modelo»[4] que había servido de contenedor de los mitos fundacionales. Luego de culminada esta y con la restauración democrática se presenta una nueva situación: «el nuevo magma de significaciones sociales que constituye el imaginario social comienza a tener cambios que pueden ser percibidos a nivel de los mitos» (Rial, 1986, p. 33). Fundamentalmente esto se expresa en la hegemonía del mito del Uruguay democrático, el cual deja en segundo plano a los demás mitos fundacionales: «No se habla ya del Uruguay feliz, tampoco se habla de la seguridad, ni siquiera se pretende demasiado la medianía, aunque se la añora» (p. 33). El nuevo contexto pone en un sitial de privilegio al mito del consenso, el cual debe predominar a toda costa, en una suerte de «hobbesianismo invertido», en el que en lugar de abandonarse las libertades individuales para adquirir seguridades en el campo social y económico, se plantea dejar de lado ciertas reivindicaciones sociales y económicas para garantizar las libertades políticas, lo que implica una resignificación del sentido de la felicidad en el mito del «Uruguay feliz» (pp. 33-34).

A partir de la década de los noventa Andacht (1992, 1996) continúa esta línea de indagación iniciada por Real de Azúa (1984, 2009/1964) y extendida por Rial (1986). Desarrolla para ello un enfoque socio-semiótico, basado fundamentalmente en los aportes de Peirce (1931-1958). Desde esa perspectiva, entiende a los mitos como «mojones que marcan las áreas vitales del imaginario (...) formas privilegiadas de leer los acontecimientos reales para darles sentido, pero sobre todo para decidir qué es lo natural, la norma que rige nuestra vida, en cada ocasión vital» (Andacht, 1992, p. 157). Asimismo, caracteriza a la «mesocracia» como «religión estatal uruguaya», que se sustenta en un Estado providencial, redistributivo, piadoso, anticlerical y socializado (Andacht, 1992). También destaca algunos signos, aún tímidos, que podrían estar advirtiendo la emergencia de nuevos elementos en el imaginario social uruguayo. Pese a ello, la religión mesocrática no es algo que se abandone de un día para el otro. Al respecto, en posteriores trabajos Andacht (2017, 2018, 2023, 2024) puso en evidencia cómo esta aún perdura en su condición hegemónica en el imaginario social uruguayo.

En este trabajo se retoman estos aportes y se busca contribuir al estudio del imaginario social hegemónico del Uruguay contemporáneo a partir del análisis de un caso mediático específico: *El Regreso Celeste*. Este consiste en una «ceremonia mediática» (Dayan y Katz, 1995/1992) en la que se aunaron el fútbol, lo empresarial-mediático y el Estado, y que actualizó varios mitos del Uruguayo moderno.

IMAGINARIOS SOCIALES Y MEDIATIZACIÓN

En las sociedades premodernas los imaginarios sociales se instituían, reproducían y modificaban fundamentalmente mediante procesos de interacción cara a cara, caracterizados por la copresencia física. Esto cambió con el desarrollo de la mediatización, en un proceso que tiene importantes raíces en el inicio de la era moderna, a partir de la invención de la imprenta, y que experimenta su mayor impulso en el correr del siglo XX y lo que va del XXI, con el despliegue y conso-

4 La expresión «pequeño país modelo» es de José Batlle y Ordóñez, quien la escribió en una carta dirigida a sus colaboradores más íntimos en 1908 desde París, en el interín existente entre sus dos mandatos presidenciales. Allí decía: «Yo pienso aquí en lo que podríamos hacer para construir un pequeño país modelo» (citado por Vanger, 1983/1980, p. 9), para caracterizar luego su propuesta para llevar adelante esa idea, la cual, por otra parte, animaría su segundo mandato presidencial.

lidación de la prensa, la radio, el cine y la televisión, en un primer momento, y luego con el fenómeno de la digitalización, la generalización de internet y su articulación con la telefonía móvil. En este nuevo contexto, los imaginarios sociales comenzarán a ser instituidos mayormente en «el entorno público mediático» (Thompson, 2011, p. 23). Thompson (1998/1995) señala que con el advenimiento de las sociedades modernas tuvo lugar una transformación cultural sistemática, asociada al desarrollo de los medios de comunicación, la que describe como un proceso de «mediatización de la cultura» (pp. 71-72). Esto dio lugar a una nueva etapa en la historia de la humanidad en la que «las formas simbólicas se esparcirían más allá de las formas locales compartidas de la vida cotidiana, y en la cual la circulación de las ideas dejaría de estar restringida al intercambio de palabras en contextos de interacción cara-a-cara» (p. 15). Ello generó cambios inéditos, irreversibles y de vasto alcance en las pautas de comunicación e interacción. Así, los medios de comunicación adquirieron un papel central en la producción, fijación, reproducción y circulación de lo que Thompson (1998/1995) denomina «formas simbólicas». En este nuevo contexto, «los medios de comunicación juegan un papel relevante en la construcción de los imaginarios sociales ya que, al producir bienes simbólicos, aportan a la construcción que esa sociedad hace de su imaginario» (Ford, 1999, p. 64). Como ha señalado Villa Guzmán (2015) al respecto, nuestras sociedades «se caracterizan por la multiplicidad de imaginarios que son mediados por los medios de comunicación masiva y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TICs)» (p. 50).

Este proceso de mediatización ha pasado por diferentes etapas. Algunos investigadores han intentado dar cuenta de ellas. Encontramos aportes clásicos en esta línea en la obra de Verón (1983/1981, 1997, 2001/1984), quien ha sido catalogado por Carlón (2016) como «fundador de la perspectiva latinoamericana de la mediatización» (p. 131). Verón (2001/1984) establece una distinción entre dos tipos de sociedades: la «sociedad mediática» y la «sociedad mediatizada». La primera de ellas surge entre mediados y fines del siglo XIX y alcanza su auge durante los tres primeros cuartos del siglo XX. Es una sociedad en la que prima la esfera secundaria –industrial–, y en la que se desarrollan y consolidan los medios masivos de comunicación tradicionales (prensa, radio, cine, televisión), que funcionan en ella con una lógica representativa. De esta manera, según Verón (2001/1984), el imaginario preponderante en este tipo de sociedad:

> (...) traza una frontera entre dos órdenes, uno que es el de lo "real" de la sociedad (su historia, sus prácticas, sus instituciones, sus recursos, sus conflictos, su cultura) y otro que es el de la representación, el de la reproducción, el que progresivamente es tomado a cargo por los medios. (p. 14).

A partir de la «revolución de las tecnologías de la comunicación» (p. 14) experimentada a partir de la década de los setenta del siglo XX, emerge una sociedad mediatizada, en la que predomina el sector terciario de la economía. Verón (2001/1984) señala que en ella se diluye la frontera «entre lo real de la sociedad y sus representaciones» (p. 14). De este modo se consolida una perspectiva según la cual los medios no deben entenderse únicamente como dispositivos de reproducción, más o menos fidedigna, de una realidad determinada, sino más bien como instancias de producción de sentido. Relacionado a esto, se destaca el análisis que Verón (1983/1981) efectuó del accidente de la central atómica de *Three Mile Island* del 28 de marzo de 1979 y la ola de cobertura mediática que recibió. Allí, señala:

> Los acontecimientos sociales no son objetos que se encuentran ya hechos en alguna parte en la realidad y cuyas propiedades y avatares nos son dados a conocer de inmediato por los medios con mayor o menor fidelidad. Sólo existen en la medida en que esos medios los elaboran (...) los medios informativos son el lugar en donde las sociedades industriales producen nuestra realidad. (p. II).

Esta perspectiva rompe con la lógica representativa propia de las sociedades mediáticas. Las prácticas institucionales se transforman en profundidad, porque existen los medios y son tenidos en cuenta por ellas. También Verón (1997) ha dado cuenta de la emergencia de un tercer tipo de sociedad: la sociedad hipermediatizada. Inspirado en una conferencia dictada por Balpe (1995), afirma:

> La hiper-mediatización resultaría de la emergencia de los multimedios, los programas hiper-textuales y la explosión provocada por esa suerte de hipertexto planetario que es Internet. El calificativo de «hiper» aludiría entonces no sólo a una «vuelta de tuerca» más en el proceso de la mediatización, sino también al carácter planetario de dicho proceso. (Verón, 1997, p. 10).

Estos aportes a la elaboración de una estructura secuencial del proceso de mediatización fueron retomados por Carlón (2016, 2019, 2020, 2022), quien profundiza sobre todo en la reflexión acerca de la hipermediatización. De esta manera, señala que así como la sociedad moderna es una sociedad mediática y la posmoderna una sociedad mediatizada, la sociedad contemporánea deviene en una sociedad hipermediatizada a partir del surgimiento de nuevos sistemas de mediatización, como lo son el de las «redes sociales mediáticas» o «internet» –*YouTube*, blogs, portales de noticias, *Facebook*, *Twitter* o X, *Instagram*, *Snapchat*, etcétera– (Carlón, 2016, 2020, 2022) y el del «*Underground*» (2020, 2022), que «es "expansión" de uno anterior (...) cuyos antecedentes son el correo postal y teléfono histórico, y que hoy incluye *WhatsApp*, *Skype*, ciertos funcionamientos de *Zoom*, etcétera» (Carlón, 2022, p. 256).

LAS CEREMONIAS MEDIÁTICAS: FIESTAS DEL CONSENSO

El concepto de «ceremonia mediática» o «acontecimiento mediático» fue planteado por Dayan y Katz (1995/1992) en un trabajo en el que buscaron «aplicar la antropología de la ceremonia (...) al proceso de la comunicación de masas» (p. 11). En él, plantean que a las ceremonias mediáticas hay que entenderlas «como fiestas que resaltan algún valor central o algún aspecto de la memoria colectiva» (p. 8). Es por ello que cumplen una función muy importante en la integración social. En este sentido, por su carácter ceremonial, los periodistas que en ellas participan suspenden su actitud normalmente crítica, ensalzando en la transmisión televisiva algún área del centro sagrado de la sociedad (p. 16).

Dayan y Katz (1995/1992) dicen que a las ceremonias mediáticas «las audiencias las reconocen como una invitación (incluso una orden) a suspender sus rutinas cotidianas y unirse a una experiencia festiva» (p. 11). Se da una interrupción de las rutinas en un doble sentido: por un lado, alteran las rutinas cotidianas de la audiencia, como la cita anterior ponía de manifiesto y, por otro, interrumpen el flujo normal de las emisiones de los canales televisivos. En este último sentido, en los acontecimientos más característicos la interrupción es monopolista: «todos los canales cambian su programación regular por el gran acontecimiento, quedando quizá fuera del consenso unas pocas emisoras independientes» (p. 14).

Es de destacar que estos acontecimientos se retransmiten en tiempo real, es decir, a medida que acontecen y que se organizan fuera de los medios, tanto en el sentido de que se realizan fuera de estudios así como que, habitualmente, no son iniciados por las empresas radiodifusoras (Dayan y Katz, 1995/1992, p. 14). Los organizadores de estos siempre son parte central del orden establecido, se adhieren «a valores consensuados y tienen autoridad para imponernos la atención (...) en general, esos acontecimientos no son organizados por las emisoras aunque se planeen con la televisión "en mente". Se pide a los medios, o los medios piden, su participación» (p. 15). Por otra parte, siempre están planeados con antelación y se anuncian por anticipado. Por ello en su definición se da una «conjunción de lo *directo* y lo *remoto*, por un lado, y de lo *interrumpido* pero *preplanificado* por el otro»[5] (p. 15). Asimismo, estos acontecimientos son proclamados como históricos y conquistan a audiencias muy numerosas, al tiempo que celebran el orden y su restauración: «*integran* las sociedades en un latir colectivo y conjuran una *renovación de la lealtad* a la sociedad y a su autoridad legítima»[6] (p. 17).

Otro aspecto relevante a subrayar de este tipo de eventos mediáticos es su relación con lo sagrado, dado que ellos tienen el poder de declarar una fiesta y de ese modo cumplir un importante papel en la religión civil. En este sentido, Dayan y Katz (1995/1992) dicen que igual que las festividades religiosas, estos acontecimientos mediáticos implican una interrupción de la rutina, un alejamiento del trabajo, ciertas normativas para participar en la ceremonia y el ritual, la congregación en torno a algún valor central de la sociedad, la experimentación de un sentimiento comunitario y de la igualdad en el entorno inmediato de cada cual, así como la integración en un centro cultural (p. 22). Asimismo, los tonos reverentes que se adoptan en estas ceremonias, el vestuario y la actitud de los reunidos frente a las cámaras televisivas, así como su sentido de comunión con el conjunto de telespectadores, todo eso recuerda los días sacros (p. 22). También los espectadores asumen un rol ceremonial, el que lleva a que se distinga claramente la visión festiva de la cotidiana y se dé una transformación en la naturaleza de la implicación con el medio: ya no se trata de una contemplación pasiva, sino de una participación ceremonial (p. 22). A esto se agrega que «la profundidad de esta implicación, a su vez, incide en la formación de la opinión pública y en instituciones como la política, la religión y el ocio. Un paso más allá: entran en la memoria colectiva» (pp. 22-23).

Las ceremonias mediáticas se pueden dividir en tres subtipos: «Competiciones», «Conquistas» y «Coronaciones» (Dayan y Katz, 1995/1992). En cuanto a las «Competiciones», su ámbito son los deportes y la política, y por más que a veces se las defina como una diversión y otras como una cosa seria, en todos los casos siempre hay mucho en juego (p. 30). Las «Conquistas», por otra parte, son acontecimientos infrecuentes: «La vida ya no es la misma después de una Conquista televisada, por la grandeza del logro mismo y por la grandeza de la retransmisión del gran logro» (p. 30). Finalmente, en lo que concierne a las «Coronaciones», son las que mayor despliegue ceremonial tienen: «son todo ceremonia» (p. 30). Al tiempo que «exigen que los conflictos se inclinen ante los símbolos compartidos de la tradición y la unidad» (p. 40). Más allá de esta subdivisión las tres formas están estrechamente entrelazadas, incluso los casos más destacados implican una «Competición» inicial seguida

5 Énfasis en cursivas en el original.

6 Énfasis en cursivas en el original.

por una «Conquista» y culminada con una «Coronación» (p. 30). Esto es precisamente lo que aconteció en el caso que aquí se estudia, si bien el análisis se centra aquí en la «Coronación». La «Competición» aquí refiere al Mundial de fútbol de Sudáfrica 2010, la «Conquista» alude al hecho de que la selección uruguaya haya conseguido ubicarse entre los cuatro mejores seleccionados del mundial y la «Coronación» consiste en el homenaje mediatizado que le hicieron a este seleccionado en el retorno a su país.

OBJETO DE ESTUDIO Y METODOLOGÍA

En este artículo se busca contribuir al estudio del imaginario social hegemónico del Uruguay contemporáneo. A partir de la constatación del importante desarrollo de la «mediatización de la cultura» (Thompson, 1998/1995) experimentado en los últimos tiempos, así como también de la relevancia que cobran los casos mediáticos para dar cuenta de las sociedades y de sus imaginarios en este contexto (Carlón, 2015, 2019, 2020, 2023; Fernández Pedemonte, 2010, 2021; Ford, 1996/1994, 1999; Verón, 1983/1981), aquí se decidió analizar un caso mediático de amplia repercusión pública en Uruguay: la «ceremonia mediática» (Dayan y Katz, 1995/1992) titulada *El Regreso Celeste*, consistente en la transmisión televisiva en directo, del canal VTV[7], del homenaje multitudinario que le brindó, el 13 de julio de 2010, la Asociación Uruguaya de Fútbol (AUF) y el Poder Ejecutivo del Estado uruguayo a la selección de fútbol de este país, por ubicarse entre las cuatro mejores en el mundial de Sudáfrica 2010. Este evento representó el inicio de una nueva etapa en el vínculo de la selección nacional de fútbol y la sociedad uruguaya, con consecuencias a nivel cultural, político, económico y social que aún hoy perduran. Para poder dar cuenta del imaginario social uruguayo hegemónico en el estudio de este caso se tienen en cuenta los mitos en que aquel se expresa, dado que estos se conciben como formas estructuradas simbólicamente del imaginario social (Rial, 1986). De esta manera, en este trabajo se apunta a indagar, en las representaciones mediáticas de *El Regreso Celeste*, la eventual vigencia de los mitos fundacionales, derivados y relacionados del Uruguay moderno (Rial, 1986), que han contribuido a la conformación del «imaginario efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) nacional, así como la posible emergencia de aspectos novedosos resultantes del accionar del «imaginario radical» (Castoriadis, 2013/1975) uruguayo contemporáneo. En forma complementaria, se busca determinar en qué etapa específica del desarrollo de la mediatización en Uruguay se ubica este caso, así como también contextualizarlo en términos políticos, desde el entendido que «el impacto del fútbol, la masividad, la espectacularidad, el poder de los aficionados y la presentación de los medios de comunicación contribuyeron a posicionar al fútbol como uno de los principales instrumentos de acción política potencial» (Milenković & Milenković, 2024, p. 132, *traducción propia*).

En cuanto a la metodología adoptada, ésta es de carácter cualitativo (Sandoval, 2002/1996; Valles, 1997) y se ubica dentro del paradigma interpretativo (Vasilachis de Gialdino, 1992), desde una perspectiva semiótica peirceana (Peirce, 1931-1958). La semiótica, entendida como modelo lógico de la significación, se propone estudiar la *semiosis*, esto es, la acción de los signos al gene-

7 VTV es un canal de cable de la empresa Tenfield, productora audiovisual y sociedad anónima uruguaya dedicada a la emisión en vivo de eventos deportivos a través de diversos canales de televisión. Tenfield posee los derechos exclusivos de transmisión del fútbol uruguayo así como del Carnaval, del básquetbol y del ciclismo de este país. Su fundador es el empresario Francisco *Paco* Casal.

rar interpretantes de sí mismos. Para ello, Peirce (1931-1958) propuso tres nociones básicas: *signo* o *representamen*[8], *objeto* e *interpretante*. El signo o representamen es una forma sensible que representa otra cosa y que, por ello, al conocerlo nos hace conocer algo más (CP 8.332)[9]: «(...) es cualquier elemento cuya función es el estar en lugar de otra cosa; para cumplirla debe llenar el requisito básico de ser tomado como representante de otra entidad que no es él mismo» (Andacht, 1992, p. 145). El objeto, en tanto, es aquello representado: «Todo lo que en el entorno humano, concreto o abstracto, real o ficticio, es semiotizable, es decir comunicable a través de un medio sígnico» (p. 158). El interpretante, finalmente, es el efecto de sentido o efecto semiótico. Consiste en un nuevo signo o representamen. Para que la semiosis o acción sígnica tenga lugar es necesaria la relación triádica entre signo o representamen, objeto e interpretante. De ahí la siguiente definición de signo de Peirce: «Un *Signo*, o *Representamen*, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado su *Objeto*, como para ser capaz de determinar a un Tercero, llamado su *Interpretante*» (CP 2.274).

La estrategia metodológica se basa en una investigación documental (Valles, 1997), que se focaliza en el análisis de un documento audiovisual de tipo secundario: el registro de la transmisión televisiva de VTV del homenaje a la selección uruguaya de fútbol emitida el 13 de julio de 2010, luego de su retorno de la Copa Mundial de Sudáfrica de ese año. Este registro tiene una duración de tres horas y media aproximadamente[10].

EL REGRESO CELESTE: UNA CEREMONIA MEDIÁTICA QUE CELEBRÓ UNA CONTINUIDAD RECOBRADA

Los integrantes de la delegación oficial del seleccionado uruguayo de fútbol que participaron en el mundial de Sudáfrica 2010 arribaron a Montevideo, en su vuelta del país africano, el 12 de julio de ese año pasadas las 22 horas, más tarde de lo que se tenía previsto. En esa ocasión fueron recibidos en el Aeropuerto de Carrasco por mucha gente, incluidos el entonces presidente de la República, José Mujica, y su esposa la senadora Lucía Topolansky. Si bien en un principio estaba planificado que se les realizara un homenaje ese día, por haberse ubicado entre los cuatro mejores en el mundial, por la demora en la llegada del chárter esto se pospuso para el día siguiente. De esta manera, el 13 de julio de 2010 la AUF y el Poder Ejecutivo del Estado uruguayo realizaron ese homenaje, el que contó también con la participación de las principales autoridades del Poder Legislativo y de representantes de todos los canales privados de la televisión abierta de Montevideo y de la empresa Tenfield. Este comenzó con una caravana que acompañó al seleccionado en su trayecto desde el Complejo Celeste[11] hasta el lugar donde se realizaría el homenaje propiamente dicho, esto es, la explanada del Palacio Legislativo. El evento contó con un nivel de adhesión y entusiasmo inusitado en las décadas inmediatamente anteriores en el país y fue transmitido televisivamente por VTV con el título *El Regreso Celeste*, así como también por todos los canales de la televisión abierta de Montevideo de ese momento. Representó el inicio de una nueva etapa en el vínculo de la selección nacional de fútbol y la sociedad uruguaya, con consecuencias a nivel cultural, político, económico y social que aún perduran.

8 Peirce utiliza el término *representamen* como sinónimo de signo –en el sentido del elemento del signo, no de éste como totalidad–, en el período comprendido entre 1896 y 1905.

9 Aquí se cita del modo convencional la obra *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*: el número que precede al decimal es el del volumen y el número que sigue, el del párrafo (CP x. xxx).

10 Esto sin contabilizar los espacios publicitarios, que quedan fuera del análisis.

11 El Complejo Celeste es un complejo deportivo patrimonio de la AUF ubicado en el kilómetro 27.800 de la Ruta Nacional N° 101 en el Departamento de Canelones.

Imagen 1: El *Regreso Celeste*: Programa especial de VTV, canal de Tenfield

Fotograma de la presentación de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En la transmisión televisiva de este homenaje efectuada por VTV, su conductor Alberto Sonsol señaló: «Este equipo le devolvió a la gente la capacidad de soñar y yo creo que eso es mágico en la vida de las personas. Los sueños mueven, es el motor de la vida» (Tenfield, 13 de julio de 2010). En este mismo sentido, afirmó también más adelante en el programa:

> (...) una de las cosas que este cuadro le devolvió a la gente es la posibilidad de soñar, porque vos te referís al fútbol, yo digo la vida en general, con tu familia, con tus hijos, en tu laburo, la posibilidad de soñar, trazarte una meta, un sueño, y andá con todo, llegarás o no, pero andá con todo. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

También en el discurso que efectuó en el homenaje el entonces presidente de la República, José Mujica, se destacó este aspecto cuando señaló con respecto a los jugadores lo siguiente: «(...) mantuvieron compostura, altura y nos dieron la esperanza de soñar» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En todas estas referencias puede advertirse la capacidad del fútbol para, como dice Carretero (2018), «dotar de magia a lo cotidiano» (p. 57), lo que se relaciona con la dimensión instituyente en lo histórico-social asociada al «imaginario radical» (Castoriadis, 2013/1975):

> (...) lo imaginario manifiesta una condición antropológica o *trascendental*, pues resulta inevitable que el ser humano busque superar la *facticidad* de lo real (es decir, sobrepasar con la imaginación la realidad social instituida) reintroduciendo en su cotidianidad la fantasía, un larvado onirismo, el ensueño.[12] (Carretero, 2018, p. 57).

En esta línea, cabe destacar que durante la transmisión televisiva del homenaje Sonsol se refirió al tiempo que duró el mundial como «un mes de encanto», «un mes de fantasía» y que eso es precisamente «lo que la gente agradece» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

El desempeño de la selección uruguaya en el mundial de Sudáfrica conllevó, en palabras de su entrenador Óscar Washington Tabárez, la recuperación de una «continuidad que en algún momento se rompió» (Tabárez citado por Caetano y Piñeyrúa, 2018, p. 13). Según Tabárez dicha continuidad «se rompió sobre todo después del 54, a fines de la década del 50» (Tabárez citado por Caetano y Piñeyrúa, 2018, p. 36), cuando Uruguay se distanció de los éxitos futbolísticos de la primera mitad del siglo XX, que alcanzaron su cumbre con el título de campeón mundial obtenido en Maracaná en 1950. También en la transmisión televisiva de este evento efectuada por VTV se vinculó lo realizado por esta selección con la historia del fútbol uruguayo. Es así que el co-conductor del programa, Juan Carlos Scelza, señaló apenas comenzada la caravana lo siguiente:

> (...) pasaron 40 años. Quiere el capricho de un chárter, que tardó más de la cuenta, (...) que la

12 Énfasis en cursivas en el original.

