

Cultura y sociedad en movimiento



José Luis Arriaga Ornelas
José Concepción Arzate Salvador
Ignacio Medina Alegría
Itzel Abril Tinoco González

Compiladores

Un bok streetwear dans le plu
style new-yorkais, une casc
éternellement vissée sur la tête, Y
a les pigments dans le sang
D'aille
m
p hop lorsqu'il est en studio. A 2
chez M.A.C. San Diego, vient
nommé
d'une grande marque de mode
beauté française. Curieusement
quitte pas son mascara Dior
chaque
son malleur à venir en
son dernier s
Paris, avec Hans Feurer, d
plément maillots de bain du
chain, avec une Karmen Ped
look sauvage, limite warrior. En
nérale, j'aime pousser le maqu
-delà du "simplement joli", quit
rendre un peu bizarre» Très por
le make-up concept qu'il trava
l'extrême pour *V Magazine* et
Yadim n'a donc aucune limite
l'assume: «La pire faute de goût à

Cultura y sociedad en movimiento

S E R I E
ciencias
sociales
TERCERA DÉCADA

Cultura y sociedad en movimiento

José Luis Arriaga Ornelas
José Concepción Arzate Salvador
Ignacio Medina Alegría
Itzel Abril Tinoco González
Compiladores



Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM

SIEA

MAPorra
librero-editor • México

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

306.4
C967

Cultura y sociedad en movimiento / coordinado por José Luis Arriaga Ornelas, José Concepción Arzate Salvador, Ignacio Medina Alegría e Itzel Abril Tinoco González -- 1ª ed. -- México : Universidad Autónoma del Estado de México : Miguel Ángel Porrúa, 2017
205 p. : 17×23 cm (Las Ciencias Sociales. Tercera Década)

ISBN 978-607-524-140-1

1. Antropología cultural. 2. Antropología simbólica. 3. Antropología urbana. 4. Cuerpo humano -- Condiciones sociales y culturales. 5. Agricultura -- Condiciones sociales y culturales. 6. Marginación social -- Toluca (México: Estado). 7. Calidad de vida -- Aspectos sociales y culturales.

Primera edición, agosto del año 2017

© 2017

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS

© 2017

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-524-140-1

En cumplimiento a la normatividad sobre el acceso abierto de la investigación científica, esta obra se pone a disposición del público en su versión electrónica en el repositorio de la UAEMex (<http://ri.uaemex.mx>) para su uso en línea con fines académicos y no de lucro, por lo que se prohíbe la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de esta presentación impresa sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de GEMAPorrúa, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACIÓN ECOLÓGICA CON BULK A 80 GRAMOS
www.maporrúa.com.mx
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000, CD **MX**

Presentación

José Concepción Arzate Salvador*

La presente compilación de textos, que aborda temáticas diversas sobre cultura y sociedad, es corolario de un esfuerzo compartido de profesores-investigadores y alumnos de licenciatura y posgrado con el fin de dar a conocer resultados de las investigaciones que se están realizando en el organismo académico, incluyendo, por supuesto, otros trabajos llevados a cabo por colegas de instituciones y disciplinas afines; de esta manera se fortalecen los cuerpos académicos y se promueven las líneas de generación y aplicación del conocimiento de éstos, evidenciando algunos campos de conocimiento de la antropología.

La sociedad está en movimiento constante, es dinámica, no se detiene; el ser humano transforma su entorno social, económico, religioso, político, ecológico generando cultura, la cual lo distingue del resto de las especies, le da sentido, significado, una razón, un motivo en su existencia, pero ésta también es cambiante, adaptable y compleja. Las subdisciplinas de la antropología se han diversificado hacia temáticas en escenarios rurales, urbanos e híbridos. De estos dos conceptos mudables: cultura y sociedad, se da cuenta en este libro.

El primer trabajo de la primera parte, *Cuerpo, discursividad y prácticas de consumo* estudia la sociedad de consumo y plantea que la belleza femenina ha sido objeto de un redituable comercio. Este innegable fenómeno, sin duda, se presenta como un evidente problema de género que debe ser estudiado en la búsqueda de la emancipación femenina. Se propone poner en evidencia que este comercio de género corre a cargo de una labor de la sofisticada. A través de un análisis de la revista *Vogue*, se puede hablar de un

*Director de la Facultad de Antropología de la UAEMEX.

imperialismo occidental sobre la belleza femenina que pretende una supuesta universalidad. Tal discursividad, de procedencia sofisticada, prescribe formas de hacer y ser para lograr dicha belleza que no es otra cosa que la reproducción de la *mimesis* de lo bello.

En el segundo texto se pretende generar una reflexión en torno a la relación existente entre practicantes de la disciplina física del yoga, el cuerpo, el consumo de productos de marca y su relación con la espiritualidad. Al mismo tiempo, se aborda la percepción de un grupo de practicantes de yoga sobre los cambios corporales y mentales que han experimentado. También se analiza la cuestión simbólica que subyace en el imaginario de los adeptos de dicha disciplina como “consumidores espirituales”. Se considera el testimonio de 40 participantes del evento *Yogat, Om*, realizado en la Ciudad de México en junio de 2013.

La segunda parte, *Sistemas agrícolas, fiesta y cultura campesina*, consta de cuatro trabajos; el primero refiere que la antropología es una disciplina que se interesa por entender el fenómeno humano; sus diversas manifestaciones constituyen el objeto de estudio y la comprensión del porqué dicha diversidad ocupa las discusiones teóricas a su interior. Una de las posturas teóricas que recientemente ha ofrecido ideas respecto a las características de las distintas sociedades es la de los sistemas disipativos. En este sentido, este texto ofrece dos elementos: el primero es un ejercicio de revisión y ponderación de la línea argumental de la teoría de la energética social formulada por Richard N. Adams, en la que se propone mirar a la sociedad como un flujo energético, y el segundo es la revisión de algunos datos duros sobre el evidente proceso de transformación de la vida campesina en México, visto precisamente en términos de un sistema disipativo determinante en la forma de supervivencia en nuestro país. Las dos acciones se presentan con el objetivo de ponderar la utilidad heurística que las nociones de entropía y autorreproducción ofrecen para el entendimiento de la dinámica actual de los patrones culturales que orientan la vida social en el campo mexicano.

El segundo texto aborda las implicaciones en una comunidad agrícola mexicana por la introducción de la agricultura protegida, pensando en que su presencia genera características socioambientales emergentes. Para el análisis del fenómeno se propone una adaptación del modelo Presión-Estado-Respuesta que ofrece líneas alternativas para superar la vieja dicoto-

mía naturaleza-cultura. Brinda también evidencia empírica, basada en trabajo etnográfico, que permitió conocer cómo la tecnología agrícola, los nuevos actores y las relaciones sociales introducidas no sólo ejercen presión sobre los recursos naturales, sino también en el corazón de la cultura y el tejido social, propiciando características nuevas o emergentes en distintos niveles. Este trabajo demuestra la manera en que se logró documentar que el modo de explotación del entorno incide en los niveles social y cultural, debido a que la agricultura protegida trastoca los patrones de comportamiento, ideologías y fines agrícolas, produciendo alteridades donde antes había paridad.

En el tercer trabajo se plantea cómo la actividad agrícola, especialmente el cultivo del maíz, sigue siendo una práctica ancestral en poblaciones rurales del país en proceso de urbanización e hibridación cultural, específicamente en una localidad del Estado de México. Las culturas prehispánicas del área mesoamericana dependieron para su subsistencia de estrategias como la recolección, la caza, la pesca y la actividad agrícola, esta última asociada a una cosmovisión expresada en creencias y prácticas religiosas, las cuales se entremezclaron con el cristianismo católico traído por los españoles en el siglo XVI. A pesar del proceso de modernización e industrialización, los sistemas agrícolas tradicionales han persistido hasta nuestros días con sus propios tintes de religiosidad sincrética, generando identidades socioculturales.

El cuarto y último documento de esta sección intenta retomar una lectura sobre la fiesta desde la perspectiva cultural de la antropología social, con la intención de resaltar sus formas conceptuales y epistémicas. Es decir, la fiesta como categoría científica que tiene una carga significativa y simbólica para el científico social y del antropólogo en particular. El estudio de este evento como categoría de análisis antropológico es complejo (atendiendo a su multirreferencialidad) y estructural sistémico (articulado al mismo tiempo que articulador). Para mostrar este carácter se retoman cuatro elementos característicos: a) el de ruptura, b) el de ritual, c) su carácter sistémico a partir del principio de integración funcional, y d) como patrimonio.

En la tercera parte, *Desigualdades estructurales, bienestar y buen vivir*, se presentan dos trabajos, el primero analiza las condiciones de desigualdad socioeconómica de los adolescentes y niños de la zona metropolitana de

Toluca (ZMT), mediante indicadores estructurales (índice de marginación) y analíticos (índices de dependencia económica) que presenta la población de los municipios que integran la ZMT; asimismo, se hace un comparativo entre los niveles de marginación y el tamaño de población de los municipios, así como la concentración de población de adolescentes y niños en la zona de estudio.

Finalmente, el segundo texto plantea que el bienestar y calidad de vida son acepciones que han ocupado un lugar importante tanto en el interés público como en la discusión e investigación que desde las disciplinas humanas y sociales se genera. En qué procesos estructurales se insertan, cómo se constituyen y cómo pueden ser determinados han sido algunos de los cuestionamientos sobre los que ha discurrido su debate. No hay un acento unívoco al respecto, y atañen a dimensiones distintas como lo económico, lo social, lo cultural, lo ambiental, así como a los ámbitos individual y colectivo. Este documento tiene como propósito aproximarse a dichos conceptos y a algunos de los enfoques teóricos desde los que se han abordado. De manera paralela se considera la revisión de planteamientos emergentes enmarcados en la noción alternativa del *buen vivir*. Asimismo, se presentan algunas reflexiones dirigidas a conformar una propuesta analítica que sirva como base para comprender los procesos de bienestar desde una mirada socioantropológica.

Como es manifiesto, la obra en su conjunto aborda distintos temas desde diversas perspectivas epistemológicas y teórico-conceptuales. Constituye un trabajo plural que articula la perspectiva antropológica, con otras lentes disciplinares. Cuerpo, agricultura, desigualdad y bienestar se entrelazan como ejes en principio divergentes, que hallan en lo sociocultural un elemento común de análisis. Así, los textos aquí englobados tienen la expectativa de aportar en la discusión contemporánea de viejos y nuevos derroteros de interés antropológico, y social en general.

Parte I

**Cuerpo, discursividad
y prácticas de consumo**

Antropología del cuerpo: comercio de género como una labor de la sofisticada. Caso de la belleza femenina en la revista *Vogue*

Carlos González-Domínguez*
José Luis Arriaga Ornelas**

INTRODUCCIÓN

La epistemología antropológica tiene un principio básico: comprender y explicar los hechos y fenómenos culturales de una sociedad desde la cultura que los ha producido. Por su parte, la cultura tiene una impronta epistemológica: sólo puede entenderse en cuanto diferencia; es decir, sólo es reconocible como “diferente” (Sánchez-Parga, 2010). Dados estos principios, un estudio sobre cualquier aspecto de la cultura termina por ser una teoría sobre la diferencia, pues echar una mirada antropológica sobre algún aspecto de la realidad implica un interés por los valores que una sociedad asigna a sus hechos culturales.

En cuanto a las prácticas que producen cultura, la representación es una de las más importantes. ¿Por qué?, “porque la cultura versa sobre significados compartidos. [...] Los significados sólo pueden compartirse por medio de nuestro común acceso al lenguaje. Es por eso por lo que el lenguaje resulta central al significado y la cultura, y siempre ha sido visto como el repositorio clave de los significados y valores culturales” (Hall, 2010: 59). A partir del ejemplo del lenguaje como sistema representacional se puede asegurar que el uso de imágenes, sonidos u objetos que son colocados “en lugar de”, son un sistema de representación, pues aquéllos se convierten en los medios por los cuales se representan pensamientos, ideas y sentimientos en una cultura dada.

*Doctor en Ciencias de la Comunicación e Información. E-mail: cgdomin@hotmail.com

**Doctor en Ciencias Sociales. E-mail: docarriaga45@hotmail.com

En este sentido, es posible sostener que la cultura depende de dar significado a las cosas, asignándoles distintas posiciones al interior de un sistema clasificatorio. Como lo diría Mary Douglas (1990), siguiendo el trabajo de Émile Durkheim: los grupos sociales imponen significación a su mundo por el hecho de ordenar y organizar las cosas en sistemas clasificatorios. De tal modo que es posible trabajar, por un lado, con la idea de prácticas representacionales (Hall, 2010) y, por el otro, con el sistema clasificatorio propio de una cultura, y es posible hacerlo en relación con las imágenes (cuya variedad es mostrada en la cultura popular y los medios masivos de comunicación) del cuerpo y la esteticidad significante, propias de la sociedad contemporánea. Esto es lo que en buena medida ofrece el presente texto.

A manera de antecedente, puede advertirse el descuido que el tema del cuerpo tuvo históricamente entre las ciencias sociales. Sobre todo puede suponerse que estuvo relacionado con la prenoición de que la biología no pertenece a la cultura y que por ello el cuerpo, en tanto ente biológico y presocial, podía quedar al margen. De acuerdo con Turner (1994), existirían dos razones para justificar el descuido académico del cuerpo: en primer lugar está la herencia cartesiana dualista, que daba prioridad a la mente y a sus propiedades de conciencia y razón sobre sus propiedades de emoción y de pasión; en segundo lugar se encuentra el tratamiento del cuerpo como un ente natural, no cultural. Así fue como la sociología clásica tendió a priorizar al actor humano como un creador de signos y significados, con lo cual se relegaban las explicaciones del mundo social que tenían en cuenta al cuerpo humano. “La preocupación sociológica por la historicidad y el orden social en las sociedades modernas no parecía involucrar al cuerpo salvo en las cuestiones ontológicas. La sociología se ha preocupado del yo-sociedad o de su estructura en lugar de la naturaleza-cultura, dejando al margen algo biológico como el cuerpo que no era visto como un objeto legítimo para la investigación sociológica” (Martínez, 2004: 128).

En cuanto al ámbito antropológico, señalaba Marcel Mauss hacia los años cincuenta del siglo XX, que “el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (Mauss, 1979: 342). Bajo esta convicción escribió su ensayo “Técnicas y movimientos corporales”, refiriéndose con ese término (“técnicas del cuer-

po”) a las maneras en que los hombres, en cada sociedad, saben servirse de sus cuerpos de un modo tradicional. En ese sentido, “el cuerpo —dice Le Breton— es un tema que se presta especialmente al análisis antropológico, ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna. La existencia del hombre es corporal” (Le Breton, 2002: 7).

Los cuerpos devienen, a través de la representación visual, en significantes, sobre todo cuando su organización y clasificación remite a un sistema binario: bello/feo. La representación visual de los cuerpos encuentra actualmente un espacio muy amplio en los medios masivos de comunicación y, por ello, no debe ser pasado por alto el tipo de representación que se hace de éstos bajo el mencionado esquema binario. Resulta necesario explorar lo que se propone como significante del cuerpo y que puede ser identificado en tanto práctica cultural, pues el trato dado al cuerpo en este tipo de representaciones es sustancialmente diferente al de otras culturas, otros tiempos, otras sociedades.

El punto de partida para el análisis que se ofrecerá en las siguientes páginas es la existencia de ese sistema binario que en la sociedad contemporánea existe, opera y prescribe prácticas significantes sobre el cuerpo.⁴ Específicamente se trata de un sistema clasificatorio que se ha desarrollado a partir de la “liberación del cuerpo” (en el sentido de asignarle autonomía), que ha permitido la aparición de diversos saberes relacionados con el bienestar corporal y su estética, permitiendo que las personas puedan sentirse poseedoras de un cuerpo y no tanto existentes mediante él.

Si bien los discursos de los medios pueden ser estudiados desde la retórica, es importante no confundir a esta *tekhné* con la sofística, recurso discursivo de la fabricación de las ilusiones. Aunque en ambos casos estamos en el terreno de los sistemas de representación, hay una diferencia sustancial entre ambos. En el marco del laboratorio que son los medios, el problema de la

⁴En su *Historia de la belleza*, Georges Vigarello propone la idea de una “invención del cuerpo” que ocurre en la Era Moderna a partir de que se ve aparecer en las obras pictóricas de Mantegna en el siglo XV. Dice: “los personajes de la Crucifixión representados por Mantegna en 1456, con las siluetas estructuradas y los relieves modulados. Estos últimos revelan una ‘invención del cuerpo’. De pronto, la belleza gana en consistencia y en inmediatez. Masaccio fue el primero en inventar, alrededor de 1420, esa nueva manera de restituir la presencia carnal”. Y agrega que: “La fuerza de la mirada, asociada con la mujer, se convirtió en uno de los rasgos que definían la belleza física” (Vigarello, 2005: 17).

belleza del cuerpo es representado particularmente en las revistas femeninas impresas, buen ejemplo de la producción, no de la retórica, sino de la sofisticada. La representación ostentosa de la belleza en este tipo de revistas, como prescripción sobre el cuerpo, sin duda merece extensos estudios que den cuenta de su manifestación. Puede considerarse que desde esta trinchera, la comercialización de la belleza femenina ofrece puntos de análisis para seguir pensando el problema de género, entre otras temáticas.

Así, analizar algunas representaciones que aluden a la belleza, caracterizadas por el interés comercial y cuyo tratamiento discursivo se presenta como el saber de lo bello, delata que, precisamente, este pretendido saber no es sino sofisticada. Bajo esta hipótesis, contenida ya en el objetivo primigenio del trabajo, se intenta profundizar el fenómeno de la belleza como objeto de comercio a través del análisis de la revista *Vogue* (ediciones de México y París de 2011 y 2012).² Dado el espacio y los objetivos ilustrativos que tiene el presente capítulo, se presenta a manera de ejemplo el análisis de dos reportajes que permiten ilustrar el tratamiento discursivo y con ello establecer la necesidad de distinguir la búsqueda auténtica de lo bello (objeto de la ciencia, la filosofía o bien la estética), que difiere de lo bello construido con fines comerciales (tarea de la sofisticada). La base metodológica para el proceder analítico será la de recurrir a las ciencias del lenguaje, como la retórica y el análisis del discurso, y hay una razón para ello: el lenguaje “resulta central al significado y la cultura, y siempre ha sido visto como el repositorio clave de los significados y valores culturales (Hall, 2010: 59). Además, la intención es mostrar cómo la “diferencia” entre la sociedad que da vida a estos discursos y otras, en las que el simbolismo del cuerpo es muy distinto, reside en que “el saber del cuerpo se convierte en el patrimonio más o menos oficial de un grupo de especialistas protegido por las condiciones de racionalidad de su discurso” (Le Breton, 2002: 59).

BELLEZA, *ETHOS* Y *MIMESIS*

Desde que la antropología ha dirigido sus miradas al cuerpo, ha quedado claro que las concepciones de éste son tributarias a las de la persona.

²Los análisis aquí presentados pertenecen a un *corpus* más extenso del que, por razones de espacio, no damos cuenta de manera exhaustiva.

Esto significa que cada sociedad, cada cultura, produce sistemas de clasificación, organización y significación específicos en los que el cuerpo cumple funciones particulares. En las sociedades tradicionales, por ejemplo, el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor de hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza (Le Breton, 2002: 8).

A manera de ejemplo, mediante el estudio hecho por Maurice Leenhardt entre la sociedad canaca,³ se sabe que el cuerpo toma las categorías del reino vegetal, porque es una parcela inseparable del universo que lo cubre; que entrelaza su existencia con los árboles, los frutos, las plantas. Según el estudio etnográfico de dicho autor, para el pueblo canaco el cuerpo obedece a las pulsaciones de lo vegetal y en ocasiones se confunde con la noción de *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidad de todo lo que vive).⁴ La palabra *kara* designa tanto la piel del hombre, como la corteza del árbol. Igualmente, el término *pié* alude a la unidad de la carne y los músculos, pero se refiere del mismo modo a la pulpa o coraza de la fruta. La parte dura del cuerpo, la osamenta, se denomina con el mismo término que el tronco de la madera y se ocupa la misma palabra para nombrar a los desechos de coral que aparecen en la playa. En pocas palabras, en la cultura canaca no se concibe al cuerpo como una forma y una materia aisladas del mundo, al contrario, participa de la naturaleza que, al mismo tiempo, lo asimila y lo cubre (Le Breton, 2002).

En contraste, el cuerpo en la sociedad moderna y occidental pertenece a un orden diferente. “Implica la ruptura del sujeto con los otros, con el cosmos, consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo, como se dijo antes). El cuerpo occidental es el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del ego. Es la parte indivisible del sujeto, “el factor de individuación en colectividades en las que la división social es la regla” (Le Breton, 2002: 8). Los estudios de Le Breton han ayudado a comprender cómo a partir de la era moderna, en la cultura occidental, se presenta una situación paradójica con el tema del cuerpo: “En nuestras sociedades occidentales, entonces, el cuerpo es el signo del individuo, el lugar de su dife-

³Se refiere a la nación de Nueva Caledonia, archipiélago de Oceanía que se encuentra en Melanesia. Esta zona del planeta ha sido estudiada por antropólogos.

⁴Los estudios de Ernest Cassirer sobre antropología filosófica explican muy bien cómo el totemismo expresa una convicción profunda de una comunidad de todos los seres vivientes. Véase a este respecto Cassirer, Ernest (1977), *Antropología filosófica*, México, FCE.

rencia, de sus distinción. Paradójicamente, al mismo tiempo está disociado de él a causa de la herencia dualista que sigue pesando sobre su caracterización occidental” (Le Breton, 2002: 9).

Los elementos más destacables con esta ubicación del cuerpo en la sociedad y cultura de nuestro tiempo es la aparición de saberes eruditos (médicos, sobre todo, pero también estéticos, cosméticos, deportivos y otros) que prescriben usos al cuerpo como entidad cultivable. Este saber aplicado al cuerpo es, en primer término, cultural, y le permite al sujeto conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres por medio de un sistema de valores. “El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo” (Le Breton, 2002: 13).

Como lo revela el estudio de Emiliozzi (2013), los productos publicitarios de laboratorios cosméticos reflejan con claridad un dominio de técnicas, de un “saber hacer”, en un espacio de aplicación para el desarrollo de cierta forma corporal, de cierto “principio de salud”; es decir, un estado de cuerpo-forma, cuerpo-normal. “Recurrentemente se venden como cuidados ‘primordiales’: la necesidad de ingerir ciertos alimentos naturales, humectar el cuerpo con ciertas hierbas, disminuir el *frizz*, sellar las puntas del cabello, entre otros, y que se constituyen en una manera de conducir a los individuos” (Emiliozzi, 2013: 54).

De esta manera se va conformando una cultura corporal producto de ciertas demandas del mercado que no necesariamente contribuye al bienestar de la persona y de la población, debido a la presunta independencia del cuerpo al que se puede cultivar, mejorar, embellecer, sanar, pero al margen del contexto sociocultural del individuo poseedor de tal corporeidad. Lo que ocurre —argumenta el estudio de Emiliozzi— es que los valores más apreciados se formulan en representaciones de belleza, sexualidad, sensualidad, ocio, juventud; y aquellos sujetos que mejor adoptan estas cualidades son los más valorados y a los que se les atribuyen mayores probabilidades de éxito. Lo anterior se debe a que el esquema binario bello/feo se incrusta en una jerarquía clasificatoria extendida en la sociedad. “Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad” (Le Breton, 2002: 13).

Así se llega al punto en que resulta evidente que la exhibición corporal es una práctica extendida en las sociedades modernas (vestido, posturas, maquillaje), crucial para mostrar bienestar y estilo de vida. Pero en las so-

ciudades premodernas el cuerpo era un objetivo más importante y ubicuo para el simbolismo público, a menudo por medio de la decoración o tatuaje (Brain, 1979, y Polhemus, 1978, en Turner, 1994). Esta diferencia en el tratamiento del cuerpo no sólo ha sido materia de estudio antropológico, sino blanco de críticas de tipo axiológico, filosófico y político.

De hecho, la crítica a la comercialización del cuerpo como objeto de belleza no es nueva. Ésta se encuentra en Platón (1833: Libro II), donde Sócrates, en su diálogo con Glaucon, aborda la problemática partiendo de la dificultad de definir lo bello. Asimismo, la Grecia antigua no difiere de las sociedades modernas en cuanto al comercio de objetos para el cuerpo con el propósito de que éste sea bello. La importancia que se le da al exterior del cuerpo permite y justifica la producción de toda clase de artículos que van desde zapatos, vestimenta, accesorios, maquillaje, pasando por sustancias de aplicación (cremas, coloretes, bronceadores); en este universo deben considerarse hasta instrumentos que afinan y “perfeccionan” la corporalidad (limaduras de uñas, modeladoras de pestañas, moldeadoras de cabello), e incluso alimentos que se suponen contribuyen al bienestar corporal, constitutivo del ser bello(a). Resultaría posible catalogar millares de objetos que “embellecen” el cuerpo, pero habría que preguntarse si tales productos son inevitables para la presencia de lo bello, o si son la condición *sine quan non* de éste. En esta dinámica de producción y consumo de artículos de belleza existe la necesidad de sostener, bajo un modelo capitalista, que es el nuestro, una exacerbada oferta para estimular un continuo consumo de estos productos.

Esta hipótesis ya es implícita en la crítica de Sócrates sobre una *polis* excedida de satisfacer sus necesidades primarias, es decir, una sociedad de lujo que posee: “camas, mesas, muebles de todo tipo, platillos de alta gama, aceites aromatizados, inciensos, cortesanas, chucherías, y todo esto en variedad. Entonces, no sólo hay que considerar simplemente como necesarias las cosas que ya se han referido, casas, vestimenta y zapatos; hay que agregar la pintura y el bordado, procurarse oro, marfil y todas los materiales preciosos, ¿no es cierto?” (Platón, 1833: Libro II: 373). Y más adelante Sócrates afirma:

Por consecuencia debemos ampliar la polis —pues la que hemos llamado sana no es suficiente— y llenarla de una multitud de gente que no se encuentran en la ciudad por necesidad, como los cazadores de cualquier

clase y los imitadores,⁵ la masa de aquellos que imitan las formas y los colores, y la masa de aquellos que cultivan la música: los poetas y su cortejo de rapsodias, los actores, los bailarines, los empresarios de teatro; los fabricantes de artículos y especialmente los de ornamentos femeninos (Platón, 1833: 373c).

Nos encontramos, ni más ni menos, frente a una actitud de corte aristocrática, en donde el lujo y las necesidades creadas aparecen como normales e inexorables. De las necesidades básicas pasamos a las normalizadas y estandarizadas. A la par, Sócrates pone en evidencia la división social del trabajo, entre los cuales interesa pensar en los imitadores de formas y colores, y en los fabricantes de artículos especialmente para las mujeres. Esta división del trabajo, desde entonces, significa la tendencia al sostenimiento de un sistema que debe autogenerarse en su propia lógica: ofrecer productos y ser consumidos para alimentar el sistema económico y cultural dominante. Productos que a la postre tienen que obedecer al gusto, a la aspiración de poseerlos por parte de una clase social privilegiada y de ser posible por el resto. Mientras que unos producen, otros consumen.⁶

Invocando a Sócrates, estamos en la posibilidad de confirmar entonces que el cuerpo bello deviene problemático como objeto de comercio sólo bajo la condición de una autonomía de éste respecto de la persona. Interesa particularmente enfocar este análisis al papel de los imitadores de colores y formas (como nos dice Sócrates), así como el de los fabricantes de artículos femeninos, para constatar que estamos hablando de la reproducción de gustos y modelos asociados con lo bello, y fundamentalmente reflexionar si este carácter de bello no acaba por ocupar, al final del proceso productivo, un lugar secundario. Siendo el interés comercial el primero, a costa de la supuesta belleza, el interés de ganar dinero se revela. Transponiendo el análisis socrático a nuestra realidad social, es fácil observar cómo “Las estrategias de seducción desplegadas por las industrias estrecha-

⁵Subrayamos para indicar que estos “imitadores” no son otra cosa que los sofistas (profesionales de la industria de la belleza) de nuestros días que dedican sus esfuerzos a “producir” (véase imitar) lo bello.