> caravana se dé el día en que comenzó en Uruguay el primer mundial en 1930. Hoy hace fecha que se inauguró el mundial (...) Hoy es fecha que se jugó por primera vez un partido de campeonato del mundo. Hoy Uruguay está recibiendo a gente que no ganó el mundial, pero que dejó un mensaje muy grande. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En el mismo sentido, Scelza también expresó en el segundo bloque de la transmisión televisiva de VTV de este homenaje lo siguiente: «(...) esta selección, si tengo que decir qué fue la realización que hizo para la historia del fútbol uruguayo, fue desempolvarlo, me da la sensación que [*sic*] nos llevó a la biblioteca y nos sacó polvo de los libros» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Luego destacó la relevancia de la historia del fútbol uruguayo y agregó que esta selección agasajada:

> (...) le demostró a esta juventud que salta, (...) le demostró al mundo entero: Mirá, había un Uruguay sí que está en blanco y negro, que está en los casettes VHS (...), que lo tenés en las páginas amarillentas, que lo tenés en los diarios que les falta la punta (...) pero hay otro Uruguay hoy también eh, y hay otro Uruguay que está en 3D, hay un Uruguay que está en internet, hay un Uruguay que está en colores (...). (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Posteriormente se da un diálogo entre Scelza y Sonsol en el que destacan que esta selección volvió a poner en el mapa del fútbol mundial a Uruguay. El diálogo culmina con un comentario de uno de los invitados a estudios de este programa especial, el ex jugador y entrenador de la selección uruguaya Víctor Púa, quien añade: «Aparte con un hilo conductor con la historia del fútbol uruguayo: humildad, sacrificio, entrega, buen fútbol. O sea que (...) despertó algo ¿no? que estaba ahí» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Otro invitado al programa que también contribuyó a esta misma línea argumental fue el periodista Jorge Crosa, quien señaló:

> Una de las comparaciones que puedo hacer, o la hice directamente, fue como aquel tipo que no va a hace cuarenta años a un lugar y quiere transitar por el mismo camino. El camino no es el mismo, la ruta ya no va a estar en las mismas condiciones, va a haber baches, creció el pasto, hay piedra, ya no es, se transformó aquella ruta en un camino vecinal. Esa es la realidad. Y esta gente ¿Qué hizo? Volvió a hacer la ruta. Este Uruguay dejó ese camino vecinal y volvió a trabajar en esa ruta para ir setenta, cuarenta años atrás para darnos este empujón, este envión, para que los tipos, para que los botijas de hoy, que yo veía en los supermercados y vos también Juan Carlos y vos también Alberto, con la camiseta de Boca, con la camiseta de River, con la camiseta del Inter, con la camiseta de Ronaldinho, no, ahora se van a poner la camiseta de Abreu. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Asimismo, Scelza en el cierre de la emisión señaló: «(...) entre todos los jugadores han demostrado esto, que Uruguay no es historia vieja del fútbol, que Uruguay es presente y que si sabemos aprovecharlo es futuro» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Finalmente, también puede señalarse que el título puesto al especial televisivo de Tenfield, que transmitió este evento mediante VTV, también tiene una significación relacionada a esa continuidad recobrada: *El Regreso Celeste*. Es un título que no sólo genera el «interpretante» (Peirce, 1931-1958), esto es, el efecto de sentido de un retorno físico del seleccionado al país, sino también de que la celeste, como se conoce a la selección informalmente, ha regresado a estar, como hacía décadas no sucedía, entre las mejores del mundo.

Imagen 2: Fragmentación de la pantalla en el programa El *Regreso Celeste*: A la izquierda se ven imágenes del entorno del Palacio Legislativo, a la derecha de la caravana.

Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

El impacto de esta selección en la sociedad uruguaya se acrecentó aún más a partir de la Copa América ganada por ella al año siguiente (2011) y tuvo un efecto duradero. La mayor parte de sus jugadores siguieron siendo parte del seleccionado uruguayo durante muchos años, al igual que su entrenador Óscar Washington Tabárez, quien siguió desempeñando su rol hasta el 19 de noviembre de 2021. Una investigación sociológica desarrollada durante los años 2017 y 2018 concluyó: «Esta selección nacional hace soñar a los niños con héroes que los inspiran; además acercó a las mujeres al universo futbolístico y termina representando la ilusión de una sociedad de trascender internacionalmente» (Arocena et al., 2019, p. 36). De acuerdo a la encuesta nacional realizada en diciembre de 2017 en el marco de esa investigación:

> Las tres cuartas partes de la población, el 74 %, siente que esta selección lo representa, lo ilusiona y le despierta orgullo. Habría que ir mucho para atrás en la historia para encontrar una selección nacional que despierte tantos sentimientos de simpatía e interés entre la gente, ya sean hombres o mujeres, adultos o niños, ricos o pobres. (Arocena et al., 2019, p. 36).

Esta continuidad restablecida y su impacto significativo y duradero en la sociedad uruguaya torna relevante el análisis del caso mediático que celebró esta doble reconciliación: de la selección uruguaya con su historia y también con la sociedad de este país. Este es un caso en el que pueden reconocerse elementos centrales del imaginario social hegemónico del Uruguay moderno, además de implicar una actualización de algunos de sus mitos más relevantes. Del análisis de ello trata el siguiente apartado.

RELIGIÓN CIVIL Y MITOS DEL IMAGINARIO SOCIAL URUGUAYO HEGEMÓNICO EN EL HOMENAJE A LA SELECCIÓN

Esta ceremonia mediática, caracterizada por Scelza casi en el final de la transmisión televisiva como «una fiesta cívica, social, emocionante» (Tenfield, 13 de julio de 2010), contribuyó a la actualización de la *religión civil* de este país. Este concepto, planteado originariamente por Jean-Jacques Rousseau en su libro El *contrato social* (1972/1762) y que encuentra sus formulaciones contemporáneas en las obras de Shils y Young (1953), Bellah (1967) y Giner (1993), apunta a dar cuenta de la religión de las sociedades laicas, secularizadas. Es un concepto que busca referir a lo que mantiene unida y cohesionada a la sociedad moderna luego de la caída del cristianismo como elemento congregador. Es por ello que si bien no utilizó este término en su teorización, los aportes de Durkheim al estudio del fenómeno religioso van en consonancia con esta perspectiva, dado que en ellos no se limita la religión a un aspecto teológico sino que se la ve como un producto social estructurante de la vida social y presente en todas las sociedades más allá de la diversidad de símbolos religiosos en que se exprese en cada una de ellas. Es una concep-

ción de la religión en la que no necesariamente se ve involucrada la creencia en un dios o dioses. Recordemos que el principal problema de las sociedades modernas para Durkheim radica «en el desmoronamiento del universo simbólico religioso que había sostenido la cohesión de las sociedades tradicionales y, como consecuencia de esto, la búsqueda de un equivalente funcional que supla el vacío simbólico generado por la pérdida de credibilidad religiosa» (Carretero, 2001, pp. 138-139). Podemos reconocer ese equivalente funcional en la religión civil, la que para existir necesita ser actualizada periódicamente:

> No puede haber ninguna sociedad que no sienta la necesidad de mantener y revitalizar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que le dan unidad y la individualizan. Pero esa reconstrucción moral sólo puede obtenerse mediante reuniones, asambleas y congregaciones en las que los individuos, en estrecha proximidad, reafirmen en común sus sentimientos comunes: de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados que obtienen y por los medios que emplean para ello, son de la misma naturaleza que las ceremonias religiosas propiamente dichas. (Durkheim, 1993/1912, p. 667).

Es en este sentido que la ceremonia mediática aquí analizada puede entenderse como una renovación de la religión civil uruguaya, experimentada a partir de la celebración de un aspecto destacado de esta como lo es el vinculado al fútbol. La sociedad uruguaya por más laica y racionalista que sea, al igual que cualquier otra, no puede prescindir del elemento religioso que la unifique. Andacht (1992) se refirió a la mesocracia como «religión estatal uruguaya» que suplantó a la religión católica mediante la obra secularizadora del batllismo. Según él, ella se convirtió en la religión uruguaya más importante del siglo XX: «Extirpar la religión oficial, arrinconarla hasta reducirla a disidencia familiar, interna, y de poca visibilidad pública, no elimina la religiosidad, sólo una religión establecida» (p. 29).

De acuerdo a Giner (1993), la religión civil consiste en:

> (...) un proceso constituido por un haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de carga épica a algunos acontecimientos de la historia. (p. 37).

En cuanto a estos rasgos mundanos sacralizados, en el caso uruguayo el fútbol y la política han sido dos elementos centrales. Al respecto, Andacht (1992) se pregunta:

> ¿Cómo celebra la religión, la ligazón máxima, una sociedad post-religión? Alguien aventura que mediante los deportes. El espectáculo atlético puede ser un buen sucedáneo. Quizá. El Uruguay supo de fervores futbolísticos que forjaron el grito unánime que solidificó el mito de un país elegido por los hados (...) También puede ser una ceremonia política en el sentido moderno del término. (p. 21).

Lo peculiar de la ceremonia mediática aquí analizada es que aúna ambos aspectos, lo futbolístico y lo político, en una dramatización colectiva y mediatizada de algunos mitos que han mantenido unido al Uruguay moderno. Pues como señala Carretero (2018), «una vez sedimentado bajo la forma de mito, de leyenda u otra variante de representación colectiva, el imaginario sirve como soporte para un sentimiento compartido de comunidad» (p. 55). En este sentido, veamos a continuación qué mitos pueden reconocerse en este acontecimiento mediático.

En primer lugar, al tratarse de un evento que celebra en Uruguay un logro futbolístico es

casi inevitable que aluda al mito de Maracaná. Así, aquí se propone que esta ceremonia mediática puede ser entendida como una nueva «maracanización» (Andacht, 1992) del imaginario social uruguayo. Al respecto, encontramos una referencia directa a este evento histórico en el noveno bloque del programa especial de VTV, cuando Sonsol señala:

> Señores, me informan que también está sonando en el centro de la capital del país la sirena del diario *El Día*, que ya no existe más pero que en el año 1950 cuando Uruguay se consagró campeón sonó esa sirena. A modo entonces de homenaje suena la sirena de 18 y Yaguarón (...) ¡Qué momento, uruguayos! (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Aquí se reconoce, entonces, una representación de este hecho histórico al que se atribuye carga épica en la religión civil uruguaya. La sirena opera como un signo que representa la victoria de la selección uruguaya a Brasil en el Maracaná, en el partido final del mundial de fútbol de 1950, y que genera un «interpretante dinámico»[13] (Peirce, 1974/1896) en el conductor de *El Regreso Celeste*. Este interpretante se constituye en un nuevo signo para los telespectadores, el que refiere a esa sirena como representación del Maracanazo y que, a su vez, genera nuevos interpretantes en el proceso ilimitado de semiosis.

El mito de Maracaná implica una reivindicación de una hazaña grupal que revitaliza «el sueño de David», ese «ensueño de un país de dimensiones muy reducidas que se empecina en volver a vencer al desmesurado gigante del bando enemigo» (Andacht, 1992, p. 130). El aspecto gregario que involucra este mito ha sido destacado en este caso. Por ejemplo, el texto publicitario preparado para la ocasión por Ancel[14], que lee Sonsol, dice lo siguiente: «Gracias muchachos por demostrar que trabajando en equipo se puede llegar muy lejos» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Así como también el entonces Ministro de Transporte y Obras Públicas, Enrique Pintado, hizo referencia a él en la entrevista que le hizo el notero Pastorino en el entorno del Palacio Legislativo, cuando señaló que en esta selección «las individualidades se pusieron al servicio del grupo (...) tenemos el balón de oro, que es, como dijo Diego[15], de todo el equipo» (Tenfield, 13 de julio de 2010). También Scelza destacó este aspecto gregario cuando dijo:

> (...) tenemos al mejor jugador del mundo, por Forlán, porque fue el plus, pero hubo un trabajo en equipo. Y yo creo que tenemos en Tabárez alguien que capitalizó, veinte años después, su experiencia mundialista del noventa, pero tuvo un equipo de trabajo que lo respaldó; y Bauzá[16] lo tuvo en el ejecutivo. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

De esta manera, Scelza destaca el trabajo en equipo, no sólo de parte de los jugadores, sino también del cuerpo técnico y de las autoridades de la AUF. Esto va en la misma línea de lo que acontece durante la parte final del homenaje, cuando las autoridades ejecutivas y legislativas del Estado uruguayo entregaron medallas a los jugadores, al cuerpo técnico, a funcionarios y a dirigentes de la AUF. Allí en el escenario el periodista de Tenfield, Sergio Gorzy, quien ofició de maestro de ceremonias durante esa entrega, explicitó: «Esto es todo el equipo, porque el equipo son todos, por eso que están todos aquí» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Un momento ilustrativo de la sintonía grupal de los homenajeados es cuando

13 El interpretante dinámico es el efecto de sentido experimentado en un proceso de semiosis concreto, es un evento singular y real. Peirce (1974/1896) dice con respecto a él: «(...) es el efecto real que el Signo, en tanto Signo, determina realmente» (p. 65).

14 Ancel era en ese momento el servicio de telefonía móvil de la empresa estatal Antel (Administración Nacional de Telecomunicaciones).

15 Se refiere a Diego Forlán.

16 Presidente de la Asociación Uruguaya de Fútbol en ese momento.

le entregaron la medalla a Aldo Cauteruccio, el cocinero de la selección. En el momento que Gorzy lo mencionó, los jugadores lo abrazaron. Gorzy dijo: «El cocinero también lleva su medalla». Luego, mientras los jugadores cantaban «Aldo, Aldo, Aldo», le preguntó: «¿Quiere saludar?». Allí el cocinero respondió: «Quería agradecer a todos los muchachos y al cuerpo técnico y todos mis compañeros por todo el lugar que me dieron. La verdad me sentí uno más del grupo, y eso me lo hicieron sentir ustedes, muchas gracias» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En cuanto a la forma que asume la actualización de este mito en este caso, dado que el seleccionado uruguayo no logró salir campeón del mundo en Sudáfrica 2010 sino que quedó en el cuarto puesto, puede considerarse que es empobrecida. Por ello aquí se considera a esta festividad ceremonial como una nueva maracanización pauperizada, lo que implica una nueva materialización en imaginario efectivo de este mito tan relevante en esta sociedad aunque en una versión disminuida. Lo que va en el mismo sentido señalado por Piñeyrúa, quien ha afirmado que si bien Uruguay tuvo grandes conquistas en el pasado:

> Quizá hemos aprendido a tener aspiraciones adecuadas a nuestras posibilidades, a mirar aquellas conquistas con admiración, pero a pararnos en el nuevo mundo globalizado con otras expectativas, aprendiendo a disfrutar de la incredulidad de nuestros grandes vecinos y del mundo, sorprendidos de lo que somos capaces (...) Comprendí que su proyecto[17] colocaba a Uruguay en su justo lugar, ni tanto ni tan poco; que éramos un hueso duro de roer para las potencias continentales y mundiales, pero estábamos debajo de ellas. (Caetano y Piñeyrúa, 2018, pp. 25-26).

Tal vez algo que represente de un modo bastante claro esto sea lo que señala Scelza con respecto al partido de Uruguay frente a Ghana. El co-conductor destaca que el equipo africano tuvo el apoyo locatario: «Ese estadio era una hoguera, donde todo el mundo estaba por el local, salvo unos dos mil uruguayos que a esa altura estaban en Sudáfrica» (Tenfield, 13 de julio de 2010). En otro momento, también señaló con respecto a los sudafricanos y su actitud de apoyo a la selección de Ghana lo siguiente: «(...) hablando del continente y que era un mundial africano. La venta de banderas y camisetas de Ghana fue impresionante y la gente lo tomó con esa responsabilidad. Era un partido que además fue muy especial y muy dramático». Allí contesta Sonsol: «Qué increíble ese partido», lo que genera en Scelza una sonrisa pícara de complicidad (Tenfield, 13 de julio de 2010). Vale recordar el modo en que Uruguay ganó ese partido en los cuartos de final. En las postrimerías del primer tiempo, Ghana convirtió un gol que abrió el marcador. Luego, en el segundo tiempo, Uruguay empató con gol de Diego Forlán en el minuto 54. Dado que el partido culminó con empate se jugó un alargue, en cuya última jugada, en el minuto 120, Ghana casi convierte un gol pero Luis Suárez salvó a Uruguay de la derrota al sacar la pelota de la línea de gol con su mano. Esto le valió su expulsión y la sanción de un penal favorable para el equipo africano. Este penal fue errado, lo que generó que se fuera a definición por penales. En esa instancia el gol final, que le dio el triunfo a Uruguay, fue convertido por Sebastián *el loco* Abreu en una definición en que «picó» la pelota, como se popularizó decir en Uruguay, esto es, lo definió al estilo

17 Se refiere al proyecto de Óscar Washington Tabárez titulado «Proyecto de Institucionalización de los procesos de selecciones nacionales y de la formación de sus futbolistas».

Panenka[18]. Esto tuvo tal repercusión que como señala Scelza, desde que llegó el chárter a Montevideo, la noche anterior, Abreu modificó su forma de firmar autógrafos. El jugador siempre firmaba, cuenta Scelza, con la rúbrica «Abreu loco 13», pero luego del regreso a Uruguay desde Sudáfrica comenzó a firmar del siguiente modo: «Abreu loco picadita 13» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Crosa, invitado a estudios en el programa y dada la definición de Abreu en el penal, agrega lo siguiente: «En definitiva, *el loco* es el artista de la selección» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Por todo lo dicho, el triunfo de Uruguay ante Ghana tuvo ribetes épicos y memorables. Así, aunque a diferencia del partido final del mundial de 1950 Uruguay no enfrentó al seleccionado local, ni a una selección considerada como favorita para ganar el mundial, ni tampoco se trató de un partido que definiera el título, la forma en que ganó ese partido y la importante presencia del mito de Maracaná en el imaginario social uruguayo posibilitó que aquí se viviera ese mismo sentimiento social, aunque en menor grado e intensidad[19].

Imagen 3: Sebastián *el loco* Abreu celebra el gol que convirtió y le dio la victoria a Uruguay frente a Ghana en la definición por penales mediante una ejecución a lo Panenka

Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Tal vez otro ejemplo reconocible, en el programa El *Regreso Celeste*, de que estamos frente a un proceso pauperizado de maracanización, es el de la alegoría de un cumpleaños de quince que plantea Scelza ya por culminar la emisión, luego del cierre del homenaje en el Palacio Legislativo. Allí el co-conductor establece una analogía entre el modo en que Uruguay llegó al mundial y su desempeño en él, con lo realizado por alguien que es invitado, por invitados, a un cumpleaños de quince pese a no conocer a la cumpleañera:

> (...) allá lo llevaron al botija. Y viste, como pasa siempre, primero ves si entrás, y entró. Después miró el cortejo de cerca y hasta conoció a algunos invitados y hasta porqué no a la del cumpleaños (...) se fue entusiasmando. Y le sirvieron una, le sirvieron otra, y terminó en la farándula, agarró el cotillón (...) ese es el Uruguay de este campeonato del mundo. Con Costa Rica le abrieron la puerta y lo invitaron al cumpleaños, y casi venía de colado[20]. Y sabés qué, estuvo a punto, a punto de bailar con la quinceañera. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

18 Esto refiere a una forma de ejecución del penal que consiste en dar una patada suave a la pelota, por su cara inferior, para buscar que entre por encima del golero mediante una *picadita*. Su denominación se debe a que el primero en hacerlo, bajo una forma reconocida mundialmente, fue el checoslovaco Antonín Panenka en la Eurocopa de 1976 durante la definición por penales, luego de la prórroga, tras el empate dos a dos en la final entre la selección de fútbol de Checoslovaquia y la de Alemania Federal. Este gol de penal fue el que le dio el triunfo finalmente a la selección checoslovaca.

19 Quizás una muestra ilustrativa del impacto que tuvo esa victoria de Uruguay frente a Ghana la encontremos en que 14 años después se montó una obra de teatro centrada en ella. Se trata de la obra de humor titulada «Segundo Tiempo-Uruguay vs Ghana», dirigida por Yoni Kurlender y con la actuación de Florencia Infante, Leo Pacella, Manuela Da Silveira y *Rusito* González. En su descripción se señala: «Mundial de Sudáfrica. 2 de Julio de 2010. Uruguay pierde 1 a 0 con Ghana. El segundo tiempo está por comenzar y cuatro personajes, como cualquiera de nosotros, aguardan expectantes que ocurra el milagro. Un telón que se abre, un relator que narra en tiempo real y una pasión imposible de explicar. ¡Que arranque el partido nomás! ¡Que comience el espectáculo!» (Movie, 2024).

20 Uruguay, dado que quedó en el quinto puesto del torneo clasificatorio de la Conmebol, tuvo que jugar la Repesca entre Conmebol y Concacaf por la clasificación para la Copa Mundial de Fútbol de 2010 frente a Costa Rica, que ocupó a su vez el cuarto lugar del hexagonal final de la clasificatoria de la Concacaf. En el partido de ida Uruguay ganó 1 a 0 y en el de vuelta empataron 1 a 1, por lo que fue la celeste la que clasificó al mundial.

Un último aspecto a mencionar en este caso, relacionado al mito de Maracaná, es el entusiasmo que los conductores de El *Regreso Celeste* manifestaron porque el próximo mundial de fútbol se realizara en Brasil. Si bien en ese momento eso no estaba oficialmente confirmado, se consideraba que era muy probable. Sonsol expresó que «ojalá» se juegue allí y agregó que sería «divino» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Otro mito que puede reconocerse en este acontecimiento mediático es el mencionado por Rial (1986) como mito del consenso, del respeto a la ley, a las reglas de juego, el cual cimentó el régimen democrático uruguayo (p. 24). Bayce (1989) refiriéndose a este dice que «nace formalmente (…) en los primeros años del siglo[21], en el discurso de Batlle y Ordóñez y en los pasos que terminaron en la constitución de 1917, que consagra todos esos principios» (p. 14). A ello, agrega que es «característico del imaginario político uruguayo hasta 1970-1974 y que sobrevive a la ruptura de las culturas políticas formal e informal de la década del 70» (p. 14). Luego de terminada la dictadura y con la restauración democrática se constituyó, según Rial (1986), como el mito hegemónico entre los fundacionales del Uruguay moderno (pp. 33-34). Este mito puede reconocerse en esta ceremonia mediática por el «medio» en que se llevó a cabo, entendiendo por medio «el decorado, los equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico, que proporcionan el escenario y utilería para el flujo de acción humana que se desarrolla ante, dentro o sobre él» (Goffman, 2017/1959, p. 34). El medio en este caso fue la explanada del Palacio Legislativo, que ofició como trasfondo escénico de la celebración. Scelza, durante la emisión de El *Regreso Celeste*, señaló al respecto lo siguiente: «¿Qué mejor que el presidente de la República, qué mejor que el Parlamento, qué mejor que en las escaleras del Palacio Legislativo termine esta caravana? Reitero que para mí ha sido trascendente (…) por encima de cualquier tipo de bandería política» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Imágenes 4 y 5
El medio donde se llevó a cabo el homenaje: la explanada del Palacio Legislativo

Fotogramas de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Además de que esta festividad se llevó adelante en el denominado «Palacio de las leyes», también contó entre sus actuantes principales a las máximas autoridades legislativas y ejecutivas del Estado uruguayo, las cuales celebraron el consenso y reafirmaron su autoridad. Se aunó de esta manera la fiesta futbolística con la afirmación del régimen democrático y el estado de derecho. Fueron los presidentes de la Asamblea

21 Se refiere al siglo XX.

General y de la Cámara de Representantes, así como el presidente Mujica y su esposa, la senadora Lucía Topolansky, quienes premiaron a los integrantes del seleccionado. El don que le dieron a los jugadores en forma de medallas reafirmó ritualmente sus posiciones de autoridad.

Imagen 6

Autoridades ejecutivas y legislativas del Estado uruguayo momentos previos a la entrega de medallas a los integrantes de la delegación oficial del seleccionado uruguayo de fútbol

Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010). De izquierda a derecha: Vicepresidente de la República y presidente de la Asamblea General, Danilo Astori, presidente de la Cámara de Representantes, Ivonne Passada, Presidente de la República, José Mujica, y senadora y esposa del presidente, Lucía Topolansky.

También relacionado a este mito del respeto a la ley y las reglas de juego, encontramos la defensa que Abreu efectúa de Suárez en su alocución en el escenario. Allí se refiere a la mano que este último cometió en el partido frente a Ghana, que salvó a Uruguay del gol rival y que le valió al delantero su expulsión del encuentro. Abreu dice: «Tenemos algo espectacular (...) que va a quedar marcado. Fue muy criticado, los que no entienden de fútbol, los que entienden de fútbol saben que lo que hizo Luis Suárez es totalmente dentro de las reglas de juego» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Luego de decir esto ríe, también lo hace Suárez mientras mira para abajo con timidez. Lugano y Godín levantan en andas a Suárez y Abreu comienza a cantar en el micrófono: «Olé, olé, olé, olé, Lucho, Lucho», lo cual es secundado por la gente. Luego desde el público se inicia una canción que dice: «No es la mano de dios, no es la mano de dios, es la mano de Suárez la puta madre que lo parió» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Esta referencia a la mano de dios tiene un antecedente en el gol realizado con la mano, pero igualmente validado por el juez, por el jugador argentino Diego Armando Maradona a Inglaterra en el partido por los cuartos de final del mundial de México 1986. En esa ocasión, luego de culminado el encuentro, Maradona declaró a la prensa que el gol lo había marcado «un poco con la cabeza y un poco con la mano de Dios» (La mano de Dios, 12 de mayo de 2024). Esto llevó a que la prensa comenzara a referirse a él de ese modo. Años después Maradona reconoció explícitamente que el gol fue convertido en forma ilícita:

> Ahora sí puedo contar lo que en aquel momento no podía, lo que en aquel momento definí como «La mano de Dios»... ¿Qué mano de Dios? ¡Fue la mano del Diego! Y fue como robarle la billetera a los ingleses también. (Maradona, 2000, p. 32).

A diferencia de esta reivindicación de un gol ilícito, en lo dicho por Abreu se remarca que el accionar de Suárez fue «totalmente dentro de las reglas de juego» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Es de suponer que Abreu señala esto debido a que la mano cometida por Suárez, a diferencia de la efectuada por Maradona, tuvo consecuencias punitivas en el partido, dado que el jugador fue expulsado y el juez cobró penal a favor de Ghana. Esta diferente actitud es ilustrativa de dos imaginarios sociales distintos, el argentino y el uruguayo, uno que pone un mayor acento en la importancia de la victoria conseguida, en un tipo de adaptación anómica frente a las normas en

términos de Merton (1965/1949), y otro que resalta la importancia de ajustarse a ellas, en un tipo de adaptación conformista (Merton, 1965/1949)[22].

Imagen 7

Luis Suárez salva a Uruguay del gol con su mano en el último minuto del alargue en el partido contra Ghana

Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Finalmente, también encontramos una encarnación de este mito en el cierre del homenaje en el Palacio Legislativo. Allí, luego de que se entregaran las medallas a los jugadores, cuerpo técnico, funcionarios y autoridades de la AUF, y mientras aún se desarrollaba el canto colectivo de los jugadores y el público al son de «soy celeste, soy celeste, celeste soy yo», Gorzy señala desde el escenario: «Gracias a todos. A retornar a sus casas con cuidado. La fiesta sigue pero con orden. Gracias» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Es así que el periodista fomenta una actitud festiva ajustada al orden y a las normas.

Quizás como contracara y complemento de este mito del consenso y del respeto a las reglas, aunque con menor presencia en este caso, se encuentre el mito de la importancia del Estado, del cual se espera todo y al cual se responsabiliza por la vida de los ciudadanos (Rial, 1986, p. 25). Este mito ha sido referido por Andacht (1992) con la figura del *Mumi* o Gran Jefe, esa institución social que según Marvin Harris (1978) puede verse como forma primigenia del Estado moderno y que basa su autoridad en su condición de proveedor. Es en esta línea que Andacht destaca que, en el imaginario social uruguayo moderno, se instituyó esa significación imaginaria social según la cual el Estado «va a adelantarse pródigamente a las necesidades de todos sus protegidos (...) habrá de proveerles de todo lo necesario para su mayor bienestar no sólo material sino también espiritual» (Andacht, 1992, p. 26).

A continuación se mencionan dos ejemplos que ilustran este mito en El *Regreso Celeste*. Uno corresponde a lo señalado por uno de los invitados a estudios en el programa, el ex futbolista y entrenador Victor Púa, quien señala: «Qué importante que para el futuro, de alguna forma también, todos, el Estado, y no digo el gobierno, el Estado, ayude en lo que pueda al deporte ¿no? Al fútbol y a todos los deportes». A lo que agrega más adelante: «Porque esto se lo merecen todos los deportistas del Uruguay también ¿no? Que han salido con muchas carencias» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Otro lo encontramos en las palabras del capitán de la selección uruguaya, Diego Lugano, quien en cierto momento de su discurso en el escenario dice lo siguiente:

> (...) aprovecho que está el presidente aquí, que están la mayoría de los políticos importantes de nuestro país, para pedirles que (...) todos juntos le demos al fútbol, al deporte, la trascendencia que siempre ha tenido y que tiene en el país, porque esto es único, es increíble, y sólo Uruguay tiene esta cultura de fútbol y eso merece que, que todos trabajemos para que los Forlán, los Suárez, los Fuciles que hay en el país tengan las condiciones para crecer y seguir dándole alegría a este pueblo. Muchas gracias y vamo' arriba Uruguay. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

22 De todos modos, es evidente que en la reivindicación de Maradona de su gol ilícito frente a Inglaterra ha jugado un importante papel la rivalidad existente entre ambos países, derivada de su conflicto por el control de las islas Malvinas, que incluso generó una guerra entre estos Estados en 1982.

Asimismo, podemos reconocer otro mito uruguayo en esta ceremonia mediática. Me refiero al «mito de un país de ciudadanos cultos» (Rial, 1986, p. 24). Este se basa en la importancia otorgada a la educación escolar en el Uruguay moderno, la cual puede remontarse a la reforma llevada adelante por José Pedro Varela, entre 1876 y 1879, como director de la Instrucción Pública en el contexto del gobierno de facto de Lorenzo Latorre, por la que se estableciera el carácter laico, gratuito y obligatorio de la educación primaria, así como también puede relacionarse con la relevancia concedida a la educación pública por el batllismo. En el caso de esta ceremonia mediática, este mito se hace presente en la continua referencia a la condición de maestro del director técnico del seleccionado uruguayo, Óscar Washington Tabárez, más allá de que no ejerza como tal desde 1987. Se considera su condición de maestro titulado como algo digno a resaltar, como un elemento que le da una cuota extra de prestigio al entrenador. A título ilustrativo aquí se mencionarán tres ejemplos, dos de la emisión de El *Regreso Celeste* y otro de las redes sociales mediáticas de ese momento. El primero del programa televisivo es del sexto bloque, cuando Scelza señala: «Mirá ahí al maestro Tabárez firmando autógrafos». A lo que Sonsol responde: «Mirá al maestro ¡Grande maestro! ». Scelza agrega: «Y pensar que había gente que decía que no transmitía el maestro» (Tenfield, 13 de julio de 2010). El segundo se refiere al momento en que el entrenador fue a dar su discurso en el estrado montado para el homenaje. En esa ocasión, luego que Gorzy lo presentara, la gente comenzó a gritar, aplaudir y luego cantar mancomunadamente: «Maestro, maestro, maestro» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Finalmente, el tercer ejemplo refiere a una fotografía que estuvo muy presente en Uruguay en las redes sociales mediáticas luego del mundial en el 2010, en un momento incipiente de estas. Se trata de una foto originalmente publicada en la tapa del deportivo de El *Diario* y que ilustró una nota titulada «Un maestro campeón», consistente en una entrevista que le hicieron a Tabárez luego que Uruguay saliera campeón en 1983 de los Juegos Panamericanos disputados en Caracas, Venezuela, bajo su conducción técnica. La fotografía está tomada en un aula de la escuela Nº 30 del Cerro, donde trabajaba el entrenador. Como puede apreciarse, su condición de maestro es algo a subrayar desde un imaginario social que le da mucha importancia a la educación escolar.

Imagen 8

«Un maestro campeón»: fotografía publicada en la tapa del deportivo de El *Diario* cuando Uruguay salió campeón de los Juegos Panamericanos en 1983 bajo la conducción técnica de Tabárez y que se popularizó en las redes sociales mediáticas en el 2010.

Fotografía disponible en Infobae (Barceló, 14 de julio de 2018).

También en este evento de unificación nacional podemos reconocer el mito de la garra charrúa. Esta última se refiere, según Bayce (2005/2003), a ese «plus de concentración, sobreesfuerzo y competitividad épica en los momentos más difíciles o disputados» (p. 187). Al respecto, la emisión del especial televisivo de VTV comienza con un clip que exhibe momentos destacados de la participación celeste en el

campeonato, como son por ejemplo sus goles. Relacionado a este mito, se destaca allí la imagen de Diego *Ruso* Pérez con la cara manchada de sangre en el partido de Uruguay ante México por la fase de grupos. Esta imagen es un signo que representa una total entrega en el juego. En una entrevista radial que le hicieron al jugador en el 2020, para el programa *Locos por el Fútbol* de Radio Del Sol, éste señaló lo siguiente:

> Se tomó como una representación de lo que históricamente es el jugador uruguayo, la entrega que tiene y lo que demuestra por su país. Es algo que me reconocen acá en Italia, siempre me preguntan qué tenemos nosotros para sacar tantos jugadores. Y lo primero que se me viene a flote es la garra de nuestra historia, es una linda imagen que la respeta todo el mundo. (Montevideo Portal, 1º de junio de 2020).

Imagen 9

Diego *Ruso* Pérez con la cara manchada de sangre en el partido Uruguay –México

Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Pero este no es el único jugador que encarna este mito en esta transmisión televisiva. También está el caso de Nicolás Lodeiro, quien se quebró un dedo del pie en el partido frente a Ghana, por lo que no pudo participar en los posteriores encuentros. Un elemento que se destaca en el homenaje y en su transmisión televisiva es que en el partido que resultó lesionado Lodeiro jugó casi todo un tiempo con el dedo quebrado. En un momento de la transmisión se ve asomar a este jugador por la ventana del ómnibus que lleva a los homenajeados, con una gran bandera de Uruguay, en la que se destaca que su mástil es una de las muletas que tenía que usar por su lesión. Es así que Sonsol en el primer bloque del programa señala: «Está con una muleta, mirá, mirá, el mástil de la bandera es una muleta» (Tenfield, 13 de julio de 2010). También en el tercer bloque Sonsol hace una alusión a ello: «Ahí va la muleta de Lodeiro con la bandera, esta imagen me parece fantástica» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Asimismo, en el momento de los discursos en el escenario montado en la explanada del Palacio Legislativo, Abreu, que hace por momentos de animador, destaca la entrega de Lodeiro. Allí, señala lo siguiente: «(...) hay algo que fue muy lindo, emocionante, que nos contaban los abuelos que históricamente sucedían esas cosas y que gracias a dios en este grupo tuvimos un ejemplo de un compañero que se fracturó y siguió jugando con esa fractura» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Acá la algarabía de la gente es total. En lugar de considerarlo como un acto temerario y riesgoso para la integridad física del jugador, resultante de un hecho desafortunado, Abreu afirma que «gracias a dios» sucedió eso, «algo que fue muy lindo», y lo presenta como un ejemplo de entrega en la mejor tradición de la historia del fútbol uruguayo. Abreu continúa y agrega: «Ese compañero fue Nico Lodeiro, que ahí lo tenemos». Allí, Lugano se acerca al micrófono y comienza un cántico que es seguido por todos: «Olé, olé, olé, olé, Nico, Nico». La gente salta y canta esa estrofa. Abreu cierra su referencia al accionar de Lodeiro mediante la siguiente expresión: «Eso lo tenemos que valorar mucho, porque es el sentir de todos» (Tenfield, 13 de ju-

lio de 2010). De esta manera, resalta y celebra que Lodeiro haya jugado casi todo el segundo tiempo del partido de Uruguay frente a Ghana con una fractura en el dedo del pie, en una encarnación clara del mito de la garra charrúa.

Imagen 10

Nicolás Lodeiro es vitoreado por haber jugado con un dedo del pie quebrado casi todo el segundo tiempo frente a Ghana.

Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Si bien los casos del *Ruso* Pérez y de Lodeiro son los más destacados, en El *Regreso Celeste* se resalta la entrega, la garra, de todos los jugadores de la selección uruguaya. Así, por ejemplo, en el primer bloque Scelza señala:

> Estamos festejando lo que se dio, estamos reconociendo lo que se puso, en todos los ámbitos, y creo que la palabra que resume lo que hoy sentimos todos, ellos que están ahí adentro y lo lograron, pero todo el pueblo y uno como periodista, es orgullo, orgullo por esta selección. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

También Púa, invitado al estudio en esta transmisión televisiva, subrayó el esfuerzo que desplegaron los jugadores: «(...) se valora el esfuerzo ¿no? Tiene el premio del esfuerzo que se lo está dando la gente» (Tenfield, 13 de julio de 2010). También en otro momento se refiere al recibimiento de los jugadores por parte del público e imagina lo que este les diría y lo representa: «¡Vamo' arriba loco, qué bien! ¡Qué garra que pusiste, qué bien que estuvieron!» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En el homenaje un momento destacado es cuando el entrenador Tabárez pronuncia su discurso. En este le da más importancia al esfuerzo realizado en el camino recorrido que al resultado obtenido. En esa ocasión, Tabárez señala:

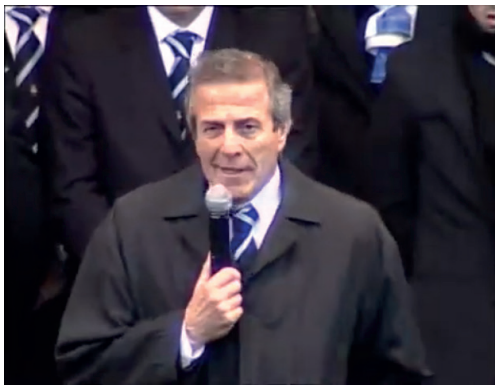
> Señor presidente, gente del Uruguay. Estamos sorprendidos, asombrados, impactados, emocionados, pero sobre todo agradecidos, muy agradecidos. Estos muchachos, estos muchachos merecían un reconocimiento, pero esto ha superado todo lo imaginable, no hay palabras para describir lo que hemos presenciado hoy. Y además, está muy bien festejar, festejar partidos ganados, festejar triunfos, pero quizás lo que demuestran ustedes y yo me quiero hacer eco, con el mensaje que habría que dejar, no nos quedemos sólo con los resultados para valorar lo que se hace. El éxito no son sólo los resultados, sino las dificultades que se pasan para obtenerlos y la lucha permanente y el espíritu de plantearse desafíos y también la valentía para superarlos. El camino es la recompensa[23]. Gracias, gracias, muchas gracias. Uruguay nomás. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Allí la gente aplaude y grita. Mujica abraza al entrenador. La lección del maestro Tabárez, acerca de cuál es el mensaje que habría que dejar, actualiza el mito de la garra charrúa. De ahí que en este trabajo se considere que la alusión a este mito es más importante en este caso que la referencia al del Maracaná, pues en el de la garra

23 Esta frase se hizo célebre en Uruguay. Un ejemplo de ello es su presencia en el nombre del libro del ex basquetbolista uruguayo, Horacio *Tato* López, en el que dialoga con Tabárez, titulado «El camino es la recompensa. Conversaciones con Óscar Washington Tabárez» (2012). Otro es el *tweet* con que Edison Cavani se despidió de la selección uruguaya, el 30 de mayo de 2024, que encabezó con la frase «EL CAMINO RECORRIDO ES MI MAYOR RECOMPENSA" »(Cavani, 30 de mayo de 2024).

charrúa no importan tanto los resultados sino la entrega, la lucha permanente, la épica en los momentos difíciles. Como ha señalado Caetano: «Más allá de triunfos y derrotas, circunstancias vitales ambas y sujetas a tantos imponderables, lo relevante radica en la rebeldía de contribuir a continuidades cuya ruptura distorsiona tanto los desempeños como los valores y anhelos que los inspiran» (Caetano y Piñeyrúa, 2018, p. 19).

Imagen 11: El entrenador Óscar Washington Tabárez dando su discurso en el homenaje.



Fotograma de El *Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Otro mito que también estuvo presente en este homenaje mediatizado es el de la medianía, que refiere a esa búsqueda de «una posición no protagónica» para acceder a «una existencia relativamente fácil» (Rial, 1986, p. 22). Un ejemplo lo encontramos en lo señalado por uno de los invitados a estudios, Victor Púa, quien fue técnico de la selección uruguaya que salió subcampeona en la Copa Mundial de Fútbol Sub-20 de 1997 disputada en Malasia. Sonsol destaca que en aquella ocasión, en su vuelta de Malasia a Montevideo, esa selección también fue recibida con festejos. Luego, Púa se refiere a ello y señala que él «tuvo la suerte de tener el cariño de la gente». Más adelante agrega: «(…) a veces te tocó» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Aquí es de destacar que se refiere a los festejos y al recibimiento como si fueran algo resultante de la mera fortuna y no del desempeño de la selección que dirigió, en un claro ejemplo de comportamiento humilde. También en otro momento de la emisión adopta una actitud de este tipo. En esa ocasión Sonsol le dice: «Me imagino tu alegría de ver también cómo pibes que tomaste de pichoncitos después se hacen hombres y hacen una carrera bárbara». Ante esto, Púa evita su destaque individual y responde que esos jugadores «pasaron por tus manos, pero no son patrimonio de nadie, son ellos mismos los hacedores de su gran campaña» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Pero Púa no sólo asume personalmente una actitud humilde, sino que también inviste de humildad a Forlán, balón de oro del campeonato mundial Sudáfrica 2010. Consultado por él en el programa, dado que fue su técnico tanto en juveniles como en mayores, señala: «El crecimiento de Diego fue espectacular (…) con mucha tranquilidad, pero siempre está buscando algún objetivo mayor» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Vemos que para poder reconocer esa búsqueda de objetivos siempre mayores desarrollada por Forlán, su ex-técnico entendió necesario destacar que lo hace «con mucha tranquilidad», dado que «Mesocracia», como llama Andacht (1996) al territorio imaginario uruguayo, es «una región habitada por mesócratas, por gente que busca con ahínco no sobresalir, que ansía brillar de un modo opaco y promedial, sin separarse mucho del pelotón, y si lo hacen, siempre con gran discreción» (p. 13). Este comentario de Púa acerca de Forlán, como signo o conjunto de signos, representa un objeto que incluye el esfuerzo por crecer del jugador pero también su adecuación a la medianía uruguaya. El señalar que lo hace «con mucha tranquilidad» pone un freno mesocrático a potenciales interpretantes que

destaquen sobremanera lo individual, en pos de acomodar semióticamente los signos de reconocimiento al ídolo con el imaginario social hegemónico del Uruguay. Quizás pueda reconocerse una operación análoga en lo señalado por el entonces Ministro de Transporte y Obras Públicas, Enrique Pintado, cuando señaló al ser entrevistado por el notero Pastorino: «(...) tenemos el balón de oro, que es, como dijo Diego, de todo el equipo» (Tenfield, 13 de julio de 2010).

Carlos *Pato* Aguilera[24] es otro invitado que en *El Regreso Celeste* también representa la medianía, la humildad, la denominada «jactancia negativa» (Andacht, 1996): «Si la arrogancia o el demostrar éxito y prominencia social o económica son tabúes insalvables para el buen mesócrata, la modestia y la jactancia negativa constituyen irremplazables virtudes en esta región imaginaria (...) Jactarse *negativamente*[25] significa jactarse de no hacerlo» (p. 34). Esta actitud del ex- jugador es destacada por los conductores del programa. Previo a su presencia en pantalla, Sonsol ya resalta que les contó que «estuvo en la rambla con los chiquilines a la altura de su casa» (Tenfield, 13 de julio de 2010) y que fue «un momento único», en el que tocó a Forlán y saludó a Godín. A ello, agrega Sonsol: «Estamos todos locos en este país (...) ¿Cómo va a decir el *Pato* Aguilera "toqué a Forlán"? (...) ¡Qué maravilla esto! Grande *Patito*, grande, eso es humildad» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Allí Scelza señala: «Esto resume dos cosas: uno, el sentimiento que todos tienen por esta selección y que se lo ganó la selección, se lo ganaron los muchachos, ganaron un respeto increíble; y lo otro, lo que es Aguilera». Luego agrega: «Si alguien no lo conoce, esto define al *Pato* Aguilera (...) un grande y alguien que dio todo por la selección» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Luego, en el undécimo bloque, el *Pato* Aguilera aparece en pantalla y se lo ve sentado entre Scelza y Sonsol. En ese momento Sonsol alude a él como «el amigo de todos» y destaca que «llegó como un niño chico» (Tenfield, 13 de julio de 2010), dado el entusiasmo que mostró con la selección homenajeada. Aguilera señala al respecto: «Fue algo increíble, porque a pesar de que uno haya jugado y haya vestido la celeste (...) estamos tan identificados con estos muchachos y con este grupo, creo que un mérito muy grande del maestro ¿no?». Luego de ello agrega: «(...) fue con esta mano que toqué a los jugadores». Allí Sonsol responde: «¡¿Cómo?! No puedo creer, entró diciendo: "Con esta, con esta, con esta". "¿Qué? ¿La sacaste del arco?". "No, toqué a los jugadores". ¿En serio? ». Y Aguilera dice: «Sí, uno por uno, fue Forlán, mirá, te los voy diciendo: Forlán, Godín, el *Palito*, el *Ruso*». Sonsol agrega que «parece un chiquilín» y le recuerda que él es ídolo para estos jugadores. Frente a ello Aguilera responde: «Sí, no, pero, ellos hicieron esto» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Luego señala que fue con sus hijos a verlos a la caravana, quienes dice «quedaron enloquecidos». A ello agrega: «Pero más enloquecido quedé yo» (Tenfield, 13 de julio de 2010). De esta manera, un ídolo futbolístico uruguayo, que jugó en los dos clubes grandes de este país y en la selección, ofrenda su humildad al seleccionado homenajeado.

Cuando páginas atrás se trató el mito de Maracaná se subrayó el aspecto gregario que este implica. Esto no es impedimento para que existan destaques futbolísticos individuales. Lo que se evidencia, por ejemplo, en la representación del fundamental papel jugado por el capitán Obdulio Varela en la conquista del mundial de 1950. También en el balón de oro otorgado a Forlán, que enorgulleció a toda la afición futbolística uruguaya. Pero es de remarcar que ambos jugadores

24 Ex-futbolista uruguayo que jugó tanto en Nacional como en Peñarol. Fue integrante de la selección uruguaya por más de quince años. En su paso por la liga italiana fue jugador del Genoa.

25 En negrita en el original.

se posicionaron desde un lugar humilde frente a ello. En el caso de Obdulio Varela, luego del triunfo celeste, en lugar de ir a festejar con sus compañeros se fue sólo a un bar de Río de Janeiro a tomar caña con brasileros, o al menos eso narra la leyenda instituida en la mitología uruguaya. La motivación para ese comportamiento habría sido la empatía con los perdedores:

> El sentir que en cierta forma él fue muy responsable del triunfo ante el equipo brasileño, de la gran tristeza que embargaba a toda esa nación, de la enorme desazón que se les había provocado por la derrota ante los uruguayos; se supo de casos de infartos y hasta suicidios. El «negro jefe» sintió gran empatía por el dolor de toda esa gigantesca nación; él mismo sintió una enorme pena, la cual llegó a ser más intensa que la euforia por la cual pasó no bien había finalizado el encuentro con los brasileños. (de Hegedüs, 2006).

En el caso de Forlán la humildad podemos reconocerla en su discurso durante el homenaje, en el que señaló lo siguiente:

> El premio la verdad que me tomó por sorpresa y de la manera que lo festejaron mis compañeros me sorprendió aún más, pero es un premio que lo gané gracias a ellos, al grupo humano que hubo, a la unión, al cuerpo técnico y el trabajo de todos nosotros, que no es de ahora, no, sino que de un año, de cuatro años a esta parte y que se ha hecho un trabajo serio, humilde y con respeto. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En su discurso adjudicó su premio a todo el equipo, a su unión y al trabajo colectivo desarrollado, al que caracterizó como «serio, humilde y con respeto». Forlán también entendió pertinente dejar una enseñanza al público:

> Y como mensaje para la gente (...) que nos demos cuenta que trabajando con humildad y respeto,haciendo las cosas bien, se puede llegar bastante lejos, nosotros tuvimos la oportunidad de jugar una semifinal del mundo, estuvimos a un paso de la final del mundo y era un partido, fue algo, algo histórico para todos nosotros, pero para los niños y para todos darnos cuenta de que por más que seamos un país tan chico y de tres millones (...) hay mucha gente, mucho profesional, tanto abogados, doctores, empleados, empresarios, que a nivel mundial están en los primeros lugares y el fútbol también, así que creer en nosotros y disfrutar de este momento y muchas gracias a todos. (Tenfield, 13 de julio de 2010).