⁶Dejamos por el momento la perspectiva que postula pensar el consumo contemporáneo de la industria cultural como un proceso de “democratización”. Valga por el momento señalar que tal perspectiva deja de lado la imposible adquisición de productos de élite a la que sólo la clase alta tiene acceso, y con esto se viene abajo la supuesta democratización referida (al menos que se conceda el hecho de que consumir un artículo pirata sea un acto de democracia).

mente imbricadas unas de otras —moda, belleza, publicidad, medios masivos de información y comunicación, divertimento— son por mucho irresistibles que nada les resiste en competencia. Éstas se devoran en un vacío abismal” (Chollet, 2012: 25). La dimensión imitativa, esto es importante, ha de considerarse aquí factor inexorable que hace posible la estandarización de lo bello, como veremos en el siguiente apartado.

PARA PENETRAR LOS INTERSTICIOS SOFÍSTICOS DE LO BELLO

Mimesis del ethos de lo bello significa *apariencia* de lo bueno, útil, conveniente, agradable y armónico, que las formas de los seres y las cosas representan a nuestra sensibilidad. En el otro extremo de lo bello se ubica, precisamente, el *ethos*⁷ de lo bello que, como tal, pretendería poseer vocación ética. Es en esta oposición que, entre el ser de lo bello y lo que no es (*mimesis*), interesa observar cómo, a través de la revista femenina *Vogue*, se prescribe y, en consecuencia, se inscriben sobre el cuerpo una serie de acciones, supuestamente para alcanzar la belleza. Con base en este presupuesto, estamos en condiciones de establecer que en esta representación del cuerpo está ausente la retórica de lo bello (vigilada por *ethos*); en cambio, se presenta una sofisticada porque, como dijimos, se trata de *mimesis*. Si bien la manifestación de lo bello necesita de una “seducción necesaria” (Dauphin y Farge, 2004: 12), la representación de lo bello en los discursos mediáticos comerciales suele ser una franca sofisticada. Le Breton lo atribuiría a que en la sociedad occidental contemporánea los saberes eruditos sobre el cuerpo lo despojan de cualquier valencia axiológica. En el plano sociológico, esto significa que la representación de lo bello aparece, como diría Elsa Muñiz, como una tecnología-discurso que objetiva a los sujetos (2010: 38), para integrarlos a las lógicas de consumo contemporáneas (List, 2010: 135). Y en el plano antropológico significa que “el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo” (Le Breton, 2002: 13).

⁷Recordemos la noción del *ethos* aristotélico (Aristóteles, 1991): es uno de los tres argumentos retóricos (*ethos-pathos-logos*). El *ethos* consiste en la presentación de pruebas de orden ético y provienen del carácter del sujeto hablante, es decir, de la imagen que éste proyecta por la forma en la que discursa. La aplicación de este concepto en la figura del conductor del noticiario televisivo puede encontrarse en González y Fuentes (2012).

En ambos planos, lo que emerge como propiedad inherente al cuerpo es, por un lado, su independencia; y, por el otro, su ponderación en tanto capital corporal, lo cual permite pensar en diferentes dimensiones: cuerpo imagen, cuerpo piel y cuerpo movimiento (De Sena y Scribano, 2014). En el primero de los casos, cuerpo-imagen, atañe precisamente a aquel saber prescriptivo y a aquellas prácticas discursivas que construyen una imagen del cuerpo bello ofrecida como alcanzable.

Una vez que hemos establecido nuestros presupuestos teóricos, presentamos a guisa de ejemplo el análisis de dos reportajes del *corpus* referido.

EJEMPLO DE ANÁLISIS: UNA PRESCRIPCIÓN INSIDIOSA O EL QUEHACER DE LA SOFÍSTICA

La prescripción para devenir bella es una urgencia encontrada en una simple nota de una publicidad (*Vogue*, núm. 926, abril de 2012: 64. Véase anexo Imagen 1. "Prescripción insidiosa"). Para las sombras de los ojos se indica "adquirir de urgencia" el producto *Ombres Matelassées Chanel* (con un precio de 56 euros). Sin ninguna justificación de orden estético o fisiológico, la noticia "*Smoky Montaigne*" nos señala que este estuche de sombras para los ojos ha sido "reinventado por Peter Philips" y "lanzado al mercado a la ocasión de la reapertura de la boutique *Chanel* de la avenida Montaigne". Agreguemos a estos argumentos la foto del producto y de la boutique en cuestión: para devenir bella basta la compra de este producto de *Chanel*; pareciera que para ser bella es necesario tener un producto en un cierto lugar comercial. ¿Magia de *Chanel*? ¿Por qué de manera urgente? ¿Acaso no poseer este producto (exclusivo) significa perder la posibilidad de ser bella? Y más aún: ¿es imperioso ser bella? Esto coloca el asunto en el plano de discusión que señala Martínez al apuntar que en la lógica social del consumo hay una lógica del consumo de signos, en donde el cuerpo

comienza a ser objeto de numerosas inversiones narcisistas, físicas y eróticas, lo cual llevaría a pensar que el cuerpo se ha convertido en un objeto de salvación. Y se constituye un proceso de "sacralización" sobre el cuerpo como valor exponencial. Pero lo más importante en todo este proceso es que el cuerpo parece haber sustituido al alma como objeto de salvación. La propaganda y la publicidad se encargan continuamente de recordarnos

que tenemos un solo cuerpo y que hay que salvarlo y cuidarlo o, en este caso, embellecerlo (2004: 139).⁸

En este sentido, el análisis que nos ocupa nos permite ver la relación de tres instancias prescriptoras: la primera es ciertamente la revista (instancia comunicativa de belleza), la segunda es la empresa *Chanel* (instancia referencial de belleza), y la tercera es el estuche de sombras para ojos (instancia objetual de belleza). La una sin la otra pierde su poder de prescripción, ya que el lector de *Vogue*, al enterarse de este producto que se ofrece en un lugar preciso, podrá adquirirlo; mientras que aquel lector que no se enteró por la revista tiene menos posibilidades de adquirirlo (al menos que lo compre directamente en una visita “casual” a la boutique); y, por último, la presencia de la tienda concretiza la posesión del objeto que convierte a su dueña en bella. En consecuencia, el trabajo de prescripción es un esfuerzo solidario de estas tres instancias para construir lo bello, particularmente las sombras de los ojos, como un acto mágico por el simple hecho de adquirir el artículo.

En este movimiento prescriptivo, en lo que corresponde al estuche de sombras para los ojos *Chanel*, en tanto objeto, consideramos que se trata de un dispositivo que participa del proceso imitativo como condición para ser bella. Primero, porque su ausencia disminuye (según la lógica del discurso que invita a comprarlo), al menos, las posibilidades de ser bella; y segundo, porque, en negativo, hay que “adquirirlo de urgencia”, que no es otra cosa que imitación explícita: si lo adquieres urgentemente, entonces serás bella; en otros términos: aplícate las sombras *Smoky Montaigne* y tus ojos serán bellos. En esta tesitura, la cualidad llamada “belleza” tiene existencia universal y objetiva. Las mujeres deben aspirar a personificarla y los hombres deben aspirar a poseer mujeres que la personifiquen (Alvarado y Sancho, 2011: 10).

⁸Un estudio similar al que aquí se presenta ha sido realizado en Argentina con los mensajes publicitarios de la revista *Cosmopolitan*, en donde se analizaron sobre todo anuncios publicitarios desde la óptica de la industria cultural, llegando a conclusiones de que a partir de los enunciados encontrados en las publicidades se pueden identificar fragmentos que entusiasman a buscar ese cuerpo-forma, ya que las propagandas están acompañadas de mujeres felices que lo han obtenido. Véase Emilliozzi (2013).

Recordemos que la gran diferencia entre la sofística y la retórica es que en la primera el discurso se construye sin preocuparse de consideraciones epistemológicas, sociológicas, políticas, culturales, pero, sobre todo, no le interesa la dimensión ética; mientras que la retórica toma el cuidado de mantenerse al interior de un universo ético; la sofística está interesada en salir exitosa en la acción implícita que deriva de su discurso. Si bien los discursos de una u otra instancia no garantizan una certeza de veracidad, al menos la retórica asume la responsabilidad de acciones que implica su discurso.

Dicho lo anterior, resulta de interés observar en *Vogue* (2012: 89-96) el carácter impúdico con el que trabaja el discurso sofisticado. Se trata de un reportaje de entrevistas a cuatro “jóvenes talentos del maquillaje” (véase anexo Imagen 2. “*Outsiders*”). Primero, llama la atención el título en la rúbrica “Belleza”: “*Outsiders*” que remite de inmediato, por el sentido estándar de esta palabra, a la calidad de personas fuera de lo común, fuera del círculo. Paradójicamente, por el hecho de ser tomados en cuenta por la revista *Vogue* (reconocida en el universo de la moda y la belleza), estos cuatro jóvenes, bajo este marco de sentido del término *outsider*, en realidad no lo son, esto implica tomar en flagrancia el reconocimiento que pretende el discurso del reportaje. Es evidente, en este sentido, la contradicción del discurso en el uso de este término; se trata de una reconciliación de contrarios que hace ya algunos decenios Herbert Marcuse criticó en “El cierre del universo del discurso” (1981: 114-150). Veamos esta flagrancia de contradicción semántica. Primero repasaremos los presupuestos contradictorios, pero conciliados en este reportaje; posteriormente localizaremos los presupuestos referidos al sentido de bello para dar cuenta de cómo los criterios de construcción sofisticada de la belleza resultan arbitrarios, pero derivados de la cultura, o como diría Pierre Bourdieu, del *habitus* de sus “creadores” (1979).

Transcribamos el resumen del reportaje: “James, Lucia, Anthony, Yaidim: son estos jóvenes talentos del maquillaje y del peinado que simbolizan la nueva guardia de la belleza. Muy inspirados por *Vogue*, crean a cada momento su *look* preferido”. De inmediato nos preguntamos cómo es posible ser *outsider* cuando se simboliza la “nueva guardia” y ésta se inspira

en *Vogue* (una de las revistas más prestigiosa del mundo). Contradicción en los términos y, lo que es más paradójico, reconocimiento de cuatro *outsiders* por el sujeto enunciador que es la revista *Vogue*.⁹ En la construcción de la imagen (el *ethos*) de estos jóvenes, por parte de *Vogue*, se recurre a la fotografía en blanco y negro (ésta ocupa más de tres cuartos del espacio de la página), quienes miran insidiosamente al lector. Esto significa colocarlos bajo un aura de honorabilidad (autoridad) y solemnidad.

Más adelante, *Vogue* nos muestra un ejemplo de las “creaciones” de los jóvenes maquillistas. Las fotos, que abarcan más de tres cuartos de página, se acompañan de declaraciones de los entrevistados. Así, en la página 91 (véase anexo Imagen 3. “*Outsider* Lucia Pica”), aparece una chica cuyo rostro está pintado de un tono rojizo a la altura de los ojos, sus labios pintados de un fuerte carmesí. En el pie de foto, con tipografía de gran tamaño, se lee: “Tenía la intención de misterio para crear una fuerte imagen, y a la vez conservando la belleza y el encanto de Malgosia. La idea es la de combinar lo que me gusta en mi profesión: los contrastes de colores y de texturas, pero siempre con cierta armonía” (Lucia Pica). En este discurso sobre la “creación” queda claro cómo esta profesional presupone que la belleza está allí: “la belleza y el encanto de Malgosia” (la modelo sobre quien Lucia Pica ha aplicado maquillaje y peinado). Todo nos indica que lo que hace Pica es adornar, resaltar lo que de bello ya posee la modelo; es construcción de “misterio para crear una fuerte imagen”; trabajo de plasticidad “contrastos de colores y de texturas”. Es ciertamente esta labor, a partir de ciertos materiales, la que pone en valor la belleza, en este caso, de un rostro.

En la página 90 del ejemplar analizado de *Vogue* (véase anexo Imagen 4. “*Outsider* Anthony Turner”), aparece una fotografía en blanco y negro con la figura de una modelo peinada excéntricamente, cuyo cabello es de claros-curos; destaca su chaqueta adornada con formas que asemejan la chaquiras. En el pie de foto se lee: “Esta foto de Malgosia, con su peinado aristocrático del siglo XVII, brillante y caracoleado como modelo *punk*, me parece suficiente. En fin, ella reúne mi lado rebelde y mi lado romántico. Por otro lado, cuando la miro, es el tipo de chica que tengo ganas de conocer” (Anthony

⁹No es que sorprenda darnos cuenta que el sujeto enunciador se autogenera por el discurso, lo que tratamos de señalar es la contradicción en el uso de los términos en el discurso, el cual, sin embargo, pasa como coherente (hemos de suponer tanto para el productor como para el lector), para con esto evidenciar su carácter sofisticado.

Turner]. Reframos los adjetivos del peinado “aristocrático del siglo XVII” que en el discurso de Turner se concilia con “como una modelo *punk*”. El primer adjetivo se inscribe en el universo de la nobleza, de la clase social privilegiada que se contrapone a la cultura *punk*; sin embargo, en la propuesta estética de Turner estas dos actitudes son compatibles. Por otra parte, ¿cómo entender que con este peinado el creador proyectó su “lado rebelde y su lado romántico”, cuando lo aristócrata implica por definición conservadurismo? ¿Cómo se puede ser rebelde y romántico siendo aristócrata?

Para el creador Yadim, el *glamour* va bien con la distinción y lo moderno (véase anexo Imagen 5. “*Outsider Yadim*”): “Mi visión del *glamour* moderno es una mujer francesa muy distinguida, muy Guy Bourdin,⁴⁰ pero con un toque. Aquí, puse el colorete muy marcado y agregué luminosidades sobre los párpados para que el resultado sea más moderno, más vibrante” (Yadim). Observemos que, en todos estos casos, lo que hacen estos creadores es agregar, retocar la dimensión estética de las expresiones que se quieren resaltar de la modelo. Para el caso que nos ocupa, Yadim refiere su interés en “ver” moderna la belleza, gracias al maquillaje y al peinado.

El sentido del maquillaje y del peinado es “suavizar”, paradójicamente, la belleza (véase anexo Imagen 6. “*Outsider James Pecis*”): “Sobre Malgosia quería utilizar las trenzas de una forma tribal (la cresta mohicana), pero redondeada en un modo *punk rock* en referencia al grupo en que tocaba cuando era más joven. En ella, me gusta este equilibrio entre una forma con clase y la textura plus sutil, para suavizar su rostro que ya tiene un buen carácter” (James Pecis). Nuevamente nos encontramos con la aplicación de la creatividad sobre la belleza misma para “suavizar” tanto de forma como en su aspecto simbólico (“la cresta mohicana, pero redondeada en un modo *punk rock*”), de elementos heterogéneos pero conciliables en tanto que propuesta estética.

Una vez repasadas estas cuatro representaciones sobre las creaciones de los maquillistas-peinadores, es fácil darse cuenta que basta la presencia de una modelo única como objeto de tratamiento para evidenciar la versatilidad del cuerpo humano para tomar la forma, el estilo, la gracia, el misterio, la aristocracia, lo moderno, lo tribal sobre la belleza. Se trata de observar cómo la forma y la materia de lo bello puede ser diferente, versátil,

⁴⁰Fotógrafo de referencia en el mundo de la moda y quien trabajó para *Vogue*. Disponible en <http://foco.me/guy-bourdin>

según la propuesta o la sensibilidad del “creador”, lo que a la postre significaría una prescripción sobre el cuerpo y, más importante, una *mimesis* que surge de la idea, del deseo de su demiurgo (tal es el caso de estos maquillistas-peinadores).

Prosigamos el análisis partiendo de otras declaraciones de los personajes en cuestión. Interesa destacar el juego entre el discurso reportado y el del entrevistador para dar cuenta de la fabricación entre los agentes de la belleza y la propia revista. Distribuida en dos páginas y consagrando la mitad de espacio a cada creador (fotografía de cada personaje incluida para cada caso), *Vogue* deja ver la posibilidad de explotar el sentido de lo bello por el acto de creación estética. En la página 94 (véase anexo Imagen 7. “*Outsiders* Lucia y James”), se reporta que Lucia Pica define su estilo “como sofisticado” y que “la estandarización de la belleza la oprime”; en palabras de la propia Lucia: “Creo en una belleza variada, en su forma, su tamaño, su aspecto. De cualquier manera, la perfección me deja fría y perpleja”. Llama la atención que no basta la belleza perfecta, sino que a ésta hay que “sofisticarla” para hacerla “variada en su forma, su tamaño y aspecto”. Dicho esto, habría que deducir, y partiendo del significado del verbo *sofisticar* (entre los cuales está el de *falsificar*), que la intención de manipulación por parte de esta maquillista-peinadora consiste en falsificar lo que la belleza perfecta no tiene. ¿Tal tarea sobre la belleza? ¿Sobre lo que es ya bello sin la intervención de la creación y/o de la sofisticación? ¿Tal trabajo de sofisticación sobre un rostro o cuerpo que es bello? En efecto, esta es la paradoja del acto de sofisticar: porque la belleza la “deja fría y perpleja”, hay que sofisticarla, “falsear” la belleza perfecta.

En esta misma página (94) de *Vogue* (véase anexo Imagen 7. “*Outsiders* Lucia y James”), James Pecis afirma: “Me gustan los peinados que parecen fáciles y naturales, aun cuando éstos son en el fondo súper-sofisticados”. De nueva cuenta nos encontramos con el reconocimiento de saber que se sofisticar haciendo “que parezca fácil”, como lo indica este profesional. Más adelante, el reportero escribe sobre este maquillista-peinador: “él nunca se separa de *Surf Spray* de *Bumble and Bumble* que aplica copiosamente en cada bella cabeza que pasa entre sus manos”. Confirmamos que lo bello, lo bonito, es objeto de sofisticación, para que *parezca* y entonces no parezca como es, o si se prefiere como es, pero con el trabajo de sofisticación.

Yadim (otro de los maquillistas peinadores) también expresa abiertamente su trabajo de sofisticación (véase anexo Imagen 8. “*Outsiders* Yadim y Anthony”): “Mi último *shooting* para *Vogue* París, con Hans Feurer, en el suplemento de traje de baño del mes próximo, con una Karmen Pedaru con *look* salvaje, límite guerrera. En regla general, me gusta llevar el maquillaje más allá de lo ‘simplemente bonito’,⁴⁴ a condición de convertirlo un poco raro”. Al igual que sus colegas, él hace de lo bonito un efecto sofisticado hasta dejarlo “un poco raro”. Distinguiéndose un poco de los otros maquillistas peinadores, Anthony Turner considera que “La cabellera es una forma democrática de revelar lo que uno es, de proyectar sus ideas y sus valores” (véase anexo Imagen 8. “*Outsiders* Yadim y Anthony”); sin embargo, presupone que aquel el peinado del profesional se corresponde con la personalidad, ya que le gusta que un peinado defina la persona que lo porta y porque él adora que se asuma tal peinado. ¿Cómo asegurar que personalidad y estética de peinado correspondan infaliblemente, cuando no es el mismo sujeto quien se peina a sí mismo, sino que *sea un peinado por el peinador*? Sea una cosa o la otra, una labor de sofisticación se hace presente en la medida que es el cabello que se manipula para hacerlo parecer, justamente, estético (¿habrá quien lo haga para desmejorar su apariencia?).

CONCLUSIONES

Como hemos visto, el tratamiento de la belleza en revistas como *Vogue* recurre a la construcción de discursos que merecen el calificativo de sofisticados, dado que la fundamentación de sus argumentos, desde cualquier ángulo que se les quiera ver, es discutible, refutable y ciertamente polémica (de aquí la ausencia de un *ethos* como garante de la validez del discurso). De manera que la crítica a este tipo de discursos pone en evidencia la necesidad de replantear el carácter epistemológico, estético, médico, cultural, etcétera, desde el cual *Vogue* refiere a la belleza. Queda claro que una limitación sobre este objeto de referencia es necesaria, para no asumir o presumir que la belleza referida es universal, eterna y hasta verdadera. Las otras bellezas femeninas (las de otras civilizaciones o de grupos étnicos, por

⁴⁴Entrecomillado de *Vogue*.

ejemplo) en *Vogue* están ausentes, lo que significa en automático su negación.

Del mismo modo, en el primer análisis pudimos apreciar que la discursividad de *Vogue* se caracteriza por una insidiosa prescripción, basada en propuestas imitativas de consumo. "Si compras A, serás bella", prescripción como conjunto de actos a seguir puntualmente que asegurarían la belleza. El acto prescriptivo encontrado en el discurso de *Vogue* está asociado al acto imitativo. "Si compras A, serás como B", tal es la fórmula que aquí deducimos entre prescripción y *mimesis*.

Dicho todo lo anterior, habrá que preguntarse hasta qué punto lo bello en revistas como *Vogue* pasa sin interrogarse si la belleza a la que se refiere tiene que ver con una belleza pura o idealizada. Jacques Derrida (1978), siguiendo a Kant, nos dice que la primera está allí, errante, sin ninguna finalidad; mientras que la segunda depende de una finalidad, y más aún, de una teleología. Si la primera es desinteresada, la segunda es interesada. Esto es fundamental para comprender la representación de lo bello y su tratamiento en una revista como *Vogue*. ¿Habría un interés del conocimiento que garantice *la belleza de lo bello* (justamente en la tesis de Derrida, la belleza está inexorablemente en lo bello bajo la forma de lo erótico)? Con base en nuestros análisis, y siendo fieles a la perspectiva retórica con la cual miramos nuestro objeto de estudio, diremos que no hay saber de lo bello que no tenga interés, por lo cual lo que *Vogue* nos propone es ya interesado. Tal conocimiento bajo el dominio, no de una belleza pura (que no sabemos cuál es o, si existe, es a la evidencia subjetiva), sino de una belleza idealizada, se ve sometida a un discurso que, lejos de tener el cuidado ético de la belleza misma, trata de mantenerse no por el desinterés estético, sino por una búsqueda que es tratada por una discursividad sofisticada del no-ser de lo bello.¹²

Quedan entonces grandes interrogantes: si cuando se trata, se piensa o se construye la belleza, ésta debe concebirse fuera del interés práctico como quería Kant; pero también si la belleza, no siendo pura, en su construcción necesita, así sea el acto mismo de ser apreciada, un mínimo de interés. Tales dificultades teóricas y prácticas, si bien no las resolvemos aquí, nos hemos conformado con mostrar, a través de ejemplos, la necesi-

¹²En efecto, una metafísica de lo bello se hace necesaria al discurso sofisticado, el cual, en este caso, corresponde al modelo occidental de belleza.

dad de ubicarlas como un asunto innegablemente de género, lo que los medios de comunicación y la sociedad en su conjunto imitan, consumen e incluso prescriben cómo debe ser la belleza femenina. George Lukacs nos da una pista de cómo interactuar frente a este fenómeno: suspendiendo el interés práctico (1967: 214). Si seguimos este camino, habría que caer en la cuenta de que *Vogue* parece no suspenderlo, por el contrario, el interés es una de sus características. Y acaso, y finalmente, ¿de la propia antropología de la belleza?

ANEXOS

Imagen 1
"Prescripción insidiosa"

BEAUTÉ NEWS

Par Frédérique Verley et Théodora Aspart.

Smoky Montaigne

Réinventé par Peter Philips, le matelassé culte du sac 2.55 se décline aujourd'hui dans un camaïeu d'ombres à paupières. Un collector lancé à l'occasion de la réouverture de la boutique Chanel de l'avenue Montaigne, à se procurer d'urgence sur place. *Ombres Matelassées, Chanel, 56 €.*

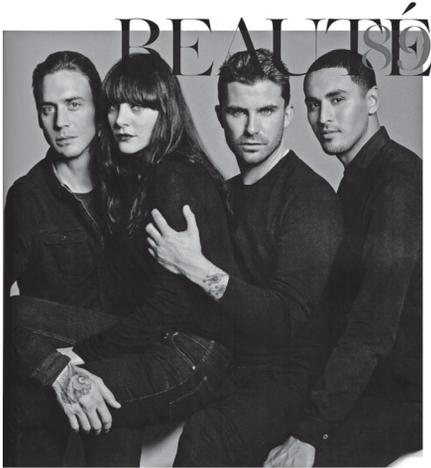


COIFFANT kabuki

Parce qu'elle est conditionnée en pinceau, cette poudre invisible se dépose pile là où il faut décupler le volume. Le must pour une envolée de cheveux ou un chignon bun qui ne retombe jamais. *Volume Maker, Shu Uemura Art of Hair, 40 €.*



Imagen 2
 "Outsiders"



OUTSIDERS

James, Lucia, Anthony, Yadim : à eux quatre, ces jeunes talents du make-up et de la coiffure symbolisent la nouvelle garde de la beauté. Très inspirés par *Vogue*, ils créent à tour de rôle leur look préféré.
 Par Frédérique Verhey, Photographie Karim Sadli.
 Réalisation Capucine Selyrth.

Imagen 4
 "Outsider Anthony Turner"



« Cette photo de Malgosia, avec sa coiffure aristocratique du XVIII^e siècle, flamboyante mais twistée sur un mode punk, me ressemble assez, finalement. Elle allie mon côté rebelle et mon côté romantique. D'ailleurs, quand je la regarde, c'est le genre de fille que j'ai très envie de connaître. »
 Anthony Turner

Mise-en-scène en cuir retrodée de strass, manches, franges, Balmain.

Imagen 3
 "Outsider Lucia Pica"



« J'avais envie de mystère pour créer une image forte, tout en conservant la beauté et le charme de Malgosia. L'idée étant de combiner ce que j'aime dans mon métier : les contrastes de couleurs et de textures, mais toujours dans une certaine harmonie. »
 Lucia Pica

Robe en cuir stretch, Giordano par Riccardo Tisci.

Imagen 5
 "Outsider Yadim"



« Sur Malgosia, j'avais envie d'utiliser les nattes d'une façon tribale (la crête mohawk), mais twistée sur un mode punk rock en référence au groupe dans lequel je jouais plus jeune. Chez elle, j'aime cet équilibre entre une forme racée et la texture plus soft, pour adoucir son visage qui a déjà pas mal de caractère. »
 James Pécis

Beaucoup en cuir stretch, Anthony Vaccarello. Crête à pics en or gris et diamants noirs, Prêt-à-porter, Montaigne Market.

FUENTES CONSULTADAS

- ALVARADO, Valerie y Sancho, Kristel (2014), "La belleza del cuerpo femenino", en *Revista Electrónica de Estudiantes Escuela de Psicología*, núm. 6 (4), Universidad de Costa Rica. Disponible en: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/wimblu/article/view/1182>, pp. 9-21.
- ARISTÓTELES (1994), *Rhétorique*, Paris, Le livre de poche.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction*, Paris, Minuit.
- CHOLLET, Mona (2012), *Beauté fatale. Les nouveaux visages d'ene aliénation féminine*, Paris, La Découverte/Zones.
- DAUPHIN, Cécile y Farge, Arlette (2001), *Séduction et société. Approches historiques*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1978), *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion.
- DE SENA, Angélica y Scribano, Adrián (2014), "Consumo compensatorio: ¿Una nueva forma de construir sensibilidades desde el Estado?", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 15, año 6, agosto-noviembre, pp. 65-82.
- DOUGLAS, Mary (1990), *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, México, Grijalbo/Conaculta.
- EMILIOZZI, María Valeria (2013), "El despoje de las imperfecciones. El efecto de las publicidades y una cultura de lo corporal", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 11, año 5, abril-julio, pp. 49-58.
- GONZÁLEZ, Carlos y Fuentes, Paulina (2012), "Corporalidad y comunicación del *ethos* del conductor del noticiario televisivo", en *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núm. 25, Colima, Universidad Autónoma de Colima, p. 59-93.
- HALL, Stuart (2010), "El espectáculo del 'otro'. Introducción", en Francisco Cruces y Beatriz Pérez (comps.), *Textos de Antropología Contemporánea*, Madrid, UNED.
- LE BRETON, David (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- LIST, Mauricio (2010), "Hombrecitos o cómo se espera que estos sean", en Elsa Muñiz, *Disciplinas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anthropos/UAM-Azcapotzalco, pp. 115-146.
- LUKACS, George (1967), *Estética*, tomo 4, México, Grijalbo.
- MARTÍNEZ BARREIRO, Ana (2004), "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas", *Papers*, núm. 73, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 127-152,.
- MARCUSE, Herbert (1981), *El hombre unidimensional*, México, Ariel.