En este discurso, Forlán rinde pleitesía a la humildad, como se espera de todo adepto a la religión civil uruguaya, pero también efectúa una reivindicación del autoestima, a través de la expresión «creer en nosotros» y reivindica el llegar a «los primeros lugares». Esto en el mundo del fútbol siempre ha sido defendido y buscado en Uruguay, pero en su extensión al campo profesional y empresarial puede reconocerse como algo no tan común, debido a la medianía imperante, que como señaló Real de Azúa (2009/1964) pone un tope a la movilidad social ascendente (pp. 28-29). De todos modos, esto no significó de ninguna manera un debilitamiento del mito de la medianía, muy importante en esta ceremonia mediática.

Imagen 12: Diego Forlán, previo a dar su discurso, es saludado y vitoreado por sus compañeros y el público por haber ganado el Balón de Oro en el Mundia.

Fotograma de El Regreso Celeste de VTV

(Tenfield, 13 de julio de 2010).

EL REGRESO CELESTE COMO EXPRESIÓN DE UNA SOCIEDAD MEDIATIZADA

Al momento de intentar ubicar este programa televisivo especial en el desarrollo de la mediatización en Uruguay, puede afirmarse que *El Regreso Celeste* es una expresión clásica de una sociedad mediatizada. Según Verón (2001/1984), una de las características principales de las sociedades mediatizadas, es que en ellas se desarrolla la perspectiva de que «los medios no son solamente dispositivos de reproducción de un "real" al que copian más o menos correctamente, sino más bien dispositivos de *producción*[26] de sentido» (pp. 14-15). Así, en este tipo de sociedades se abandona la lógica representativa propia de las sociedades mediáticas, en las que se considera a los medios como «una suerte de espejo (más o menos deformante, poco importa esto), a través del que la sociedad industrial se refleja y se comunica» (p. 14). De esta manera, «el funcionamiento de las instituciones, de las prácticas, de los conflictos, de la cultura, comienza a estructurarse en relación directa con la existencia de los medios» (p. 15). En el caso del homenaje a la selección uruguaya de fútbol, luego del mundial de Sudáfrica 2010, podemos reconocer esto, dado que este evento no sucedió independientemente de los medios y estos simplemente lo representaron, sino que, como todo «acontecimiento mediático», se planificó «con la televisión "en mente"» (Dayan y Katz, 1995/1992, p. 15). Esto implicó que en la «negociación» (pp. 51-68) de este evento, sus organizadores –la AUF y el Poder Ejecutivo–, coordinaran los detalles de su planificación con la empresa Tenfield, encargada de la producción audiovisual de este y de su transmisión, en vivo y en directo, por su canal de cable VTV, mediante el programa especial titulado *El Regreso Celeste*. Con respecto a esta transmisión, que es lo que se analizó en este artículo, hay que destacar que es en ella donde la empresa mediática pudo proponer «un discurso audiovisual sobre el acontecimiento», que si bien, como todo acontecimiento mediático, «está ajustado en parte al "contrato" establecido con los organizadores», también está «dotado de una amplia autonomía de decisión por parte de los responsables mediáticos» (Martínez et al., 2008, p. 72). Mediante esta transmisión televisiva, Tenfield y VTV, más que reproducir un evento *real* con mayor o menor fidelidad, produjeron sentido. Es por ello que esta representación televisiva no debe entenderse, sin más, como un agregado a un evento original, sino que implica una transformación cualitativa de la naturaleza misma del acontecimiento público (Dayan y Katz, 1995/1992, p. 69): «No ofrece ni una reproducción ni una vía de acceso, sino una experiencia por derecho propio, diferente de su original y probablemente más importante que él» (p. 70). Esta probable mayor importancia señalada, se debe a que la transmisión televisiva es «la versión "histórica" del acontecimiento, la versión que entrará en la memoria colectiva» (p. 27). Por otra parte, un elemento destacado de toda representación televisiva de este tipo de eventos ceremoniales es «la lealtad de la televisión al acontecimiento, sus esfuerzos por sostener su definición original» (p. 70). Al respecto, dirán Dayan y Katz (1995/1992), «la lealtad a la definición es probablemente la esencia de lo que convierte a las cadenas en actores antes que en observadores» (p. 72). Así, VTV le dio una importancia absoluta al acontecimiento sobre todos los demás programas, al tiempo que lo protegió activamente de cualquier interferencia a su contenido, a su secuencia temporal, a su tono y talante (p. 77): «El papel protector de la televisión deriva del hecho de que no informa de un acontecimiento, sino que lo representa activamente (...) No están simplemente retransmitiendo un acontecimiento o comentándolo: lo están dando a luz» (pp. 78-79).

26 Énfasis en cursiva en el original.

Por otra parte, al tener en cuenta que lo que marcaría el pasaje de las sociedades mediatizadas a las hipermediatizadas es «la emergencia de un nuevo sistema de mediatización con base en Internet» (Carlón, 2016, p. 140), puede afirmarse que al momento de emitirse el programa especial *El Regreso Celeste* aún no podría caracterizarse a la sociedad uruguaya como hipermediatizada. Pues si bien internet llegó a este país de manera comercial en el año 1994, demoró varios años en generalizarse su acceso. Según datos de la primera encuesta efectuada en Uruguay, a nivel nacional, sobre el acceso y uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), denominada EUTIC, en el año 2010 –año en que se emitió *El Regreso Celeste*– sólo un 45,1% de los hogares urbanos tenía alguna forma de acceso a Internet en su domicilio (INE-AGESIC, 2010, p. 28). A su vez, en ese mismo año, y según el mismo estudio, «a través de su celular o lugares con conexión inalámbrica gratuita», se conectaba a internet sólo el 15,9 % de la población (p. 52). Si a ello le agregamos que el uso de las redes sociales mediáticas se generalizó recién varios años después en esta sociedad, se comprende por qué el homenaje a la selección uruguaya de fútbol, en su vuelta del mundial de Sudáfrica 2010, no tuvo transmisiones en vivo desde este tipo de plataformas –o al menos no de manera significativa–, como sí acontecería en un evento de ese tipo en la actualidad. Incluso a los propios jugadores se los vio filmando el evento con cámaras videograbadoras y no con teléfonos celulares.

Imagen 13: Los jugadores filman con cámaras videograbadoras desde el ómnibus, sorprendidos y agradecidos por el recibimiento multitudinario que les dio la sociedad uruguaya.

Fotograma de *El Regreso Celeste* de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

EL REGRESO CELESTE Y EL ASCENSO DEL PROGRESISMO EN URUGUAY

El homenaje al seleccionado uruguayo de fútbol, que *El Regreso Celeste* transmitió en directo, aconteció a los pocos meses de asumir la presidencia José Mujica, en lo que fue la segunda administración frenteamplista en la historia uruguaya[27]. Su condición de ex guerrillero y ex preso político tupamaro, y su adaptación a las reglas de juego de la democracia representativa, fueron aspectos destacados por los medios nacionales e internacionales cuando asumió como presidente de la República: «Esta misma historia que lo lleva desde las trincheras de una revolución armada hasta la presidencia (...) genera una importante y particular atención de los medios nacionales e internacionales que aumenta notoriamente durante su ejercicio de la presidencia» (Kanarek, 2015, p. 20). Al tradicional efecto de «luna de miel» –*honeymoon effect*–, que caracteriza a los primeros meses de cualquier gobierno electo –favorable para

27 Mujica asumió el 1º de marzo de 2010, el mundial de Sudáfrica aconteció ese mismo año entre el 11 de junio y el 11 de julio, y la ceremonia mediática aquí analizada se celebró dos días después de terminado el mundial, esto es, el 13 de julio.

que los presidentes sean «más exitosos en lograr que el Parlamento apruebe sus leyes, a la vez que cuentan con mayor apoyo de la ciudadanía, que en el resto de su mandato» (Bogliaccini y Queirolo, 2017, p. 590)–, se le agregó en esta ocasión un buen desempeño futbolístico de la selección nacional en el mundial de Sudáfrica 2010. Ese hecho dio lugar a la ceremonia mediática aquí analizada. Sin duda, se trata de un elemento siempre muy favorable para cualquier gobierno de turno. Al respecto, en una nota publicada en *La Diaria*, con motivo de cumplirse diez años de que la selección nacional obtuviera el cuarto lugar en el Mundial de Sudáfrica 2010, se cita al sociólogo Ignacio de Boni, quien señala que «el logro obtenido fue un gran mojón que el progresismo uruguayo capitalizó muy bien» (Aldecoa, 4 de julio de 2020). De esta manera, el éxito deportivo de esta selección, pese a que no haya obtenido ningún título, representó un importante envión para un progresismo en ascenso, en un contexto económico favorable y con una presencia creciente del país en la agenda mediática internacional, al que el propio desempeño de la selección en el mundial de Sudáfrica 2010 y el Balón de Oro obtenido por Forlán contribuyeron mucho. Por otra parte, esta presencia mediática fue en aumento durante la administración de Mujica, alcanzando un incremento muy importante durante el tercer año de su mandato, cuando Mujica alcanzó una fama internacional inusitada, dado que fue catalogado como «el presidente más pobre del mundo», a partir de la viralización de un artículo de la BBC publicado el 8 de noviembre de 2012, firmado por Gerardo Lissardy y titulado «Cómo vive José Mujica, el presidente "más pobre del mundo"» (Lissardy, 8 de noviembre de 2012). Esta representación de Mujica tuvo gran repercusión internacional y colocó al Uruguay con una fuerte presencia en la agenda mediática internacional (Kanarek, 2015). A ello, también contribuyó la nueva agenda de derechos que su gobierno impulsó:

> Temáticas asociadas a lo que fuera denominado como la «agenda de derechos» concernientes a legislaciones como el matrimonio igualitario, la despenalización del aborto, la regulación de la producción y el mercado de marihuana, así como el comienzo de un camino hacia una política exterior de refugio a familias de exiliados sirios y por fin la acogida ex presos de la cárcel de Guantánamo (ambas políticas que recién se plasman en 2014 y 2015, respectivamente) refuerzan la imagen de Uruguay como un país de vanguardia, pero ahora en el siglo XXI. (Kanarek, 2015, p. 6).

Así, se puede señalar que la ceremonia mediática aquí analizada puede ser ubicada en un contexto de ascenso del progresismo en Uruguay, al que de alguna manera ella misma alimentó. Tal vez en una versión actualizada, y menos gloriosa en términos deportivos, esto represente, *mutatis mutandis*, lo que la victoria de Maracaná de 1950 significó para el mito de «como el Uruguay no hay» (Rial, 1986). En este caso, este mito, respaldado fundamentalmente por el de la garra charrúa, parece reinterpretarse en una versión novedosa: «como el Uruguay progresista no hay».

Imágenes 14 y 15: El entonces presidente José Mujica le entrega medallas de reconocimiento al jugador Diego Forlán (imagen de la izquierda) y al entrenador Oscar Washington Tabárez (imagen de la derecha).

Fotograma de El Regreso Celeste de VTV (Tenfield, 13 de julio de 2010).

CONCLUSIONES

La transmisión televisiva en directo, efectuada por VTV, del homenaje que le brindó la AUF y el Poder Ejecutivo del Estado uruguayo a la selección de fútbol de este país, por ubicarse entre las cuatro mejores en el mundial de Sudáfrica 2010, ha sido entendida en este trabajo como una ceremonia mediática revitalizadora de mitos centrales del imaginario efectivo y la religión civil del Uruguay. Es por ello que se considera que ha cumplido una función integradora en la sociedad uruguaya. Como se señaló, «una vez sedimentado bajo la forma de mito (...) el imaginario sirve como soporte para un sentimiento compartido de comunidad» (Carretero, 2018, p. 55), a la vez que para perdurar los mitos exigen ritos periódicos que los actualicen. Es en este sentido que aquí se interpretó el papel jugado por esta ceremonia mediática, en la que, como se planteó, fueron recreados los siguientes mitos del Uruguay moderno: mito de Maracaná, mito del consenso, mito de la importancia del Estado, mito de un país de ciudadanos cultos, mito de la garra charrúa y mito de la medianía. A su vez, se puede afirmar que, entre ellos, los que destacaron más fueron: el de la garra charrúa, que se relaciona aquí con una disminución de las aspiraciones futbolísticas, ya que su puesta en práctica no depende de las victorias, muy difíciles para Uruguay en el contexto actual, sino de la entrega, de la épica en el juego, del camino recorrido más allá del resultado obtenido, parafraseando a Tabárez; y el de la medianía, que vimos encarnado en invitados al programa y que fue representado en el comportamiento de los futbolistas uruguayos. Esto no fue óbice para que se pudieran reconocer, asimismo, elementos novedosos, como ser la reivindicación efectuada por Forlán de llegar a «los primeros lugares» no sólo en el fútbol sino también en el campo profesional y empresarial, aspecto ajeno al imaginario social instituido uruguayo. De todos modos, Forlán también adoptó en su discurso una actitud humilde, al atribuir su premio a todo el equipo, a su unión y al trabajo colectivo desarrollado, que caracterizó como «serio, humilde y con respeto» (Tenfield, 13 de julio de 2010). Por ello, este aspecto novedoso detectado tuvo poca relevancia relativa en este caso.

Por otra parte, también se planteó en el artículo que el programa televisivo titulado *El Regreso Celeste* puede entenderse como una expresión clásica de una sociedad mediatizada (Verón, 2001/1984), tanto porque el evento transmitido por él no sucedió independientemente de los medios, como por el hecho de que en ese programa especial la empresa mediática propuso un discurso audiovisual sobre el acontecimiento en el que más que reproducir un evento *real* con mayor o menor fidelidad, produjo sentido. Así, esta representación televisiva implicó una transformación cualitativa de la naturaleza misma del evento, constituyendo «la versión "histórica" del acontecimiento, la versión que entrará en la memoria colectiva» (Dayan y Katz, 1995/1992, p. 27). Además, se afirmó que al momento de emitirse este programa especial aún no podría caracterizarse a la sociedad uruguaya como hipermediatizada, dado que aún no se había generalizado el uso de internet en ella.

Asimismo, se propuso que el caso analizado puede ser ubicado en un contexto de ascenso del progresismo en el Uruguay, al que de alguna manera él mismo contribuyó. En este sentido, el modo en que se representó el desempeño mundialista de la selección nacional y las características del homenaje mediatizado significaron una especie de versión actualizada –y menos gloriosa en términos futbolísticos– de lo que la victoria de Maracaná de 1950 implicó para el mito de «como el Uruguay no hay» (Rial, 1986). Seis décadas después, este «mito derivado» o «naif» (Rial, 1986) estuvo fundamentalmente respaldado por el de la garra charrúa y adoptó una forma novedosa: «como el Uruguay progresista no hay». Esto fue así dado el contexto político en el que sucedió el homenaje en cuestión, cuatros meses y doce días después de que asumiera la presidencia Mujica y, por ende, de que su gobierno estuviera aún bajo el efecto de lo que los politólogos denominan como «luna de miel» (Bogliaccini y Queirolo, 2017). A ese contexto, de por sí favorable para el gobierno, se sumó el buen desempeño deportivo de la selección uruguaya de fútbol en el Mundial de Sudáfrica 2010, así como su homenaje y la correspondiente celebración, que unificaron a la sociedad.

Para concluir este artículo se podría afirmar que este homenaje mediatizado puede ser entendido como una fiesta, rito o culto que revivificó la religión civil uruguaya, dado que, como señaló Durkheim (1993/1912): «El culto no es simplemente un sistema de signos mediante los cuales se exterioriza la fe, sino el conjunto de los medios que la crean y la recrean periódicamente» (p. 653).

REFERENCIAS

Aldecoa, J. (4 de julio de 2020). La identidad uruguaya tras Sudáfrica 2010. Revista *Lento de La Diaria*. Recuperado de https://ladiaria.com.uy/lento/articulo/2020/7/la-identidad-uruguaya-tras-sudafrica-2010/ (Consulta 15 de junio de 2024).

Amen, G. (2025a). El imaginario social uruguayo como objeto de estudio: una revisión de las principales contribuciones a este campo. *Imagonautas*, 13(20), 25-41. https://imagonautas.upaep.mx/index.php/imagonautas/article/view/214

Amen, G. (2025b). La teoría del imaginario social de Castoriadis: una renovación radical del pensamiento social. *Imagonautas*, 14(21), 59-73.

Andacht, F. (1992). *Signos reales del Uruguay imaginario*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Andacht, F. (1996). *Paisaje de Pasiones. Pequeño Tratado sobre las Pasiones en Mesocracia*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.

Andacht, F. (1998). A semiotic framework for the social imaginary, KODIKAS/CODE. *Ars Semiotica*, 21, 3-18.

Andacht, F. (2017). Nuevos Signos del Imaginario Mediático Latinoamericano: la serie uruguaya de YouTube *Tiranos Temblad*. En D. Araujo et al. (Eds) *Nuevos Conceptos y Territorios en América Latina* (pp. 371-390). São José dos Pinhais: Página 42

Andacht, F. (2018). El irresistible ascenso de un Cocinero Mesocrático: revisitando el imaginario social a través del reality show gastronómico & glocal MasterChef Uruguay. En Araujo, D.; Barros, A.T.; Contrera, M.; de Melo Rocha, R. (eds.) IMAG(EM) INÁRIO *Imagens e imaginário na Comunicação* (pp. 67-90). Página 42- Compós: Curitiba.

Andacht, F. (2023). Imaginario radical e invención semiótica de una antiutopía icónico-indicial de lo normal. En Girola, L. (Coord.). *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (pp. 39-58). Puebla, México: UPAEP-USC.

Andacht, F. (2024). *Signos del imaginario cotidiano. Guía para interpretar nuestra vida mediática*. Montevideo: Paidós.

Arocena, F., Cristiano, J., Domínguez, P., Paternain, R. y Traverso, D. (2019). ¿Qué significa el *fútbol en la sociedad uruguaya*?. Montevideo: Estuario editora.

Baczko, B. (1999/1984). *Los imaginarios sociales. Memorias y Esperanzas Colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Baeza, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda* Santiago de Chile: Ril editores.

Balpe, J.P. (1995). *L'hyper-médiatisation*. Conferencia DEA Enjeux sociaux et technologies de la communication. Universidad de París 8, octubre.

Barceló, R. (14 de julio de 2018). El *Maestro Tabárez: gane o pierda, siempre un ejemplo*. Infobae. Recuperado de https://www.infobae.com/gente/personajes/2018/07/14/el-maestro-tabarez-gane-o-pierda-siempre-un-ejemplo/

Bayce, R. (1989). *Cultura Política Uruguaya. Desde Batlle hasta 1988*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.

Bayce, R. (2005/2003). Cultura, identidades, subjetividades y estereotipos: Preguntas generales y apuntes específicos en el caso del fútbol uruguayo. En Pablo Alabarces (Comp.), *Futbologías. Fútbol, Identidad y Violencia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO - Libronauta Argentina.

Bellah, R. (1967). *Civil Religion in America*. Recuperado de http://www.robertbellah.com/articles_5.htm

Bogliaccini, J. & Queirolo, R. (2017). Uruguay 2016: Mayorías parlamentarias en jaque y desafíos de revisión para sostener el modelo. *Revista de ciencia política (Santiago)*, 37(2), 589-612.

Caetano, G. y Piñeyrúa, R. (2018). *Uruguay en los mundiales. La búsqueda de la continuidad* Montevideo: Editorial Planeta.

Carlón, M. (2015). Público, privado e íntimo: el caso Chicas Bondi y el conflicto entre derecho a la imagen y libertad de expresión en la circulación contemporánea. En P. César Castro (Org.), *Dicotomia público/privado: estamos no caminho certo?* (pp. 211-232). Maceió, Brasil: EDUFA.

Carlón, M. (2016). Apropiación contemporánea de la teoría de la comunicación de Eliseo Verón. En Vizer, E. y Vidales, C. (coordinadores), *Comunicación, campo(s) teorías y problemas. Una perspectiva Internacional*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones.

Carlón, M. (2019). Individuos y colectivos en los nuevos estudios sobre circulación. *InMediaciones de la Comunicación*, 14(1), 27-46.

Carlón, M. (2020). *Circulación del sentido y construcción de colectivos en una sociedad hipermediatizada*. San Luis, Argentina: Nueva Editorial Universitaria-UNSL.

Carlón, M. (2022). A modo de glosario. *DeSignis*, (37), 255-262.
Carlón, M. (2023). ¿ El fin de la retransmisión de la historia? Hipermediatizacion y circulación del sentido en losacontecimientos contemporáneos. En Carlón, M. *Lo contemporáneo: una indagación sobre el cambio de época en/desde América Latina* (pp.179-203). Buenos Aires: Instituto deInvestigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Carlón, M. (2023). ¿El fin de la retransmisión de la historia? Hipermediatizacion y circulación del sentido en los acontecimientos contemporáneos. En Carlón, M. *Lo contemporáneo: una indagación sobre el cambio de época en/desde América Latina* (pp.179-203). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Carretero, E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* (tesis doctoral inédita). Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, La Coruña, España. Disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica ideologica--0/

Carretero, E. (2010). *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona: Erasmus.

Carretero, A. E. (2017). *El imaginario social del "mal": pathos y norma en la sociedad actual*. Madrid: EAE.

Carretero, A. E. (2018). *La religión esférica. Una mirada litúrgica al fútbol*. La Caja Books.

Carretero, A. E. (2023). Imaginarios sociales: del pluralismo teórico a la problematicidad metodológica. *Imagonautas. Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, Nº 18, Vol 12, pp. 93-106.

Castoriadis, C. (2006/2005). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates* (1974-1997). Buenos Aires: Katz Editores.

Castoriadis, C. (2013/1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.

Cavani, E. [@ECavaniOfficial]. (30 de mayo de 2024). [Imagen adjunta]. *EL CAMINO RECORRIDO ES MI MAYOR RECOMPENSA*❤️🫸... [Tweet]. X. https://x.com/ECavaniOfficial/status/1796256040595636364

Cristiano, J. (2012). Lo imaginario como hipótesis sociológica: entre la revolución y el reencantamiento del mundo. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 6 (1), pp.99-113.

Dayan, D. y Katz, E. (1995/1992). *La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Barcelona: Ediciones G. Gili.

de Hegedüs, J. (2006). Obdulio Varela: empatía y tristeza de un campeón. *Lecturas: Educación física y deportes*, (100), 10.

Durand, G. (1981/1960). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.

Durkheim. E. (1993/1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Fernández Pedemonte, D. (2010) *Conmoción pública. Los casos mediáticos y sus públicos*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.

Fernández Pedemonte, D. (2021). El Caso Posmediático: Circulación de la información sobre la muerte del fiscal Nisman. *Question/Cuestión*, 3(70), E629-E629.

Ford, A. (1996/1994). *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Ford, A. (1999). La exasperación del caso. Algunos problemas que plantea el creciente proceso de narrativización de la información de interés público. En A. Ford. *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea* (pp. 245-287). Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. México – Buenos Aires – Barcelona: Paidós.

Giner, S. (1993). Religión Civil. *REIS*, 61, 23-55.

Girola, L. (2012). Representaciones e Imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En De la Garza Toledo, E. y Leyva, G. (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (pp.402-431). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Goffman, E. (2017/1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.

Harris, M. (1978). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona: Argos.

INE-AGESIC. (2010). *Principales Resultados. Encuesta Usos de las Tecnologías de la Información y Comunicación*. Disponible en https://www4.ine.gub.uy/Anda5/index.php/catalog/38/download/271 (consulta 9 de setiembre de 2025).

Kanarek, J. (2015). *For export del Uruguay. Representación, resignificación e imaginario social de un país pequeño en medios de prensa del mundo*. [Tesis de maestría no publicada]. Maestría en Comunicación con énfasis en Recepción y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Católica del Uruguay.

La mano de Dios. (12 de mayo de 2024). En *Wikipedia*. https://es.wikipedia.org/wiki/La_mano_de_Dios

Lissardy, G. (8 de noviembre de 2012). Cómo vive José Mujica, el presidente «más pobre del mundo». Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/11/121108_mujica_entrevista_gl (Consulta 13 de junio de 2025).