- MAUSS, Marcel (1979), *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- MUÑIZ, Elsa (2010), "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en *Disciplinas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anthropos/UAM-Azcapotzalco.
- PLATÓN (1833), *Oeuvres de Platon*, Rey et Gravier, Paris. Disponible en: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>>
- SÁNCHEZ-PARGA, José (2020), *El oficio de antropólogo*, Quito, Abya Yala.
- TURNER, Bryan (1994), "Avances recientes en la Teoría del cuerpo", en *Revista española de investigaciones sociológicas*, núm. 68, octubre-diciembre, pp. 11-40.
- VIGARELLO, Georges (2005), *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Colección Cultura y Sociedad.

La práctica del yoga, el cuerpo y el consumo de espiritualidad: una aproximación desde la antropología

Rodrigo Marcial Jiménez*

Julio Zepeda Osorno**

INTRODUCCIÓN

La práctica del yoga físico en Occidente es relativamente reciente y comenzó su *boom* en la década de los noventa, impulsada principalmente por movimientos culturales *underground* provenientes de Estados Unidos, que a su vez habían retomado la idea de la práctica del yoga y la meditación de los primeros *hippies* que viajaban a India en la década de los setenta y que, atraídos por las prácticas místicas de ese país, importaron el yoga a América.

En Estados Unidos el yoga se popularizó en las grandes ciudades del estado de California, apareciendo así las primeras salas en Los Ángeles y San Francisco. De igual manera surgieron diferentes estilos que se hicieron populares entre los sectores blancos de la población de dichas metrópolis, entre ellos: *ashtanga yoga* e *iyengar Yoga*. A mediados de la década de los noventa aparecieron otros híbridos como: *power yoga*, *anusara yoga*, *yin yoga*, *bikram yoga*, y otros más.

Es interesante observar que en las grandes metrópolis las salas de yoga han aparecido y se han reproducido con rapidez para ofertar estilos de vida más "sanos". El *bikram yoga*,¹ por ejemplo, ofrece la posibilidad de

*Maestro en Estudios Latinoamericanos. E-mail: roca_1960@yahoo.com.mx

**Alumno de la maestría en Antropología y Estudios de la Cultura. E-mail: zepedaosor-julio@hotmail.com

¹En los cursos de este estilo de yoga se ofrecen oxigenación de la sangre, tratamiento de dolores de espalda, poca probabilidad de lesiones físicas y prevención de enfermedades, entre otras formas de bienestar físico y psicológico.

practicar “yoga caliente”, es decir, en una sala acondicionada con temperaturas de 40 °C, lo que se convierte en una especie de “sauna yoga”.²

El yoga físico llegó a México por la cercanía con Estados Unidos. A inicios del presente siglo el yoga, como práctica física, se comienza a conocer principalmente en la Ciudad de México, en donde se establecieron aproximadamente seis salas de yoga. Las primeras de ellas se instalaron en las colonias Condesa, Del Valle y Lomas de Chapultepec. Los estilos más conocidos fueron: *iyengar* y *ashtanga*, después llegaría el *bikram yoga*.

La mayoría de las salas de *bikram yoga* se instalan en lugares y espacios de sectores de clase media alta con altos ingresos económicos de la Ciudad de México: Santa Fe, Condesa, Roma, San Ángel, Polanco, etcétera. Bienestar físico ofrece *Bikram Yoga* a su clientes, además de la posibilidad de socializar con gente de su mismo estrato social, por lo tanto, estos espacios podrían ser definidos, en un primer momento, como *no lugares*, que más tarde se pueden transformar en *lugares antropológicos* (lugares con historia), tal como lo plantea Marc Augé en *Los no lugares. Espacios del anonimato* (2005).

La mayoría de la gente que asiste a salas de yoga no sólo lo hace para hacer ejercicio, sino para conocer a quienes se interesan por el cultivo del cuerpo y del espíritu. Actualmente, en México existe gran variedad de estilos que se practican de manera masiva, y que han desembocado en congresos nacionales de yoga, a los que acuden centenas de practicantes. Estos encuentros devienen en grandes escaparates de venta y consumo de productos sustentados en discursos sobre el cuerpo, la salud y la práctica física.

EL CUERPO, EL YOGA Y EL CONSUMO DE ESPIRITUALIDAD

El cuerpo³ y sus significaciones en el mundo contemporáneo se han transformado con la modernidad y la globalización económica y cultural de las

²*Bikram Yoga* es una empresa global que ofrece franquicias en todo el mundo, lo que la convierte en un marca mundial ligada al acondicionamiento físico, que obtiene ganancias millonarias; nació en Estados Unidos y fue fundada por el ciudadano de origen hindú Bikram Choudhury.

³El tema del cuerpo y sus significaciones en el mundo juvenil ha sido abordado por la investigadora social Rossana Reguillo en su libro *Los jóvenes en México* (2010), México, FCE-CENCA, p. 225.

sociedades actuales. Viejas tradiciones culturales se reciclan en el presente, como ejemplo: la presencia en la vida moderna de prácticas físicas como el yoga, moda masiva en países como Estados Unidos, Europa y México.

Actualmente, el culto al cuerpo se ha convertido en un valor simbólico de suma importancia en una sociedad que sobrevalora la juventud y la salud como un ideal a alcanzar de manera inmediata, y como un valor agregado de ser *cool* y estar *fashion*. El cuerpo es también una mercancía, una forma de “estar” y “ser” en el mundo. Como mercancía, el cuerpo está sujeto a una serie de transformaciones impactadas por la moda, el consumo y los discursos de la salud impregnados de “espiritualidad”.

En las sociedades “posmodernas” el cuerpo es importante, ya que es la carta de presentación ante la sociedad. Los cuerpos sanos y fuertes forman parte del discurso actual de la televisión, el cine, la moda y las revistas de consumo masivo. En torno al cuerpo se han conformado intereses económicos y discursos mercantilizados sobre “ser joven”, “ser sano”, “ser fuerte”, que se proyectan en el imaginario de los cultores del cuerpo y la salud, todo esto fincado en un consumo de productos y marcas. Y como dice Lipovestsky: “El sistema de lo efímero está en el corazón de nuestro sistema capitalista y también en nuestro corazón. No soportamos las repeticiones porque nos aburrirnos y el hiperconsumo se centra en la novedad de lo efímero”.⁴

Por su parte, Antoni J. Collom Cañelas manifiesta que: “La cultura del consumo se apodera de las diversas clases y de los diversos grupos sociales. Hay consumo especializado para deportistas, para jóvenes, para mujeres, para adultos, para adolescentes, para niños incluso para la orientación social del sujeto. O sea se dan subculturas del consumo, como símbolo de pertenencia a grupos determinados” (Collom, 2010: 93).

Este consumo se proyecta mediante la adquisición de prestigio por medio de marcas globales,⁵ que se “poseionan” de los consumidores con nuevos productos relacionados con novedosos deportes y prácticas de acondicionamiento físico en el escenario mundial. Por medio del consumo los individuos se “adueñan” de ideas sobre su cuerpo y su relación con los

⁴Conferencia de Gilles Lipovestsky. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2015/04/28/cultura/a05n1cul#sthash.mVvfc7Dw.dpuf>

⁵El filósofo Guilles Lipovestsky plantea que las marcas ocupan ahora el papel que antes jugaban las iglesias. Véase <http://www.oem.com.mx/diariodexalapa/notas/n3784943.htm>

objetos y las prendas diseñadas por grandes empresas como Nike, Adidas, entre otras.

Clotaire Rapaille⁶ afirma, en *El código cultural* (2007), que la salud está relacionada con el movimiento y que ese es el código que el pueblo estadounidense le ha dado a la salud, específicamente que: “La respuesta está en el código. Aunque tengamos un trabajo estresante, una vida familiar exigente, un cúmulo de obligaciones, de todos modos jugamos al golf, aprendemos a tejer, vamos al gimnasio o incluso comenzamos un grupo de discusión literaria. Estos actos involucran varias formas de movimiento y el movimiento nos hace sentir saludables, nos confirma que estamos vivos” (Rapaille, 2007: 125).

En muchos practicantes de yoga físico podemos detectar la idea del movimiento del cuerpo y, por lo tanto, del acondicionamiento físico a través de rutinas corporales vinculadas, la mayoría de las veces, con marcas de ropa: Adidas, Reebok, Nike y otras más, así como a implementos de apoyo como tapetes de yoga, *props*, música, DVD, entre otros.

El mundo contemporáneo le otorga un valor sobresaliente al cultivo del cuerpo y su acondicionamiento y embellecimiento, sobre todo las sociedades posmodernas. Esto es de suma importancia en relación con los valores construidos sobre el cuerpo, ya que comúnmente se tiene la idea de que el cuerpo joven y esbelto da un *plus* a la vida de las personas. Tener un cuerpo sano, un cuerpo flexible, un “cuerpo espiritualizado”, es una idea que subyace a las personas que practican yoga en general. Derivado de esto se ha creado toda una parafernalia de productos que cubren necesidades emocionales y físicas. Las marcas trabajan sobre las emociones del consumidor, le ofrecen la idea de que con tal producto de marca o logo, su eficiencia física será mejor. El yogui que usa “marcas” es, por lo tanto, “marcado” simbólicamente por la empresa que detenta el registro del logo.

La mayoría de quienes realizan yoga son personas con vidas agitadas, con mucha tensión, ya que la vida cotidiana en las urbes ha ocasionado el incremento de la neurosis y estrés físico. El cuerpo humano ha sido transformado por los cambios de alimentación, las modas, el deporte y las manifestaciones sociales ligadas al consumo de la globalización.

⁶Cabe destacar que Rapaille ha sido cuestionado por su trabajo en beneficio de empresas transnacionales.

Así lo expresa David Le Breton:⁷ “Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, de esta última, una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la mirada de representaciones que buscan darle un sentido y su carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra” (1995: 13). De la misma manera, afirma que el cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural. Por lo tanto, se puede decir que el cuerpo es impactado por la sociedad y todas sus manifestaciones culturales. El cuerpo es “cruzado” por un bombardeo comercial de todo tipo de productos y cirugías vinculados con el mantenimiento de la belleza corporal: cremas, geles, champús, acondicionadores de cabello, vitaminas, bebidas energéticas, tintes, cirugías plásticas, lápices labiales, ropa, lentes, calzado, y un interminable número de productos hechos para el “bienestar” del cuerpo.⁸

Por lo tanto, no existe el cuerpo al margen de lo social, el influenciado por la comida, la dieta, las bebidas energizantes de moda, la ropa, los accesorios, las prácticas deportivas, entre otras. El cuerpo es cotidianamente “marcado” por el mundo exterior y sus representaciones sociales; asimismo, denota el estatus sociocultural y su dimensión económica; se sujeta a una presión social que le indica lo que debe consumir para representar lo que se quiere de él. Los discursos actuales sobre él se conceptualizan como “cuerpos jóvenes”, “cuerpos sin grasa”, “cuerpos moldeados”, “cuerpos fuertes”, entre otras formas de “ser” y de corporalidad.

Al respecto Le Breton dice: “De este modo se explica el éxito actual de las prácticas que sirven para ejercitar el cuerpo (*jogging*, gimnasia modeladora, fisicoculturismo, etcétera). El éxito de la cirugía estética o reparadora, el de las curas de adelgazamiento, el desarrollo espectacular de la industria de los cosméticos” (1995: 133-134).

En algunos sectores de la sociedad moderna mexicana, impactada por el consumo globalizante, tal éxito también se ve reflejado en el cuerpo de

⁷David Le Breton es el antropólogo contemporáneo que más ha investigado sobre la relación del cuerpo y la cultura, así como sus significaciones simbólicas en la actualidad.

⁸Muchos de estos productos están ligados con la idea de no “envejecer jamás”, comentada por Le Breton en *Antropología del cuerpo y la modernidad* (1995: 143).

muchos individuos que “consumen” los discursos contruidos alrededor de “estar” sanos y tener un cuerpo con mucha energía... Las prácticas de acondicionamiento físico como la zumba, el *spinning* y el yoga⁹ son formas de ejercicio físico que antes no existían y que hoy se han vuelto parte de una “moda” masiva.

El cuerpo no sólo es un cuerpo orgánico, es también cultural, delineado por las modas, los productos, las ideas, la belleza, la felicidad, la espiritualidad, entre otras expresiones y códigos culturales que el hombre internaliza en su relación con su sociedad. Por ello, hombre, cuerpo y cultura son una tríada indisoluble, y aún más en la sociedad contemporánea que convierte al cuerpo en un fetiche a través de la publicidad y sus mensajes subliminales, que retroproyectan las estrategias de *marketing* de las grandes empresas de productos deportivos.

El cuerpo y la estética de lo bello se vinculan de manera estrecha con la práctica de yoga como discurso contruido, pero del otro “lado” se encuentran los cuerpos que no son bellos, los lacerados. Así lo expresa Jordi Planella:

Aquellos sujetos excluidos son más cuerpo que mente. No se trata de cuerpos embellecidos y esbeltos, sino más bien de lo contrario, de cuerpos envejecidos y en cierta medida grotescos. Nos encontramos con cuerpos con VIH, cuerpos envejecidos, cuerpos maltratados, cuerpos violentados y abusados, cuerpos degenerados, cuerpos paralizados, cuerpos narcotizados, cuerpos mestizos, cuerpos al límite de la frontera, cuerpos monstruosos y cuerpos, en definitiva, que pululan a la deriva de las sombras de la ciudad (2006: 19).

Estos cuerpos “marginados” se oponen al discurso del bienestar, del por “siempre joven” que venden las grandes empresas; no se habla de cuerpos decrepitos, se les esconde en el anonimato de los hospitales, las cárceles, los asilos de ancianos y en los psiquiátricos; no son negocio, no se les puede vender mucho, ya están de “salida”, son “muertos en vida”, ya se les terminó el tiempo... Lo importante es estar a la moda, ejercitándose, pues es significado de estar a la vanguardia social, sobre todo si se usan

⁹Críticas periodísticas recientes han argumentado, que el “yoga de masas”, es sólo una forma más de acondicionamiento físico, y que la diferencia radica solamente en los productos que usan los yoguis.

prendas deportivas *nice*. Pero con la globalización de los saberes y discursos espirituales de las culturas de Oriente, también han llegado a Occidente las formas de acondicionamiento ligadas a la mente y al espíritu. Así se han posesionado en el imaginario de los “consumidores de espiritualidad”, el tai-chi, el chi-kung y el yoga. A la par han llegado también las marcas deportivas que elaboran productos diseñados para practicar estas formas de acondicionamiento físico, para igualmente estar a la moda y al “día” con lo que nos ofrece el mercado de productos para estas formas emergentes de “ser” del mundo contemporáneo. Así lo apunta Zygmunt Bauman:⁴⁰

Es necesario recordar, sin embargo, que en una sociedad de consumidores, donde los vínculos humanos tienden a estar mediados por el mercado de consumo, el sentimiento de pertenencia no se alcanza siguiendo procedimientos administrativos y supervisados por el pelotón de la moda que el aspirante espera integrar, sino por la identificación metonímica del propio aspirante con ese pelotón. Y el proceso de autoidentificación es algo buscado, y sus resultados son exhibidos con la ayuda de marcas de pertenencia visibles, por lo general asequibles en los comercios (2007: 145-146).

Las marcas han “invadido” todas las esferas del deporte con su publicidad, sus productos, pero sobre todo con discursos sobre lo bueno que es “ser” y “estar” “joven”, “sano” y a la moda. Además, empresas como Nike, Reebok, Adidas, que antes sólo se posicionaban en los imaginarios sociales vinculados a los grandes eventos deportivos de carácter masivo, actualmente diseñan y colocan productos para nuevas prácticas físicas “de moda”, como el *spinning* y el yoga físico.⁴¹

Sobre esta cuestión, el mismo Bauman abunda:

La referencia a estar a la delantera del pelotón de la moda transmite la promesa de un alto valor de mercado y una gran demanda (que se traducen como la certeza de reconocimiento, aprobación e inclusión). En el caso de una puja que se reduce en los hechos a un despliegue de emblemas, una puja que comienza con la adquisición de los emblemas, sigue con el anun-

⁴⁰Zygmunt Bauman es uno de los sociólogos contemporáneos más importantes que trabaja cuestiones relacionadas con el consumo, la moda y la globalización.

⁴¹Grupos sociales *underground* de Estados Unidos fueron los principales impulsores del yoga físico desde la década de los setenta, pero es en la actualidad cuando el yoga se transforma en una moda impulsada por personajes famosos mediáticos de la escena musical, como Madonna, Sting y otros más.

cio público de esa adquisición y sólo se considera completa cuando es de dominio público, todo se traduce en un sentimiento de pertenencia (2007:116).

Estos factores aceleran la pertenencia de los practicantes a un grupo social, los liga a un estatus social y económico específico. En el caso del yoga, muchos seguidores son amantes de las marcas, principalmente proyectadas en los tapetes⁴² de yoga y en la ropa, ya sea de las marcas más reconocidas y consumidas como Adidas, Nike o Reebok,⁴³ o de otras menos conocidas, pero no por ello más baratas. Estas empresas trasnacionales de productos deportivos han visto como un nicho de oportunidad su participación en las nuevas prácticas que se han popularizado rápidamente, debido a una competencia por ganarse a los consumidores de prácticas físico-espirituales, como el yoga.

Clotaire Rapaille (2007) explica que la salud es un paradigma relacionado con el movimiento, esa es la idea que subyace al significado de movimiento: “salud es movimiento”, éste es uno de los eslóganes de Nike, cuyo lema también es *Just do it* (“Simplemente hazlo”). Ante ello, Rapaille argumenta:

La respuesta está en el código. Aunque tengamos un trabajo estresante, una vida familiar exigente y un cúmulo de obligaciones, de todos modos jugamos golf, aprendemos a tejer, vamos al gimnasio, o incluso comenzamos un grupo de discusión literaria. Estos actos involucran varias formas de movimiento y el movimiento nos hace sentir saludables, nos confirma que estamos vivos (2007: 125).

Esa es la idea principal que las grandes marcas deportivas introyectan en los practicantes de yoga, hacen creer que todos podemos “hacerlo”, basta usar sus productos: “Simplemente hazlo”, es decir “muévete” con nuestros productos; usa nuestros tapetes de yoga y “hazlo”, pero paga el precio, si quieres utilizar nuestra marca.

⁴²El tapete es uno de los símbolos más reconocidos e identificados con los practicantes del yoga físico.

⁴³Reebok es otra de las empresas globales cuestionada por su actuar, ya que anualmente entrega un premio en contra del trabajo infantil (acción de su rival Nike), también ha sido criticada por su explotación e irregularidades entre sus proveedores. Véase Werner y Weiss (2006: 272).

La antropología es una herramienta que nos sirve para entender cómo se construyen los discursos en torno al cuerpo, la espiritualidad y la idea del cuerpo modelado por una práctica física como el yoga, que hace hincapié en la idea del cuerpo y de las emociones permeadas por las ideas que se construyen los practicantes de esta disciplina.

Uno de los principales pensadores de la relación cuerpo-sociedad es Bryan S. Turner, que, respecto de las significaciones del cuerpo, afirma:

En primer lugar los cuerpos, son objetos sobre los cuales trabajamos: comida, sueño, limpieza, dieta, ejercicio. Estos ejercicios pueden ser llamados prácticas del cuerpo y son tanto individuales como colectivas. Estas prácticas nos atan al mundo natural, ya que nuestros cuerpos son entornos, al mismo tiempo en que también nos ubican en un denso sistema de normas y regulaciones sociales (1989: 231).

Ese sistema de regulaciones sociales es justamente lo que obliga a las personas a buscar una imagen corporal de bienestar físico y espiritual ante sus congéneres; la presión social obliga a estar al “día” en todo, y eso implica la salud y la espiritualidad, además de los mensajes constantes de la publicidad, cuestión que ya hemos subrayado. Igualmente comenta que el cuerpo es un sitio de enorme trabajo y producción simbólica. “Y debido a su potencial simbólico, el cuerpo, es sujeto de regulación y control a través de del ascetismo, el entrenamiento o la negación” (Turner, 1989: 231). Es, por lo tanto, territorio simbólico por excelencia y también un sitio de disputa por parte de discursos construidos en torno a él, que incluye el paradigma del acondicionamiento físico “trascendental”, como la práctica de yoga.

La corporalidad y la corporeidad¹⁴ también incluyen la posibilidad de “ejercitar” el espíritu a través de las técnicas del yoga y otras prácticas psicofísicas llegadas de Oriente, como el chi-kung y el tai-chi. Todo esto ha generado la presencia del sector social, que le rinde culto a la imagen corporal y, por lo tanto, a una cultura que cultiva el narcisismo. Bryan Turner argumenta la idea de que: “al fomentar la pseudoliberación a través del consumo, la terapia de grupos, el culto a la salud y la norma de la felicidad,

¹⁴La corporalidad se refiere al cuerpo orgánico, y la corporeidad se coloca en el ámbito de lo simbólico, es decir, en relación con la cultura.

la obsesión de las anoréxicas en cuanto a la apariencia puede ser sólo una versión extrema del narcisismo moderno" (1989: 245).

Nosotros nos preguntamos si la práctica de yoga fomenta el narcisismo entre sus practicantes o incluso la posibilidad de que el yogui o yoguini se convierta en un hedonista, aunque sea una persona espiritual. Las reflexiones de Bryan Turner son interesantes y nos hacen cuestionar y reflexionar sobre los falsos discursos que a veces se esconden tras la idea del cultivo del cuerpo y el espíritu.

Marc Augé comenta en *La guerra de los sueños. Ejercicios de etnoficción* que: "A los individuos siempre les dio trabajo identificarse únicamente con el cuerpo, pues siempre se sienten tentados, por el contrario a concebirlo como un límite que hay que franquear o defender. Esta manera de captar al cuerpo como frontera más o menos porosa no implica por ello una concepción dualista que oponga el cuerpo al espíritu" (1998: 44).

Por ello, el cuerpo y el espíritu están unidos más allá de las ideas de los individuos sobre esta dicotomía, uno de los principales argumentos de esta disciplina proveniente de la India.

LOS DISCURSOS PUBLICITARIOS RELACIONADOS CON EL YOGA

El *boom* del yoga en México ha ido de la mano con la publicidad televisiva, que asocia incluso productos tan disímbolos como aceites comestibles; es el caso de Nutrioli, promocionado por un publicitado yogui, Alejandro Maldonado, quien aparece en grandes panorámicos y cortos publicitarios de televisión para hacer creer al consumidor que este aceite comestible, supuestamente, se relaciona con el yoga, el cuerpo y el bienestar físico.

La juventud⁴⁵ es un concepto colocado en el imaginario social como un valor simbólico y que es trascendental "ser" y "aparecer" joven en un mundo global y competitivo. El problema no es existir, sino ser "joven"; para ser "joven" se necesita hacer yoga y tomar e incorporar un aceite comestible diseñado para hacer más fuerte el cerebro de los consumidores. Esa sería la idea que subyace al comercial del aceite Nutrioli.⁴⁶

⁴⁵Véase el texto de Urteaga, Maritza (2001: 33), especialmente el capítulo que habla sobre los jóvenes *trendsetters* y los estilos de vida.

⁴⁶Véase www.nutrioli.com. La página nos remite a varios videos de Youtube en donde se ensalzan las supuestas virtudes de dicho aceite, vinculándolo con el yoga y con el modelo

Así expresa Rapaille la idea de juventud:

Los estadounidenses están fascinados con la juventud, y la noción extravagante de ser jóvenes siempre. La revista *Time* le dedicó una cubierta y una parte significativa del interior de su edición de octubre 17 de 2005 al tema de envejecer bien y permanecer joven. Bob Dylan nos ofrece su deseo de que permanezcamos “para siempre jóvenes”, mientras que Frank Sinatra nos dice “que los cuentos de hadas se pueden volver verdaderos, te puede suceder a ti, si eres joven de corazón”. En la popular película *Cocoon* aparece una fuerza extraterrestre que puede convertir a los ancianos en jóvenes nuevamente, mientras que en *Logan’s Run* se muestra un mundo utópico en el cual a uno no le es permitido vivir más allá de los treinta (2007: 132).

Aunque esta cita textual se encuentra vinculada con la percepción de “ser” joven en la cultura estadounidense, se podría decir que no dista mucho de la percepción mexicana, pues no está aislada de las representaciones globalizantes y las proyecciones simbólicas que introyectan las grandes empresas y sus estrategias de *marketing*.

El yoga ha adquirido el *boom* pues se ha asociado su práctica con personajes de la farándula como Thalía, Madonna, entre otros artistas mediáticos, mismos que se colocan en el imaginario colectivo de las practicantes de yoga y los adeptos de esta disciplina física en expansión. Ejemplo de ello es la artista mexicana Thalía, quien ha escrito en su cuenta de Twitter lo sorprendida que está por los múltiples mensajes recibidos, donde se le alaba por hacer poses de yoga de un alto grado de dificultad. Igualmente la conocida cantante de pop, Madonna, ha utilizado posturas de yoga en sus shows y presentaciones musicales.

La creciente popularidad de la práctica de yoga en México se ha relacionado también con la visitas de “maestros certificados” de diferentes estilos de yoga, gurús de la India, retiros de yoga, congresos, seminarios, etcétera.

Alejandro Maldonado, personaje que apareció en un canal de la empresa Televisa, y que impartía clases virtuales de yoga.

Anualmente se organiza el Encuentro Nacional de Yoga¹⁷ en la Ciudad de México, evento independiente que en sus últimas ediciones¹⁸ ha sido patrocinado por Adidas, el más importante de sus patrocinadores. Además, la empresa provee de sus productos a casi todos los profesores de yoga que participan como instructores. Adidas denomina a una “embajadora del yoga”,¹⁹ quien la representa oficialmente en el encuentro. El evento se lleva a cabo en lujosos hoteles del sur de la Ciudad de México y congrega a todo tipo de personas; en el encuentro se concentran varias empresas que promueven marcas y objetos relacionados con la práctica del yoga.²⁰

El objetivo de Adidas es posicionar sus productos entre los consumidores, además de vender imagen empresarial relacionada con la espiritualidad.²¹ Hay una fuerte competencia entre empresas por el nicho de practicantes de yoga. La mayoría de los productos ofrecidos venden la idea de ser vanguardistas “ecológicos” y lo último en diseño de moda/yoga, el *yoga-fashion*.

YOGUINIS Y YOGUIS COMO CONSUMIDORES DE MARCAS Y YOGA

Como cualquier consumidor, el practicante de yoga está interesado en comprar y adquirir marcas de “prestigio”, que incluyen principalmente tapetes de yoga y ropa especial para la práctica. Los principales consumidores son las mujeres, por ello las empresas diseñan más productos para yoguinis (mujeres), que para yoguis (hombres).

Podemos percibir que el yoga se ha estado construyendo como un discurso que va de la mano con el crecimiento del *New Age*, así como con la expansión de los saberes de las tradiciones orientales. Esto se liga tam-

¹⁷Dicho evento es organizado por el Instituto Mexicano de Yoga, que promueve a través de su página *web* cursos de yoga, *spa*, retiros de yoga, productos, entre otras actividades. También se cuenta con la presencia de instructores extranjeros de yoga, maestros e instructores de yoga kundalini, muchos patrocinados por empresas globales.

¹⁸Actualmente se está organizando el Décimo Encuentro Nacional de Yoga.

¹⁹En 2011 la embajadora de Yoga-Adidas fue Rainbeu Mars (www.rainbeumars.com).

²⁰Se promueve a través de la *web* del Instituto Mexicano de Yoga, al que se dan cita todo tipo de personas; destaca la clase media ilustrada que cuenta con poder económico, ya que la inversión por participar en dicho evento ronda la cantidad de 5 mil pesos.

²¹En el logotipo del último Encuentro Nacional de Yoga destaca el emblema de Adidas.

bién con la expansión del Internet (redes sociales) y medios de comunicación digitales, que expanden virtualmente retazos de conocimientos relacionados con las prácticas del yoga y otras disciplinas físicas y mentales de Oriente. Como afirma Teinsenhoffer: “El *New Age* engloba en efecto prácticas como el yoga, el tai-chi-chuan la terapia de vidas anteriores, la terapia dancística, la terapia floral, la sicoterapia transpersonal, el paganismo europeo, el feng shui, la acupuntura, las danzas sufíes, los sistemas de alimentación natural, los *sweat lodge*, el chamanismo de los indios norteamericanos, la comunicación con ángeles” (2008: 45).

En efecto, la expansión de el *New Age* se nutre de varias prácticas y tradiciones, aunque cabe destacar que el yoga forma parte de un movimiento que se construye alrededor del cuerpo y se conforma como una práctica física de grandes grupos humanos en todo el planeta, interés de las grandes marcas deportivas, que ven un grupo de consumidores que se cuenta por millones.

Viola Teinsenhoffer subraya que:

Se trata de manifestaciones cuyas fronteras son borrosas, difíciles de definir y que, respecto de los hechos religiosos clásicos, circunscritos a espacios geográficos precisos, ponen a prueba nuestros esquemas conceptuales. En Francia a menudo se han interpretado como los síntomas de una supuesta “descomposición” o “recomposición” de los religiosos, caracterizado por una “individualización exacerbada” y por la instrumentalización de sus prácticas o como “religiones seculares”. Se presentan entonces como un conjunto borroso sin lógica propia que mina las bases de las religiones históricas occidentales. Nutriéndose de tradiciones muy distintas, mezclando elementos de distintos orígenes, sin coherencia aparente, para cubrir las necesidades inmediatas de individuos “aislados y desarraigados de la modernidad” (2008: 46).

Con base en las ideas de Viola Teinsenhoffer, el yoga es una espiritualidad aderezada de religión y moda, ligada al cuerpo,²² al bienestar y el consumo de ideas provenientes de Oriente, así como al consumo de marcas y emblemas²³ de corporaciones transnacionales. Los practicantes de yoga son consumidores “conscientes” o “inconscientes” de marcas.

²²La percepción del cuerpo es muy importante en el yoga. Véase el texto de Guzmán, Adriana (2010).

²³Las grandes marcas han involucrado recientemente el eslogan del producto *eco-friendly* (amigable con el ambiente), ya que muchos productos de yoga, elaborados por dichas empresas, no son “amigables” con el medioambiente.

El *Yogat, Om*²⁴ es un evento masivo de yoga convocado por un grupo de yoguis asociados y reconocidos por la Conade-sep,²⁵ única institución deportiva en México que ofrece reconocimiento oficial. El evento recaudó dinero que se destinó a una casa-hogar de “niños vulnerables”, llamada Los pequeños de Villalpando, A.C.; destaca esta acción, ya que es uno de los pocos eventos masivos de yoga, a diferencia de otros, que se asume como “servicio para los otros”. Se llevó acabo el 24 de junio de 2012, y asistieron más de 200 participantes a una sesión de casi todo un día (de 8:00 a 17:00). Cabe destacar que la mayoría fueron mujeres, 80 por ciento, y hombres 20 por ciento. En este evento aplicamos un cuestionario y entrevistamos a decenas de yoguis.

A las entrevistadas se les preguntó si la práctica del yoga era para ellas un camino espiritual; de 40 entrevistadas, 15 contestaron de manera afirmativa. Las respuestas más frecuentes fueron: “por autoconocimiento”, “por balance y equilibrio”, “para evolucionar”, “sí, porque se practica meditación”, “sí, por el desarrollo de mi interior”, “porque me da paz”, “es por mi sanación”, “porque ha renovado mi vida”, “por la conexión física e espiritual”, “porque ejercita el cuerpo, la mente y el espíritu”, “porque a través de esta práctica he conocido cosas imperceptibles”, “por la expansión del alma del plano terrenal”, “porque me hace entrar en conciencia”, entre otras repuestas.

La mayoría de los entrevistados coincidió con que el yoga es una práctica espiritual. Las personas relacionaron la espiritualidad con la paz, la conciencia, la evolución, el cuerpo, la sanación, entre otras ideas. Esto nos lleva a deducir que la idea de los entrevistados sobre la espiritualidad es muy amplia, y en ella intervienen muchos conceptos preconcebidos, no hay una definición única. Pero en cuanto al yoga coincidieron en que sí es una práctica espiritual y por ello lo practican.

²⁴La mayoría de sus asistentes no se conocen, predomina el anonimato. El espacio donde se realiza, el Gimnasio Juan de la Barrera, en la Ciudad de México, es un *no lugar*, según Marc Augé (2005: 81).

²⁵Cabe destacar que las certificaciones en México también las otorga *Yoga Alliance*, con sede en Estados Unidos. La certificación cuesta entre 20 y 30 mil pesos mexicanos, es muy costosa y difícil de pagar para muchos.

En una segunda pregunta sobre la relación con las empresas deportivas (Nike, Adidas, Reebok, entre otras), de 20 encuestados, las repuestas fueron coincidentes, pero también disímiles. Los ejemplos más destacados fueron opiniones como: “es bueno, pero no se vale que los productos sean tan caros”, “está bien que empresas como Nike y Adidas patrocinen eventos de yoga”, “me resisto”, “ayudan a promover y conocer el yoga”, “son elitistas”, “creo que estaría bien para que la gente conozca el yoga”, “muy bien”, “mercadotecnia” “estupendo”, “son muy caros sus productos, aunque sí le he comprado”, “puede funcionar como promoción de la disciplina”.

También apareció la idea de que la comercialización del yoga es inevitable y que, por lo tanto, se trata de percepción sobre las marcas y el papel que juegan las grandes empresas de productos deportivos ligados. Se encontraron algunas respuestas como las siguientes: “Está bien si las marcas sirven para difundir el yoga”, “no me gusta que sea tan comercial”, “opino que tienen muy buenos productos, pero están enfocados a los físicos”, “me es indiferente”, “mucho mercadotecnia y es un abuso”, entre otras. En estas respuestas encontramos posturas contrarias, pero predomina la idea de que la participación de dichas empresas es una cuestión positiva. Para otros de los entrevistados la respuesta general fue un “mal” necesario. Algunos están en contra de la comercialización de la práctica de yoga, otros consideraron que la promoción del yoga debe recaer en las empresas deportivas ya mencionadas.

Otra de las preguntas abordadas en el cuestionario fue el tipo de productos de yoga que usan los yoguis y yoguinis en su práctica personal; las respuestas también fueron distintas y no hubo alguna tendencia mayoritaria hacia una marca específica.

En relación con el cuerpo y sus cambios, los entrevistados expresaron varios puntos de vista sobre si el yoga ha cambiado su cuerpo. Algunas respuestas fueron: “Cuerpo más delgado y elástico”, “más delgado y más fuerte”, “me ha cambiado el cuerpo y la mente”, “más fuerte y más elástico”, “más elástico”, y “más consciente de mi cuerpo”; 15 personas manifestaron que sí hay cambios en el cuerpo, todos relacionados principalmente con fuerza, elasticidad y, en menos proporción, la delgadez. Resalta que la transformación del cuerpo es la impresión más importante de los practicantes de la disciplina. Eso coincide con lo expuesto por David Le Breton sobre la percepción del cuerpo y sus representaciones simbólicas: “Ya hemos visto

como una estructura social de tipo individualista, la persona toma conciencia de sí misma como figura determinada, bien delimitada, de la carne encerrada en ella. El cuerpo funciona como un límite fronterizo, 'factor de individuación' (Durkheim), lugar y tiempo de la distinción" (1990: 153).

Podríamos decir que el cuerpo, la conciencia y su transformación son la clave para la expansión del yoga en sociedades modernas que, agotadas y extenuadas por las exigencias de las rutinas laborales y la presión cotidiana de la vida, buscan resignificar empleando el cuerpo la brevedad del cuerpo joven. Le Breton remata su idea afirmando que: "El cuerpo es el ancla, lo único que le puede dar certeza al sujeto, por supuesto que aún provisoria, pero por medio de ésta puede vincularse a una sensibilidad común, encontrar a los otros, participar del flujo de los signos y sentirse cómodo en una sociedad en la que reina la falta de certeza" (1990: 153).

La mayoría de los 40 encuestados se encontraba en un rango de edad de 22 a 50 años. En el grupo no se encontraron adolescentes ni menores de edad, y predominantemente fueron mujeres, debido a que están más "preocupadas" por la imagen corporal y el envejecimiento prematuro. La mayoría de edad es clave para que las personas practiquen yoga, quizá por una preocupación sobre el bienestar corporal y el proceso de envejecimiento.

Este trabajo es un ejercicio de investigación y reflexión sobre la subjetividad que subyace a la relación entre el consumo espiritual, la moda y la práctica del yoga; es un estudio preliminar de una investigación más profunda sobre las representaciones corporales y prácticas de acondicionamiento físico-espiritual como el yoga. Por lo tanto, aún queda un trecho por avanzar en el entendimiento del imaginario en los discursos emergentes sobre la salud, el cuerpo y las marcas. Igualmente, falta aclarar cómo perciben las mujeres sus cambios corporales más subjetivos como la menstruación, el atractivo físico, la autoestima, la imagen corporal y otras cuestiones que aportan estas prácticas de yoga, así como la perspectiva de los hombres, minoría en la práctica del yoga físico. Otras cuestión que se debería investigar son las ganancias económicas de las empresas relacionadas con el yoga, cuestión difícil, pero no imposible, que nos permitiría entender el grado de comercialización que ha impactado al yoga en el mundo contemporáneo.

CONCLUSIONES

La práctica de yoga en México es reciente, data de 15 años cuando aparecieron los primeros espacios para la ejercitación física y espiritual. Actualmente asistimos a un *boom* del yoga que ha llegado de la mano con otras prácticas corporales como zumba y pilates. Consideramos que ahora el yoga es una de las prácticas físicas más populares.

Consideramos que la antropología cuenta con las herramientas teóricas y metodológicas necesarias para investigar todo sobre los discursos alrededor de dichas prácticas físico-espirituales masivas y de moda, todo vinculado a emblemas y marcas, con intereses mercantiles. De esta forma, adelantamos una serie de conclusiones mínimas derivadas de esta investigación:

1. El discurso simbólico de las empresas de productos deportivos Nike, Adidas, Reebok, etcétera, se encargan de proyectar, basadas en su mercancía, la idea vertebral de que usando sus productos sé es mejor “practicante”.
2. Muchas de estas empresas trasnacionales proyectan idealizaciones de sus productos, sin embargo, han sido cuestionadas por sus políticas depredadoras en países en “vías de desarrollo”.
3. La oferta de productos se ha diversificado y muchas marcas ya están colocadas en el imaginario y gusto de los practicantes de yoga. En México, Adidas es uno de los principales promotores de la práctica de yoga, lo que la convierte en pionera en el mercado de productos de esta disciplina.
4. La mayoría de los entrevistados piensa que su práctica es espiritual y no sólo física, pero dicha espiritualidad se relaciona actualmente con marcas específicas de productos-yoga. La idea de muchos de los entrevistados es que los productos de las grandes empresas son un “mal necesario”.
5. De los entrevistados, 70 por ciento opina que su cuerpo ha cambiado con la práctica del yoga, lo que incide en una fuerte valorización, por lo que continúan tomando talleres y comprando productos de yoga.
6. De los encuestados, 80 por ciento dijo tener más de dos años continuos de ejercitación en esta disciplina. La mayoría son asiduos en la disciplina.

7. De las mujeres entrevistadas, 36 opinaron que no ven un problema en que empresas como Nike, Adidas, Reebok y otras sean patrocinadoras de eventos de yoga.
8. La mayoría de los encuestados fueron mujeres; ellas dieron datos más específicos sobre el tema del yoga, el cuerpo y la espiritualidad.
9. La comercialización del yoga como práctica física-espiritual se ha transformado tanto hasta llegar a la aparición de franquicias como la de *Bikram Yoga*, y otros estilos de yoga, que en Estados Unidos son legalmente registradas.
10. Algunas salas de yoga en México se han transformado paulatinamente en empresas con diferentes sucursales, lo que ha generado proliferación. *Bikram Yoga* es el ejemplo más notable en México.
11. Muchas de estas empresas-yoga se han instalado en espacios urbanos con estatus económico holgado. Esto ocasiona que la práctica de yoga sea elitista.
12. La masificación de la práctica de yoga en México ha generado la aparición de congresos nacionales y eventos como el *Yogat, Om*, que reúnen a cientos de practicantes.
13. El *Yogat, Om* se puede entender como la relación del yoga con una práctica altruista, cuyo fin es apoyar a niños “vulnerables”; es uno de los pocos eventos masivos de yoga sin fines de lucro; la mayor parte de las ganancias económicas se entregan a los beneficiarios al finalizar el evento.

FUENTES CONSULTADAS

- AUGÉ, Marc (2005), *Los no lugares. Espacios del anonimato*, España, Gedisa.
- (1998), *La guerra de los sueños: ejercicios de etno-ficción*, España, Gedisa.
- BAUMAN, Zygmunt (2007), *Vida de consumo*, México, FCE.
- CANCINO, Karla (2015, 25 de abril), “Necesario, ayudar a los hombres a ser más ricos internamente, dice Giles Lipovetsky”, en *Diario de Xalapa*, p. 4.
- COLLOM CAÑELLAS, Antoni (2010), “Aproximación educativa a la antropología del consumo cultural”, en Carmelo Lisón Tolasana, *Antropología: horizontes estéticos*, España, Anthropos.

- GUZMÁN, Adriana (2010), "El cuerpo de la estética o la estructura inconsciente del cuerpo humano", en María Eugenia Olavarría *et al.*, *Lévi-Strauss. Un siglo de reflexión*, México, Juan Pablos-UAM.
- LE BRETON, David (1995), *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Argentina, Nueva Visión.
- MATEOS-VEGA, Mónica (2015, 28 de abril), "La educación, esencial ante el consumismo", en *La Jornada*, p. 5.
- NATERAS, Alfredo (2010), "Performatividad. Cuerpos juveniles y violencias sociales", en Rossana Reguillo, *Los jóvenes en México*, México, FCE-CENCA.
- PLANELLA, Jordi (2006), "Corpografías: dar la palabra al cuerpo", en *Artnodes*, núm. 6, pp. 13-26.
- RAPAILLE, Clotilde (2007), *El código cultural*, Colombia, Norma.
- TEINSENHOPFER, Viola (2008), "De la nebulosa místico-esotérica al circuito alternativo: miradas cruzadas sobre el *New Age* y los nuevos movimientos religiosos", en Kali Argyriadis *et al.*, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, CIESAS, ITESO, El Colegio de Jalisco, Institute de Recherche pour Developpement.
- TURNER, Bryan (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en la teoría social*, México, FCE.
- URTEAGA, Maritza (2011), *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, Juan Pablos-UAM.
- WERNER, Klaus y Weiss, Hans (2006), *El libro negro de las marcas: el lado oscuro de las empresas globales*, México, Debolsillo.

Parte 2

**Sistemas agrícolas,
fiestas y cultura campesina**

Entropía y problemas de autorreproducción del sistema social y cultural en el campo mexicano

José Luis Arriaga Ornelas*
Juan Jesús Velasco Orozco**

INTRODUCCIÓN

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) ha corroborado mediante sus últimos dos ejercicios de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos, que en México la mayor parte de los hogares ubicados en las zonas rurales obtienen sus ingresos de actividades no agropecuarias. En términos sencillos, se puede decir que hoy la principal fuente de trabajo de la población rural se concentra en los sectores secundario y terciario de la economía. Como asegura Carton, hay un proceso de asalarización de la población rural, que “se ha dado con tal velocidad y brutalidad por el impacto de la globalización que no logramos vislumbrar sus verdaderas consecuencias” (2009: 39).

El presente trabajo busca ofrecer elementos que aporten a la posibilidad de atisbar las consecuencias de este proceso en los planos social y cultural (no porque el ámbito económico sea menos importante, sino porque por sí mismo daría para un análisis más amplio). Son tres las secciones que integrarán el texto: en un primer momento se revisarán los datos oficiales respecto a las características de ocupación e ingresos de los hogares ubicados en zonas rurales, y atendiendo a las cifras de las últimas cuatro décadas. En segundo lugar se ponderarán las potencialidades heurísticas y analíticas de la teoría energética de Richard N. Adams para entender fenómenos como éste; y, por último, se buscará ofrecer algunas reflexiones e hipótesis desprendidas de los datos empíricos disponibles y de una idea

*Doctor en Ciencias Sociales. E-mail: docarriaga45@hotmail.com

**Doctor en Antropología Social. E-mail: jujevo@gmail.com

central: cuando se presenta una separación de los medios para la obtención directa de energía, la cultura entra en una fase de alteraciones e inestabilidad, debido a que ésta es manifestación de una tendencia a la autoorganización independiente según las reglas de la dinámica de flujos de materia-energía, que de por sí siempre transporta información (Tyrtania, 1999), y por ello habla de cómo se ordena el sentido de la vida.

Para aventurarse a afirmar en qué puede derivar el proceso de transformación en el campo mexicano, se necesita entender que, como todo sistema autoorganizativo, las unidades campesinas representan una forma de relaciones humanas que originan un modo de vivir (donde el entorno tiene una significación especial), y mientras en ellas se mantiene el contacto directo con los medios de obtención de energía, hay condiciones de posibilidad para representaciones simbólicas de la vida campesina (mismas que se manifiestan en creencias, valores, indumentaria, lenguaje, arte, etcétera), pero cuando deja de tener esa base de subsistencia para la extracción y aprovechamiento de la energía, no sólo delega el control al medio ambiente significativo (por carecer de bases para el ejercicio del poder o toma de decisiones), sino que disminuyen ciertas expresiones culturales, dado que “los rasgos culturales no se reproducen a sí mismos, sino que son reproducidos por los miembros de los conjuntos de relaciones sociales” (Adams, 2005: 62).

LA DESCAMPESINIZACIÓN DE LAS ZONAS RURALES EN CIFRAS

Hay que pensar en un término para nombrar los núcleos productivos agropecuarios a los que se refiere el término “el campo”. El concepto de *familia campesina* puede ser útil, pues se refiere a aquellas *unidades operantes* (Adams, 1978) en las que no hay una separación entre los medios de producción y el trabajo, por lo tanto, hay unidad entre la producción y el consumo, que se erige básicamente a partir de la fuerza de trabajo familiar. Su pertinencia reside en que el reparto de tierras que derivó de la Revolución mexicana tuvo como principio la reorganización del sistema agrícola del país —que hasta antes de la revuelta armada tenía como base el latifundio— a partir de la entrega de parcelas a millones de mexicanos, alentando la pequeña propiedad. ¿Qué ha pasado con las familias campesinas en México

durante las últimas cuatro décadas? Históricamente, y de acuerdo con los datos del Banco de México (1966), en 1963 casi tres cuartas partes (72 por ciento) de las familias que vivían en el campo mexicano podían considerarse campesinas.

Este dato duro muestra un panorama de amplios sectores de la población cuyo ingreso principal era la producción agropecuaria y por lo tanto la tierra era el referente esencial para sostener la vida, organizar la familia, articular comunidades y dar sentido a todo ello. Dicho panorama se modificó en las últimas tres décadas del siglo XX, según lo han documentado Carton (2009), Escalante (2007) y otros, pues de acuerdo con las cifras que se despliegan en sus estudios, para 1992 el ingreso por actividades agropecuarias (sumando lo monetario y el autoconsumo) representaba sólo 36.6 por ciento del total de los ingresos de las familias campesinas, tendencia que se ha mantenido igualmente a la baja, pues actualmente es menor a 10 por ciento:

En las dos últimas décadas del siglo pasado se transitó de una sociedad agraria, en la cual predominaba el sector agropecuario, a una sociedad rural en donde este sector no sólo coexiste con otras actividades económicas, sino que es la actividad menos importante tanto en términos de la población económicamente involucrada, como del número de los hogares y del ingreso obtenido (Carton, 2009: 14-15).

La disminución sostenida y progresiva del porcentaje con que las actividades agropecuarias contribuyen al sostenimiento de las familias campesinas se aceleró, pero ello no significa exactamente que se extinga ese tipo de actividades económicas (de hecho hay elementos para pensar en una concentración de la producción agropecuaria en manos de agroempresas medianas y grandes, sobre todo en el norte del país), sino que han dejado de ser el centro de la vida de las familias campesinas: la gente sigue viviendo en “el campo”, pero ya no vive de él, pues sólo 9.8 por ciento de sus ingresos provienen de ese tipo de labores (Escalante, 2007).

Lo que se encuentra detrás del porcentaje a la baja del ingreso por actividades agropecuarias es todavía más importante: han sido sustituidas paulatinamente por el salario y otras fuentes de capital.⁴ La familia campe-

⁴En términos de registro estadístico, el Ingreso Rural Total se integra por el ingreso de las actividades agropecuarias (cosecha, renta de la tierra, venta de ganado, autoconsumo,

sina, cada vez en mayor medida, vive del salario y otros flujos monetarios que reciben sus miembros: hay una caída notable en la importancia de la agricultura; un aumento sustancial del ingreso salarial (agrícola y no agrícola) en relación con el autoempleo y los ingresos empresariales; un incremento significativo de las transferencias públicas y privadas; y un crecimiento notable en la importancia de las ocupaciones no agrícolas de alto rendimiento como fuente de ingresos (Banco Mundial, 2004).

Toda vez que la agricultura en parcela propia ya no es lo que ordena y proporciona sentido a la vida de las comunidades “del campo”, es necesario poner atención a las consecuencias de que esa población siga creciendo, que al mismo tiempo la migración definitiva campo-ciudad casi haya desaparecido, que ya no exista reparto agrario ni luchas por la tierra, y que casi la totalidad de los hogares en el campo no sean campesinos. Es cierto que las actividades no agrícolas siempre han existido en la economía campesina; tal como lo explica Malcom Hall:

Las familias campesinas no están realmente obsesionadas por la producción agrícola, tal como lo están los ministerios de agricultura. Realizan actividades agrícolas pero también otras actividades domésticas o no agrícolas (...) Los especialistas en desarrollo agrícola subestiman este hecho. Algunas veces los agricultores venden su fuerza de trabajo a otros agricultores. Algunos miembros de la familia trabajan en las ciudades, o ellos mismos tienen un empleo a tiempo parcial. Venden artesanías, la esposa puede tejer cuerdas o esteras. Basta con mirar los resultados de las encuestas sobre los ingresos rurales para ver que una parte considerable de los ingresos familiares provienen de actividades no agrícolas. No obstante, los agentes de desarrollo asumen que el principal objetivo de las familias de agricultores es, en alguna medida, expandir la producción de los cultivos

salarios de los jornaleros para otras personas), más las transferencias públicas o privadas y del ingreso proveniente de otras fuentes de empleo, fuera y dentro del espacio rural. En este sentido, la Secretaría de Desarrollo Social (2010) sostiene que “en los últimos años se registra un incremento del ingreso per cápita de la población rural de 24.2 por ciento real, para el periodo 1992-2006. Este aumento proviene principalmente de los rubros de transferencias y de remuneraciones de asalariados”. Destaca el hecho de la “asalarización”, pero no es menos importante el de las transferencias, pues se trata básicamente de dos fuentes: las remesas de migrantes y el dinero público entregado por la vía de programas de combate a la pobreza. De acuerdo con un estudio del Banco Mundial (2004), en 2002, hasta 16.5 por ciento del total de ingresos de las familias rurales provenía de esas transferencias públicas y privadas. Estamos hablando de flujos de capital, no energéticos.

destinados a la exportación o a la comercialización que ellos —los agentes de desarrollo— tienen en mente (1995: 39).

No obstante, es necesario considerar que aquella sociedad rural que se idealiza en el concepto de “el campo” (y donde la actividad agropecuaria es, a un mismo tiempo, la base material-energética de la vida y el eje simbólico-significativo en torno del cual gravitan todas las actividades humanas), se refiere a algo distinto de lo que existe hoy: un mundo rural donde predomina el trabajo asalariado, conviviendo con la migración no definitiva y un esquema de subsidios a la pobreza por parte de diferentes instituciones gubernamentales.

En México, al concluir la etapa revolucionaria, iniciada en 1910, comenzó un reparto agrario que duraría casi ocho décadas. De acuerdo con la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), antes de su desaparición, a lo largo de dicho reparto se entregaron 101 millones de hectáreas (52 por ciento de la superficie nacional, aproximadamente) a 42 millones de productores. Pero la actual Secretaría del ramo —Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, Sagarpa— reconocería la existencia de “poco menos de 3.9 millones de Unidades Económicas Rurales (UER) orientadas principalmente a la producción de subsistencia, esto es aproximadamente 73.0 por ciento del total de unidades de producción del sector agropecuario y pesquero” (Sedesol, 2013), cifra que se encuentra muy distante de los 42 millones de productores reportados por la SRA como beneficiarios de la tierra durante el reparto agrario.

Resulta un tema bastante conocido el “éxodo rural” ocurrido en México a mediados del siglo XX, y que implicó que entre 1930 y 1980 la población rural en México pasara de representar casi 70 por ciento a sólo un tercio del total de habitantes (33.7 por ciento). Eso quiere decir que cada década disminuía 6.5 puntos porcentuales la cantidad de gente que vivía “en el campo”; pero a partir de 1970 ese decrecimiento varió a la baja y, de acuerdo con el Consejo Nacional de Población (Conapo), hacia 2030 el porcentaje de población mexicana que vivirá en zonas rurales será de 21.1 por ciento. En pocas palabras, mucha gente salió del “campo”, entre 1930 y 1970, con rumbo a las ciudades, pero luego comenzaron a quedarse: se presentó una migración más bien temporal, estacionaria, golondrina o cíclica, lo cual quiere decir que la gente no dejaba definitivamente las zonas rurales, sino

que seguía en ellas aunque la agricultura ya no era su principal actividad. Así, durante este siglo XXI muy probablemente se establezca la relación entre la población urbana y la rural en una proporción 80-20 por ciento.

El reparto agrario concluyó legalmente el 6 de enero de 1992 con las reformas constitucionales salinistas en torno del ejido. Dicho evento fue la culminación de un proceso de “descampesinización” que habría iniciado unos cuantos años antes y que explica la desaparición masiva de unidades productivas, tal como se mencionó en párrafos anteriores. En términos geográficos, toda esa gente que aún vive en el campo se asienta en más de 195 mil localidades, en las cuales viven unos 25 millones de mexicanos, con un promedio de 126 personas por localidad (INEGI, 2000). La característica de estos asentamientos es la dispersión y la pobreza: hay un gran número de “microlocalidades” aisladas y marginadas (Conapo, 1998), que tienen su contraparte en las grandes zonas metropolitanas, que actualmente pueden llegar a medio centenar, según el criterio para delimitarlas, y a la mitad de estos dos polos pueden localizarse “las ciudades intermedias, que son los nuevos centros regionales de concentración urbana, puntos de atracción de las migraciones locales, también con escaso desarrollo urbano” (Carton, 2009: 22).