Maradona, D. A. (2000). *Yo soy el Diego*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Martínez, M., Bermejo, F., García de Madariaga, J., Moreno, M., Planas, P., y Tucho, F. (2008). La boda real española como acontecimiento mediático. Audiencias y estrategias de recepción en la retransmisión televisiva de la boda del Príncipe de Asturias. *Revista Internacional de Sociología*, *66* (50), pp.65-93. doi: http://dx.doi.org/10.3989/ris.2008.i50.97

McNabb, D. (2008). Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis. En *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 49-63), ed. Daniel Cabrera. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Merton, R. (1965/1949). Estructura social y anomia. En *Teoría y Estructura Sociales* (pp.140-168). México: Fondo de Cultura Económica.

Milenković, D., & Milenković, V. (2024). Football in contemporary society: Political and media aspects. *Fizicko Vaspitanje i Sport Kroz Vekove*, *11*(2), 119–135. https://doi.org/10.5937/spes2402119m

Montevideo Portal. (1º de junio de 2020). *UN SÍMBOLO. «Ruso» Pérez: «Mi foto ensangrentado se tomó como una representación del jugador uruguayo»*. Montevideo Portal. https://www.montevideo.com.uy/Deportes/-Ruso-Perez--Mi-foto-ensangrentado-se-tomo-comouna-representacion-del-jugador-uruguayo--uc754432 (consulta 20 de mayo de 2020).

Morales, A. (2006). Maracaná. El Mito: Hibridación y generalización en el discurso del fútbol uruguayo. *Ciencia, Deporte y Cultura Física*, 2 (2), 46-55, Colima, Colombia.

Movie. (2024). *Segundo Tiempo-Uruguay vs Ghana*. https://www.movie.com.uy/movie/3629a8e2-5492-40d3-b941-29645a1b2465/segundo-tiempo---uruguay-vs-ghana (consulta 22 de mayo de 2024).

Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks, Vol. I-V). Harvard University Press.

Peirce, C.S. (1974/1893-1909). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Perez, S. (2017). Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas. *Imagonautas Revista interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, 9, 1-22.

Pintos, J.L. (1995). *Los imaginarios Sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Cantabria, Madrid: Sal Terrae/ "Fe y Secularidad".

Pintos, J.L. (2005). Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v.10, n.29.

Pintos, J.L. (2014). Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Revista Latina de Sociología* nº 4: 1-11.

Real de Azúa, C. (1984). *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?*. Montevideo: CIESU – Ediciones de la Banda Oriental.

Real de Azúa, C. (2009/1964). *El impulso y su freno*. Montevideo: Biblioteca Artigas - MEC.

Rial, J. (1986). El «imaginario social» uruguayo y la dictadura. Los mitos políticos (de-re) construcción. En Perelli, C. y Rial, J. *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después...* (pp.15-37). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Rosenberg, J. (1999). *Un grito de gol*. Montevideo: Santillana.

Rousseau, J-J. (1972/1762). *El contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe.

Sandoval, C. (2002/1996). *Investigación cualitativa*. Bogotá: ICFES.

Shils, E., y Young, M. (1953). The Meaning of the Coronation. *The Sociological Review*, *1*(2), 63–81.

Silva, A. (2006/1992). *Imaginarios urbanos*. Bogotá: Arango Editores.

Tenfield. (13 de julio de 2010). *El Regreso celeste* (Programa especial televisivo). Montevideo: VTV.

Thompson, J. (1998/1995). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

Thompson, J. (2011). Los límites cambiantes de la vida pública y la privada. En *Comunicación y Sociedad*, Nueva época, núm. 15, pp. 11-42. issn 0188-252x

Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.

Vanger, M. (1983/1980). *El País Modelo. José Batlle y Ordóñez. 1907-1915*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental – Ediciones Arca.

Vasilachis de Gialdino, I (1992). *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Verón, E. (1983/1981). *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.

Verón, E. (1997). Esquema para el análisis de la mediatización. En *Diálogos de la comunicación*, N°48. Lima: Felafacs, p. 9-17.

Verón, E. (2001/1984). El living y sus dobles. Arquitecturas de la pantalla chica. En *El cuerpo de las imágenes*. Buenos Aires: Norma.

Villa Guzmán, C. (2015). *La influencia de la comunicación en los imaginarios sociales: Un estudio sobre la campaña electoral presidencial de México en el 2012* (tesis doctoral inédita). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, España. Disponible en https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/ccef78df-e842-4827-90e9-67223908fba7/content (consulta 20 de marzo de 2024).

San Cristóbal imaginada. Un ensayo de imaginarios urbanos con la metodología de Armando Silvas

> Leer una ciudad, particularmente aquella en que nacimos, es acto de amor y conocimiento. Criatura cambiante e imprevista, letal y dadivosa, al descifrar sus signos no sabemos si luego de semejante atrevimiento llegaremos a saberla, cuestionarla, rechazarla. O amarla contra todo. Leemos la ciudad al caminarla, al descubrir su rostro inédito, al trazar el mapa de nuestro tránsito por ella, una vez que nos concede volver a casa para soñar con reincidir en el diario combate: ganar y defender nuestro sitio en su incesante representación. La ciudad como gran casa, la casa como pequeña ciudad. Amar una ciudad es necesario y fatal. Igualmente odiarla, aunque ambas emociones al mirarse en un espejo, encuentren semejanzas y diferencias.
>
> Vicente Quirarte. *Amor de ciudad grande*

Fabio Alexis de Ganges López

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), *fabio.ganges@unicach.mx*

Gregorio Ballinas Cano

Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), unidad San Cristóbal, *gregorioballinas@gmail.com*

Resumen

En este artículo queremos explorar la idea de una ciudad imaginada siguiendo el esquema planteado por el filósofo colombiano Armando Silva, quien con su libro pionero «Bogotá imaginada» expuso una nueva manera de estudiar y entender las ciudades desde los imaginarios sociales. Siguiendo la idea de los imaginarios, Silva estudió Bogotá de acuerdo a una serie de parámetros que extrajo de autores como el filósofo Charles Sanders Peirce o el sociólogo Antonio Baeza para crear su propia metodología.

A partir de Silva proponemos el estudio de San Cristóbal de las Casas, ubicada en los altos de Chiapas, como una «ciudad imaginada». Para ello explicamos primero la metodología en la cual nos basamos para a continuación explicar los resultados de la encuesta y algunas conclusiones preliminares, así como líneas para continuar el trabajo.

Palabras clave: ciudades imaginadas, marcas ciudadanas, imaginarios sociales.

Abstract

In this article we want to explore the idea of an imagined city following the scheme proposed by the Colombian philosopher Armando Silva, who with his pioneering book «Imagined Bogotá» exposed a new way of studying and understanding cities. Following the idea of imaginaries, Silva studied Bogotá according to a series of parameters that he extracted from authors such as the philosopher Charles Sanders Peirce or the sociologist Antonio Baeza. Based on Silva, we propose the study of San Cristóbal de las Casas, located in the highlands of Chiapas, as an imagined city. To do this, we first explain the methodology on which we base ourselves and then explain the results of the survey.

Key words: imaginary cities, citizen marks, social imaginaries.

INTRODUCCIÓN

¿Cómo imaginan sus ciudadanos a San Cristóbal de las Casas? Esta pregunta replica el comienzo de *Bogotá imaginada*, el estudio pionero de Armando Silva sobre una ciudad «imaginada» que provocó el surgimiento del megaproyecto «Ciudades y comunidades latinas imaginadas en el mundo»[1]. A continuación, Silva hace una serie de exposiciones (en parte muy poéticas) sobre la imagen colectiva de Bogotá, Colombia:

> ¿Cómo imaginan sus ciudadanos a Bogotá? A veces perciben el fulgor de las estrellas muy cerca de sus cerros intensamente verdes; en otras ocasiones sienten que se impone el color de sus ladrillos rojizos sobre el fondo de un escenario gris y lluvioso; en ciertas oportunidades la aprecian como una señora serena o melancólica y en otros momentos, como si fuera un desventurado, agresivo y pendenciero conductor de bus. A veces la escuchan tradicional y anacrónica, expresada por melodías de bambucos, pasillos y canciones de carrilera, por música del recuerdo, pero al caer la tarde pueden irrumpir las agresivas notas juveniles del *hard rock* (Silva).

Los ciudadanos de San Cristóbal la imaginan, a grandes rasgos, como una ciudad colonial y cosmopolita, con aumento de inseguridad; con zonas muy bellas en contraste con lugares marginados, descuido y malos olores. Lugares tristes como el panteón en contraste con lugares alegres como los andadores turísticos, las plazuelas de los barrios o el parque. Respecto a los acontecimientos más importantes tenemos la fundación en 1428 o el levantamiento zapatista, el primero de enero de 1994.

Aunque estos imaginarios parezcan obvios para quien haya vivido muchos años en la ciudad, podrían resultar novedosos y lejanos para habitantes de otras latitudes. Para objetivarlos fue necesario realizar una serie de pasos, establecidos por el cuaderno de trabajo de «Ciudades y comunidades Latinas imaginadas en el mundo», que implican la realización de una encuesta y el análisis de los resultados mediante gráficas y otros datos arrojados, así como sistematizarlos en varias categorías. Un segundo paso es el acercamiento visual, audiovisual, sonoro y digital que se apoya en los resultados de la encuesta para explorar con mayor profundidad los imaginarios urbanos. Existe también la posibilidad de realizar otras actividades artísticas como el dibujo o la literatura como un tercer paso.

Este artículo será, entonces, una primera exposición de los resultados obtenidos para «San Cristóbal imaginada». En el primer apartado exponemos a grandes rasgos la metodología de Armando Silva para construir una ciudad imaginada. Luego realizamos una síntesis básica de la ciudad de San Cristóbal y sus características físicas y geográficas, su cultura y su historia. Posteriormente exponemos los resultados de la encuesta a la que hicimos referencia y el análisis de los resultados obtenidos para la construcción de «San Cristóbal imaginada»

En el apartado «discusión» analizamos los datos de una manera objetiva y abierta. ¿Qué resultó de la experiencia de investigación? ¿Qué nos dicen los datos recolectados? ¿Son válidos?

1 «Ciudades y comunidades latinas imaginadas en el mundo» (CyCLI) es una nueva fase del proyecto de investigación «Imaginarios urbanos» realizado en América del Sur, América Central y España cuyo objetivo fue captar, desde una antropología del deseo ciudadano, los modos de ser urbanos en distintas ciudades que se estudiaron de modo comparado, inicialmente, entre los años 1998 y 2005, demostrando que su metodología puede ser útil para responder a la comprensión de los fenómenos urbanos contemporáneos sin importar su localidad geográfica. El instituto de Estudios en Comunicación y Cultura (IECO), de la Universidad Nacional de Colombia, por medio de su director, el ingeniero Carlos Caicedo, decide darle continuidad al proyecto Imaginarios urbanos estableciendo para esto una alianza con FLACSO Argentina y así desarrollar una nueva fase de las ciudades imaginadas para América Latina aprovechando las tecnologías digitales. Se confor ma así un equipo coordinador de esta nueva etapa que se denomina «Ciudades y comunidades latinas imaginadas en el mundo» (CyCLI) y contará con el estudio en alrededor de cincuenta ciudades a cargo de prestigiosos grupos locales (CyCLI, Cuaderno de trabajo).

¿Es posible profundizar en algunos de ellos o minimizar otros? ¿Cuáles son las formas más adecuadas de interpretarlos y analizarlos? Por último, en las conclusiones, exponemos los resultados obtenidos hasta ahora y la necesidad de utilizar diversos materiales audiovisuales para dar mayor profundidad al análisis.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CIUDAD IMAGINADA

No existe una sola forma de estudiar la ciudad. Se ha hecho desde múltiples disciplinas y enfoques, desde lo meramente urbano (arquitectura, planeación y desarrollo físico) hasta lo imaginario, como en el caso de Armando Silva, y en medio una gran diversidad de perspectivas.[2] Naturalmente, hay también muchos estudios sobre ciudades concretas o, de hecho, sobre barrios o zonas específicas de dichas ciudades.

La metodología de Silva resulta particularmente interesante por su capacidad para abrir la ciudad a lo simbólico e imaginario, reconociendo que, además de su dimensión física, existe una parte simbólica e imaginaria que moldea la percepción colectiva. En este sentido, los planteamientos de Silva para construir una «ciudad imaginada» se basan en las ideas del filósofo Charles Sanders Peirce, quien distingue tres tipos de signos: símbolos (convencionales y arbitrarios), índices (con una conexión causal o física con lo representado) e íconos (basados en similitudes o representaciones directas).

De esta forma, y siguiendo a la filósofa Mariluz Restrepo y a Peirce, Silva sugiere que:

> La comprensión de lo urbano desde el ciudadano interrelaciona tres factores: la ciudad, los ciudadanos y las otredades. A su vez, cada uno de estos factores se comprende tríadicamente: la ciudad se proyecta como cualidades, calificaciones y escenarios; los ciudadanos entre temporalidades, marcas y rutinas, y las otredades urbanas (cómo nos ven los de otras ciudades de estudio) en afinidades, lejanías o anhelos. Entrecruzar estos factores como hechos de información y de proyección ciudadanas es lo que va a permitir diseñar los croquis ciudadanos, tal cual iremos viendo. Es posible esquematizar esta división con el siguiente cuadro.

Factor	Subcategoría	Concepto clave	Descripción
La ciudad	Cualidades Calificaciones Escenarios.	Íconos (primeridad) Índices (segundidad) Símbolos (terceridad)	Aspectos que definen y representan a la ciudad según la percepción ciudadana.
Los ciudadanos	Temporalidades Marcas Rutinas.	Primeridades Segundidades Tereceridades	Modos en que los ciudadanos viven y marcan su experiencia urbana.
Las otredades	Afinidades Lejanías Anhelos.	Percepción externa de la ciudad.	Cómo los habitantes y su ciudad son vistos desde otras ciudades y comunidades y, a su vez, como estos ciudadanos perciben a otras ciudades y comunidades.

Cuadro uno. Fuente: elaboración propia

Veamos la primera cuestión: la ciudad. De acuerdo con Silva (2022), una ciudad imaginada está formada por cualidades urbanas, calificaciones urbanas y escenarios urbanos. Puede verse con detalle en la siguiente gráfica:

2 Al respecto destacan *Antropología de la ciudad,* de Luis Dutch (2015); *La ciudad y su historia,* de Lewis Munford (1961), *Construir y habitar,* de Richard Sennett (2028), *El derecho a la ciudad,* de Henry Lefevre (1968), *La ciudad y las masas: sociología de los movimientos urbanos,* de Manuel Castells (1986), *Muerte y vida de las grandes ciudades,* de Jane Jacobs (1961) o las llamadas «expediciones geográficas» de William Bunge, centradas casi siempre en un área específica como el caso delos guetos negros de Detroit.

Aspecto	Definición	Concepto clave	Aspectos considerados
Cualidades urbanas	Signos sensibles que representan y delinean la ciudad según la percepción ciudadana.	Íconos (Primeridad)	Olores, Colores, Sonidos, Lugares, Personajes, Acontecimientos
Calificaciones urbanas	Formas en que los ciudadanos marcan y califican su ciudad.	Índices (indicialidad)	Apreciaciones y necesidades relacionadas con aspectos de la ciudad y sus instituciones.
Escenarios urbanos	Sitios o lugares donde los ciudadanos actúan y se representan.	Símbolos (simbolismo)	Espacios relacionados con el amor, la diversión, la comida, el peligro, entre otros.

Cuadro dos. Fuente: Elaboración propia.

Ciudadanos. El segundo sector de compilación se refiere a los modos de representación de los ciudadanos, ya no dirigidos a la ciudad sino a ellos mismos. Interesa pues aquí caracterizar la actividad ciudadana en relación con sus temporalidades, con las marcas urbanas que median sus acciones para representar sus rutinas de sujetos urbanos.

Encontramos una correlación (siguiendo nuestras coordenadas lógicas tríadicas) entre cualidades urbanas y temporalidades del ciudadano (primeridades); entre calificaciones de la ciudad y marcas urbanas (segundidades) y, finalmente, entre escenarios y rutinas (terceridades); es decir, entre las divisiones tipológicas hechas para la ciudad y para los ciudadanos.

En la siguiente tabla se resumen las definiciones para ciudadanos:

Aspecto	Definición	Concepto clave	Aspectos considerados
Temporalidades	Aspectos que condicionan la actividad cotidiana de los ciudadanos. Se relaciona con la duración de acciones en el tiempo.	Primeridades	Duración de actividades cotidianas, croquis de temporalidad.
Marcas ciudadanas	Objetos, elementos, grupos y lugares que señalan al ciudadano como sujeto de experiencia urbana.	Segundidades	Elementos urbanos que marcan al ciudadano, señalización urbana.
Rutinas ciudadanas	Acciones repetitivas que caracterizan un estilo de actuar de los ciudadanos.	Terceridades	Acciones sistemáticas, relación con escenarios urbanos.

Cuadro tres. Fuente: Elaboración propia.

Como puede verse, ciudad y ciudadanos están estrechamente unidos por una serie de confluencias, ya que las rutinas se viven en lugares que a su vez son imaginados de una forma determinada.[3] Tenemos por último las otredades o la forma en que se perciben otras ciudades (o cómo son percibidos los ciudadanos, en este caso de San Cristóbal, por personas externas): Las otredades. El lenguaje nace «por mediación de otro», como lo explican lingüistas y psicólogos.

3 Al respecto, vale la pena profundizar en la categoría «punto de vista ciudadano». «Por punto de vista ciudadano entiendo, precisamente, una serie de estrategias discursivas por medio de las cuales los ciudadanos narran las historias de su ciudad, aún cuando tales relatos pueden, igualmente, ser representados en imágenes visuales» (Silva, 2006).

El niño, al nacer, carece de funciones representativas del lenguaje. Cuando el infante, luego de su primer año, pasa de balbucear a entender que hay un «tú» (madre / padre) a quien se dirige que no es «yo», distingue estas operaciones y sabe que el yo es distinto del Otro (con quien habla o interactúa). Los términos «yo» y «tú» se hacen intercambiables. Uno se expresa como yo, pero es tú para otro. O uno piensa en uno mismo (un monólogo) como si fuese otro. Estas facultades del pensamiento son las que determinan la capacidad de ser en el lenguaje, en el mundo, en la ciudad. La tercera persona de los pronombres personales corresponde a: «él». Así se forma la triada «Yo/tú /él (o ella)» y se adquiere la capacidad de representar. En la medida en que la tercera persona significa lo ausente, la no-persona, diferente de lo que refiere la comunicación yo/tú; entonces nace, en «la tercera persona, la posibilidad de representar» (presentar lo ausente = representación). En otras palabras, se trata de «la posibilidad estética en el ser humano».

Veamos el cuadro para las otredades:

Estas categorías se asocian en muchos sentidos para crear la ciudad imaginada, relacionándose de una manera holística, pues no es posible separar la ciudad de los ciudadanos que la habitan, viven e imaginan todos los días. En ese sentido, la separación se hace por una cuestión de análisis que posteriormente puede verse como un todo.

Sin embargo, planteadas las bases, falta establecer la parte operativa. ¿Cómo se analizan todos esos elementos en una ciudad concreta y específica, como lo fue Bogotá en los inicios del proyecto? Silva planteó un complejo cuestionario con preguntas que abarcaban los tres factores. Este cuestionario debe realizarse a una muestra representativa que abarque un amplio espectro de estratos socioeconómicos, escolaridad, géneros y edades. Veremos con detalle algunas de estas preguntas en los siguientes apartados.

Cuadro cuatro. Fuente: Elaboración propia.

Dimensión	Descripción	Ejemplos
Afinidades	Elementos comunes que crean cercanía simbólica o cultural con otras ciudades.	Gastronomía compartida, festividades similares, redes de migración, etc.
Lejanías	Factores que marcan diferencias o distancias en la percepción entre ciudades.	Estatus económico desigual, falta de conectividad, prejuicios culturales, etc.
Anhelos	Imágenes ideales o aspiracionales que los ciudadanos proyectan hacia otras ciudades.	Deseo de contar con infraestructura moderna, mejores servicios y educación, reconocimiento cultural, prestigio academico

SAN CRISTÓBAL EN EL ESPACIO GEOGRÁFICO Y TEMPORAL

Antes de profundizar en la «ciudad imaginada» es importante poner en contexto a la «ciudad física». Para ello comenzamos con un fragmento del texto «San Cristóbal de las Casas, colonial e ¿indígena?», de Mercedes Olivera Bustamante y Anna María Fernández Poncela, en donde se explica que:

> San Cristóbal de las Casas es una ciudad situada en el corazón y centro de su estado, Chiapas, en la región de los Altos en el sureste mexicano. Situada en un valle o mejor dicho cuenca de 72 km², rodeada de montañas y cruzada por ríos y arroyos. El valle recibió varios nombres, en tiempos prehispánicos fue llamado Jovel por los nativos y Hueyzacatlán por los aztecas, aún hoy en muchos pueblos indígenas se sigue usando el nombre de Jovel. Se encuentra a 400 km de la frontera con Guatemala y a 46 km de la capital actual del estado, Tuxtla Gutiérrez. Según el Censo general de población y vivienda (INEGI, 2010) hay alrededor de 190,000 habitantes en el municipio, de los cuales, tan sólo la cabecera municipal alberga 158,027. Hace medio siglo contaba con 27,000 habitantes, en 1990 con 89,000, ahora se calculan 290,000 para el 2030. Según indicadores de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol, 2010) se trata de un municipio con un índice de marginación medio, cuando en el estado de Chiapas en general es muy alto. El 61.78% de la población dice ser criolla o mestiza, y 18% indígenas, hablantes de tzotzil en su mayoría. El analfabetismo es de 13% entre los mayores de quince años. Por otra parte, si bien hay 77.91% de población que se declara católica, 13.26% es protestante, 2.87% evangélica y 4.82% dice no tener religión. En cuanto sectores económicos: 67% pertenece al comercio y servicios, 22% al secundario y 9% al primario (INEGI, 2010).[4]

La historia de la ciudad comenzó el 31 de marzo de 1528. Diego de Mazariegos fundó oficialmente la Villa Real de Chiapa de los Españoles en el valle de Hueyzacatlán –en náhuatl, «lugar del zacate grande»–, en recuerdo del lugar de su nacimiento: Ciudad Real, en España. Como sugiere el historiador Andrés Aubry: «En el corazón del país (antier región maya, ayer provincia del Reino de Guatemala, hoy estado de la república federal mexicana), trepado en un alto valle a 2,100 metros de altura s. n. m., está San Cristóbal de las Casas, que la Colonia llamó Ciudad Real y la costumbre Jovel» (Aubry, p. 19). Posteriormente, en 1545, llegó el obispo Fray Bartolomé de las Casas para hacerse cargo del obispado. A él se debe el «de las Casas» agregado a San Cristóbal. Al parecer, sin embargo, no fue querido por todos, pues cuenta la leyenda que debió salir huyendo ante la furia de los pobladores[5]

Otro acontecimiento importante en la ciudad fue el levantamiento zapatista de 1994.[6] San Cristóbal fue la principal ciudad tomada por el movimiento armado que luchaba contra el «mal gobierno». Ahí se organizaron varios foros relacionados con los acuerdos de San Andrés y a partir de ese momento se convirtió en una ciudad muy visitada tanto por activistas como por turistas de todo el mundo.

4 Naturalmente, estas cifras han cambiado. Actualmente hay 215,874 habitantes, aunque con una gran población flotante. (https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/san-cristobal-de-las-casas?redirect=true1),

5 Hablar de Fray Bartolomé de las Casas, quien es un emblema de la ciudad, implicaría un artículo aparte puesto que conlleva una serie de imaginarios y simbolismos muy complejos y en ocasiones contradictorios. Por ahora baste sugerir que la leyenda negra de su huida de la ciudad, ahuyentado por los ciudadanos, y su constante protección de los pueblos indígenas, han generado tanto apoyo como rechazo. De hecho, es probable que la figura del obispo Samuel Ruíz deba mucho a Las Casas en más de un sentido y que de no haber sido antecedido por el fraile dominico no se le vería de la misma manera.