Si se pensara a distancia en las cifras del INEGI y el Conapo sobre la dispersión y marginalidad de las localidades rurales, podría afirmarse que en México existe una población de campesinos pobres que ronda los 13 millones, que sobreviven con una agricultura precaria y de autoconsumo, muy lejos de los centros urbanos. Sin embargo, complementando unos con otros los datos que están disponibles y se han venido señalando en páginas anteriores, indicarían más bien que esa población es cada vez menos campesina. Todavía hacia el último tercio del siglo XX, el Censo de Población y Vivienda de 1970 reportaba que 76.9 por ciento de la PEA en zonas rurales se desempeñaba en el sector primario, pero para 2000, el INEGI aseguró que casi la mitad de esa PEA se desempeñaba en los sectores secundario y terciario de la economía. Aunque suene paradójico, en el campo cada vez viven menos campesinos. Ello se puede corroborar con las cifras del Registro Agrario Nacional, que reporta 30 por ciento de hogares que viven en ejidos y comunidades rurales y que no tienen tierra (Procuraduría Agraria, 2003). Por si eso fuera poco, esas mismas cifras revelan que los jefes de familia de todo ese sector de hogares sin tierra son menores de 42 años y no tie-

nen ningún parentesco con los ejidatarios o comuneros, o sea, los propietarios de la tierra. Si ya no es la posesión de la tierra y las actividades agropecuarias lo que define el conjunto de la organización familiar y comunal ¿qué puede ser? Igualmente, si ya no está presente la ocupación plena de la fuerza de trabajo familiar, que incluso compensaba el bajo nivel tecnológico para la producción agrícola en parcela propia, ¿qué pasa con toda esa fuerza?, ¿quién la absorbe? o ¿hacia dónde se canaliza?

Como ya se refería, la pluriactividad entre las familias campesinas es una constante (Hall, 1995); y se sabe que desde inicios de la década de los noventa, en México sólo 10 por ciento de todos los hogares campesinos (es decir, de aquellos que vivían en zona rural y tenían labores agropecuarias, porque también había un porcentaje considerable de gente que vivía en el campo pero no sembraba nada) no tenía actividades económicas fuera de su predio. El restante 90 por ciento practicaba el comercio, se empleaba, daba algún servicio, migraba, entre otras cosas. Hoy el panorama ha cambiado mucho: en principio, de todos los hogares rurales, sólo 31 por ciento reporta tener alguna actividad agrícola, el restante 69 por ciento no tienen nada que ver con ese sector de la economía. Y de ese 31 por ciento de familias campesinas, sólo 4.7 no hace otras cosas o no tiene otra fuente de ingreso más que la siembra, los demás tienen pluriactividad o diversas fuentes de ingreso (INEGI, 2010).

Un dato que resulta de especial relevancia destacar es la disminución del autoconsumo entre aquellas familias rurales que aún se dedican de lleno a la actividad agrícola. Sólo 15 por ciento de ellas lo practican, los demás no lo hacen porque su producción ingresa al mercado, está integrada a cadenas productivas o se trata de monocultivos alejados de la dieta básica de las personas (flor, café, hortalizas, tabaco, etcétera). Y de manera alterna, 42 por ciento de las familias campesinas con pluriactividad vende toda su producción y no autoconsumen nada de ello, muy probablemente debido a las mismas razones, lo cual se suma a que más de 80 por ciento de estos últimos hogares reciben un salario por la vía de alguno de sus integrantes o varios de ellos (INEGI, 2010).

La importancia de resaltar este dato es por lo contrastante que resulta con respecto al modelo impulsado a través del reparto agrario posterior a la Revolución. Si como se dijo antes, la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) reportó más de 42 millones de beneficiarios del reparto de aproxima-

damente 100 millones de hectáreas, ello implica que se partía de la premisa que cada uno de esos jefes de familia podía sembrar en su propia parcela y con ello alimentar a su familia: cada parcela una unidad de producción; ese era el modelo, pero ya no lo es más.

Las remesas y los subsidios son dos factores que crecieron a medida que la actividad agropecuaria disminuía entre las familias campesinas. Hoy más de 70 por ciento de esos hogares reciben subsidios (procedentes de programas como Progresá, Procampo y otros de tipo social focalizado, contra la pobreza, el hambre o dirigidos a las personas de la tercera edad, migrantes, madres de familia y otros), y cerca de 25 por ciento reciben remesas por parte de migrantes, como lo documenta Carton:

Si vemos hoy el conjunto de las actividades de los miembros del hogar, las dos principales actividades de la familia en las Unidades Económicas Campesinas Pluriactivas son el trabajo jornalero en el campo y de peón en la ciudad, junto con el trabajo sin pago en la finca familiar; luego viene el trabajo de obrero en el sector manufacturero-industrial y de empleadas en el sector de servicios. En las Unidades Familiares Rurales predomina claramente el trabajo como obrero y empleado, después el de jornalero y peón, y finalmente el de trabajador por cuenta propia (2009: 33).

De acuerdo con el análisis que realiza este autor, hay una correlación muy clara entre pobreza y actividad agrícola actualmente en México, pues si bien el porcentaje de hogares pobres que viven en “el campo” disminuyó de 67 por ciento, en 1992, a 58 por ciento, en 2004 (según las cifras de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos en los Hogares), creció en números absolutos y, además, hay diferencia entre el caso de las familias que tienen pluriactividad (producción agropecuaria más alguna otra labor o servicio) y las que sólo viven en el campo pero son asalariadas: 66 por ciento de las primeras y 54 por ciento de las segundas viven en pobreza. Esto es, serían más pobres los hogares campesinos que los no campesinos, pero tanto para unos como para otros “hay mayor pobreza cuando el ingreso principal proviene del salario que cuando proviene del autoempleo” (Carton, 2009: 35).

Desde luego que esta deducción respecto a la condición de pobreza se basa en el enfoque que privilegia las necesidades: considerar un conjunto

determinado de necesidades asumidas como compartidas por todo el mundo y después determinar el grado de satisfacción. Existirían otros planteamientos para la concepción de la pobreza que privilegian el análisis de las capacidades o del desarrollo de las fuerzas esenciales humanas (Boltvinik, 2005). No es necesario entrar ahora en ese debate, pero baste dejar anotado que se suele encontrar con demasiada facilidad el análisis de la pobreza relacionada con quien no tiene empleo.

El panorama que deja claro el conjunto de datos expuestos tiene que ver con gente que en algún momento tuvo que ver (ellos o sus padres y abuelos) con la generación directa de productos agrícolas, pero que hoy ha perdido esa relación y se encuentra integrada a la planta productiva en calidad de mano de obra o como prestador de servicios. Esa gente se movió, no hace mucho tiempo, en un esquema de economía campesina donde no existía propiamente una separación entre la producción y el consumo, en donde más bien operaba una lógica de ocupación integral de la fuerza de trabajo familiar y una filosofía del "bien limitado", regulado por patrones de control social que acotaban la explotación de los recursos disponibles y la acumulación.

Esa gente, los campesinos, cada vez son menos en México, porque hay más zonas rurales asalariadas. La pregunta, desde luego, es por qué, y se podría pensar en muchos caminos para encontrar la respuesta, pero en este trabajo se eligió uno relacionado con la inexorable tendencia a la degradación de energía que presenta todo sistema. Es momento de pasar, entonces, a explorar algunas herramientas conceptuales y principios teóricos que podrían servir para proyectar algunas de las consecuencias de todo este proceso que se ha presentado en el país en las últimas décadas.

LA TEORÍA DE LA ENERGÉTICA SOCIAL PARA ANALIZAR EL PROCESO DE DESCAMPESINIZACIÓN DE LA POBLACIÓN RURAL EN MÉXICO

Los estudios de Leslie White (1982) aportaron una idea muy importante relacionada con el estudio que desde la antropología se ha realizado acerca de la evolución de la cultura en función de la tecnología empleada para la obtención de energía. Siempre se retoma del trabajo de White que "tenemos una clave para entender el crecimiento y el desarrollo de la cultura: la tecnología (...). Aprovechar y controlar la energía para poderla hacer fun-

cionar al servicio del hombre se convierte en la función principal de la cultura" (citado en Bohannon y Glazer, 2007: 354-352). Se debe agregar que dicho autor llega a esa conclusión partiendo de una premisa según la cual los organismos biológicos deben obtener energía para sobrevivir, y el ser humano en lo particular lo hace mediante instrumentos tecnológicos; así que entiende cultura como un todo determinado por la cantidad de energía aprovechada y por el modo en que se ponen en funcionamiento los referidos instrumentos.

La variable energía se vuelve de vital importancia y en ese sentido es retomada por otros autores, entre los que se recupera para este trabajo a Richard N. Adams, sobre todo por considerar heurísticamente muy interesante la idea de que la energía es la fuerza dinámica que anima los sistemas culturales y los lleva a niveles y formas más elevados. Adams habló de *energética* refiriendo con ese término a su estudio antropológico de los procesos sociales de dispersión de energía. Como otros autores, Adams tomó en cuenta las leyes de la termodinámica para mirar a la sociedad con un enfoque entrópico. Más adelante se irán detallando estos términos, pero de entrada debe quedar clara la manera en que él propone el ángulo de visión: "al tratar con la cultura —dice— creo que se debe poner más énfasis en la variación" (2005: 69).

La idea desplegada por este autor es que, dada la existencia de distintas clases de sociedades, muy probablemente sus diferencias tengan que ver con el tipo y la cantidad de energía de la que están compuestas, pues se les puede entender como estructuras disipativas: "Las organizaciones sociales humanas constantemente se reconstruyen a sí mismas a través del flujo de miembros y de otros materiales constitutivos, información y energía (...) Las estructuras disipativas se automantienen y autorreproducen a través de la disipación constante de energía en tanto reciban ingresos de flujos materiales y energéticos" (Adams, 2005: 72-73).

El planteamiento básico de Adams que se debe subrayar es que la sociedad y la cultura parecen marchar en sentido inverso del resto del orden natural, porque mientras la naturaleza avanza, según la segunda ley de la termodinámica, en un sentido expansivo irreversible, que inicia con el *Big Bang* y se continúan en todos los procesos de degradación de energía (la producción de entropía), la evolución de los seres vivos va en el sentido de acumular energía, extraerla, administrarla y distribuirla, no irradiarla. Pue-

de decirse que el ser humano está “condenado” a sobrevivir en un mundo cuyo desgaste de energía aumenta, puesto que se dispersa y es irre recuperable. La termodinámica habría acuñado esta ley, según la cual la energía se disipa inexorablemente, y todos los sistemas (desde una planta, un animal, un ecosistema y, por supuesto, una sociedad) la pierden irremediablemente, a lo cual se le llama entropía.

Adams toma esta ley pero, dada su postura evolucionista, trata de articularla con algunas ideas adicionales para explicar el cambio sociocultural. Por un lado, recupera la idea darwiniana de la selección natural, referente a las razones por las que sucumben las especies menos aptas y de ello toma las nociones de “herencia” y “autorreproducción”; y, por el otro, también reinterpreta la llamada ley de Lotka (1921), que señala a los sistemas que captan más energía (en tanto ésta se encuentre en disponibilidad) como aquellos que tendrán una ventaja selectiva natural sobre los demás y a expensas de ellos. De este modo es como llega a la propuesta teórica que aquí interesa: la especie humana está en un proceso continuo de expansión y se organiza en estructuras disipativas (sociedades) de insumo-producto, que no sólo producen entropía sino que su mismo mantenimiento requiere de un ingreso y conversión constantes de energía a través de un mecanismo autoorganizativo. A su entender, las sociedades son estructuras disipativas lejos del equilibrio termodinámico (que se refiere a las estructuras cuyo estado de disipación energética está en suspenso), así que deben autorreproducirse y automantenerse buscando recibir ingresos de flujos materiales y energéticos, que le obligan a tener un mecanismo autoorganizativo. A decir de Adams:

La reproducción orgánica crea de manera automática un nivel emergente de organización social, como una unidad doméstica, que con el tiempo supervisa el proceso. La reproducción de esta organización social genera, a su vez, niveles emergentes sociales superiores de muchas clases —comunidades, confederaciones, como también filiales administrativas, dependientes, como casas comerciales, organizaciones militares, y así sucesivamente— que son creadas (correcta o incorrectamente) para acrecentar el mantenimiento y la reproducción de los componentes inmediatos de la organización social particular (Adams, 2005: 73).

Dicho en otras palabras, Richard N. Adams lanza una hipótesis acerca de cómo han evolucionado las culturas, sosteniendo que hay dos niveles de operación en cualquier sociedad: uno de ellos es un sistema energético, en donde se combinan selección e innovación para producir un proceso natural siempre cambiante; en tanto que el otro nivel es una serie justificada de estrategias y acciones enmarcadas en términos mentales, con filosofías, ideologías, metas, objetivos, etcétera (2005: 76).

Si se acepta esta hipótesis como digna de ponerse a prueba en el análisis de la evolución sociocultural, se debe tomar como punto de partida que las sociedades humanas —al igual que todos los fenómenos vivientes— existen en virtud de que extraen energía del ambiente y la disipan en formas específicas. Esto implica ya un principio de autorregulación que asegure la autorreproducción, pues extraer energía y organizarla de tal modo que pueda disiparse en un sentido específico habla ya de un punto mayor en la teoría de la evolución, porque no se queda en la autorreproducción biológica de los seres, sino que produce un conjunto funcional (más amplio y distinto de las partes que le dan origen) dentro del cual los individuos biológicos pueden reproducirse a sí mismos: “la sociedad humana es una faceta de la selección natural en el sentido de que organiza a la gente para reproducir a la especie humana” (Adams, 2005: 95).

Para ilustrar este principio teórico puede ayudar que se imagine a un sujeto X, que como ser viviente necesita de energía para poder sobrevivir. El tipo de energía que requiere para procurarse la vida es de varios tipos: química (por la vía de los alimentos), solar (para la absorción de nutrientes), mecánica (para desplazarse, construir una vivienda, elaborar su vestido, etcétera) y calórica (para procesos diversos como cocinar, abrigarse, fabricar, etcétera); lo anterior hablando sólo de necesidades básicas, pues los otros tipos de energía (eléctrica y nuclear) podrían no ser indispensables para sobrevivir, aunque en la actualidad su uso se haya extendido. A ese sujeto X, sin embargo, necesariamente hay que imaginarlo formando parte de un grupo, dada la sociabilidad que es característica inherente del ser humano, y también debido a los mecanismos básicos de reproducción y conservación de la especie. Esa organización grupal es a lo que Adams llama “nivel emergente” de organización social, que se constituye como un “algo” distinto a los individuos, y tiene como característica vehicular el proceso de obtención de energía. Este primer nivel puede ser

una familia, pero luego varias familias pueden dar vida a una comunidad, que ya es otro nivel emergente; varias comunidades organizadas pueden dar vida a una federación, y así sucesivamente. Lo que esos distintos niveles emergentes de organización consiguen es, por un lado, procurar la energía que desde el inicio se dijo que requería el sujeto X, pero también esa otra energía que necesitan sus semejantes y las entidades colectivas generadas por la organización social. Se puede hablar, entonces, de estructuras disipativas de energía porque la producen, extraen, concentran y distribuyen de modos específicos.

“Es posible —dice Adams— pensar a la energía como una causa material de todo lo existente” (2005: 83). Y usa la energía como herramienta conceptual para el análisis social, señalando que ésta se ingresa en la sociedad principalmente como energía solar, pero también como agua o viento en movimiento, y en formas en equilibrio o en “cuasiequilibrio”, tales como la energía potencial contenida en los alimentos, minerales, productos forestales, etcétera.

De acuerdo con los planteamientos de la física, existen seis tipos de energía: la mecánica, la calórica o térmica, la química, la eléctrica, nuclear y la luz solar. Las plantas se constituyen en auténticos depósitos de esta última, pues sus procesos de fotosíntesis requieren de la luz solar para sintetizar sustancias complejas ricas en energía. En este sentido,

debido a que los seres humanos requieren de alimento, los cambios en la dinámica de su producción revelan mucho sobre el curso de la evolución cultural. La historia ha visto cuatro grandes tipos de detonadores tecnológicos para producir alimentos, todos los cuales precisan del insumo humano: (1) El trabajo humano que se emplea en la caza y la recolección, (2) el cultivo basado exclusivamente en la energía humana, (3) el cultivo que usa el trabajo de los animales y (4) la agricultura industrializada. La proporción entre los costos energéticos de los detonadores y la disipación resultante cambia de manera notable en cada una de estas fases (Adams, 2005: 90).

Lo que se puede colegir de este planteamiento es que todo individuo necesita alimento para reproducirse biológicamente y busca la manera de obtenerlo de su entorno, pero el que lo lleve a cabo mediante un sistema agrícola requiere un nivel superior de evolución: la constitución de una estructura disipativa. Dice Adams que existen elementos que para conse-

guir su reproducción necesitan de “un algo” mayor totalmente distinto (y pone el ejemplo de una mano, el cerebro o el hígado como unidades altamente especializadas que forman parte de una organización que se convierte en su condición de posibilidad de seguir existiendo: el cuerpo humano). Ese sería el caso del individuo que, en una primera fase de su desarrollo como ser vivo, individualmente controla la energía a través de la caza o recolección (y, por supuesto, también controla su propia energía); “pero existe una segunda fase en donde la energía es controlada por la sociedad, usualmente mediante agentes que surgen de la colectividad misma” (Adams, 2005: 84).

Ya cuando se habla de una sociedad compleja (es decir, aquella con dos o más niveles de integración social) suelen existir mecanismos para que desde una posición de liderazgo o autoridad se trate de conducir la forma como se emplearán los recursos energéticos, tanto los no humanos como los que consisten en el trabajo humano. Y no se habla de que una persona o varias de ellas tengan control absoluto sobre la energía que produce/consume cada individuo de esa sociedad (salvo que se trate de regímenes totalitarios), sino de que con base en leyes, instituciones, autoridades y otros mecanismos de gobierno, se regulan no sólo los sistemas de obtención, producción y acumulación de energía, sino su disipación.² Por eso Adams sugiere como principio teórico que distintos tipos de estructuras disipativas dan lugar a distintos tipos de sociedad.

Por ejemplo, un agente surgido de la colectividad es el mercado (presente en aquellas colectividades que poseen un segundo nivel de integración social); en las sociedades con un sistema de mercado éste opera como instancia que influye en el sentido en que la energía (en forma de alimentos, combustible, maquinaria, etcétera) se disipa y, desde luego, que hay

²Hay un debate en curso sobre el tema de cómo funcionan los sistemas complejos. Gente como John Holland se resistiría a admitir que una comisión de planeación central sea la que controle, por ejemplo, el suministro y distribución de alimentos en una ciudad. Se inclina más a pensar en “patrones estables en el tiempo (donde) la coherencia es algo impuesto de alguna manera sobre un flujo constante de personas y estructuras” (2004: 16-18). La forma en que él propone mirar los sistemas complejos es como redes de agentes con un agregado de identidad emergente que aprende rápidamente y así es como se adapta y autorreproduce. En este trabajo no se entra a tal discusión, sino que se asume que los agentes arreglan su conducta según reglas implícitas y explícitas; son las segundas las que se pueden identificar con políticas públicas, planes de gobierno o normas que sí pueden estar conduciendo de alguna manera los flujos de energía.

algunas normas que lo regulan, más allá de las de oferta y demanda de los actores o agentes que intervienen, pues las reglas de derecho también cuentan. Constituidas este tipo de estructuras disipativas, puede verse que, tanto individuos como sociedad y el propio medio natural, se articulan en un campo continuo y fluctuante de múltiples flujos energéticos.

Siguiendo la línea de argumentación de la teoría de Richard Adams, se puede señalar que la característica distintiva del ser humano respecto de otras especies animales es la vasta gama de formas energéticas exteriores a él (exosomáticas), que es capaz de capturar, coleccionar, cultivar, procesar y extraer no sólo del medio natural sino también de otras sociedades. De hecho, la humanidad promueve o inhibe de manera diferenciada la expansión de otras especies vivas en la medida que se convierten en fuentes de energía exosomática para el hombre: se cazan algunos depredadores, pero se fomenta la reproducción masiva de bovinos, caprinos y aves de corral; o bien para cultivar frutas, verduras y cereales se arrasan algunos bosques, insectos o anélidos. Ambos ejemplos ilustran la ya referida ley de Lotka, que señala a los sistemas que captan más energía como aquellos que tendrán una ventaja selectiva natural sobre los demás y a expensas de ellos.

De este modo se llega a la interrogante del papel que juega la cultura en todo esto. Dice Adams que “la cultura está formada por los modelos mentales que elabora la gente para tratar con el mundo exterior, así como por las conductas y formas materiales que corresponden a esas representaciones. La gente utiliza estos modelos mentales para manipular el mundo exterior, para controlar las formas energéticas externas” (2005: 95). Y, en ese sentido, una versión revisada de la proposición de Leslie White que hace Adams dice: “la evolución de la complejidad sociocultural varía en proporción directa a la cantidad de energía controlada *per cápita* por año y a la eficiencia de los medios tecnológicos para poner a trabajar esta energía en beneficio de la reproducción social” (2005: 103).

Como se puede apreciar, la “adición” que Adams hace a la propuesta de White tiene que ver con el uso de la energía para conseguir la reproducción social. Eso apunta directamente a los niveles sociales emergentes, cuya función sería el mantenimiento y reproducción de los componentes (o sea, los individuos), pero también de lo social. Se puede ver más claramente con un ejemplo: una unidad productiva, como es la familia campe-

sina, tiene miembros que requieren energía para seguir viviendo; pueden obtener parte de esa energía de su parcela familiar, pero no toda; así que dicha familia pertenece a una sociedad de donde obtiene otro tipo de cosas distintas a los alimentos que podría cultivar y cosechar, además, en esa sociedad no todos son campesinos; entonces, la integración de los no campesinos con los campesinos genera un nivel social emergente, como puede ser el mercado (con su moneda de cambio, sus canales de distribución, etcétera). De este modo, la sociedad completa depende de la eficiencia de los medios tecnológicos para que la energía alcance para todos los miembros de la sociedad, y actualmente esa eficiencia tecnológica no se restringe al instrumental que emplean los campesinos para sembrar y cultivar, sino a todos los demás medios para extraer, coleccionar, intercambiar, producir o transformar energía, incluso desde otras sociedades.

La energía necesaria para la reproducción de los miembros del todo social debe controlarse, y esos modelos mentales de los que habla Adams podrían constituir la base para la creación de controles de energía. Pero al referir "controles de energía" no se habla sólo de medidas restrictivas; puede haber algunos modelos cuyo principio básico sea el consumo excesivo de energía. Más bien se habla de ejercer dominio sobre las formas energéticas externas al ser humano, manipular el mundo exterior para obtener de él la energía.

El modo en que la gente trata con el mundo exterior habla de sus formas de controlar la energía en términos ideales y materiales: mitos, leyendas, prácticas, danzas, rituales, ritos, herramientas, creencias, gustos, estética, todo ello se amalgama en un complejo donde se puede identificar el control y uso de la energía externa al ser humano, pero también la explicación e idealización de los elementos que la portan o generan, como plantas, animales, sol, agua, etcétera. En cada cultura se mezclan de modos distintos los ciclos de la biósfera con las creencias religiosas, la organización familiar y comunitaria, el gusto, la vestimenta, por mencionar sólo algunos elementos.

En suma, el elemento adicional y nuevo que Adams propone en su revisión de White tiene que ver con la eficiencia para poner a trabajar la energía controlada en beneficio de la reproducción social. Y esto conduce a la tercera parte del presente texto: el tipo de consecuencias generadas por las familias que viven en "el campo" mexicano dejen de producir energía nutricional del ambiente, así como lo que ello deja de aportar a la autorre-

producción social y cultural, en la medida que se deja de disipar energía en la cantidad y proporciones que se venía haciendo, alterando la base material sobre la que estos seres humanos ordenan el sentido de sus vidas.

DESCAMPESINIZACIÓN Y NUEVAS ESTRUCTURAS DISIPATIVAS

Los datos estadísticos que se refirieron al principio del texto insinúan un panorama del campo mexicano, hasta la década de los setenta, en donde amplios sectores de la población tenían como ingreso principal la producción agropecuaria y, por lo tanto, la tierra era el referente esencial para sostener la vida, organizar la familia, articular comunidades y dar sentido a todo ello. Pero en las últimas cuatro décadas el panorama cambió y, a la luz de los principios teóricos expuestos en el apartado anterior, no puede evitarse pensar en la entropía: todo sistema tiende a la degradación de energía, sobre todo en función de si hay o no intercambios energéticos con el exterior. El sistema agrícola mexicano basado en millones de familias campesinas vino a menos en términos energéticos y ello tiene consecuencias fuertes en materia cultural.

La función de un sistema agrícola es proveer de fuentes de energía exosomática (básicamente en forma de alimentos, fibra o combustible, entre otros) a un conglomerado humano; pero como sistema que es, también requiere efectuar intercambios energéticos y de información con el entorno: recibe energía proveniente de la luz solar, de la glucosa de animales y del ser humano, del viento, del agua, entre otros. La conversión energética que realiza dicho sistema inexorablemente deviene en entropía y, por esa razón, su mantenimiento requiere de un ingreso constante de energía a través de un mecanismo que se erija como característico y autoorganizativo. Parece que ese mecanismo era la vida familiar y el insumo indispensable era el trabajo humano. ¿Por qué? La razón es sencilla: el reparto agrario, gran promesa de la Revolución mexicana, que tuvo lugar entre 1930 y 1992, encerraba la conformación de una estructura disipativa de energía en donde la base era la familia como unidad productiva y de consumo: parcelas otorgadas a los jefes de familia para la producción de los alimentos base de su subsistencia. Recuérdese esa argumentación del entonces presidente Lázaro Cárdenas al justificar el reparto de tierras: “el ejido, por

su extensión, calidad y sistema de explotación debe bastar para la liberación económica absoluta del trabajador, creando un nuevo sistema económico-agrícola (...) para sustituir el régimen de los asalariados del campo”.

Sin embargo, transcurridas algunas décadas, los intercambios energéticos que sostenían a tal sistema se modificaron: entre 1960 y 1990 se estima que 9 millones de campesinos migraron, abandonando la agricultura (Calderón, 1991); así que la glucosa transformada en trabajo humano para la siembra y cosecha tuvo una caída dramática; ello cobra especial relevancia porque, como se dijo en páginas anteriores, la familia campesina es una unidad de producción en la que no hay una separación entre los medios de producción y el trabajo, y que se erige básicamente a partir de la fuerza de trabajo familiar. Si uno o más miembros de la familia (y sobre todo si se trata del jefe de ésta) migra, los intercambios energéticos se alteran o suspenden, con lo que esa energía que deja de recibir el sistema agrícola se pierde irremediablemente y no tanto porque en términos prácticos no haya manos que trabajen la tierra, sino porque la autorreproducción del sistema requiere “algo más”: los modelos mentales para controlar las formas energéticas, es decir, la parte cultural entra a escena.

A la luz de los datos ya desplegados, se puede sugerir que la estructura disipativa derivada del reparto agrario apuntaba hacia una generación-obtención directa de los medios para la subsistencia por parte de las familias campesinas; aunado a ello, la tierra, el agua, los animales, la luz solar, el viento, todo lo que ayuda a sostener la vida tiene un valor de uso y un sentido significativo, porque la interacción es directa, así que puede hablarse de un control del medio energético y el desarrollo de la capacidad para reordenar los elementos del ambiente conformando sistemas socioambientales específicos. Esa es la característica de tal estructura y de ella interesa resaltar el tipo de vida que genera.