6 La bibliografía sobre el movimiento armado es inmensa. Destacan estudios como *La rebelión de las cañadas de Carlos Tello Díaz, La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia,* los libros del subcomandante Marcos, los comunicados de la Cocopa, recopilados en varios volúmenes, una historia intelectual de 1984, de Jorge Volpi, y textos con diversas intenciones como *Marcos, la genial impostura,* de Bertrand de la Grange y Maité Rico. Respecto a lo ocurrido en San Cristóbal específicamente, el periódico Tiempo recopila casi por día los acontecimientos desde el primero de enero hasta casi tres años después

Estatua de Fray Bartolomé de las Casas en la entrada de la ciudad. Fotografía anónima. https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1226905874800233&id=25432321539184 2&set=a.286721765485320

San Cristóbal es actualmente, una ciudad vibrante y cosmopolita, aunque aún atada a algunas tradiciones. Las fiestas de los barrios se celebran cada año ofreciendo una gran diversidad de alimentos y bebidas típicos. Cuenta también con comunidades de numerosas partes del mundo (incluso se construyó una Mezquita en la llamada zona norte) y diversas manifestaciones espirituales y religiosas. Naturalmente, como toda ciudad en crecimiento, ha comenzado a tener diversos problemas de urbanismo, pobreza y marginación, conflictos por agua y tierras, delincuencia organizada, etc. (cita).

LA CIUDAD IMAGINADA

La encuesta para indagar cómo es imaginada San Cristóbal contiene una serie de ítems (cien en total para la original, pero menos, por dificultades prácticas, para San Cristóbal), agrupados en distintos rubros planteados por Silva: ciudad, ciudadanos y otredades. En total un espectro amplio de ciudadanos (mujeres, jóvenes, adultos, clase alta, baja, media, etc) respondió ochenta y cuatro cuestionarios.

Los resultados fueron sistematizados en una base de datos de Excel y posteriormente en el documento de trabajo titulado «Croquis urbano de San Cristóbal de las Casas». Aquí presentamos una muestra sintetizada de algunas gráficas y porcentajes que dan cuenta de cómo imaginan sus ciudadanos a San Cristóbal.

De acuerdo con Silva, las respuestas arrojan ya sea «emblemas» (más de cincuenta por ciento de las respuestas; «datos significativos», (entre el diez y el treinta por ciento de respuestas) y «datos residuales» (menos de diez por ciento de respuestas). En ese sentido, Silva explica qué es un emblema:

> Llamo emblemas a los objetos que representan, de modo altamente cualificado, a un imaginario ciudadano y entiendo por imaginarios urbanos a la expresión de sentimientos colectivos que producen asombro social en su percepción desde una dimensión estética y, por tanto, percibir bajo un estado imaginario no es sólo un ejercicio de la cognición sino de los sentires y los deseos (Silva, 2007, pp. 84).

Con esto en mente vamos a colocar algunas de las respuestas y sus gráficos respectivos. Más adelante la lista completa se pondrá a disposición del público en general en una página de internet junto con videos, imágenes y archivos de audio.

DATOS GENERALES

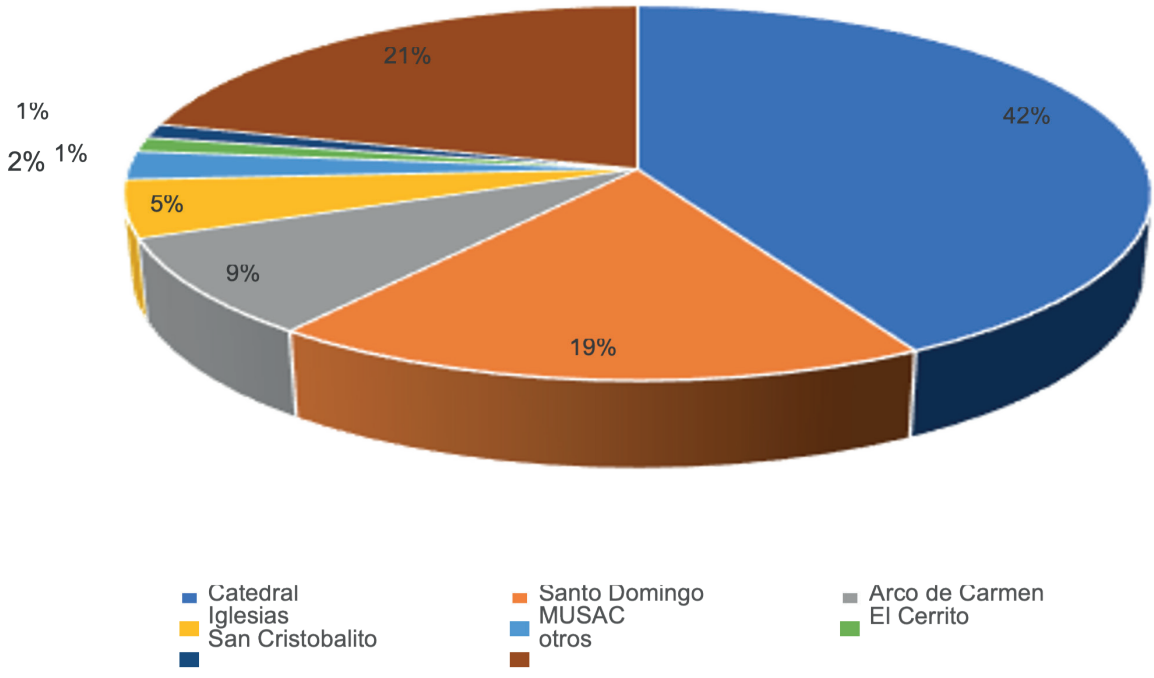
Las respuestas relativas al lugar de vivienda se categorizaron de acuerdo con la ciudad a la que pertenecían los barrios o fraccionamientos. Se obtuvo que un 92.9% correspondía a la ciudad de San Cristóbal, 3.5% a Tuxtla Gutiérrez, 2.4% a Comitán de Domínguez y 1.2% a Chiapa de Corzo.

Ciudad

		Frecuencia	Porcentaje
Válidos	San Cristóbal de Las Casas	79	92,9
	Tuxtla Gutiérrez	3	3,5
	Comitán de Domínguez	2	2,4
	Chiapa de Corzo	1	1,2
	Total	85	100,0

Arquitectura

Elija tres sitios representativos de la ARQUITECTURA (sitio 1) Total de respuestas 81 (95.3%).



En arquitectura se puede observar cómo la catedral corresponde a un dato muy significativo, pero que no llega a ser un emblema. A su vez, la iglesia de Santo Domingo presenta un dato significativo. San Cristobalito, MUSAC, las diversas iglesias, el Arco del Carmen y el Cerrito se presentan como datos residuales.

Personajes

Cuando piensa en su ciudad, ¿Qué personaje cree que la identifica? En esta pregunta se obtuvo más del 50% de respuestas válidas. Es decir, 58 respuestas y 27 no respuestas.

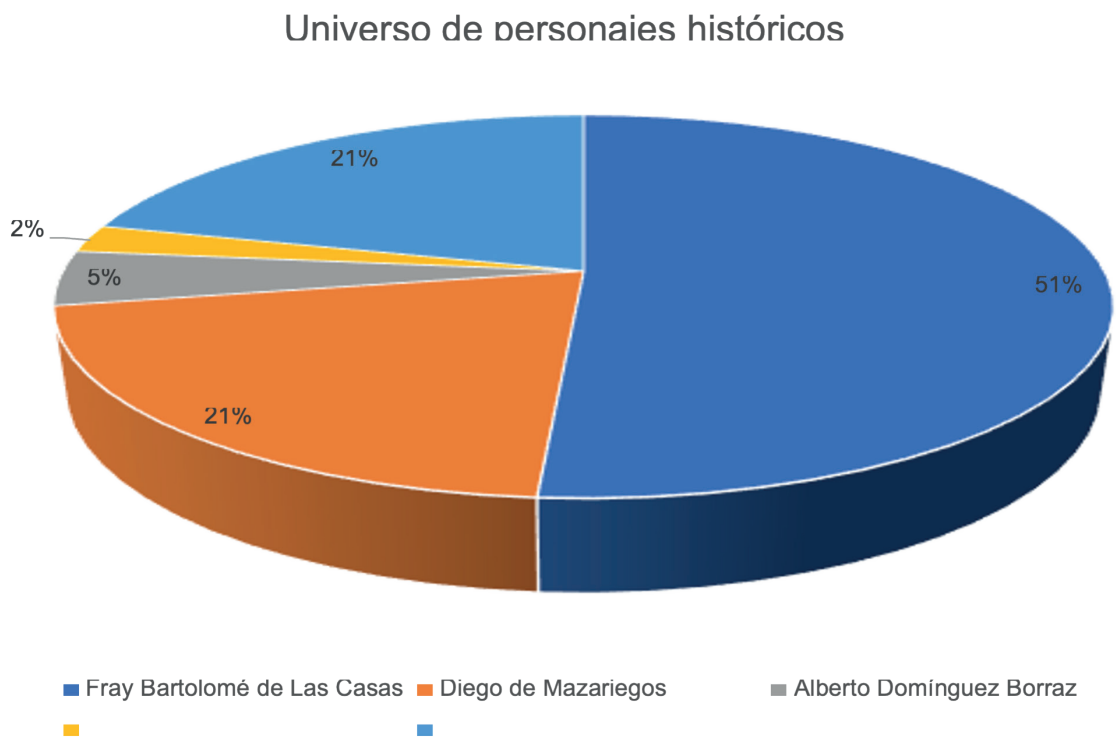
Personaje		
N	Válido	58
	Perdidos	27

De este universo de respuestas validas se categorizaron en universos de personajes de acuerdo a lo siguiente:

1	Históricos
2	Poetas y escritores
3	Otros

Universo de personajes		Frecuencia	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Históricos	43	74,1	74,1
	Poetas y escritores	3	5,2	79,3
	Otros	12	20,7	100,0
	Total	58	100,0	

Siguiendo la metodología propuesta por Silva, se puede ver cómo los personajes históricos se pueden considerar emblemas de la ciudad al superar el 70% de menciones dentro de las respuestas. Si profundizamos en el universo de personajes históricos tenemos también datos importantes.



En el gráfico anterior se observa que Fray Bartolomé de las Casas es considerado un emblema (más del 50% se consideran emblemas). Diego de Mazariegos aparece como dato significativo (entre el 10 y el 30% datos significativos) y como datos residuales (menos del 10%) Alberto Domínguez Borraz y los Zapatistas.

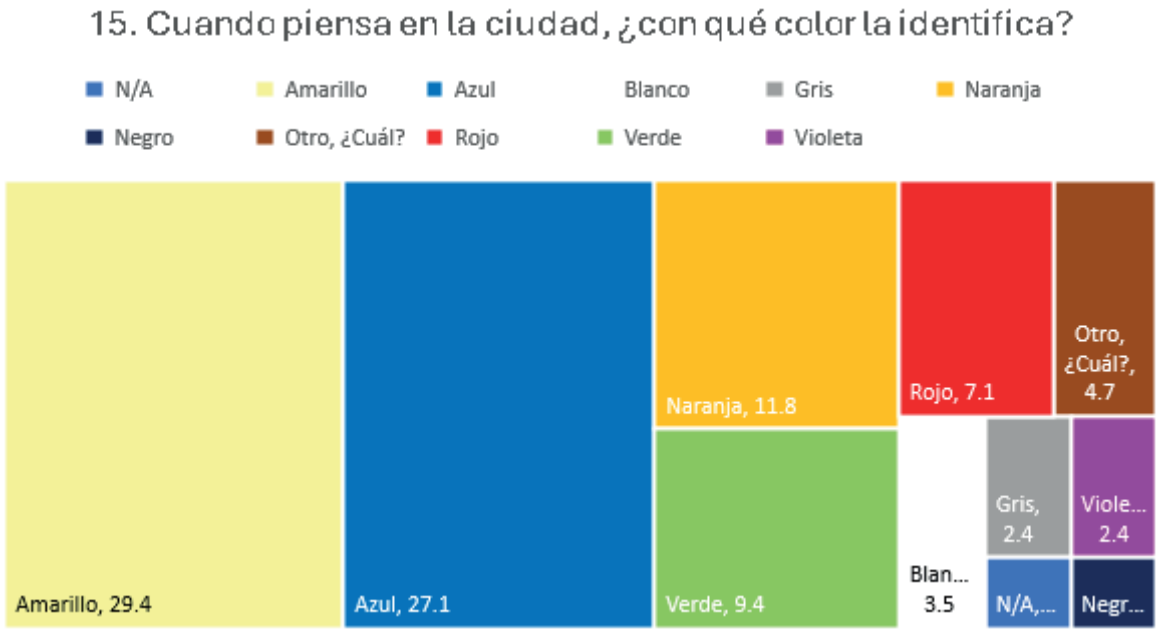
Como datos residuales de este universo de personajes históricos también están aquellos que sólo tienen una mención y están en la categoría de otros. Estos personajes son: Arturo Urbina Estrada, Dr. Belisario Domínguez Palencia, Erasto Urbina, Florinda Lazos León, Fray Pablo Iribarren Pascal, General Utrilla, Manuel Velazco Suarez, María Adelina Flores y Tatik Samuel.

También como datos residuales dentro del universo de personajes están los poetas y escritores, donde sobresalen Jaime Sabines, con dos menciones, y Rosario Castellanos.

Otros datos residuales que en su conjunto suman mas del 20% del universo de personajes (aquellos que sólo recibieron una mención) pero que son importantes en el imaginario, son los siguientes: Batman, Coleto (2 menciones), El Cerrito San Cristóbal, El radio, El Loro, Los chiapanecos, No hay, Parachico, San Cristóbal, Un conejo, Un personaje católico.

Colores

Cuando piensa en la ciudad, ¿con qué color la identifica? Total de respuestas: 85 (100%).



El amarillo y el azul son datos significativos. Lo otros colores se presentan como datos residuales.

¿Qué hace generalmente en su tiempo libre?

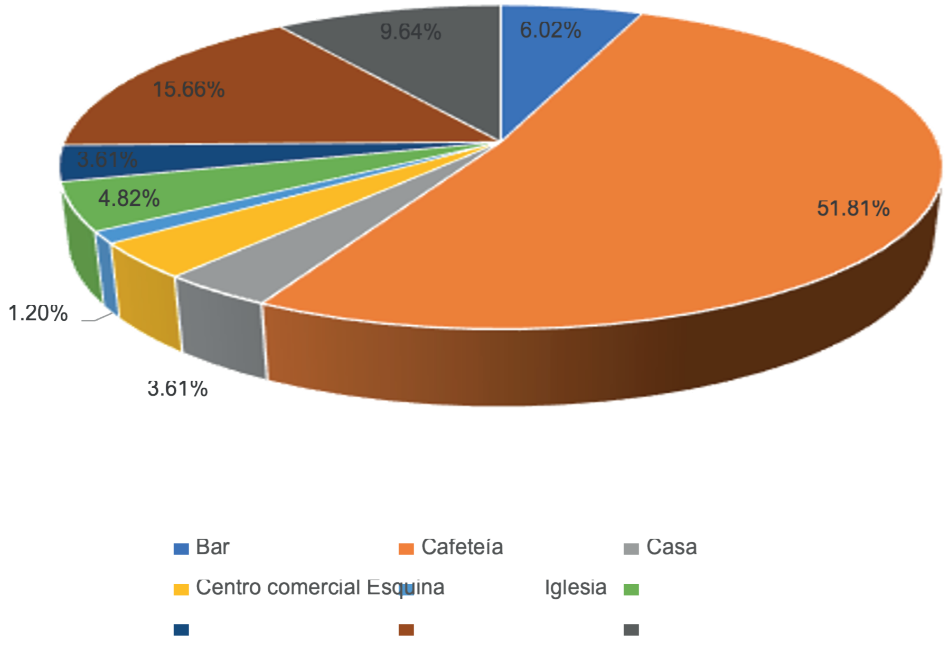
Estadísticos

		Hace deportes	Lee	Se reúne con amigos	Va a recitales	Va al cine	Va al teatro	Visita a la familia	Otro, ¿Cuál?
N	Válido	66	66	72	52	58	51	65	85
	Perdido	19	19	13	33	27	34	20	0

Respecto a los «ciudadanos», las estadísticas arrojan datos significativos para «reunión con amigos», «leer» y «visitar a un familiar» y «otros». Los ciudadanos de la ciudad también «van al cine» o al teatro.

Escenarios urbanos

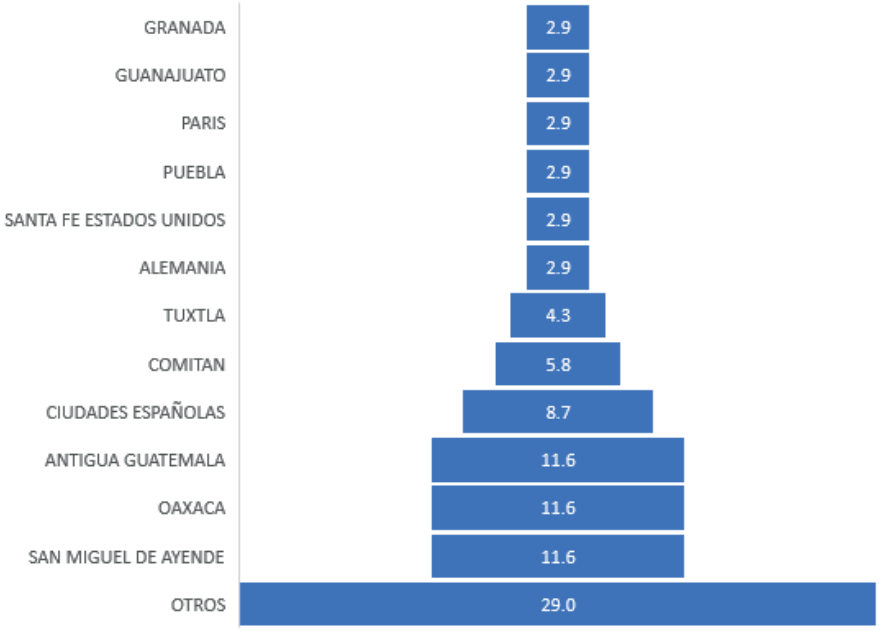
Cuando se cita con alguien lo hace en: (marque solo uno)



Otros

Centro cultural
La Cruz
Mi casa

Afinidades:



Ciudades como San Miguel de Allende, Oaxaca y Antigua, Guatemala alcanzaron un mayor porcentaje en «afinidades».

DISCUSIÓN

Los resultados obtenidos permiten vislumbrar un mosaico complejo de imaginarios que, más que configurar una visión unificada de San Cristóbal, sugieren la coexistencia de múltiples miradas y relatos. Es decir, no existe un «imaginario único» de ciudad, sino una constelación de percepciones que se entrecruzan, dialogan y, en ocasiones, se contradicen.

Por ejemplo, la centralidad de Fray Bartolomé de las Casas como emblema urbano confirma el peso de la historia colonial en la identidad local pero, al mismo tiempo, aparecen menciones excéntricas o inesperadas –como «Batman» o el «Conejo»– que revelan la capacidad de los ciudadanos para hibridar lo solemne con lo lúdico, lo histórico con lo cotidiano, lo global con lo local. Estas apariciones residuales, aunque minoritarias, son indicios valiosos de un imaginario urbano en permanente transformación.

El carácter limitado de la muestra nos lleva a la cautela: si bien los resultados permiten trazar tendencias significativas, es necesario reconocer que la diversidad social, cultural y étnica de San Cristóbal apenas está esbozada. En particular, el papel de lo indígena dentro de los imaginarios urbanos merece una exploración más profunda, pues constituye una dimensión constitutiva de la ciudad y a menudo aparece desplazada en la representación simbólica.

Otro aspecto relevante es la tensión entre lo positivo y lo negativo: las respuestas oscilan entre la exaltación de la belleza arquitectónica y el cosmopolitismo, y la percepción de problemas como la marginación, la inseguridad o los malos olores. Este vaivén sugiere que la ciudad no es percibida de forma homogénea, sino como un espacio cargado de contrastes y ambivalencias, donde el orgullo convive con la crítica y la nostalgia con la esperanza.

Finalmente, el ejercicio de imaginar San Cristóbal abre la posibilidad de construir mapas colectivos –incluso virtuales o digitales– que no solo den cuenta de estos imaginarios, sino que los hagan visibles y discutibles, permitiendo a los propios ciudadanos reconocerse en la pluralidad de sus miradas.

Acuarela de la pintora Gabriela López Coello.
Un ejemplo de cómo imaginan la ciudad los artistas.

Conclusiones

Al término de este estudio, podemos afirmar que San Cristóbal de las Casas es una ciudad que se imagina a sí misma en múltiples capas: como herencia colonial y como espacio indígena; como lugar cosmopolita y turístico, pero también como una ciudad con problemas de desigualdad y precariedad urbana. Estas imágenes, lejos de ser excluyentes, conviven y se entremezclan en la vida cotidiana de sus habitantes.

Los resultados muestran que los ciudadanos no solo «imaginan» la ciudad, sino que son imaginados por ella. Las rutinas, los personajes, los espacios emblemáticos y hasta los elementos insólitos conforman un tejido simbólico donde identidad personal y urbana se retroalimentan. Así, la «ciudad imaginada» no se opone a la «ciu-

dad física», sino que la atraviesa y resignifica, mostrando que la experiencia urbana es tanto material como simbólica.

Si bien la muestra empleada ofrece una primera aproximación, es necesario ampliar el universo de análisis para incorporar con mayor fuerza voces y perspectivas diversas, en especial las provenientes de comunidades indígenas y sectores marginados. Asimismo, sería pertinente enriquecer este enfoque con recursos audiovisuales, artísticos y digitales que permitan profundizar en las dimensiones sensibles y estéticas del habitar urbano.

Consideramos que el estudio de los imaginarios no es solo un ejercicio académico, sino una herramienta de futuro: reconocer cómo los ciudadanos imaginan su ciudad puede sentar las bases para políticas públicas más sensibles, inclusivas y acordes con las necesidades reales y simbólicas de la población. En última instancia, imaginar la ciudad es también un modo de transformarla.

REFERENCIAS

Aubry, A. (1990). *San Cristóbal de las Casas, su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*.

CyCLI. (s. f.). *Ciudades y comunidades latinas imaginadas en el mundo. Cuaderno de trabajo*. FLACSO Argentina.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (s. f.). *San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/07/07078.pdf

Olivera Bustamante, M., & Fernández Poncela, A. M. (2015). San Cristóbal de las Casas, Chiapas. ¿Colonial e indígena? En L. López Levi, C. Valverde Valverde, & M. E. Figueroa Díaz (Eds.), *Pueblos mágicos: Una visión interdisciplinaria* (Vol. 2). UAM-UNAM.

Silva, Armando. (2003). *Bogotá imaginada*. Taurus. Bogotá, Colombia

Silva, Armando. (2006). *Imaginarios urbanos* (5.ª ed.). Arango Editores, Bogotá, Colombia.

Silva, A. (2022). Pautas para hacer una ciudad imaginada. En F. Aliaga, *Investigación sensible: Metodología para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*. Universidad Santo Tomás.

Narratología cognitiva. Análisis semiótico en el caso del cómic de Joan Cornellà.

Marcela Catalina Correa Samudio
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. *mcatalinacorreas@gmail.com*

Resumen

El presente texto se centra en los estudios narratológicos desde la perspectiva semiótica, con un recorrido que abarca desde los enfoques estructuralistas clásicos hasta las propuestas cognitivistas. Los primeros sostienen que el sentido reside en el propio texto, lo cual condujo a teóricos como Greimas y Courtés a formular una gramática narratológica basada en oposiciones estructurales, mientras que Genette propuso categorías fundamentales como historia, relato y narración. Posteriormente emergieron perspectivas cognitivistas que ampliaron el campo de estudio al considerar procesos mentales, interpretativos y de recepción, reconociendo al autor y al lector como agentes en la construcción del sentido.

En este marco, el trabajo se posiciona en un punto intermedio, reconociendo los aportes estructuralistas, pero privilegiando las aproximaciones cognitivistas, al enfocarse en la interpretación de narraciones no literarias. Surge entonces la pregunta acerca de si producciones como el cine, las series, las novelas gráficas o los cómics deben ser objeto de análisis narratológico.

El *corpus* de estudio seleccionado corresponde a la obra del ilustrador español Joan Cornellà, cuyas historietas gráficas se caracterizan por un estilo visual distintivo, un humor absurdo y un fuerte componente crítico hacia la manipulación mediática y sus efectos en la sociedad.

Palabras clave: narratología, semiótica, estructuralismo, cognitivismo, narrativa visual

Abstract

This text focuses on narratological studies from a semiotic perspective, covering a range that spans from classical structuralist approaches to cognitive proposals. The former argue that meaning resides within the text itself, which led theorists such as Greimas and Courtés to formulate a narratological grammar based on structural oppositions, while Genette proposed fundamental categories such as story, narrative, and narration. Later, cognitive perspectives emerged that expanded the field of study by considering mental, interpretative, and reception processes, recognizing both the author and the reader as agents in the construction of meaning. Within this framework, the work positions itself at an intermediate point, acknowledging structuralist contributions while favoring cognitive approaches, focusing on the interpretation of non-literary narratives.