La Reforma Agraria abrió el acceso a tierras agrícolas a sujetos que no lo habían tenido antes, incluso en no pocos casos dio vida a nuevos asentamientos humanos, a comunidades de ejidatarios que de manera colegiada (a través de asambleas y un comisariado ejidal como órgano ejecutor de los acuerdos y de representación de los ejidatarios) administrarían la tenencia, uso y explotación de la tierra y el entorno natural. No debe olvidarse que la mayor parte de la población (más de 70 por ciento) vivía en el campo cuando vino el reparto de tierras; por lo tanto no eran personas

ajenas a la vida campesina, sólo que al entregarles la tierra se les proporcionó la base material para controlar su entorno, mismo que ya de por sí les resultaba significativo: se puso bajo su control una forma de energía esencial para la subsistencia y se forzó la parte simbólica y significativa. Ello tenía sentido en una nación fundamentalmente rural y campesina: empoderar a los campesinos.

La cultura —dice el modelo propuesto por Adams— provee los modelos mentales que constituyen la base para la creación de controles de energía. ¿Cómo eran esos controles en el modelo disipativo del reparto agrario? Hay estudios al respecto; por ejemplo, González-Jácome sostiene en uno de ellos que la parte ideológica es la parte más sólida que opera como reguladora de la intervención humana sobre el ambiente:

Estudios contemporáneos sobre sociedades rurales en México muestran la existencia de: *a)* diversas creencias en personajes y seres imaginarios que viven en áreas naturales (bosques, cerros, lagunas, barrancas, etcétera, y cuidan su utilización, así que castigan a quienes abusan de sus recursos, que los extraen con fines ajenos a los de subsistencia; *b)* la creencia en seres sobrenaturales asociados a elementos fisiográficos del paisaje local, como cerros, volcanes, lagunas, barrancas, cursos de agua y la fauna existente en ellos; *c)* seres que intervienen directamente en eventos climáticos, como la lluvia y los huracanes, cuya presencia o carencia origina la falta de alimento o la destrucción de las cosechas (González-Jácome, 2004: 162).

En este tipo de creencias toman cuerpo los modelos mentales que, a final de cuentas, determinan el modo como los seres humanos se enfrentan con el mundo. Pero, ¿qué pasa si esos modelos mentales cambian porque ya no existe la interacción directa con los medios energéticos para la subsistencia? Esa es la interrogante central al momento de ver las cifras de la migración a campo-ciudad: ver cómo la gente que vive en el campo ya no obtiene sus ingresos de las actividades agropecuarias; vaya, es la consecuencia de las “asalarización” de las zonas rurales.

En el ejemplo referido sobre las creencias en las sociedades rurales se advierte la función de éstas como mecanismo de control sobre los recursos energéticos; pero en la medida que las comunidades han ido perdiendo dicho control sobre las formas de energía, los mitos, criaturas o seres que se ven aparecer en la mentalidad popular pueden conservarse como objetos culturales, aunque ya no cumplan su finalidad de mecanismos de control.

Dice González-Jácome que las sociedades campesinas “necesitan un área natural donde obtener recursos, cuyo valor de uso es fundamental para su supervivencia, y que si tuviesen valor de cambio, su impacto en la economía familiar sería incosteable”; aunque no deja de reconocer que la relación entre las comunidades campesinas y su medio se ha modificado drásticamente y ello lo atribuye en particular a “los procesos de modernización, industrialización y expansión de sus productos y tecnología” (González-Jácome, 2004: 154-155).

El punto clave de lo que el proceso de descampesinización acarrea en términos de control de la energía (y, consecuentemente, del tipo de sociedad y cultura que genera) es que hay nuevas fuentes de energía exosomática que utiliza la gente que vive en el campo, pero que no siembra la tierra (la cantidad de ello es creciente y se acerca a 50 por ciento). Dichas fuentes (como los alimentos procesados, el gas, la electricidad, la gasolina, el diésel, la maquinaria, etcétera) pueden ser adquiridas sólo mediante la compra, para lo cual necesitan dinero y el único tipo de energía que pueden utilizar para obtenerlo es la glucosa humana: vender su fuerza de trabajo para obtener una renta monetaria y así adquirir dicha energía. En términos prácticos puede hablarse de que, en tanto la persona tenga una fuente de ingresos, hay una equivalencia funcional que conduce al mismo resultado: la obtención de energía necesaria para vivir; pero en términos significativos hay una diferencia sustancial, pues los modelos mentales para afrontar la vida se modifican, además de que ya no se controla el medio energético ni se conserva la capacidad para reordenar los elementos del ambiente, sino que se experimenta a la distancia e incluso aceptando modificaciones del ambiente planteadas por alguien más, que es a lo que Adams llama *poder*.³

El asunto más importante reside en que se pierden las condiciones para la autorreproducción de la unidad operante, no sólo por la entropía inexorable e irreversible, sino por la sustitución de los modelos mentales que orientan la acción ante el mundo: no puede ser el mismo modelo aquel

³El su obra *La red de la expansión humana*, Richard Adams define poder como “la forma en que ‘controlamos’ racionalmente a los seres humanos. Es una parte del sistema de control, del esfuerzo mayor de los seres humanos por adaptarse, por dominar su medio ambiente, por lograr que éste se conforme a sus deseos” (2007: 60). A lo largo de la obra explica que las personas manipulan el medio ambiente, pero lo hacen procurando que los demás concuerden racionalmente con lo que desea para ellos, y cuando hacen eso no están ejerciendo control directo sobre ellos, más bien están ejerciendo poder.

que se requiere para buscar un empleo que remunere salarialmente el despliegue de energía, que sembrar la tierra, criar animales, recolectar alimentos y administrar todo ello para el sostenimiento de la vida de una familia. En este sentido, al alterarse la organización de la unidad operante llamada familia campesina, el sistema queda imposibilitado para seguir funcionando como tal, dado que la organización determina la identidad de la unidad. Y, si como se ha insistido en este texto, la familia campesina estaba organizada específicamente en torno al trabajo agrícola basado en el uso intensivo de la fuerza de trabajo de todos sus miembros, la creciente asalarización resultaría en la muerte de ese sistema, dando paso a otro en donde los intercambios energéticos y de información con el entorno son muy distintos.

Toda organización social humana —dice Adams— mantiene su estructura disipativa a través de una *forma* de disipación; para esto se requiere un mecanismo autoorganizativo de la energía que ingresa al sistema, para convertirla en útil para los miembros de la organización, pero también para el sostenimiento del conjunto funcional dentro del cual los individuos biológicos pueden autorreproducirse. De modo tal que la estructura disipativa gestada durante gran parte del siglo xx en México puede declararse muerta, y ahora hay que identificar cuál nuevo principio de autorregulación es el que controla la energía.

Si como dicen Maturana y Verden-Zöler (2003), las culturas son el medio en que se crían aquellos que las constituyen con su vivir, en “un campo sin campesinos” se genera el problema de la autorreproducción, pues cualquier rasgo cultural no se reproduce a sí mismo, sino que es reproducido por los miembros de los conjuntos de relaciones sociales (Adams, 2005), o sea, quienes los constituyen con su vivir (y son constituidos por ellos). En otras palabras, hay una mutua determinación entre el control de la energía, la cultura y la manera de vivir. De tal suerte que cuando las cifras están mostrando el creciente número de personas que viven en “el campo”, pero se desempeñan en el sector secundario y terciario de la economía, entonces no puede esperarse sino una alteración de la estructura disipativa, sobre todo porque se altera la “herencia” (ese concepto que Adams toma de Darwin) de los rasgos culturales que una generación transmite a otra. ¿Cómo se puede explicar esto?

Una cultura surge tan pronto como en una comunidad humana comienza a conservarse una red particular de conversaciones y se erige como la manera de vivir de esa comunidad (Maturana y Verden-Zöler, 2003); en la línea argumentativa que se ha ocupado en este texto, la manera de vivir implicaría un control específico de la energía y “la dinámica de los procesos energéticos es la base material de la vida en todas sus manifestaciones, incluida la evolución social” (Tyrtania, 2008: 25). Así que el mundo rural donde predomina el trabajo asalariado es uno donde el tipo de energía del que dependen ya no es la luz solar ni las plantas ni la glucosa de los animales o del viento y el agua, mayoritariamente sus provisiones vienen de una sola fuente de energía sobre la que aún mantienen control: la glucosa humana, aplicada al trabajo asalariado.⁴ Las familias se ven en la necesidad de conseguir dinero porque es el único medio por el que pueden tener acceso a la energía exosomática a la que se han habituado: gas, luz, gasolina, diésel, entre otras. De manera paralela parece disminuir la necesidad social de controlar el acceso a la tenencia de la tierra, a la explotación del bosque, de los mantos freáticos, etcétera, porque esas figuras que funcionaban como mecanismos controladores desaparecen del contexto cultural en la medida que son otras las necesidades energéticas. Nótese como hay un modo distinto de controlar la energía que entra al sistema y de ponerla a disposición de los miembros de la sociedad, ahora basado en la compra-venta.

Específicamente en el caso de la energía química que representan los alimentos, la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición⁵ asegura que en México 35.4 por ciento de los hogares rurales se ubican en la categoría de inseguridad alimentaria moderada y severa,⁶ lo cual algunas investigaciones atri-

⁴También habría que agregar las transferencias monetarias que se reciben en “el campo” y la entrega de alimentos y otros apoyos por parte de programas gubernamentales dedicados a combatir la pobreza. El peso que estos componentes llega a tener en el ingreso de las familias ya se ha comentado en las primeras páginas de este texto.

⁵La Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (Ensanut) incluye documentos, encuestas, una página web, artículos académicos y una serie de herramientas de investigación. Disponible en <http://ensanut.insp.mx/>

⁶Este estudio retoma la definición de “seguridad alimentaria” que propone la FAO: “existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen acceso físico, social y económico permanente a alimentos seguros, nutritivos y en cantidad suficiente para satisfacer sus requerimientos nutricionales y preferencias alimentarias, y así poder llevar una vida activa y saludable” y decidieron utilizar las cuatro categorías, propuestas por la Escala Latinoamericana y Caribeña de Seguridad Alimentaria (ELCSA), que consiste en 15 preguntas y clasifica a los hogares, dependiendo del número de respuestas positivas y si cuentan o no con integrantes menores de 18 años: seguridad alimentaria; IA leve (cuando se ha experimentado disminu-

buyen a la incorporación de estos sectores de la población al mercado de alimentos, sobre todo a partir de la incorporación de México al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), identificando una tendencia a la “deslocalización de la producción y comercio global de la comida; inversión directa en el procesamiento de alimentos y un cambio en la estructura del menudeo (es notable el advenimiento de los supermercados y las tiendas de conveniencia); la emergencia de las agroempresas globales y las compañías alimentarias transnacionales; la profundización de la promoción y publicidad global de los alimentos” (Hawkes, 2006).

Igualmente existen estudios muy ilustrativos respecto a las características que ha alcanzado este proceso en términos de patrones culturales. Es el caso del realizado por un conjunto de investigadoras sobre “las prácticas alimentarias de mujeres rurales” (Pérez *et al.*, 2007). Ellas realizaron trabajo de campo en algunas localidades del estado de Morelos para identificar el comportamiento alimentario de las familias rurales. Entre sus principales hallazgos se encuentra:

Desde la mirada nutricional y cultural cabe resaltar lo siguiente: la presencia de refrescos, en particular Coca-Cola, tanto “normal” como “light”, la ausencia de frutas, con la excepción del plátano en la familia de Paula y de piña como parte del licuado con nopal y sábila que diariamente consume María Isabel; el escaso consumo de verduras y de leche; la sustitución de huevo por algún tipo de carne y longaniza, así como la alternancia entre sopa de pasta y de arroz y a falta de consumo de los dos tipos de sopa como se registra en la mayoría de las encuestas dietéticas (...) La ingesta de refrescos y, sobre todo de la Coca-Cola, se debe a que desde la infancia sus mamás les daban refresco “cuando se portaban bien”, es decir, era un premio y, en la actualidad “lo toman porque les agrada”. Las frutas no se perciben como alimento porque tienen la creencia de que “no son tan nutritivas como la leche, la carne y el huevo” (...). Tampoco tienen la costumbre de consumir verduras diariamente, a pesar de que consideran que “son buenas porque son nutritivas y no tienen grasa” (Pérez *et al.*, 2007: 56-57).

Como puede apreciarse —y así lo destacan las investigadoras— la dieta habitual mostró, “desde un punto de vista nutricional, algunos problemas en cuanto al tipo y cantidad de algunos alimentos ingeridos” (Pérez

ción de la calidad de la alimentación); IA moderada (disminución de la cantidad de alimentos); IA severa (un adulto o niño no comió en todo un día).

et al., 2007: 64), pero en términos culturales se aprecia un trastocamiento de las ideas sobre los alimentos, la salud, el cuerpo, la esbeltez y otras nociones que sólo pueden ser atribuidas —dicen— a “cambios producidos en el terreno de las actitudes, las ideas y los valores”, lo cual coloca el tema en el plano de los modelos mentales que son empleados para enfrentarse al entorno: actualmente son mucho más frecuentes también en las zonas rurales, modelos según los cuales con dinero se puede comprar todo aquello que nos provea de la energía exosomática que requiere el organismo para autorreproducirse, aunque no se pueda decir lo mismo por lo que toca a la unidad operante a la que se llama *familia campesina*.

Hay algunos elementos en la teoría de Richard N. Adams para tratar de explicar por qué ha tomado este rumbo el “campo” mexicano. Como se recordará, él retoma la ley de Lotka y el principio de selección natural para explicar las razones por las que sucumben los seres menos aptos y poderlo atribuir a que existen sistemas que captan más energía, por lo cual obtendrán una ventaja selectiva por encima de los demás. Pero también considera en su argumentación un proceso de concentración de controles energéticos, con lo cual puede asegurarse que, si bien la especie humana sobrevive por medio de su capacidad de controlar el medio energético, la forma que históricamente ha tomado la habilidad de reorganizarse como especie son las relaciones de poder. La idea es la siguiente: por medio de una tecnología adecuada se puede controlar el ambiente (para extraer de él la energía) y a través del poder se maneja a los seres humanos, al ejercer mando sobre el medio ambiente significativo para los demás. En palabras simples: las personas pueden dominar físicamente (energéticamente) las cosas, pero es posible ver que ese control y la toma de decisiones no se concentran en las mismas manos. Hay forma de extender el control energético mediante la manipulación de la psiquis humana (Adams, 2007: 102); en eso reside el manejo de los procesos energéticos que les interesan a las personas.

¿Cómo puede ocurrir este tipo de ejercicio del poder para el caso que aquí se analiza? De inicio hay que tomar en cuenta el principio básico del destino entrópico de los sistemas: “la termodinámica postula que en un sistema cerrado (sin intercambios con el exterior), la energía se degrada inexorablemente” (Zaid, 2013: s/p). Así que la estructura disipativa gestada tras el reparto agrario prohibió un tipo de unidad operante en el que los

integrantes de la familia campesina compartían una preocupación adaptativa común, pero se trataba de unidades fragmentadas (recuérdese la idea esbozada por Cárdenas: liberación económica absoluta del trabajador agrícola, creando un nuevo sistema económico-agrícola), que podían expandirse sólo en el contexto de otras similares. En este sentido, el control energético sobre la parcela y el entorno ambiental que podían ejercer las familias campesinas restringía su poder a niveles de articulación entre familias campesinas.

Pero se sabe que con el impulso industrializado que inició Miguel Alemán, otras unidades operantes (las ciudades) se expandieron hasta llegar al punto de confrontar a las primeras. Y, como sugiere la teoría energética “si una de las unidades posee y ejerce un poder mayor, subordinará a la otra; ésta, por tanto, o entrará en un proceso evolutivo integrativo, es decir, sin desaparecer como unidad se reubicará en posición subordinada dentro del dominio superior, o simplemente desaparecerá como tal —proceso evolutivo integrativo—” (Varela, 2006: 41). La integración se refiere a la simplificación cognitiva, “a los acuerdos culturales que funcionan como modelos que los miembros de la sociedad vuelven a proyectar sobre ésta. Existen no sólo en la mente de los miembros, sino en la organización que ha sido construida con base en el modelo mental” (Adams, 2007: 161-162).

Lo anterior quiere decir que el control energético sobre las actividades agrícolas se mantuvo por bastantes décadas, pero el poder de decisión se fue desplazando a las unidades operantes capaces de controlar mayor energía. Los intercambios con el exterior por parte de las familias campesinas no fueron tanto energéticos como culturales: modelos mentales que arribaron para despertar la simplificación cognitiva que detonara la integración. Como dice Zaid, “la degradación (de energía) avanza con el tiempo de modo irreversible: implica un antes y un después venido a menos (...) La energía, el calor, el movimiento tienden a disiparse, enfriarse, nivelarse, detenerse. La vida tiende a desorganizarse, la comunicación tiende al ruido, el orden al desorden. Todo tiende a menos: a la degradación que se llama entropía” (Zaid, 2013: s/p).

Las características de la nueva estructura disipativa tienen como principal tendencia la deslocalización de la producción de los alimentos y la mercantilización de éstos; ello implica no sólo la asalarización de la que ya se habló, sino encierran principalmente un despliegue de energía humana (glucosa), y un ingreso de energía química, calórica, mecánica y eléctrica a

las familias campesinas —como unidad de producción y de consumo—, las cuales cada vez se identifican más con modelos mentales que incluyen nociones como desarrollo, crecimiento y progreso, equiparados con la acumulación, la adquisición de bienes y servicios: el modelo mental encerrado en la asalarización del campesino está impregnado de todo ello y así es como se explica que el anterior sistema (en el que producción y consumo estaban equilibrados por los controles de acceso a las fuentes energéticas que dictaban una regulación sostenible) esté cada vez más imposibilitado a mantenerse y reproducirse.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAMS, Richard N. (2005), *El octavo día: la evolución social como autoorganización de la energía*, México, UAM-Iztapalapa.
- _____ (2007), *La red de la expansión humana*, México, UAM/CIESAS/UIA.
- Banco Mundial México (2004), *La pobreza en México: una evaluación de las condiciones, tendencias y estrategia del gobierno*, Washington D.C., Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial.
- BOHANNAN, Paul y Marc Glezer (2007), *Antropología Lecturas*, México, McGraw-Hill.
- BOLTVINIK, Julio (2005), "Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano", en *Papeles de Población*, núm. 44, abril-junio, Toluca, UAEM, pp. 9-43.
- CALDERÓN, Jorge (1994), "Reflexiones sobre la situación actual del movimiento campesino: la crisis agrícola y el TLC", en *Revista del Centro de Estudios Ecuménicos*, núm 26, abril-junio, México.
- CARTON DE GRAMMONT, Hubert (2009), "La desagrarrización del campo mexicano", *Convergencia*, núm. 16 (50), Toluca, UAEM, pp. 13-55.
- GONZÁLEZ-JÁCOME, Alba (2004), "Ambiente y cultura en la agricultura tradicional en México: casos y perspectivas", en *Ciencia ergo sum*, año/vol. 11, núm. 002, julio-septiembre, Toluca, UAEM, pp. 153-163
- ESCALANTE, Roberto *et al.* (2007), "Desagrarrización en México: tendencias actuales y retos hacia el futuro", en *Cuadernos de Desarrollo Rural*, núm. 59, Bogotá, pp. 87-116.
- HALL, Malcom (1995), "La gente forma parte del modelo", en *Cultura y Agricultura, textos de orientación sobre el tema*, FAO/UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001003/100310sb.pdf>
- HAWKES, Corinna (2006), "Globalization and Health, Uneven Dietary Development: linking the Policies and Processes of Globalization with the Nutrition

- Transition, Obesity and Diet-Related Chronic Diseases", International Food Policy Research Institute, Washington DC. Disponible en: <http://www.globalizationandhealth.com/content/2/4/4>
- HOLLAND, John (2004), *El orden oculto*, México, FCE.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010a), *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares*, México.
- _____ (2010b), *Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Resumen General*, México.
- LOTKA, Alfred (1924), "Contribution to the Energetics of Evolution", en *Proceedings of the National Academy of Sciences* 8, pp. 148-151.
- MATURANA, Humberto y Gerta Verden-Zöler (2003), *Amor y juego. Fundamentos perdidos de los humanos*, Santiago de Chile, Comunicaciones Noreste.
- PÉREZ, Sara Elena et al. (2007), "Prácticas alimentarias de mujeres rurales: ¿una nueva percepción del cuerpo?", en *Salud Pública de México*, vol. 49, núm.1, pp. 52-62.
- Procuraduría Agraria (2003), *Estadísticas agrarias*, México.
- Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU) (2015), "Las transformaciones del cardenismo". Disponible en: <<http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/conoce-la-secretaria/historia/las-transformaciones-del-cardenismo/>>
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) (2010), *Diagnóstico: alternativas de la población rural en pobreza para generar ingresos sostenibles*, México.
- _____ (2013), *Programa sectorial de desarrollo social 2013-2018*, México.
- TYRTANIA, Leonardo (1999), *Termodinámica de la supervivencia para las ciencias sociales*, UAM-Iztapalapa, México.
- _____ (2008), "La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad", en *Desacatos*, núm. 28, septiembre-diciembre, pp. 41-68, CIESAS.
- VARELA, Roberto (2006), *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos*, México, UAM.
- WHITE, Leslie A. (1982), *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, España, Paidós.
- ZAID, Gabriel (2013), "Metabolismo del progreso", en *Letras libres*, núm. 177, diciembre. Disponible en: <http://www.letraslibres.com/hemeroteca/edicion-mexico/estados-unidos-el-amor-por-las-armas>

Características socioambientales emergentes por adopción de la agricultura protegida. El caso del ejido de Jalmolonga, Estado de México

Vania Leticia Vallejo León*

Salvador Adame Martínez**

José Luis Arriaga Ornelas***

Edel Gilberto Cadena Vargas****

INTRODUCCIÓN

La agricultura continúa como el principal proceso ambiental generado por el hombre, a partir del cual obtiene alimento, fibra y energía (Costa y Vilela, 2010). La actividad agrícola se basa en la explotación de seres vivos (plantas), por lo que está vinculada de un modo concomitante a los distintos ecosistemas en que se desarrollan tales seres. A eso se deben las constantes reconversiones en los modelos productivos. Por ejemplo, a fines del siglo XIX un agricultor alimentaba en promedio a 2.5 personas, mientras que ahora éste alimenta a un promedio de 130 (Ortiz, 2012). El diseño para conducir los cultivos ha pasado por constantes innovaciones para enfrentar agentes patógenos y plagas, herbicidas y estreses abióticos, para poseer una mejor calidad nutritiva y un mayor potencial de rendimiento, buscando abastecer a una población en constante crecimiento, pero con casi la misma superficie productiva agrícola.

Con frecuencia se dice “la agricultura ejerce un importante impacto modificador sobre los sistemas naturales” (Brow y Reyes, 2003). Este tipo de afirmaciones encierra, por un lado, la idea de que todo sistema natural está dotado de su resiliencia particular que le permite recuperarse luego

*Maestra en Ciencias Ambientales. E-mail: vlvleticia@gmail.com. La autora agradece al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) en México por la beca otorgada durante los estudios de maestría, y a los productores agrícolas e informantes clave de la localidad de Jalmolonga.

**Doctor en Ciencias. E-mail: adame_ms@yahoo.com

***Doctor en Ciencias Sociales. E-mail: docarriaga45@hotmail.com

****Doctor en Sociología. E-mail: edelcadena@yahoo.com.mx

de una intervención antrópica; y, por el otro, la tradicional división entre lo cultural y lo natural que, según dice Descola (2011): “no corresponde a ninguna expresión espontánea de la experiencia humana”. Este es el punto del que quiere partir el presente texto: lo que suele llamarse “sistemas naturales” no son una categoría residual del accionar humano; cada uno de esos sistemas son lo que son a partir de las relaciones que los constituyen. Por eso vamos a explorar las posibilidades que brinda un modelo que considere un sistema local de relaciones, que se ve trastocado por una reconversión productiva agrícola.

El sistema local será una comunidad agrícola ubicada en el Estado de México: el ejido de Jalmolonga,¹ perteneciente al municipio de Malinalco, donde se está adoptando la agricultura comercial como forma de producción bajo los auspicios gubernamentales. Se entenderá por reconversión productiva agrícola el conjunto de acciones humanas emprendidas por otros para cambiar cultivos y/o la forma de producción en el momento que convengan, sea de manera temporal o definitiva. Siempre que se habla de reconversión productiva debe tenerse en cuenta que existen factores físicos que la pueden impulsar, como la erosión del suelo, el cambio climático o la escasez del agua; pero también pueden generarla aspectos subjetivos, como la búsqueda de maximizar la producción o la rentabilidad, características muy humanas.²

A cada reconversión corresponderían disposiciones objetivas y subjetivas operando para favorecer la constitución de un modelo productivo. Por ejemplo, los avances tecnológicos más recientes aplicados a la actividad agrícola han sido: control de plagas y enfermedades de los cultivos, suministro de nutrientes específicos al suelo, introducción de nuevas especies modificadas genéticamente y mecanización (Brown y Reyes, 2003). La base paradigmática para el crecimiento de la productividad, de la fuerza de tra-

¹La palabra *ejido* se refería originalmente a las tierras comunales que se encontraban a la salida de los pueblos y servían para el usufructo colectivo, y éste era el significado que tradicionalmente se le daba en México antes de la reforma agraria. Hoy, en la terminología corriente, el concepto *ejido* se refiere a la comunidad de campesinos que han recibido tierras de esta forma (ejidatarios) y el conjunto de tierras que les corresponden. Su patrimonio está formado por tierras de cultivo (área parcelada), otras para satisfacer necesidades colectivas (uso común) y otra más para urbanizar y poblar principalmente (Assennatto y De León, 2000).

²Para abordajes de distintos tipos de causales para la reconversión productiva pueden verse los estudios de caso que ofrecen Echavarría (2004); Ramírez (2008) y García (2014).

bajo y del rendimiento de los cultivos se fundamenta en la intensificación en el empleo de los recursos naturales (Valle y Solleiro, 1996).³

Dicho lo anterior, debe explicitarse un principio básico: a determinadas disposiciones objetivas siempre les acompañan otras de orden subjetivo.

Para el caso de México, los años sesenta podrían describirse como un periodo de rápido avance de la tecnología agrícola con las primeras iniciativas (incluido el establecimiento de centros internacionales de investigación agrícola, como el Centro Internacional de Mejoramiento del Maíz y del Trigo [CIMMYT] que se habían instituido en la década de los cuarenta y primeros cincuenta) que hicieron concebir grandes esperanzas de que el sostenido aumento de la productividad agrícola reduciría la pobreza rural, impulsando el desarrollo económico y social para desaparecer el hambre (FAO, 2000: 119).

También debe considerarse que en términos de modelos productivos agrícolas todos tienen una vida finita, así que las modificaciones para intensificar la producción a las que se hace referencia paulatinamente se enfrentaron a las voces señaladas por las múltiples problemáticas ambientales surgidas: uso irracional de agroquímicos, tecnología mal empleada y aparición de diversas enfermedades. Vino entonces un replanteamiento sobre la Revolución Verde y las nuevas políticas de mercado (Del Valle, 1996; Ávila, 2008; Morett, 2008; Hernández *et al.*, 2009; Zarazúa, 2011). “La nueva apuesta era obtener mayores rendimientos, reducir costos, mejorar la calidad en los cultivos tradicionales, diversificar productos, aprovechar de manera integral la unidad de producción y, finalmente, contribuir a la equidad al generar trabajos con remuneraciones suficiente para cubrir los costos que significan producir y reproducir la fuerza de trabajo” (Valle y Solleiro, 1996: 51).

Con base en estas premisas, desde hace un par de décadas se busca una agricultura alternativa que permita obtener diversidad de cultivos, rendimientos económicos mayores, pero que aminore las problemáticas ambientales y alimenticias. La agricultura alternativa a la que se hace referencia en este trabajo se caracteriza por implementar sobre la superficie cultivada estructuras de metal o madera, recubiertas de plástico polietileno

³Es a mediados del siglo xx cuando surge la conocida Revolución Verde, la cual se caracteriza por la presencia del mejoramiento genético, mecanización, los insumos químicos (que provienen de la petroquímica) y el uso intensivo del agua.

de diversas dimensiones, llamados invernaderos,⁴ su uso más frecuente es para horticultura y floricultura. También existen estructuras en forma de macro y microtúneles, así como estructuras rústicas a las que en México se les conoce como “tapados”. Quienes los impulsan sostienen que el cultivo en invernaderos permite prolongar el periodo de producción de las hortalizas, frutas y plantas ornamentales, las protege de condiciones ambientales adversas, como bajas temperaturas y precipitaciones descontroladas, contribuye al manejo de los cultivos, y mejora su productividad y la calidad de los productos (FAO, 2002).

¿Cuáles son las disposiciones objetivas que favorecen el uso de esta tecnología? Se le presenta como una herramienta útil para producir flores u hortalizas fuera de temporada, conseguir mayor precocidad, aumentar los rendimientos, acortar los ciclos vegetativos de las plantas, mejorar la calidad de los cultivos mediante una atmósfera interior artificial y controlada. Y subjetivamente se le presenta —como dice Barrios— favoreciendo la diversificación productiva, lo que permite obtener una producción limpia y sostenida, porque se puede trabajar en su interior durante los días lluviosos; desarrollar cultivos que necesitan otras condiciones climáticas y evitar los daños de roedores, pájaros, lluvia o el viento. “También produce una economía en el riego por la menor evapotranspiración, que es la pérdida de agua por la evaporación del suelo y la transpiración de las plantas, al estar protegidas del viento” (Barrios, 2004: 5).

En el caso que ocupa a este texto, los subsidios gubernamentales han sido determinantes para la transferencia de esta tecnología. Instituciones como la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa); el Fideicomiso de Riesgo Compartido (Firco); los Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA), y la Secretaría de Desarrollo Agrícola en el Estado de México (Sedagro) le nombran a este tipo de producción agricultura protegida (AP),⁵ y la definen como un sistema de producción que se realiza bajo estructuras construidas con la

⁴En Brasil se les conoce como *estufas agrícolas* o *greenhouse*, y en otros países de América Latina como *invernáculos*.

⁵En Brasil se le conoce como *cultivo protegido*. A partir de este momento se utilizará el término agricultura protegida con sus siglas AP, para referirse específicamente a la horticultura y floricultura en invernaderos o túneles presentes en la localidad de estudio, Jalmolonga, Estado de México.

finalidad de evitar las restricciones que el medio ambiente impone para el desarrollo óptimo de las plantas (Sagarpa, 2009).

La AP ha tenido un acelerado crecimiento en México: en el periodo 1994-1999 creció 80 por ciento, y su distribución geográfica está entre los paralelos 20° y 37° de latitud norte, cubriendo casi todas las condiciones climáticas de dicha franja (CEPLA, 2001, citado en GRUPOGAM, 2010). Para el periodo 1998-2008, la AP tuvo una tasa media de crecimiento anual de 34.5 por ciento. Esta dinámica corresponde en 70 por ciento al crecimiento de los invernaderos de mediana y baja tecnología.⁶ En 2009 se puso en marcha la Estrategia Nacional de Agricultura Protegida, encomiando sus beneficios y rentabilidad, lo cual habla de una política pública orientada a favorecer las disposiciones subjetivas para su adopción. En México existen actualmente más de 20 mil hectáreas que practican la AP, de las cuales aproximadamente 12 mil son de invernadero y las otras 8 mil corresponden a malla sombra y macrotúnel, principalmente (Sagarpa, 2012).

De acuerdo con datos del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP), órgano desconcentrado de la Sagarpa, la AP según la tenencia de la tierra en 2011 fue: 47 por ciento propiedad privada, 28 por ciento propiedad ejidal y 11 por ciento propiedad comunal. De acuerdo con la estructura de la AP, 63 por ciento son invernaderos, 11 por ciento macrotúnel, 10 por ciento casa sombra, 5 por ciento techo sombra, 5 por ciento microtúnel y 3 por ciento pabellón (Sagarpa, 2011). Esta información revela que las empresas e industrias agroalimentarias concentran la mayor inversión y comercialización de la AP, pero les siguen las poblaciones rurales con tenencia de la tierra ejidal que muestran interés por este modo de producción bajo la premisa de “ser competitivos”. La idea de la competitividad es también parte de las disposiciones subjetivas que favorecen la constitución de un modelo productivo basado en AP.

Las entidades que en conjunto contribuyen a 80 por ciento del total de unidades de producción bajo AP en México son Estado de México, Puebla, Chiapas, Oaxaca, Michoacán, Hidalgo, Veracruz, Jalisco, Guanajuato, Distrito Federal y Morelos. El Estado de México participa con 28 por ciento en

⁶Para que los invernaderos sean rentables se requieren rendimientos de 35 kg/m² con tecnología media y, al menos, 60 por ciento exportable; para mercado nacional con baja tecnología se requieren 15 kg/m² (Moreno *et al.*, 2011 y AMCI, 2011).

unidades de producción en el ámbito nacional, y con 15 por ciento en superficie cubierta por invernaderos (Sagarpa, 2014).

En el Estado de México, donde se ubica el ejido de Jalmolonga, en 2011 se puso en marcha el programa Construcción de Invernaderos, bajo los auspicios de la Sedagro. El objetivo institucional fue apoyar a los productores agrícolas en la construcción de invernaderos con el fin de impulsar la productividad, competitividad y empleo mediante la transferencia de tecnología y fomento de la producción en ambientes controlados que permitan elevar el ingreso económico de los productores agrícolas de la entidad (Sedagro, 2014). Esta dependencia ofrece financiamiento para la construcción de invernaderos, directa e indirectamente. El subsidio es de hasta 50 por ciento de la inversión y es otorgado por medio del Fideicomiso para el Desarrollo Agropecuario del Estado de México.

UN SISTEMA LOCAL DE RELACIONES TRASTOCADO POR LA RECONVERSIÓN PRODUCTIVA

Jalmolonga, “lugar de arena fina” en náhuatl, es una de las 42 localidades que comprenden el municipio de Malinalco, ubicado al sur del Estado de México. Las coordenadas extremas de la localidad son: longitud 99° 29' 38" W, latitud 18° 55' 09" N y una altitud de 1,581 metros. El clima predominante es semicálido, subhúmedo (con humedad moderada) y con lluvias de 11.6 por ciento. La localidad tiene una extensión de 680 hectáreas, 1,019 habitantes y una PEA de 381 personas: 307 hombres y 74 mujeres (INEGI, 2010). La localidad de Jalmolonga debe su nombre a la hacienda que se encuentra en el centro de ella, fundada el siglo XVI, una de las más importantes de la región. Durante la presidencia de Emilio Portes Gil, en 1935, Jalmolonga se inscribe como localidad ejidal y se delimita su extensión territorial en convivencia con la hacienda (Montes de Oca, 2006: 138).

Existen dos organizaciones en la localidad que administran y vigilan el uso y manejo de los recursos naturales: el Comité Ejidal y el Comité del Agua. El primero existe desde 1935,⁷ lo representan su presidente y su

⁷La primera dotación de tierra que dio vida al ejido se realizó el 15 noviembre de 1935, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede) tuvo la primera asamblea el 23 de febrero de 1996 (RAN, 1997). El reparto agrario mexicano fue de 1915 a 1992 con las últimas reformas al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Ahora se

secretario, además de los ejidatarios, posesionarios y vecindados.⁸ El Comité del Agua es dirigido por el H. Ayuntamiento, por medio del organismo público descentralizado de Agua Potable, Drenaje y Tratamiento de Aguas Residuales de Malinalco. El municipio se ubica dentro de la microcuenca del Alto Amacuzac, que incluye el río permanente Chalma y los intermitentes Malinalco, Tepolica y Colapa, que en la parte más baja se convierten en permanentes al recibir agua de los manantiales localizados en el valle (Conafor, 2011: 20).

Las actividades económicas de Jalmolonga desde su formación como ejido son básicamente agricultura tradicional, horticultura, floricultura, comercio formal e informal (frutas y verduras), más recientemente la albañilería, y hay quienes son empleados en comercios, oficinas y empresas. La agricultura tradicional es la principal actividad en la localidad y es de subsistencia: cultivan maíz, frijol, avena y forraje. Además, cada hogar tiene un huerto familiar en el traspatio de su vivienda.⁹

La localidad cuenta con energía eléctrica, agua potable, drenaje, alumbrado público, calles pavimentadas y/o empedradas. Tienen acceso a carreteras estatales y federales, también hay autotransporte privado y público a través de líneas de autobús y taxis colectivos; la gente se informa y comunica utilizando la radio, televisión y telefonía celular, principalmente. El grado promedio de escolaridad es de 6.39 años, según el INEGI (2010). Tienen una biblioteca pública, un cementerio, un templo católico, una clínica de salud y diversas áreas recreativas. Para una referencia de ubicación del lugar de estudio véase la figura 1.

permite a los ejidatarios *transmitir* propiedad, en lugar de *ceder* sus derechos, con amplias posibilidad de vender la parcela a otro ejidatario, a un vecindado o a personas ajenas a éste.

⁸El *posesionario* es el sujeto que posee determinada superficie de un ejido o comunidad, efecto para el cual ha mediado la autorización de la asamblea general, no tiene derechos ejidales, únicamente el derecho de usufructo de la parcela o zona de uso común que posee. *Los vecindados del ejido son aquellos mexicanos mayores de edad que han residido por un año o más en las tierras del núcleo de población ejidal y que han sido reconocidos como tales por la asamblea ejidal o el tribunal agrario competente.*

⁹Siembran hortalizas orgánicas y tienen árboles frutales, como el zapote blanco (*casimiroa edulis*), la chirimoya (*Annona cherimola*), el aguacate (*Persea americana*), la anona (*Annona muricata*), la ilama (*Annona diversifolia*), los nanches (*Byrsonima crassifolia*), la guayaba (*Psidium guajava*), el cuajiniquil (*Inga spuria*), todos éstos de origen nativo local, y los nísperos (*Eriobotrya japonica*), los limones (*Citrus limón*), las naranjas (*Citrus sinensis*), las granadas rojas (*Punica granatum*) por mencionar sólo algunos árboles frutales (Aguilera y Rivas, 2006: 30-34).

Figura 1
Ubicación del Municipio de Malinalco



Fuente: Elaboración propia.

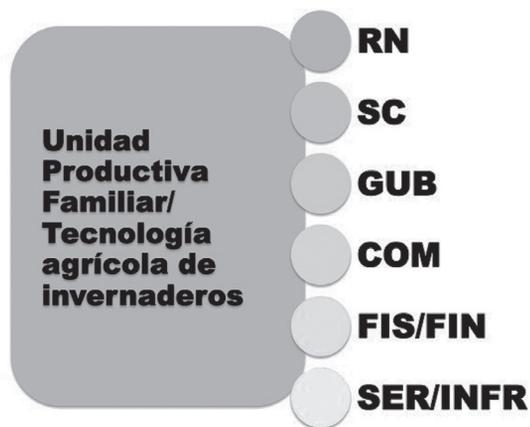
Para conocer las implicaciones socioambientales en Jalmolonga por la introducción de AP se enriqueció el modelo Presión-Estado-Respuesta (P-E-R) de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (1993), con la propuesta de Malcom Hall (1995) de incluir seis categorías de interacción. Este modelo se basa en la idea de un conjunto de interrelaciones entre el hombre y su entorno, donde las actividades humanas ejercen presión (P) sobre el ambiente, modificando la cantidad y calidad, es decir, el estado (E) de los recursos naturales; la sociedad responde a estas transformaciones (R) con políticas generales y sectoriales, tanto ambientales como sociodemográficas, que afectan la retroalimentación de las presiones de las actividades humanas.

A pesar de la frecuencia con que se utiliza el modelo P-E-R para abordar procesos ambientales, se puede señalar que está adscrito a una concepción dualista que separa lo ambiental de lo sociocultural, y ello provoca que su enfoque hable sólo de acciones humanas que ejerzan presión sobre los recursos naturales y arrojen únicamente información cuantitativa unilateral. En este trabajo se quiere superar esta visión con base algunos principios que se adoptan: primero, se considera que las actividades humanas son el resultado de una serie de representaciones que se aglutinan en la

cultura; segundo, se asume que la cultura se gesta en relación con el ambiente, configurando la reflexividad de los actores sociales; la ecología cultural de Julian Steward (1955) ayuda a entender esta relación hombre-naturaleza, explicando que la cultura es el resultado de un proceso adaptativo particular de las sociedades a su medio y, tercero, cada sociedad reacciona diferente ante un proceso ambiental, justificando la necesidad de contar con información cualitativa.

Se decidió articular el modelo P-E-R con la propuesta de Malcom Hall (1995) para obtener un enfoque global que tome en cuenta la totalidad de la unidad productiva familiar y para que no quede aislado sólo el aspecto de su vida que se relaciona con la agricultura. Como dice Hall, “las familias campesinas no están realmente obsesionadas con la producción agrícola, tal como lo están los ministerios de agricultura. Realizan actividades agrícolas, pero también otras actividades domésticas o no agrícolas” (1995: 39). En la figura 2 se ejemplifica esta conjunción metodológica que utiliza la idea de que la actividad agrícola ejerce presión que altera el estado y genera una respuesta —en una dinámica circular—, pero no en *el ambiente*, sino en al menos seis distintos ambientes.

Figura 2
Categorías de interacción y modelo P-E-R



RN, Recursos naturales; SC, Socio cultural; GUB, Gubernamental; COM, Comercial; FIS-FIN, Fiscal-financiero; SERV-INFR, Servicios e infraestructura; P-E-R, Presión, Estado, Respuesta.

Fuente: Elaboración propia.

El sentido de la propuesta metodológica es que se pueden llegar a conocer las diversas presiones que la actividad agrícola ejerce sobre estos ambientes exponiendo las implicaciones que una reconversión productiva agrícola acarrea, no sólo en el suelo o el agua, sino dentro del corazón de la cultura y del tejido social. Esta conjunción metodológica ofreció líneas alternativas para superar la vieja dicotomía naturaleza-cultura, pensando como lo hace Capra (2010) que, cuando se habla de temas ambientales o ecológicos, es necesario ver un todo integrado más que una discontinua colección de partes, de modo tal que lo que pasa con “alguna de las partes” no obedece a propiedades o características intrínsecas a ellas, sino al contexto mayor: ambiental.

CARACTERÍSTICAS SOCIOAMBIENTALES EMERGENTES POR ADOPCIÓN DE LA AGRICULTURA PROTEGIDA

La agricultura es un proceso ambiental que el ser humano inicia para obtener varios productos; involucra elementos de la naturaleza que habilita en carácter de “recursos naturales”, pero también relaciones sociales específicas. Un cambio en los cultivos y/o la forma de producción no puede dejar intactos ni los recursos naturales ni las relaciones sociales implícitas.

Presiones socioambientales

En una revisión histórica respecto a la agricultura en Jalmolonga se pueden distinguir tres modelos de organización socioambiental diferenciados:

a) El primero se gesta en 1935, cuando Jalmolonga se constituyó como localidad ejidal, y se prolonga hasta 1980, con la llegada de la floricultura. En este modelo productivo las actividades agrícolas eran de subsistencia y con base en la unidad familiar; sus cultivos principales eran maíz, frijol y forrajes. La tecnología empleada incluía coa, machete, azadón y yunta; persistían principios ancestrales y prácticas como la preservación de semillas locales o criollas mantenidas por generaciones, fertilización principalmente orgánica, tracción animal, empleo de mano de obra familiar, periodos de descanso en barbechos, control de malezas, insectos y enfermedades casi o sin químicos, rotación de cultivos, integración agropecuaria-forestal

y uso de recursos y energía locales (Toledo V.M., 1991 citado en Cuevas, 2012: 117).

Se trata de un modelo con bajos insumos externos y poca participación de actores ajenos a la comunidad, que se mantiene gracias al conocimiento heredado por generaciones y a la relación simbiótica familia/unidad productiva y de consumo.

b) El segundo modelo socioambiental tiene lugar entre 1980 y 2000; se caracteriza por la floricultura intensiva⁴⁰ y emerge por la conjugación de varios factores: la imitación a comunidades vecinas —como Tenancingo y Villa Guerrero—, la influencia de la migración a Estados Unidos, los diversos programas y apoyos institucionales, y por las expectativas de los pobladores. Los agroquímicos comenzaron a ser fundamentales, principalmente para la floricultura, así que los insumos y actores externos aparecen con gran fuerza; se iniciaban también los llamados “tapados” para cubrir las flores de la intemperie.

Según los entrevistados y la observación en campo, muy pocos habitantes se dedican en 100 por ciento a la actividad florícola, básicamente por dos razones: falta de conocimiento técnico e inversión económica. Por ello puede decirse que las familias siguen siendo la base de las unidades de producción y, aunque dediquen sus parcelas a la producción florícola con fines comerciales, mantienen una práctica de agricultura tradicional a través de sus huertas de traspatio. Se pueden contabilizar las unidades de producción y consumo por los sujetos que integran el comité ejidal: un presidente, un secretario, 70 ejidatarios, 87 posesionarios y 17 avecindados, en total 176. Éstas se complementan con las unidades productivas que muestra la imagen satelital (véase figura 3), donde se ubicaron ocho invernaderos y 29 unidades de producción florícola en diversos túneles y tapados de diferentes dimensiones (desde 200 m² hasta una hectárea).

c) El tercer modelo socioambiental en la localidad puede ubicarse por el fomento de la AP⁴¹ legitimada por la institución federal Sagarpa desde

⁴⁰En México existen aproximadamente 10 mil productores dedicados al cultivo de la flor, con una extensión cercana a las 22 mil hectáreas, de las cuales 52 por ciento, es decir, 12,884 hectáreas están en: Morelos, Puebla, Querétaro, Tabasco, Tamaulipas, Veracruz y Estado de México, que destaca en forma considerable (ASERCA, 2008).

⁴¹La implementación tecnológica para la producción agrícola, aunque ha sido una actividad recurrente, es un factor que ejerce presión sobre el ambiente, alterando el estado de los recursos naturales y, consecuentemente, modificando pautas culturales de una sociedad.

2000. El programa de Apoyo a la Inversión en Equipamiento e Infraestructura tiene el objetivo de incrementar la capitalización de las unidades económicas agropecuarias a través de apoyos complementarios para la inversión en equipamiento e infraestructura. Dentro del programa se aspira a

Figura 3
La agricultura protegida en Jalmolonga



Fuente: Elaboración propia.

fomentar la producción de alimentos sanos y de calidad, con enfoque de red de valor y de manera sustentable, mediante la producción bajo AP, teniendo como población objetivo personas físicas y morales con acceso a mercados (Sagarpa, 2012).

De los ocho invernaderos instalados en Jalmolonga, cinco fueron apoyados por la Sedagro, con el programa estatal de Construcción de Invernaderos, y tres por diversos programas de la Sagarpa. Cabe mencionar que ambas instituciones otorgan apoyos gubernamentales a grupos, es decir, los productores interesados conforman asociaciones civiles de tres o más integrantes y, si son seleccionados, a cada uno se les otorga financiamiento para un invernadero.

Alteraciones del estado socioambiental

En el modelo P-E-R, la *presión* alude a las actividades humanas sobre el ambiente y el *estado* a las modificaciones que tal presión ocasiona. Como

aquí se está pensando, en al menos seis diferentes *ambientes* interactuando, presionando y siendo presionados, resulta preciso identificar cómo el accionar de las personas modifica las características de cada uno de ellos y del sistema local de relaciones que es Jalmolonga, evidenciando que:

a) Al intensificarse la floricultura en la localidad también crece el arribo de personas de Villa Guerrero que solicitaban terrenos en renta para sembrar flor. Entonces, el suelo entra a la dinámica de oferta/demanda, rentabilidad, gravámenes fiscales, infraestructura y servicios indispensables. La renta de una parcela ejidal de 2,000 m² varían entre los 250 y 350 dólares anualmente. El arrendado tiene restricción de uso y manejo de los recursos naturales fuera de la parcela, pero tiene la obligación de participar en las faenas para su limpieza y cuidado. Además, la organización social en torno a los recursos naturales se diversificó, ya que se habilitaron canales de riego, drenaje, servicios de luz eléctrica, caminos y agua potable en los que ahora los agricultores foráneos se incluyen (en las cuotas de mantenimiento y limpieza de los servicios que antes encerraban un sentido comunitario).

b) La interacción social en torno a la agricultura era una cuando la unidad productiva y de consumo era la familia, y otra ahora que los cultivos agrocomerciales comenzaron a crecer: los jóvenes de la localidad se emplean en los tiempos de corte, siendo un aliciente económico para sus familias. También se intensificó la horticultura en invernaderos con cultivos de jitomate (*Solanum Lycopersicum L*) y pepino (*Cucumis sativus L.*), que ya no son de autoconsumo.

c) El valor, la forma de transferencia y la vigilancia del suelo experimentaron una presión, especialmente cuando se modificó la legislación sobre la tenencia de la tierra. El artículo 44 de la Ley Agraria Mexicana establece tres tipos de destino de las tierras ejidales: asentamiento humano, uso común y parcelado. En Jalmolonga se mantienen estos tres tipos vigentes; sin embargo, el primero de ellos crece exponencialmente debido a las últimas reformas del artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de enero de 1992, que permitieron la desincorporación de tierras ejidales hacia el régimen privado y, por lo tanto, la posibilidad de que los ejidatarios comercialicen sus tierras a terceros.¹² En cuanto los

¹²Actualmente es difícil estimar el número o la superficie de las propiedades que permanecen bajo el régimen ejidal, aunque puede afirmarse que áreas cada vez mayores están pasando de este régimen al de pequeñas propiedades (Vargas y Ochoa, 2008).

agricultores de Jalmolonga conocieron dicha reforma, comenzaron a ofertar sus parcelas. Hoy esta práctica se caracteriza por la construcción de casas de descanso o de fin de semana por parte de personas ajenas a la localidad (nacionales y/o extranjeras).

No hay una estimación oficial sobre el cambio del uso de suelo y/o cobertura vegetal en Jalmolonga, pero según el último informe gubernamental existen: agricultura de riego (282 ha), agricultura de temporal (9 ha), asentamientos humanos (41 ha), pastizal inducido (66 ha), tipos de bosques encino (130 ha), encino-pino (80 ha), pino (45 ha) y pino-encino (27 ha) (Conafor, 2011).

d) Un modelo como la agricultura tradicional, cuya característica es la baja o nula presencia de insumos externos a la comunidad, es presionado por las disposiciones subjetivas que impulsan la AP en la localidad de Jalmolonga. Lo que ahora se cultiva en dicha localidad, con base en los auspicios gubernamentales y de otras entidades financieras y comerciales, son flores y hortalizas.

Los floricultores de Jalmolonga ofrecen su producción a Sedagro mediante un servicio *on line*. Por ejemplo, el señor José cada semana pone a disposición por esa vía alstroemelia (*Alstroemeria aurantiaca*) 100 racimos/semana; solidago (*Solidago x hybrida*) 30 cajas/semana; hortensia (*Hydrangea macrophylla*) 30 tallos/semana; rosa (*Nirprush, Nirpstrin, Krikin*) 100 racimos/semana; pero también ofrece cantidades de mil a 5 mil racimos, cajas o tallos para exportación a Estados Unidos. Los demás productores ofrecen sus productos para venta regional de entre 100 a 200 racimos o cajas semanalmente.

Por su parte, los horticultores en Jalmolonga tienen unidades de producción de 1,700 m² con alrededor de 5,200 plantas de jitomate, éste pertenece a la familia de las Solanáceas, su crecimiento puede ser determinado o indeterminado. El rendimiento es muy variable, ya que depende de muchos factores, como el tipo de cultivo, sistema de producción, pericia del productor y tipo de asesoramiento; por lo tanto, se pueden obtener desde 3.0 kg/m² hasta 120 kg/m², equivalente a 30 ton/ha y 1200 ton/ha, respectivamente (Mondragón, 2007: 49). En Jalmolonga la planta de jitomate es de crecimiento determinado y tiene cinco etapas. Según la experiencia del señor Alejo, productor desde hace cinco años, cada planta llega a tener hasta 10 racimos de jitomate, y cada uno llega a pesar hasta 700 g. En las últimas cosechas ha logrado obtener cerca de 45 kg por m². En cada cose-

cha este productor vende 10 toneladas de jitomate a una empresa alimenticia en la Ciudad de México y el resto (equivalente a 500 kg) lo ofrece al mercado regional. También ha tenido pérdidas de hasta 15 por ciento del total de las plantas por la enfermedad del cáncer bacteriano y la mosquita blanca.

Este nuevo tipo de interacciones incorpora agentes (insumos y personajes) nuevos al sistema local de relaciones. La AP para la producción hortícola requiere de un invernadero con las siguientes características para clima templado: estructura de metal cubierto por plástico polietileno (con ventilas cenitales fijas, ventanas cenitales manuales, ventana perimetral manual) y sistema de riego localizado con inyección de fertilizante manual. Este invernadero resiste vientos máximos de entre 80 a 120 km/h y se cotiza en 25 y 30 dls/m² según Firco (2010). En Jalmolonga existen módulos de producción que van de los 1,500 a 1,700 m²; actualmente se contabilizan ocho, y a nivel municipal alrededor de 30. El sistema de cultivo es hidroponía con sustrato de tezontle,¹³ y por medio del riego por goteo es como proporcionan los micro y macronutrientes.

Para la producción florícola las estructuras son micro y macrotúneles, también conocidos como bioespacio. Es una estructura ligera de acero galvanizado (en ocasiones, acero negro en las bases) con cubierta plástica, sin paredes frontales ni laterales. Por ser una estructura móvil, no lleva cimentación. Para zonas templadas y vientos máximos de 25 a 55 km/h, se cotiza entre 4 y 6 dls/m², incluyendo trazo, instalación, riego y acolchado. El precio varía dependiendo del ancho de la nave, la distancia entre columnas y la altura de éstas; también influye el tipo de polietileno y la resistencia de la estructura (Firco, 2010). Los insumos agrícolas, así como los materiales de infraestructura, se compran en los municipios de Tenancingo, Villa Guerrero, Ixtapan de la Sal y Toluca, lo cual habla de un nuevo *estado* en el sistema local de relaciones.

e) También existe una presión sobre los elementos naturales (principalmente agua-suelo) y los servicios básicos de la localidad. La Comisión Federal de Electricidad (CFE)¹⁴ otorga tarifas especiales con subsidios a sectores como industria, negocios, proveedores y casa-habitación. Los productores de Jalmolonga están clasificados como *Negocios* y reciben tari-

¹³Tezontle (del nahua *tetzontli*, de *tetl*, piedra, y *tzontli*, cabellera). Piedra volcánica porosa, muy ligera, de color rojo oscuro, usada en construcción.

¹⁴La Comisión Federal de Electricidad (CFE), a partir octubre de 2009, es la encargada de brindar el servicio eléctrico en todo México.

fas especiales dentro del rango 1-5000 kWh. Por ejemplo, el floricultor José, en el segundo semestre de 2012, pagó alrededor de 300 dólares en luz eléctrica por media hectárea de flor de ornato. Este monto equivale a 2,486/1400 kWh + impuestos. En la floricultura se utiliza la electricidad para el riego por aspersión, bombeo, refrigeración e iluminación. Existen tres escenarios de eficiencia energética: la energía aumenta, pero a su vez se incrementa el nivel de producción; la energía disminuye de acuerdo con un nivel de producción más bajo; la energía aumenta, pero a un nivel de producción inferior. De entre estos escenarios los dos primeros son ideales y deben ser la meta de un programa de eficiencia energética (OPEN, 2011: 17).