This raises the question of whether productions such as films, series, graphic novels, or comics should be subject to narratological analysis. The selected study corpus corresponds to the work of the Spanish illustrator Joan Cornellà, whose graphic stories are characterized by a distinctive visual style, absurd humor, and a strong critical component towards media manipulation and its effects on society.

Keywords: narratology, Semiotics, Structuralism, Cognitivism, Narrative

INTRODUCCIÓN

Es indispensable determinar que la temática consiste en los estudios propios de la narratología desde el área de la semiótica. Para esto hay que hacer una presentación general y decidir con qué parámetros de estas teorías se va a desarrollar la idea.

Los estudios narratológicos clásicos aportan sus teorías desde los enfoques estructuralistas, lo que implica, en primer lugar y de forma general, que el sentido se encuentra en el texto propiamente, es decir, es inmanente a él. Por esta razón, mi preocupación no solo radica en la narratología, sino en los estudios semióticos en general. Está enfocada en el texto mismo teniendo especial cuidado en no salir de él y entendiéndolo como el contenedor del sentido.

En el caso concreto de la narratología hay varios teóricos preocupados por estos estudios clásicos (e incluso posclásicos) de la narrativa, dónde determinan categorías, clases de narración, tipos de narradores y, en general, todos los aspectos que puede comprender el estudio mismo de la narración como texto. Nombraremos a algunos de ellos y sus teorías concretas que explican dichos estudios desde esa postura.

Es el caso de Greimas y Courtés (Courtés, 1997) que presentan una preocupación por realizar una gramática narratológica. La propuesta está basada en estructuras que comprenden la gramática general, a lo que le añaden una serie de aspectos propios de la narrativa y una concepción de transformación evidente desde el término mismo. Proponen una estructura básica mediante la cual se articula el sentido, esto basado en el *sistema de oposiciones* (referente a la noción del Cuadrado Semiótico, que corresponde a la base de la teoría semiótica estructuralista propuesta por Greimas).

Otro teórico es Gerard Genette (1989), quien intenta determinar la estructura base del relato concibiéndolo como un objeto lingüístico que está apartado del contexto de producción y recepción (característica totalmente estructuralista, de no salirse de la inmanencia del sentido en el texto y no contemplar otros elementos y procesos fuera de él). Genette propone una categorización en sus estudios, parte de tres entidades fundamentales de la enunciación, estas son la *historia*, el *relato* y la *narración*, siendo el segundo una de las entidades más destacadas de su teoría y a la que le da especial importancia.

Otros autores dedicados a los estudios narratológicos son Umberto Eco (1979) y Roland Barthes, entre muchos otros que se han preocupado por el tema, cada uno de ellos con sus propuestas particulares hasta el momento desde el enfoque estructuralista.

En cuanto a éste, Umberto Eco (1979) aborda la narración desde su teoría semiótica general, en la que considera el texto como un sistema cooperativo de producción de sentido. En su perspectiva, el lector cumple un papel activo: el texto es una «máquina perezosa» que requiere la intervención interpretativa del lector modelo para actualizar su significado. En el ámbito narrativo, Eco distingue, entre los niveles de la estructura del texto, la organización profunda de la historia, la disposición de los actos narrativos y la coherencia lógica del relato, y los procesos interpretativos que permiten su comprensión dentro de un contexto cultural. De este modo, la narratología para Eco no se limita al análisis formal de la historia, sino que incorpora una dimensión semiótica donde la producción de sentido es dinámica, abierta y relacional.

Por su parte, Roland Barthes, dentro del mismo horizonte estructuralista, propone una lec-

tura del relato como una red de funciones, códigos y niveles de sentido. Plantea que la narración no debe entenderse como una sucesión lineal de eventos, sino como un tejido textual en el que se entrecruzan múltiples sistemas de significación (el código hermenéutico, el semántico, el simbólico, el cultural y el proairetico). Para Barthes, el sentido narrativo se construye en la interacción entre el texto y el lector, lo que implica una disolución del autor como fuente única de significado: «la muerte del autor» abre paso al lector como espacio de recepción y resignificación.

Así, mientras Eco enfatiza la cooperación interpretativa entre texto y lector en la generación del sentido, Barthes profundiza en la estructura interna del relato como entramado de signos que se activa en el proceso de lectura. Ambos autores comparten un interés por descomponer los mecanismos narrativos desde una perspectiva semiótica, pero divergen en la extensión que dan al papel del lector y a la autonomía del texto.

Sin negar la importancia que corresponde a los estudios de la narración desde la postura estructuralista, posteriormente a esto se presenta un cambio en la perspectiva que determina la inmanencia del sentido en el texto. Es en este momento donde otras posturas y otras miradas de la narratología empiezan a hacer énfasis en posturas más aproximadas a lo cognitivista, donde la preocupación por el autor, la recepción, las interpretaciones y los procesos mentales como fuente de sentido se transforman en el objeto de estudio. Algunos representantes como Gilles Fauconnier y Mark Turner desarrollan una propuesta interesante y actual alrededor de la propuesta cognitiva desde la mezcla conceptual que permite comprender los procesos de sentido desde las perspectivas cognitivas y no desde el sentido inmanente en el texto (cualquiera que sea su representación).

En este punto es importante mencionar aquello en lo que se enfocará este trabajo, sin caer en criticas puntuales entre las posturas estructuralista y cognitivista y sin negar los aportes que cada uno de estos enfoques ha brindado a los estudios narratológicos. Se puede partir del hecho de que las perspectivas estructuralistas desarrollan la idea del sentido en el texto y, por ende, del estudio del texto propiamente, pero la preocupación que se tiene acá abarca unas intenciones desde las posturas que se preocupan por los procesos mentales de creación e interpretación, es decir desde las propuestas cognitivistas.

Teniendo en cuenta lo anterior es importante mencionar que lo que se hará es una propuesta aplicada a los estudios narratológicos de tres autores que guiarán el análisis en diferentes proposiciones. Estos autores se indicarán más adelante con sus respectivas particularidades y los conceptos pertinentes para el caso.

Es indispensable partir del hecho de que en la mayoría de las teorías revisadas hay una preocupación por ejemplificar y explicar con corpus literarios y textuales propiamente, lo que lleva a preguntarse: ¿las narraciones que no son literarias o textuales no son dignas de ser estudiadas bajo las teorías narratológicas? Claramente existen otros medios que permiten contar historias y generar productos de orden narrativo. Es el caso del cine, de los seriados, de las novelas gráficas, de los comics, etc., que, aunque sean visuales o incluso tengan otros elementos que los componen, deben ser entendidos como narraciones y por tanto deben estudiarse bajo la mirada de los teóricos con enfoque cognitivo.

JOAN CORNELLÀ Y SU NARRATIVA VISUAL, EJEMPLO UNO

Por este motivo, el corpus que se va a tener en cuenta aquí es el de una narrativa visual, enmarcada dentro del comic propiamente y las propuestas que pueden dar respuesta al modo en que funcionan en las narraciones visuales más allá de la mera visualidad estructurada de la imagen, sino desde la comprensión narratológica que permite la comprensión del proceso de sentido que se da en las interpretaciones narrativas de imagen.

El corpus que se va a trabajar corresponde a un comic corto, pero que es puramente gráfico. Es decir, solamente usa el medio visual y no posee texto en su estructura. Se está hablando de Joan Cornellà, un ilustrador español dedicado a realizar historietas «bizarras» con un alto componente crítico a la manipulación de los medios de comunicación y la importante determinación de estos en los comportamientos y personalidad de la sociedad gracias a la incidencia de lo que se muestra en dichos medios.

El absurdo, lo molesto y lo chocante son características importantes del trabajo de Cornellà, además de tener un estilo marcado para sus historietas, no sólo en su contenido sino visualmente. Además, hay una característica indispensable para que se haya sido escogido como corpus de este trabajo y es que en la mayoría de sus ilustraciones no hay texto, sino que la pura imagen, el manejo de color y la línea gráfica son las que lo determinan. La historieta que se va a analizar (en primera medida) es la siguiente:

Figura 1

Ilustración digital de humor negro

Fuente: J. Cornellà (s. f.), http://cursoilustracion.blogspot.com/2015/10/joan-cornella.html

Es importante mencionar que para estudiar los elementos característicos y bizarros que posee la narrativa del comic de la figura 1, el autor que se va a tener en cuenta es Brian Richardson (Richardson, 2011). Es desde su trabajo donde va a manejarse el tema de la narrativa no-natural para comprender este comic. Un segundo elemento a tener en cuenta es: ¿cómo funcionan los espacios narrativos y las anclas narrativas en la narrativa puramente visual? Para esto se encuentra la revisión de Dancygier (2012), quien, desde las teorías cognitivas, explica la propuesta de los espacios narrativos y allí, de las anclas narrativas, ilustrándolas en ejemplos puramente literarios con la intención de ver cómo funcionan estos conceptos en la narrativa puramente visual y gráfica. Finalmente, siendo este un tercer aspecto, se hará una revisión de David Her-

man (2013), teniendo en cuenta que en su teoría contempla de forma importante el tema de los medios (múltiples medios). Aunque aquí hay un solo medio narrativo (el visual, propiamente), es importante tener en cuenta nociones como la construcción de mundos, los mundos de referencia y el mundo de la historia, definidos en el modelo de su propuesta a los estudios narratológicos, entre ellos los que corresponden a los visuales. Además, hay que hacer una revisión de nociones como *construal*, que se vuelven prioritarias en el análisis de la narrativa gráfica. Estos conceptos y autores serán los que guíen las perspectivas de análisis desde los enfoques cognitivos y se irán desarrollando paulatinamente en función del corpus seleccionado.

ENFOQUES NARRATOLÓGICOS COGNITIVOS

Teniendo claro lo anterior es indispensable partir en el orden mencionado. Inicialmente, para hacer una introducción a la propuesta desde los antecedentes que presenta la misma, Fludernik plantea el estudio principalmente de las *narrativas naturales*, entendiendo que a partir de este concepto se construyen las narrativas en general. Para ella, una narrativa natural consiste en lo que es cotidiano o común, es decir lo que se hace cuando se cuenta una anécdota o se narra en la realidad algo que pasó. Sin embargo, Fludernik contempla en su propuesta el término de lo *antinatural* o no natural, entendiéndolo como una narrativa anómala o experimental.

Fludernik no desarrolla del todo esta noción de lo *no natural*, pero Richardson, uno de sus discípulos sí lo hace. Su propuesta se enfoca en ese concepto de *antinatural* o, como se ha mencionado aquí, de lo *no natural*.

Richardson define las narrativas no naturales como *extrañezas narrativas* (Richardson, 2011, p. 3). Esto es lo que se aparta de las normas miméticas de la narratología natural. Dicho de otro modo, en la narratología natural hay un énfasis en lo cotidiano, en ese lenguaje anecdótico y coloquial que usamos para expresarnos en nuestra realidad. Lo antinatural rompe con esos esquemas naturales que se enfocan en la imitación de lo que sucede en la realidad (Richardson, 2011, p. 11). Por este motivo, las teorías de las narrativas no naturales están en contra de este reduccionismo mimético (Richardson, 2011, p. 5), o dicho de mejor forma, en contra de que todos los argumentos de la narrativa puedan ser explicados desde la base del mundo real.

Una noción importante que se presenta en esta teoría es la de *narrativización*, que es usada por Fludernik (Richardson, 2011, p. 10) para explicar la narrativa natural como un proceso de relación que hace el lector entre la narrativa que se le está presentando con el mundo real y conocimientos o experiencias anteriores, comparándolo y así dándole sentido como narración. En el caso de lo no natural el lector genera diferentes estrategias de lectura que permiten desnaturalizar lo natural y entenderlo desde ahí.

Otro aspecto importante es que Richardson hace una especial diferenciación entre la *historia* y el *discurso*. La primera es lo que arma el lector, es decir, responde a la secuencia de acontecimientos que reconstruye el lector, quien tiene un papel activo en el proceso de sentido y que se realiza en el momento en que éste se enfrenta al texto y lo va configurando por medio de un proceso de sentido. La segunda es el texto como tal y las pistas que está proporcionando. Dicho de otro modo, el discurso corresponde a las estructuras textuales y formas en las que se presenta el texto. Con esto, se puede inferir que hay una preocupación por el lector, donde el texto no es el responsable de cargar con el sentido embebido en él, sino que hay un reconocimiento del

lector como agente activo del proceso de interpretación y sentido del texto. Esto permite comprender que hay un enfoque cognitivo donde es permanente la preocupación por comprender al lector como parte activa de los procesos de sentido. Richardson también propone unos tipos de *poéticas miméticas* (para los relatos de no ficción), describiendo tres: *Las miméticas*: que comprenden el realismo tradicional de no ficción (estas son las que se ajustan a los marcos del mundo real, es decir, a las leyes de la física a la lógica y a los límites del conocimiento humano, por ejemplo una novela realista); las *no miméticas*: que corresponden a las ciencias de ficción, entre las que se encuentran el cuento maravilloso y la fantasía en general (estas tienen imposibilidades, por ejemplo magia, viajes temporales, personificaciones, pero el lector puede interpretarlas gracias a unos marcos genéricos que se lo permiten, como en el caso de las fábulas); y las *antimiméticas*: construidas desde lo artificial de sus técnicas y desde su misma ficcionalidad, rompen con marcos generales y posibilidades genéricas de interpretación, por ejemplo, que presentan tiempos imposibles, lugares imposibles o metalepsis extrema, (estas son las únicas que son *no naturales*) (Richardson, 2011, p. 13).

Considero la propuesta de Richardson (ver figura 1) porque el comic de Cornellà tiene características que pueden enfocarse dentro de lo que sería una narrativa *no natural*, aunque las primeras viñetas (las dos primeras, específicamente) de la historieta corresponden a una situación que, según lo que postula la teoría, es natural. Sin embargo, en los cuadros posteriores la situación cambia y comienza a ser parte del absurdo, es decir, desafía y genera una anomalía de lo que generalmente propone al inicio del comic. Este vuelco y su resultado es lo que la convierte en una narrativa *no natural*, algo que no puede entenderse desde la realidad.

Es claro que lo que sucede en el comic corresponde a una situación «común» que puede explicarse desde la relación con la realidad, por lo que parece iniciar bajo la propuesta natural de un asesinato a una anciana. Sin embargo, lo que ocurre posteriormente (la acción del asesino pintando la cara de la anciana de negro y que esto pueda justificar ante la ley semejante delito), independientemente de que corresponda a una crítica, sí forma parte de un absurdo en la solución de lo que puede pasar en la realidad como consecuencia de un asesinato. Por lo tanto, es una propuesta que se aparta de lo que conocemos en la realidad (bajo un sistema de valores que determina que esta acción está mal) y no puede relacionarse directamente con ella. Esta variación lleva a que el comic sea entendido desde la perspectiva antinatural.

Claramente, en un texto literario esto corresponde a la forma en la que se presenta el narrador y a las pistas del discurso, que es lo que permite que el lector arme la historia, pues aquí estamos frente a un discurso que es visual y presenta una serie de pistas gráficas que permiten comprender lo que sucede a lo largo de las viñetas. Es a partir de esto que el receptor puede armar la historia y determinar que lo que ve no corresponde a algo que pueda relacionarse con la realidad (y no es un relato de ficción, ya que estos son no miméticos pero no corresponden a lo no natural). Es algo anómalo a lo que se esperaba que sucediera. Por esta razón las pistas visuales corresponden a las que el lector del comic comprende.

Es importante tener en cuenta dos aspectos que pueden mencionarse dentro de lo *no natural* y que corresponden tanto a la historia como al discurso. En primera medida, en cuanto a la historia, es claro que el uso de Cornellà de lo *no natural* y *antimimético* de su comic corresponde, como lo explica Richardson, a un escape de esa «cultura dominante» (Richardson, 2011, p. 38) Esto, a partir de dos elementos. Uno es la manipulación de los medios

de comunicación para justificar algunas acciones humanas (que tampoco son naturales) formando estereotipos sociales, por ejemplo, el racismo como justificación para poder cometer un delito sosteniendo que el «malo» o delincuente siempre será la persona de raza negra. El otro aspecto es el del racismo en la sociedad, y corresponde a una crítica al sistema de justicia y a la sociedad en general, quienes justifican que si alguien es de raza blanca y otro de raza negra y se encuentran en una situación de sospecha, siempre el culpable (aunque la situación determine lo contrario) será el negro. Esto corresponde entonces a una crítica social y a los medios sobre el asunto del racismo.

Un segundo aspecto correspondiente al discurso, a la estética del comic y del dibujo propiamente, atañe a algo que no se encuentra en la realidad. Ahora bien, no se muestra una causa o motivación para que ocurra el asesinato de la anciana en las viñetas anteriores a las primeras, sino que se parte de la situación concreta. También es *no natural* lograr un engaño de ese tipo, es decir, lograr que el policía confunda de raza a una persona por el hecho de que el asesino le pintó la cara con lo que parece ser un «barniz de raza negra» y una boca roja y pronunciada. Sin embargo, lo logra y el asesino termina siendo el «defendido» por el policía y la anciana, a pesar de estar muerta y ser la víctima, es la que finalmente es considerada culpable. (Aquí hay un uso importante de la paradoja durante el comic).

Claramente Cornellà hace uso de la narrativa no natural para mostrar de forma cómica y bizarra un problema complejo latente en la sociedad: el racismo, por el cual se cometen muchos desmanes. Los pocos detalles del dibujo, el uso de algunos colores planos, sin sombras ni brillos, los posibles errores de anatomía y perspectiva, corresponden a representaciones no naturales en cuanto a su relación con el discurso, propiamente. Este análisis sobre lo *no natural* corresponde a una revisión axiológica, ya que la propuesta que se realizó se encuentra basada en un sistema de valores socialmente establecidos y desde ese punto de vista pudo desarrollarse el tema de lo *no natural*. No obstante, en este caso se considera pertinente hacer una comparación con otro comic del mismo autor que puede apuntar a un análisis de lo no natural a la luz de la propuesta de Richardson, pero no con un enfoque axiológico sino propiamente narrativo.

OTRA MIRADA DESDE LA PERSPECTIVA COGNITIVA, EJEMPLO DOS

Teniendo en cuenta lo anterior veremos un segundo comic que puede dar un enfoque menos axiológico y más narratológico de lo *no natural* desde Richardson.

Figura 2.
Ilustración digital de humor negro con personajes y manguera
Fuente: J. Cornellà (s. f.), https://twitter.com/sirjoancornella?lang=es

En este caso, armar la historia según las pistas que presenta el discurso resulta algo diferente que en el primer comic.Sin embargo, también es antimimético y su ficcionalidad es inherente. De otro modo, no corresponde a una historia de ciencia ficción, sino que utiliza elementos que pueden reconocerse en el mundo real. Lo que hace es que parte de una serie de absurdos que lo hace enmarcarse dentro de una narrativa no natural.

Las dos primeras viñetas corresponden a una situación extraña. Si bien se reconoce en el primer cuadro a un anciano que posiblemente está realizando un acto «indecente» donde está teniendo un orgasmo en algún lugar no especificado, porque para el caso no es muy relevante, en la segunda viñeta la construcción del sentido cambia radicalmente. Ya no estamos solo ante lo construido en la primera, sino que se añade el hecho de que hay unos niños que disfrutan del líquido (que se presume como semen por la postura que tiene el anciano en la primera viñeta, además de aportar a esta interpretación el color del líquido). Lo incomprensible, para nosotros, es que los niños están felices, lo que puede confundir lo que está ocurriendo en esas dos primeras viñetas.

Posteriormente se ve un primer plano de una anciana que al parecer se percata de la situación y muestra su desagrado. Esto se determina por la expresión de su rostro. En la tercera viñeta hay una aclaración que no deja claro lo que se había asumido al inicio del comic (en la primera viñeta), ya que el anciano tiene en la mano lo que pareciera ser una manguera de la que sale el líquido que al principio se pensaba era semen, pero que para este punto ya no lo es. Ahora la expresión de la anciana cambia, lo que nos hace pensar que no es algo que pareciera «malo», es decir, cambia radicalmente con lo que se venía posiblemente interpretando. La viñeta final muestra a la anciana de cuerpo completo y al hombre, explicando que la manguera que tenía antes corresponde a los senos de la anciana y que el líquido no era semen sino la leche de la anciana. La conexión del nombre del comic, que precisamente es «Leche», tiene una conexión directa desde el inicio hasta el final del mismo, pero además nos hace entender que la anciana ha sido la fuente del líquido durante toda la historia y que ha estado allí siempre.

Estamos claramente ante una narrativa no natural, siendo esta la excepción a la regla de lo que se conoce como narrativas naturales. Lo que sucede en este comic (ver figura 2) es que en cada viñeta no solamente se está introduciendo información nueva, sino que esa información cambia radicalmente lo que propone la viñeta directamente anterior. Así, el lector comienza a completar de determinada manera la historia, pero de acuerdo a lo que va proponiendo el discurso gráfico, esa historia se está modificado constantemente en cada una de ellas: lo que parecía ser ya no lo es y se convierte en un contenido diferente dando un giro a la historia. Esta forma de narrar rompe con la narrativa natural y presenta un desafío de las expectativas que pueden tener las narrativas del comic. Otro aspecto que vale la pena resaltar es que en el dibujo hay características gráficas poco convencionales que apoyan y de alguna manera se fuerzan para provocar la historia en el lector (como el caso de la última viñeta), que corresponde a otro elemento que puede entenderse bajo una narrativa no natural.

En este caso el análisis ya no resulta (como en el primero, ver figura 1) axiológico, sino que se explica desde la propia narrativa que presenta el discurso y que aporta a la construcción de la historia.

El segundo aspecto que quiere revisarse aquí es el de la noción de anclas narrativas de (Dancygier, 2012), con el propósito de evidenciar cómo funciona este concepto en lo gráfico ya que ninguno de estos comics tiene texto un que lo apoye, por lo que hay que tener en cuenta que aunque Dancygier ejemplifica su teoría desde lo

literario puntualmente, el concepto de anclas narrativas puede explicarse para las narrativas que son pura imagen.

Para Dancygier, las teorías de la TIC (Teoría de la Integración Conceptual (Fauconnier & Turner 2002)) y TEM (Teoría de los Espacios Mentales (Fauconnier 1997)) corresponden a la base de su propuesta, ya que a partir de la noción de *Espacio Mental*, la autora determina que para el caso de la narratología, estos espacios se deben llamar *Espacios Narrativos* (Dancygier, 2012, p. 35) que define como *espacios mentales* con ciertas particularidades como que se prolongan por periodos grandes de tiempo y que requieren de una construcción más compleja que los *espacios mentales* de Fauconnier, ya que estos deben estar activos e irse «alimentado» o construyendo en la medida en que va avanzando una narración. Con lo anterior, se dice que el sentido de la narración se da por la integración de estos espacios narrativos.

Además de esta noción, y una de las que más nos ocupa aquí, propone la de anclas narrativas, donde explica que cuando «hay narraciones fragmentadas se hacen necesarios unos mecanismos específicos que ofrezcan enlaces de coherencia a través de los diferentes espacios narrativos». De esta forma los define como «expresiones que establecen o sugieren la disponibilidad de espacios narrativos, pero no elaborarlos de forma inmediata» (Dancygier, 2012. p. 42). Los anclajes narrativos permiten que se relacionen ciertos elementos que se expresaron con antelación en la narración. Al ser anclados van proporcionando sentido, ya sea en una parte específica de la narración o para el sentido global de la misma.

Para hacer una revisión de las nociones mencionadas de Dancygier es importante aclarar que en los ejemplos manejados anteriormente se evidencia que los espacios narrativos no son múltiples. En otras palabras, el mundo en el que se desarrolla la historia es el mismo, por lo tanto, sólo hay un espacio narrativo que se va alimentando y transformando según la información que va presentando en el comic. Por ésta razón no es posible hablar de anclas narrativas, ya que estas permiten enlazar los espacios narrativos diferentes.

UNA PROPUESTA MÁS DE LA NARRATOLOGÍA COGNITIVA, EJEMPLO TRES

Por ese motivo se considera pertinente enunciar un tercer ejemplo. Sin embargo, se deja claro que sólo se usará para ejemplificar las nociones de Dancygier, pero no será analizado en el resto de las teorías propuestas ni anteriores ni posteriores en este trabajo. El primer ejemplo seguirá siendo el comic presentado en el inicio y el segundo será «Leche», que son los que se han venido analizando aquí, por lo que el ejemplo que se presentará continuación sólo se verá a la luz de Dancygier).

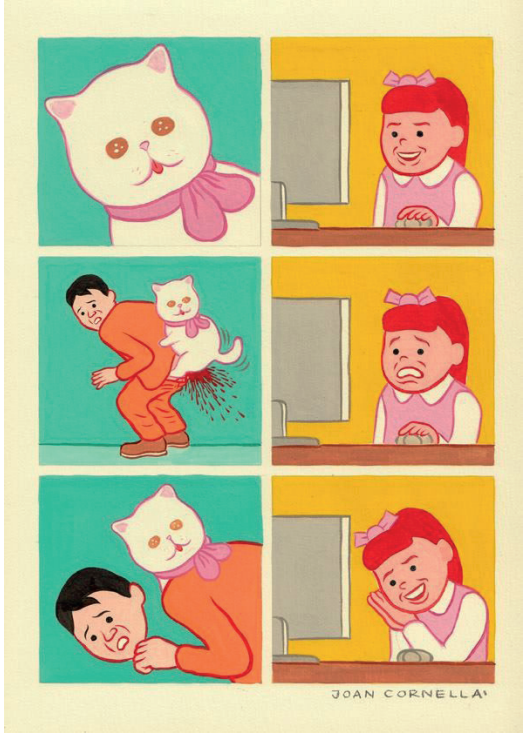


Figura 3.

Cornellà, J. (s. f.). [Ilustración digital de humor negro con gato y niña] [Ilustración]. Recuperado de https://twitter.com/sirjoancornella?lang=es

Teniendo en cuenta lo mencionado sobre Dancygier, este comic de Cornellà evidencia dos espacios narrativos. Uno es el de lo «real», que se encuentra al lado derecho del comic (ver figura 3) y el otro es el de un mundo «virtual». Estos dos espacios en los que se muestra la historia van desarrollándose paulatinamente y de forma independiente, aunque hay elementos entre ellos que los anclan con el fin de que tengan sentido en conjunto para la historia y no que se entiendan como dos historias diferentes, dándole así coherencia al comic en general.

Los elementos que unen un espacio narrativo con otro son las que son denominadas anclas narrativas por Dancygier, quien logra ejemplificarlas en lo literario. La intención es verlas aquí en las narrativas puramente visuales. Si para la autora las anclas son expresiones que unen una narración fragmentada y le van dando una coherencia a la misma, aquí no corresponden propiamente a expresiones, sino más bien a los elementos visuales característicos que son, básicamente, lo único que puede darle coherencia a lo que se está viendo.

Para el caso de Cornellà que se revisa en la figura 3 se tienen, como se dijo anteriormente, dos espacios narrativos, uno determinado por la niña que ve su computadora, información que se encuentra en un espacio, y por otro lado se encuentra el espacio de lo que la niña ve en la computadora, lo que llamaremos aquí como lo virtual (no en el sentido de espacio virtual, sino en el sentido propiamente que ofrece la historia). Sin embargo, aunque se presenta una separación clara por la mitad del comic, lo que permite que se entienda la historia como un todo son las anclas narrativas. Estas además permiten que se comprenda que una cosa se encuentra en un espacio y la otra corresponde a otra realidad.

La anclas narrativas corresponden, entonces, a los elementos propiamente visuales que permiten «amarrar» esos dos mundos que se presentan. Uno de los elementos más representativos y evidentes es el color del fondo de cada uno de los mundos, el mundo de lo virtual tiene un fondo azul y el de lo real, donde se encuentra la niña frente a su computadora, tiene uno de color amarillo. Esto permite hacer una clara diferencia entre los mundos representados.

Otro aspecto importante correspondiente a un ancla narrativa son los rasgos de los personajes que se presentan en la historia (el gato, el hombre y la niña), que permiten ser reconocidos durante el recorrido de las viñetas, no solamente por el fondo, sino por la línea de dibujo, la vestimenta y las características particulares de cada uno de ellos. Es importante mencionar que en el recorrido entre los mundos, (dado por el orden de lectura del comic, de izquierda a derecha, comenzando por el mundo de lo virtual con el gato en la primera viñeta), hay, sin embargo, un salto repentino que es el paso a la segunda, donde cambia el fondo y el personaje. Se añade entonces un elemento que ancla lo inmediatamente anterior, que es la computadora, lo que permite comprender que el gato, dado que está bajo un fondo diferente al de la niña, es lo que está siendo visto por ella. Además se suma la expresión de «interés» que tiene el personaje al ver al gato. Al pasar a la tercera viñeta, el fondo vuelve a ser azul y se evidencia el gato, pero adicionalmente hay otro personaje en una acción donde interactuan este nuevo personaje y el gato. Ver el gato y el fondo azul, nuevamente, permite anclar inmediatamente que estamos frente al mundo de lo virtual, es decir, de lo que está siendo visto por la niña. En la cuarta viñeta vuelve la niña, pero esta vez con una cara de desagrado frente a lo que acaba de ver, puesto

que la acción que hace el gato sobre el hombre (el otro personaje) no resulta del todo agradable. Por ello se está frente a una relación de causa y efecto entre los dos mundos.

En las últimas dos viñetas se presentan nuevamente un evento (causa) en el mundo virtual y otro (efecto) en el mundo real. Esto es claro por los personajes y los colores (no solamente del fondo), que dicen bastante y que muestran que se presentan dos ambientes distintos), sino por la ropa, los rasgos y colores de los personajes. Por ejemplo, el gato es blanco en todas las viñetas, lo que lo vuelve reconocible durante la historia. Finalmente, en la última viñeta hay una expresión de ternura de la niña frente a lo visto en la viñeta inmediatamente anterior, terminado así el cómic con el espacio narrativo que comprende lo real, es decir, el de la niña viendo el computador.

Con esto quedan claros las *anclas narrativas* y los *espacios narrativos* en el ejemplo presentado de Cornellà, que corresponden directamente a los aspectos puramente gráficos que permiten que se evidencien los mundos de la historia y los elementos que los anclan entre ellos.

El tercer aspecto a revisar es el del autor David Herman (Herman, 2013) (pero que se va a continuar estudiando a partir de los dos primeros ejemplos propuestos aquí). Herman hace una propuesta cognitiva de la narratología basada en dos aspectos que se van a tener en cuenta: la «construcción de mundos» (Worlding) y la importancia de los medios en la narrativa.

Partiendo de esto, hay que mencionar que para Herman el lector se hace preguntas como: ¿qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿por qué?, etc., (Herman, 2013, p. 105) para lograr construir el mundo. Esta construcción tiene que ver con el mundo de la historia. Propiamente, es como la narración (diégesis). Además, hace referencia a las *affordances*[1] (Herman, 2013, p. 103), que corresponden a que las cosas o pistas del texto se presentan para un uso que es dado por el lector.

Lo que interesa aquí es la sincronía del texto con lo que interpreta el lector, es decir, que las pistas que da el texto sean comprendidas por el lector de la manera más apegada a lo que quiera darse a entender con él. Para el caso que se está revisando aquí, Cornellà da en su texto gráfico una serie de *affordances* que el lector (o receptor) del comic reconoce y les da un uso determinado. Estas pistas no son textuales sino visuales y corresponden inicialmente a todos los aspectos formales y gráficos que presenta la historieta, y que son los que dan las respuestas a las preguntas que se hace el lector que se mencionaban anteriormente.

Para responder a las preguntas en el primer ejemplo planteado aquí se tiene: ¿Qué?: hay una situación inicial de un asesinato que realiza un personaje que apunta con un arma a otro, que es una anciana y que muere, pero el personaje la pinta de un color oscuro y llega otro personaje que es el policía y juzga a la anciana muerta como delincuente y salva al verdadero asesino. ¿Cómo? El personaje realiza la acción de pintar la cara de su víctima de negro y así logra salvarse. ¿Cuándo? en algún momento no específico, pero tampoco res elevante. ¿Por qué? porque quiere dar a entender que la raza negra siempre va a ser la que tiene la etiqueta de mala persona y de inferioridad con respecto a la blanca. En general, pueden hacerse muchas más preguntas, pero la diferencia es que estos elementos no se entendieron por el medio textual, sino visual.

1 Para Herman, las *affordances* corresponden a estructuras o recursos narrativos (pistas), que le permiten al lector inferir o vincular el mundo de la historia o universo diegético, es un término semiótico que orientan su construcción de mundos, personajes, causalidades y perspectivas. Esta construcción no está directamente en el texto, más bien es una acción cognitiva que hace el lector en su proceso de sentido.

Se pueden identificar los personajes por la ropa ya que, por ejemplo, el policía, el asesino y la anciana tienen las mismas características en su rostro, pero la ropa es diferente, lo que permite diferenciar los personajes. El lugar es un callejón, lo que está determinado por un muro que empieza con un plano cerrado y que luego se amplía. Gracias a los colores y demás elementos puede determinarse en dónde suceden los hechos, el por qué lo determina la acción del asesino de pintar la cara de su víctima como una de raza negra, lo que proporciona un argumento diferente a lo que se propone en el inicio y a la forma en que termina el comic.

Estos aspectos los da el texto visual, es decir, estas *affordances* y características visuales son las que determinan la creación de mundos o la diégesis, que en el texto escrito están dados por las palabras propiamente. Asimismo, lo que determina que se comprenda que el personaje de la primera, segunda y tercera viñeta sea el mismo que aparece en la última está dado por la forma de vestir, por los colores y las características de dibujo y sus diferencias con los demás personajes que aparecen en la historieta.

Otro aspecto de la teoría de Herman que se revisará es el de la intencionalidad, que está relacionado con el lector. Teniendo en cuenta los elementos anteriores, el receptor puede entender las intenciones del texto. Por esta razón se pregunta: ¿y esto por qué se presenta de esta manera?, y construye así un modelo de intenciones partiendo de lo que las imágenes muestran y de la forma en la que se encuentran los personajes, elementos y acciones en general, para lograr entender que se trata de una crítica social frente al problema del racismo.

Herman se interesa también por la importancia que tienen los medios en la narración. Hace una diferencia entre el medio y el modo, siendo el medio el canal por el que se presenta la narración, lo material. El modo, en cambio, está relacionado con la construcción de sentido. Tomando en cuenta esto, el comic en cuestión es monomodal, pues se presenta sólo mediante un medio, por lo que la construcción de sentido es sólo de lo que le presenta éste.

Herman propone una serie de modelos para explicar su teoría. Entre ellos se encuentra uno dedicado a instancias en que hay una narración monomodal con un mundo de referencia, otro cuando hay varios mundos de referencia, otro más cuando hay más medios (canales semióticos) y uno que explica cuando hay varios canales semióticos y varios mundos de referencia.En este caso hay un modelo de un mundo de referencia y de un solo canal semiótico o texto, es decir:

N → T→ MR = → MH

(Herman, 2013, p. 110)

N: Narración

T: Texto

MR: Modelo de Representación

MH: Modelo Mental o Hipótesis Mental

Para el ejemplo de la figura 2, el segundo comic, el modelo es este mismo, donde hay un mismo mundo de referencia y, claramente, un mismo canal semiótico.

Otro aspecto que vale la pena ligar aquí con respecto a la teoría de Herman es la noción de *Punto de Vista* y ahí el de *Construal* (o conceptualización) (Herman, 2013, p. 117). Herman parte de la propuesta de Langacker, donde se afirma

que los humanos construimos el sentido del mundo desde nuestra perspectiva encarnada y desde la espacialidad, que es lo que nos permite realizar conceptualizaciones determinadas ante determinados eventos. Sin embargo, estas conceptualizaciones están filtradas por la subjetividad de quien está dando sentido. Lo que Herman pretende con lo anterior es demostrar que es pertinente hablar de focalización o punto de vista y de conceptualización para las ciencias cognitivas y, además, que ese *construal* determina cómo construimos significados.

Aquí se verá aquí cómo funciona el *construal* en los ejemplos seleccionados, considerando que son narraciones puramente gráficas. Algunos elementos importantes para determinar esto son los que propone (Langacker, 1987), y (Talmy, 2000) (Herman, 2013, p. 163), ya que se parte del hecho de que la forma en la que esté construida una frase infiere directamente en la conceptualización. No obstante, en este caso no hay frases, sino meros contenidos visuales, por lo que la construcción de las frases corresponde a una relación directamente proporcional a la construcción de la imagen. En otras palabras, extrapolar estos elementos a lo visual corresponde a revisar los elementos visuales que determinan la conceptualización misma.

Para el primer ejemplo (ver figura 1) hay que partir de que los planos son constantes dentro del comic. No hay mucha variación en los mismos, quizás en las viñetas tercera y sexta hay planos más cerrados que en el resto, pero la diferencia entre ellos no es muy evidente (casi estamos ante una focalización cero). Sin embargo, esos ligeros cambios en los planos y perspectivas tienen la intención de enfatizar algunos aspectos puntuales o generalizar otros. Un ejemplo es que en el cuadro tres hay un acercamiento para resaltar la acción de pintar la cara de la anciana, algo que es determinante en el comic, y en el cuarto cuadro se amplía para mostrar el contexto de la calle donde un policía se percata de la situación para luego acercarse de nuevo en un quinta viñeta. En general, se puede afirmar que el manejo de los planos tiene el objetivo de enfocar las acciones de los personajes. Esto está relacionado con la dirección, ya que también se evidencia una dirección constante a lo largo del comic, lo que ofrece una *perspectiva objetiva* para el lector. Cerrar el plano en la última viñeta centra la atención en los gestos de los dos personajes, donde se determina un agradecimiento por parte del asesino y una aceptación ante la situación por parte del policía.

El grado de abstracción o *granulidad* del *construal* es bajo. No se presentan muchos detalles, aunque los acercamientos en algunos momentos pretenden enfatizar detalles como los colores y los gestos de los personajes, lo que permite enlazar algunas viñetas, por ejemplo, determinar que la anciana que se encuentra de espaldas en el piso es la misma a la que se le disparó en los cuadros anteriores. El color se hace prioritario en esas viñetas, lo que permite enlazarlo.

En el segundo ejemplo (ver figura 2) los planos son constantes salvo en dos viñetas (la tercera y quinta), donde se hace un acercamiento al plano con respecto a los demás. Pero no es a algo de lo que antes vimos en un plano general, sino a algo de lo que solamente vemos un detalle, como un nuevo personaje que se añade a la historia (la anciana). Esto, con el objetivo de mostrar una expresión y una inclusión o cambio de perspectiva no solamente visual sino como tal en la construcción de la historia.

En las primera dos viñetas se muestran planos generales de unos personajes. Aun así, no hay un espacio determinado. El espacio está dado por

un fondo rojo constante que indica que estamos frente a un mismo espacio todo el tiempo, aunque no está definido como tal, ni es reconocible con algo que se presente con antelación en el comic. Además –y esto parece ser parte del estilo gráfico del autor–, la *granulidad* del comic no es mucha, aunque se hace más relevante durante las viñetas tres y cinco, donde la anciana presenta expresiones y marcas más detalladas que le van dando un giro importante a la historia.

En las viñetas tres y cuatro hay una interrupción de lo que se venía mostrando en las primeras dos: un detalle de la cara de una anciana, al parecer de desagrado, lo que resalta que ella está viendo la situación y le desagrada. Pero esto no es una perspectiva subjetiva: lo que se ve es la cara de la persona a la que le desagrada lo que está viendo, pero el punto de vista no es el de la persona que está observando. Es decir, no vemos lo que puntualmente le desagrada. No obstante, en la siguiente viñeta (la cuarta) hay un cambio de plano con el objetivo de mostrar lo que desagrada al personaje de la viñeta anterior, pero genera un giro en lo que se mostró en la primera viñeta. Dicho de otro modo, se logra ligar al personaje de la primera viñeta con la cuarta reconociéndolo como el mismo, pero gracias al cambio de perspectiva, entendemos que lo que se presumía en la primera viñeta no era lo que se estaba pensando sobre el personaje. Esto, ya que en la primera no se ve la manguera que está presente en la cuarta viñeta. La perspectiva es similar en las dos, aunque gira un poco para dejar ver un elemento oculto en la primera. Posteriormente, en las viñetas cinco y seis, se muestra de nuevo un acercamiento del plano de la misma anciana que mostraba cara de desagrado. No obstante, al ver que era una manguera su expresión se vuelve de agrado, para que en la sexta viñeta se abra el plano y se muestren completos los personajes de la anciana y el anciano de las viñetas iniciales, todo con la intención de revelar la situación. La meta de la última viñeta es mostrar la solución de lo que por medio de detalles y perspectivas se intentó ocultar desde el inicio. Así, comprendemos que lo que caía sobre los niños de la viñeta dos era la leche de la anciana que estaba siendo rociada por el anciano moreno.

En este segundo ejemplo los planos, aunque sigan siendo relativamente constantes y solo presenten dos cambios drásticos, proporcionan y quitan información relevante para la solución de lo que se está armando en la historia. Cada viñeta añade información oculta y da un giro importante al cómic. Éste, sin embargo, presenta una perspectiva objetiva a lo largo se sus cuadros.

Hay que tener en cuenta que para estos casos el *canal semiótico* corresponde a uno. No hay una *multimedialidad* (o, para el caso, texto e imagen). Sólo están los elementos visuales como parte del conjunto que se presenta y da pistas para poder armar la historia. Por lo tanto, el *construal* está dado por los elementos mencionados en cada caso.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Haber realizado un análisis de tres autores que proponen estudios de la narratología desde una perspectiva cognitiva es enriquecedor cuando no solo se logra ejemplificar en lo literario, sino que es visto desde la narrativa visual. Esto permitió hacer una extrapolación sin el obstáculo de algunos conceptos que parecían funcionar solo en lo lingüístico. Sin embargo, se logró aplicar estas tres teorías y algunas nociones importantes de ellas en los comics de un autor que pretende hacer una crítica fuerte partiendo del absurdo por medio de narrativas puramente visuales.

Lo anterior demuestra que las propuestas de los estudios cognitivos de la narratología pretenden no solo evidenciar los procesos del lector para armar la historia (en términos de Herman), sino que puede aplicarse a los diferentes tipos, medios y formas narrativas. También, que cada uno de estos aspectos es prioritario y contribuye directamente a estos procesos mentales para que el lector pueda armar su historia. Lo que hace el texto es dar una serie de pistas, –en este caso visuales– y muestra que cada elemento que quizás se pasa por alto al ver o leer una narración es sumamente importante para su comprensión e interpretación.

Cuando los enfoques semióticos clásicos se ponen en función de los análisis de signos, se tiene una perspectiva estructuralista que permite comprender el sentido embebido en el texto, por lo que se termina analizando la formalidad y maneras en que está construido. Sin embargo, comprender una postura cognitiva hace que la mirada sobre el sentido vire del texto al lector y permite comprender que los receptores son parte activa de los procesos de sentido, es decir, que no juegan un papel pasivo y que son parte fundamental del proceso de interpretación. Estas posibilidades son abordadas desde los enfoques de los tres autores centrales trabajados aquí. Estos dan cuenta de que el texto ofrece unos elementos pero que no determinan completamente el sentido, ya que este se da en la relación con el lector. El aporte de la narratología cognitiva determinaría que los análisis de las narraciones se dan en las acciones mismas y en las relaciones participativas y correlacionadas entre el texto y quien lo lee. Es por ello que tener presente a quien interpreta resulta fundamental en este enfoque y puede resultar en nuevas formas de entender y asumir las interpretaciones textuales, más allá de las meras construcciones del mismo.

También es esencial comprender que el lenguaje responde al vehículo que permite mostrar las formas de pensamiento y que éste no tiene por qué ser solamente comprendido desde la palabra ya que la imagen es también un lenguaje narrativo. La imagen no contiene el sentido en sus elementos formales como el color, la estructuras o el estilo, sino que depende de quien la confronta formando parte indispensable en la construcción de sentido en esa misma relación. Aquí las formas se evidencian como los autores. A pesar de tener un interés particular por aplicar sus conceptos a textos hechos de palabras, dan la posibilidad de comprender lenguajes más allá de los tradicionales y cómo las formas y las líneas también permiten crear en el lector un proceso de sentido.

Quizás sea deseable pensar en lo que ocurre, desde lo cognitivo, en la construcción de la imagen, cuando se está resolviendo y estructurando en una narrativa no solo vinculada a unas selecciones visuales, sino a perspectivas complejas de pensamiento en las que el sentido se da en la mente de quien las elabora. Es allí donde se abren otras propuestas y posturas para pensar en los procesos de creación y en las maneras de entender el sentido fuera de la formalidad del lenguaje y sus configuraciones, y donde se puede ver la forma de surgir del pensamiento en quien interpreta y en quien crea. Quizás sea otro aspecto importante para comprender el pensamiento fuera del lenguaje mismo, unas nuevas posibilidades de análisis determinantes para dar peso al pensamiento en sí y comprender sus maneras y formas.

REFERENCIAS

Arnavas, F. (2021). Lewis Carroll's «Alice» and Cognitive Narratology: Author, Reader and Characters (Narratologia 73). De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110689273 (vista del libro: https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110689273/html)

Bouizegarene, N., et al. (2024). Narrative as active inference: an integrative account of the science of stories. Frontiers in Psychology, 15, 1345480. https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2024.1345480/full

Caracciolo, M., Ferebee, K., Lambert, S., Toivonen, H., & Ulstein, G. (2024). Uncertainty and the limits of narrative: An introduction. Frontiers of Narrative Studies, 9(2), 185–189. https://doi.org/10.1515/fns-2023-2013 (página institucional con ficha y DOI: https://researchportal.vub.be/en/publications/uncertainty-and-the-limits-of-narrative-an-introduction)

Cornellà, J. (s. f.). [Ilustración sin título; tira de humor negro con anciana y disparo] [Ilustración]. Recuperado de http://cursoilustracion.blogspot.com/2015/10/joan-cornella.html

Cornellà, J. (s. f.). [Ilustración sin título; tira de humor negro con manguera] [Ilustración]. Recuperado de https://twitter.com/sirjoancornella?lang=es

Cornellà, J. (s. f.). [Ilustración sin título; tira de humor negro con gato y niña] [Ilustración]. Recuperado de https://twitter.com/sirjoancornella?lang=es

Courtés , J. (1997). Análisis Semiótico del Discurso. Del Enunciado a la Enunciación. Madrid, España: Gredos S.A.

Dancygier, B. (2012). The Language of Stories. A Cognitive Approach. New York: Cambridge University Press.

Eco, U. (1979). Lector in Fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo. Barcelona: Lumen.

Evans, V., & Green, M. (2006). Cognitive Linguistics. An Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fauconnier, G., & Turner, M. (2000). The way we think: Conceptual blending and the mind´s hidden complexities. Nueva York.

Fludernik, M. (1996). Towards a Natural Narratology. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203432501

Genette, G. (1989). Discurso del relato. Barcelona: Lumen. Genette, G. (1998). Nuevo discurso del relato. Madrid: Cátedra.

Greimas, A. J., & Courtés, J. (1982). Semiotics and Language: An Analytical Dictionary (L. Crist, D. Patte, et al., Trads.). Indiana University Press. https://archive.org/details/semioticslanguag0000grei (trad. del francés de Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage, 1979)*.

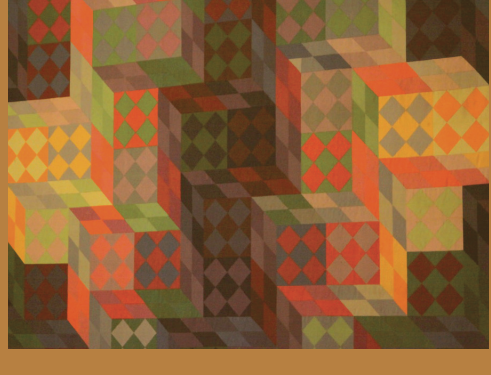
Herman, D. (2013). Storytelling and de Science of the Mind. Cambridge: The MIT Press.

Langacker, R. (1991). Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 2. Stanford: Stanford University Press.

Martínez, M. Á. (2024). Imagining emotions in storyworlds: physiological narrated experiences and embodied simulation. Frontiers in Human Neuroscience, 18, 1336286. https://www.frontiersin.org/journals/human-neuroscience/articles/10.3389/fnhum.2024.1336286/full

Miller, B. (2023). Narrativity in Cognition. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-40349-1

Niño, D. (2015). Elementos de semiótica Agentiva . Bogotá, Colombia: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Richardson, B. (2011). Unnatural Narratology. Berlín : De Gruyter.

Talmy, L. (2000). Toward a Cognitive Semantics. Volume 1: Concept Structuring Systems. MIT Press. https://direct.mit.edu/books/monograph/2799/Toward-a-Cognitive-Semantics-Volume-1Concept