Por su lado, los horticultores de Jalmolonga utilizan el agua como principal recurso. La planta de jitomate llega a consumir 0.4 L/planta/día en la etapa de crecimiento; en floración, 0.8 L/planta/día; en fructificación, 1.0 L/planta/día; y en maduración, 1.5 L/planta/día. Estos parámetros varían en función de las condiciones del clima (Mondragón, 2007). Según la información proporcionada por productores de jitomate, el uso y manejo del agua es éste: cada invernadero tiene una cisterna de 10 mil litros, se almacena y se prepara con la solución nutritiva y el fertirriego, el invernadero tiene un sistema de riego que funciona cuatro veces al día por 15 minutos (tanto durante la mañana como por la tarde); en la etapa de fructificación y maduración requieren de 5 mil a 7,500 litros diarios de agua. Estas últimas etapas duran en promedio 100 días, multiplicado por ocho invernaderos, da un total de 40 mil a 60 mil litros de agua utilizados diariamente durante los días de maduración del jitomate.

La apropiación de un elemento natural (el suelo o el agua, por ejemplo) le asigna valor comercial; esto hace posible tasarlos y, con ello, introducirlos al mercado (a ellos o a sus productos derivados). Desde la perspectiva teórica de la economía ambiental, cuando un individuo explota un recurso de libre acceso, o cuya propiedad comparte en comunidad, causa una reducción en la disponibilidad de éste, la cual afecta negativamente a la utilidad o calidad que todos los demás copropietarios podrían obtener por su aprovechamiento. Se trata de un costo originado por el ejercicio individual de un derecho compartido, pero que es asimilado en forma colectiva, conocido en términos económicos como *externalidad negativa de la producción*. Cuando esto sucede, se incurre en un estado de ineficiencia económica, en el senti-

do de Pareto (Ramos, 2011: 135). Esta es una presión directa al sistema local de relaciones que sostenía la agricultura tradicional de riego en Jalmolonga.

f) La presión que un proceso ambiental como la agricultura ejerce sobre los recursos naturales no es sólo la que de manera directa aplica el agricultor cuando siembra y utiliza agua o agroquímicos, también proviene de esas otras categorías de interacción como, por ejemplo, las instituciones gubernamentales: los requisitos para la instalación de la AP, según la Sagarpa, incluyen la concesión de agua emitida por la Consejo Nacional del Agua (Conagua) y validada por la Instancia Ejecutora ante el Registro Público de Derechos de Agua (Repda), análisis de la calidad de agua por un laboratorio certificado o institución de investigación, copia simple de la documentación que acredite la legal propiedad o posesión de la tierra donde se vaya a efectuar la inversión. Por su parte, Sedagro dicta que el predio donde se establezca el invernadero cuente con agua suficiente y características adecuadas; se requiere acreditar la posesión de la tierra por un periodo mínimo de 10 años, o bien, ser dueño o arrendatario. Sedagro otorga para un invernadero de 500 m², 70 por ciento de la inversión, alrededor de 9 mil dólares (Sedagro, 2011).

g) Otro tipo de presión que la reconversión productiva agrícola ejerce ocurre sobre el ingreso a la localidad de materiales no orgánicos, como el plástico polietileno y la estructura de metal, además de diversos agroquímicos en botellas y bolsas. Por el hecho de ser agricultura intensiva, su requerimiento es mayor. Las ventajas del plástico en cuanto a su resistencia se convierten en un problema cuando el producto pierde su valor de uso: el residuo persiste en el ambiente, impactando visualmente y agrediendo a los ecosistemas (al no existir estos materiales en la naturaleza, los seres vivos no han desarrollado defensas ante ellos). Una vez cumplida su vida útil, el plástico que recubre el invernáculo, la cinta de riego y el *mulching* deben cambiarse; la cuestión es ¿qué hacer con ellos? Estos problemas no son resueltos de inmediato y se van acumulando en algún lugar (García, 2011).

Los invernaderos que se instalaron en el ejido de Jalmolonga tienen una dimensión de 40×42 m². Es una estructura que forma cuatro módulos, cada uno mide 10×42 m²; para formar las ventilas cenitales (en el techo del invernadero) se requieren plásticos de 4.10 y 7.20 m de ancho. De acuerdo con esta información vamos a calcular la cantidad y el peso del plástico

utilizado en cada invernadero. Para cubrir la estructura se requieren, en la parte superior —techo—, 168 metros lineales (de 4.10 m y 7.20 m de ancho, calibre 720, color blanco lechoso tratado contra rayos UV y transmisión de luz solar de 40 por ciento). Estos metros lineales tienen un peso aproximado de 135 y 239.3 kg, respectivamente. Para los laterales se requiere de 164 metros lineales (de 4.10 metros de ancho con un peso aproximado de 131.25 kg). En total son 504.96 kg de plástico polietileno que se utiliza para cubrir un invernadero como los de Jalmolonga. Ahora multiplicado por los ocho invernaderos da como resultado cuatro toneladas, 39.68 kg de plástico con una vida útil de dos a tres años.⁴⁵

Actualmente no se tiene un estimado de la superficie total destinada a la floricultura, por ello vamos a calcular media hectárea cubierta con plástico polietileno. Los microtúneles y los “tapados” predominan en la localidad, con medidas de 1.50 m de altura y 90 a 1.50 de ancho, con longitudes variables de hasta 100 m. Para cubrir poco más de media hectárea se requieren 17 rollos de plástico polietileno (color blanco o verde, calibre 600 con medidas de 3×100 m con un peso aproximado de 60 kg cada rollo); todo ello equivale a una tonelada 20 kg.⁴⁶

No existe una organización social en Jalmolonga para tratar los desechos referidos (plásticos, botellas, bolsas, estructuras), por lo contrario, se hace evidente su mal manejo después de su vida útil, principalmente del plástico que cubre al invernadero (por su dimensión). A veces se reutiliza para cubrir alguna instalación o estructura de la casa o parcela; en casos peores está arrumbado en algún lugar de la parcela o tirado en la calle. En el Estado de México existe una tratadora de plástico agrícola ubicada en Villa Guerrero, pero los productores de Jalmolonga nunca se han acercado a ella.

⁴⁵La cantidad de plástico polietileno en kilogramos se calculó según información de Equipos y Plásticos para Invernaderos S.A. de C.V. (EPINSA). Disponible en <http://www.epinsa.com.mx/epinsanew/>. Tiene a la venta rollos de plástico polietileno de 80 metros lineales, de 4.10 mm de ancho, pesan 65 kg, y el de 7.20 m de ancho pesa 114 kg.

⁴⁶El cálculo se basó en información proporcionada por Industrial de Bolsas S.C. de C.V. Disponible en http://rollodeplastico.com/polietileno_en_rollo.html.

Sin duda, la AP en Jalmolonga está constituyendo un paisaje¹⁷ humanizado. Cipriano Algor, protagonista de *La Caverna*¹⁸ de José Saramago, lo expondría de este modo:

La región es fosca, sucia, no merece que la miremos dos veces. Alguien le dio a estas enormes extensiones de apariencia nada campestre el nombre técnico de Cinturón Agrícola, y también, por analogía poética, el de Cinturón Verde, aunque el único paisaje que los ojos consiguen alcanzar a ambos lados de la carretera, cubriendo sin solución de continuidad perceptible muchos millares de hectáreas, son grandes armazones de techo plano, rectangulares, hechos de plástico de un color neutro que el tiempo y las polvaredas, poco a poco, fueron desviando hacia el gris y el pardo (...) (2012: 13).

Respuestas socioambientales

El modelo P-E-R incluye el supuesto de que ante la Presión (a la que se está entendiendo como producto de la interacción de varios factores de tipo ambiental, social y cultural), y consecuente alteración del estado del ecosistema del que se hable, hay una reacción que afecta de algún modo la retroalimentación de las presiones. Ahora se expondrá lo que pudo documentarse para el caso de Jalmolonga y la AP.

El sector agrícola y las relaciones sociales de los agricultores durante mucho tiempo han sido considerados elementos de un ecosistema aislado. La prolífica literatura de la sociología y las relaciones laborales han mantenido al ámbito rural como un mundo residual de las sociedades previas a la modernidad y enquistado en el subdesarrollo. No obstante, el actual fenómeno de la globalización implica que no existen rincones del planeta que puedan escapar a sus consecuencias y a las relaciones de interdependencia (Collado, 2010). La diversidad de relaciones sociales en Jalmolonga incluye también la dinámica presente en la AP, compuesto por procesos de reestructuración institucional, organización, división de trabajo, mercadeo y comercialización de cultivos, entre otros elementos. Estas relaciones tienen un carácter transitorio, pues satisfacen las necesidades del momento.

¹⁷Según la Real Academia Española, *paisaje* se define como: “m. Extensión de terreno que se ve desde un sitio”.

¹⁸*A Caverna*, título en portugués, fue publicado por primera vez en 2000.

Según Yocelevezky (2001), el conjunto de esas relaciones es cambiante y sobrevienen cambios sociales. Esto ocurre mediante un proceso de reproducción de algunas relaciones, su destrucción, así como la aparición de otras. La primera relación social que los agricultores mantienen con la AP es en torno a la tenencia de la tierra, además del uso y manejo de los recursos naturales. En Jalmolonga predomina la tenencia de tierra ejidal, por lo tanto, 70 por ciento de los productores de AP son directamente los ejidatarios de la parcela y 30 por ciento son arrendatarios provenientes de comunidades vecinas.

El agua es otro recurso natural indispensable; en Jalmolonga existe un Comité de Agua dirigido en el nivel municipal, pues hay varios ríos y manantiales que proveen de agua a las parcelas. En la parte sur de la comunidad de Jalmolonga se localizan los manantiales conocidos como ojos de agua; éstos abastecen a una parte de los terrenos agrícolas del ejido de Jalmolonga y otra porción del ejido de San Sebastián Amola; de ahí mismo obtienen el agua de uso doméstico comunidades como de la Huerta y Amate Amarillo (Conafor, 2011: 24). Los agricultores de Jalmolonga cooperan cada año para el mantenimiento de las tuberías y la energía eléctrica de la bomba de agua.

Existe un tipo de relación social que tiene que ver con la propiedad y control de la tecnología. Primero son Sagarpa y Sedagro las instituciones facultadas para otorgar financiamiento que permita al productor utilizar y apropiarse de la tecnología agrícola; en la localidad existen sólo dos casos donde el productor renta el invernadero. Bajo este contexto se sostienen las relaciones de propiedad y control, pero terminado el proceso de entrenamiento técnico y finiquitadas algunas deudas económicas (por la adquisición del invernadero y diversos insumos), el productor se convierte en el dueño absoluto del invernadero y ahora él es quien ejerce control sobre la producción y la comercialización.

Actualmente el productor decide a quién venderle, por cuánto tiempo y qué cantidad de su producción. Como ejemplo está el caso del señor Nepomuseno, productor de jitomate, quien vende su producción a una empresa de comida rápida ubicada en la Ciudad de México. Otros productores distribuyen su producción en mercados regionales y unos más la ofrecen a revendedores. Los productores hortícolas de Jalmolonga no

cuentan con transporte propio para trasladar el producto, son los compradores quienes van directamente por la mercancía hasta el invernadero. En la floricultura la situación cambia, pues la producción es vendida a empresas transnacionales y/o mercados regionales. Los floricultores trasladan el producto directamente al punto de venta.

Las relaciones de tipo laboral existen también dentro de la AP. Antes era básicamente la unidad productiva familiar la que sustentaba las actividades dentro del invernadero, en la actualidad los productores de AP contratan mano de obra. Para un invernadero de 4,700 m² laboran dos personas cada día. El salario es de cinco dólares por jornada, tanto para la horticultura como para la floricultura. No tienen ninguna prestación y los horarios de trabajo generalmente son de seis horas mínimas al día. En tiempos de cosecha deben trabajar horas extras. Existen, entonces, relaciones laborales con miembros de su propia comunidad, lo cual significa la producción de alteridades dentro del sistema local de relaciones como consecuencia de las presiones a que nos hemos venido refiriendo y a la modificación del estado que guarda el sistema local de relaciones.

Dentro de las relaciones laborales se puede distinguir el sesgo de la técnica: se establece entre el agente y el medio de producción, así como en el proceso de trabajo. La tecnología agrícola de invernaderos en Jalmolonga es un sistema semiautomatizado, es el dueño del invernadero quien recibe la capacitación técnica y quien designa la división técnica del trabajo, consistente en efectuar el análisis químico y físico del agua y suelo, previo al cultivo; desinfectar el terreno, identificar, prevenir y controlar enfermedades en las plantas, etcétera. Dentro de estos tipos de relaciones laborales y técnicas existe una dependencia económica entre las personas que laboran en el invernadero, debido a la forma en que producen y reproducen su existencia.

Por lo que toca a los canales de comercialización, son creados directamente por el productor, es él quien elige a quién vender y el precio. Sin embargo, esta decisión se ve determinada por el vaivén del mercado nacional de frutas y verduras o el internacional de la floricultura. El Sistema Nacional de Información e Integración de Mercados (SNIIM), diariamente ofrece la cotización correspondiente al precio frecuente de venta al mayorero de estos productos. La Sagarpa tiene Apoyos y Servicios a la Comer-

cialización Agropecuaria (Aserca) y en el Estado de México existe Sedagro Negocios *on line*.

Actualmente hay una flexibilidad en los requerimientos institucionales para la transferencia tecnológica y trámites legales para la comercialización. Por ejemplo, las instituciones financieras han ajustado sus requerimientos, como el caso de Financiera Rural, microcrédito (Fira), con un esquema de interés variable, tasa fija; aunado a ello, no existe gravamen fiscal para insumos agrícolas ni para productos alimenticios, y con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) se han eliminado los aranceles para transportar la flor a Estados Unidos. El uso de energía eléctrica, agua de riego y potable son subsidiados por el Estado mexicano.

CONCLUSIONES

La agricultura tradicional y la AP tienen una equivalencia funcional relacionada con la subsistencia: ambos buscan proveer los medios de satisfacción de las necesidades humanas. Sólo que, como en el caso del ejido de Jalmolonga, la primera lograba ese cometido a través de una agricultura de subsistencia (con lo cual la función se cumplía de manera directa), y la segunda lo consigue a través del comercio de los cultivos (función cumplida mediante la intermediación del mercado). Como afirma Murphy (1977), “el elemento clave en la ecuación no es el medio ambiente y tampoco la cultura. Más bien lo es el proceso de trabajo en su sentido más amplio: la división del trabajo y la organización, coordinación, ocurrencia cíclica, y la administración del trabajo humano en búsqueda de la subsistencia” (Murphy, 1977 citado en Boehm, 2005: 21). La subsistencia humana en un ecosistema se incluye en un sistema de interacciones producto de las cuales emerge un “algo” nuevo en términos socioambientales.

Por medio del trabajo de campo se conoció el tipo de reconversión productiva que introduce la AP y muestra una tendencia hacia los monocultivos, trabajo de tiempo completo y especialización técnica. Las diversas relaciones sociales en conjunto fortalecen los objetivos de la AP respecto a lo que se produce, cómo se produce y cómo se intercambia lo que se produce. Se está contribuyendo a una formación socioespacial particular, con características emergentes muy particulares: actividades productivas agrícolas,

con un creciente número de parcelas destinadas al asentamiento humano, un importante número de agricultores optando por cultivos intensivos y con fines comerciales, y una integración en apariencia irreversible a mercados nacionales e internacionales.

En suma, el sistema local de relaciones ha experimentado presiones sobre y desde sus distintos ambientes. Las prácticas agrícolas de la AP, mecanizadas y sistematizadas de acuerdo con el cultivo adoptado y a la dimensión de la producción, derivan en distintos tipos de organización productiva, de uso de los recursos naturales y de relaciones sociales. Las disposiciones subjetivas que favorecen la adopción de la AP tienden a buscar eficientes modelos de producción y abrirse al mercado nacional e internacional. Las instituciones públicas contribuyen a ello transmitiendo la idea de un desarrollo social de acuerdo con la dinámica global, financiando incluso la reconversión productiva. Como dice Hall, cuando una tecnología se adapta a un sistema particular de cultivo y coincide con las prioridades de los agricultores, podrá difundirse con gran rapidez, incluso sin la ayuda de ningún servicio de divulgación (Hall, 1995: 34).

En el ejido de Jalmolonga los productores han asumido la responsabilidad del cambio y compromiso de la actividad, en gran parte debido a la voluntad de organización y las condiciones económicas para emprender el negocio. Por lo tanto, se logró observar que el modelo de comportamiento para explotar el entorno afecta a otros aspectos de la cultura y el tejido social, porque la AP tiende a unificar los modelos de comportamiento, tiempos, ideologías y fines específicos, todo ello vertido en un modo de producción con fines absolutamente comerciales, lo cual tiene innegables consecuencias en los ámbitos social, cultural y ambiental, los cuales, tarde o temprano, empezarán a convertirse en factores que ejerzan presión sobre el sistema que ha emergido y que hoy está presente en la localidad. ¿Cómo y cuándo?, cuando falte el agua, cuando dejen de fluir los apoyos gubernamentales, cuando se vea afectada la salud de los habitantes por el uso de agroquímicos, cuando la oferta y demanda de los mercados globales fluctúe, etcétera.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUILERA, Luis e Irma Rivas (2006), "Vegetación y flora de Malinalco y su región", en X. Noguez (coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, Toluca, El Colegio Mexiquense A.C., pp. 24-34.
- Asociación Mexicana de Constructores de Invernaderos (AMCI) (2011), en AMCI *Integradora de la agricultura protegida*. Disponible en: <<http://www.amci.org.mx/nmx-e-255-cncp-08.php>>.
- ASSENNATTO, B. Salvador y M. Pedro de León (1996), "La democracia interna en el ejido", en *Estudios Agrarios*, núm. 4, julio-septiembre. Disponible en: <<http://www.pa.gob.mx/publica/pa070408.htm>>.
- ÁVILA, José (2008), *Presente y futuro del sector agrícola mexicano del TLCA*, México, El Colegio de México/UAC.
- BARRIOS, C. Octavio (2004), *Construcción de un invernadero*, Oficina regional de la FAO para América Latina y el Caribe. Disponible en: <<http://www.fao.org/alc/file/media/pubs/2004/construainvernadero.pdf>>.
- BOEHM, Brigitte (2005), "Buscando hacer ciencia social. La antropología y la ecología cultural", en *Relaciones*, vol. XXVI, pp. 62-128.
- BREILH, Jaime (2007), "Nuevo modelo de acumulación y agroindustria; las implicaciones ecológicas y epidemiológicas de la floricultura en Ecuador", en *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 12, núm. 1, pp. 91-104.
- BROWN, Olymar y Reyes G., Rosa (2003), "Tecnologías limpias aplicadas a la agricultura", en *INCL*, vol. 28, núm. 5. Disponible en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S037818442003000500002&lng=es&nrm=iso>
- CAPRA, Fritjof (2010), *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama.
- COLLADO C., Francisco (2010), "Recensiones. Relatos biográficos de agricultores. Memoria de la revolución agrícola en la costa de Almería y Granada", en *Cuaderno de relaciones laborales*, vol. 28, núm. 2, pp. 398-401. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/CRLA1010220398A/32207>>.
- Comisión Nacional Forestal (Conafor) (2011), *Evaluación Rural Participativa Jalmolonga, Malinalco*, Toluca, México.
- CUEVAS, María (2012), "El maíz en las unidades productivas tradicionales de México: su conflicto, alcances y perspectivas", en R. Monroy y Monroy-Ortiz (orgs.), *Las unidades productivas tradicionales*, Cuernavaca, UAEM, pp. 112-143.
- CHAUVET, Michelle y Massieu, Yolanda (1996), "La influencia de la biotecnología en la agricultura mexicana: Estudios de caso", en *Revista Economía Teoría y práctica*. Nueva Época, núm. 6/20.

- DEL VALLE, María del Carmen (1996), "Modernización y rezago tecnológico en el campo y las agroindustrias", en *El cambio tecnológico en la agricultura y las agroindustrias en México*, México, Siglo XXI, Editores, pp. 51-94.
- DESCOLA, Philippe y Palsson, Gisli (2004), *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, Editores.
- Dirección Regional Peninsular de Apoyos y Servicios a la Comercialización Agropecuaria (2008), "La floricultura", *ASERCA Boletín Regional Peninsular*, vol.17, núm. 08, pp. 4-5. Disponible en: <<http://www.aserca.gob.mx/art-man/uploads/boletin200811.pdf>>.
- ECHAVARRÍA, Francisco (2004), "Identificación de áreas susceptibles de reconversión de los suelos agrícolas hacia agostadero y su conservación en el ejido pánuco, Zacatecas", en *Técnica Pecuaria en México*, vol. 42/1, pp. 39-53.
- FAO (2000), "El estado mundial de la agricultura y la alimentación 2000", en *Depósito de documentos de la FAO*, versión 32, p. 322. Disponible en: <<http://www.fao.org/docrep/x4400s/x4400s09.htm>>
- _____ (2002), *Agricultura mundial hacia los años 2015-2030*, Roma.
- Fideicomiso de Riesgo Compartido (Fircó) (2010), "Rangos de precios sugeridos para 5 tipos de invernaderos en México". Disponible en: <http://www.firco.gob.mx/proyectos/proap/documents/presentacion_rangos_precios_PROAP_2010.PDF>.
- GARCÍA, Matías (2011), "El cinturón hortícola platense: ahogándonos en un mar de plásticos. Un ensayo acerca la tecnología, el ambiente y la política", en *Theomai*, núm. 23, pp. 35-53.
- GRUPOGAM (2010), "Identificación y sistematización de modelos productivos para la generación de empleos e ingresos en regiones de alta y muy alta marginalidad", en *Memorias CIESTAAM*. Disponible en: <http://memorias.ciestaam.edu.mx/index.php?option=com_phocadownload&view=category&download=10:caso-agriculturaprotegida&id=2:lecciones-aprendidas-en-proyectos-productivos-con-pequeos-productores-rurales&Itemid=54>
- HALL, Malcom (1995), "La gente forma parte del modelo", en *Cultura y Agricultura, textos de orientación sobre el tema de 1995*, pp. 37-42. Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001003/100310sb.pdf>>
- HERNÁNDEZ, María Estela, Eduardo Medina y Adriana Peñuelas (2009), "Hacia la gestión de un nuevo desarrollo rural: el caso de los pequeños productores de flor en Villa Guerrero, México", en *Quivera*, vol. 11, núm. 1, pp. 91-102.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010), "México en cifras". Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=15>>
- MARTA-COSTA, Ana (2010), "Agricultura sustentável I: Conceitos", en *Rev. de Ciências Agrárias*, vol. 33, núm. 2, pp. 61-74. Disponible en: <<http://www.>>

- scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874018X2010000200007&lng=pt&nrm=iso>
- MONDRAGÓN, Lucio S. (2007), *Producción de jitomate en invernadero*, Toluca, ICA-MEX, Gobierno del Estado de México, Sagarpa.
- MONTES DE OCA NAVAS, Elvia (2006), "Recuentos y recuerdos de la revolución en Malinalco y Ocuilan, 1910-1914", en Javier Noguez, *Malinalco y sus contornos*, Toluca, UAEM, El Colegio Mexiquense, pp. 129-143.
- MORENO, R. Alejandro, D. Juanita Aguilar y G. Armando Luévano (2011), "Características de la agricultura protegida y su entorno en México", en *Revista Mexicana de Agronegocios*, vol. XV, núm. 29, pp. 763-774.
- MORETT, S. Jesús (2008), *Reforma Agraria: del latifundio al neoliberalismo*, México, Plaza y Valdés.
- Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD) (2003), "OECD Environmental Indicators Development, measurement and use". Disponible en: <<http://www.oecd.org/environment/environmentalindicatorsmodellin-gandoutlooks/24993546.pdf>>
- OPEN (2011), *Guía metodológica para el uso eficiente de la energía en el subsector floricultor*, Bogotá, BID/CAEM.
- ORTIZ, Rodomiro (2012), "La adopción de la biotecnología moderna y su compatibilidad con una agricultura sustentable", en *Idesia*, vol. 30, núm. 3, pp. 3-10. Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34292012000300004&lng=es&nrm=iso>
- RAMÍREZ G., Celene *et al.* (2008), "El cedro rojo (*Cedrela Odorata* L) como alternativa de reconversión en terrenos abandonados por la agricultura comercial en el sur de Tamaulipas", en *Agricultura Técnica en México*, vol. 34, núm. 002, pp. 243-250.
- RAMOS, A. Juan Carlos (2011), "La tragedia de los comunes: un experimento virtual", en S. Quintero (coord.), *Relaciones básicas entre economía y medio ambiente*, Toluca, UAEM, pp. 277-306.
- Registro Agrario Nacional (RAN) (1997), "PHINA Patrón e Historia de Núcleos Agrarios". Disponible en: <<http://phina.ran.gob.mx/phina2/Sesiones>>
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) (2009), "Programa de ejecución directa 2009". Disponible en: <<http://www.amhpac.org/contenido/plan%20nacional%20de%20agricultura%20protegida%202009.pdf>>
- _____ (2011), "SIAP, Sistema de información agroalimentaria y pesquera". Disponible en: <<http://encuestascontinuas.siap.gob.mx/siapro/uarticle.php?art=1>>
- _____ (2012), "Agricultura Protegida 2012". Disponible en: <<http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Paginas/Agricultura-Protegida2012.aspx>>
- SARAMAGO, José (2012), *La Caverna*, México, Punto de lectura.

- Secretaría de Desarrollo Agropecuario del Gobierno del Estado de México (Sedagro) (2011), "Padrón de beneficiarios ejercicios 2011". Disponible en: <<http://transparencia.edomex.gob.mx/sedagro/informacion/pbeneficiarios/Agricultura/invernaderos11.pdf>>.
- STEWART, Julian (1955), *Theory of Culture Change, the Methodology of Multilinear evolution*, University of Illinois Press.
- VALLE, María del Carmen y José Luis Solleiro (1996), *El cambio tecnológico en la agricultura y las agroindustrias en México*, México, Siglo XXI Editores.
- VARGAS, Miguel Ángel y Fernando Ochoa (2008), "Tenencia de la tierra y conservación de tierras privadas", en A. E. Gámez, *Bahía de los Ángeles: recursos naturales y comunidad. Línea base 2007*, México, INE, pp. 679-695.
- WARMAN, Arturo (2003), "La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo", en *Reforma Agraria. Colonización y Cooperativas*, FAO, vol. 2003/2, pp. 84-95.
- YOCELEVZKY, A. Ricardo (2001), "La explicación sociológica en Marx", en *Estudios sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, pp. 635-640.
- ZARAZÚA, José, Gustavo Almaguer y Jorge Ocampo (2011), "El programa de apoyos directos al campo Procampo y su impacto sobre la gestión del conocimiento productivo y comercial de la agricultura del Estado de México", en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 8, núm. 1, pp. 1-17.

El sistema agrícola tradicional y su relación con las festividades religiosas en Santa María Jajalpa, Tenango del Valle

Ignacio Medina Alegría*
Georgina María Arredondo Ayala**
Josefina Salazar del Mazo***

INTRODUCCIÓN

La agricultura en México ha sido de suma importancia desde antes de la llegada de los españoles porque, como actividad económica primaria, ha permitido que los habitantes dispongan de alimentos para subsistir en diversos hábitats.

La población de Santa María Jajalpa se ubica en la cuenca del Alto Lerma, zona de gran trascendencia en el desarrollo de los pueblos prehispánicos asentados en la ribera, principalmente los matlatzincas, quienes utilizaron los recursos naturales que les ofrecía este hábitat. Albores (1995) y Sugiura (1998) han realizado estudios sobre la vida lacustre de la región donde todavía a mediados del siglo XX algunos habitantes seguían practicando la caza y la pesca. En sus investigaciones plantean que la zona tuvo un impacto ecológico, económico, social y cultural a partir de 1942, fecha en la que se inicia el Proyecto de Lerma y la consecuente desecación debido al abastecimiento de agua al entonces Distrito Federal, así como al proceso de industrialización del corredor Toluca-Lerma.

El impacto se vio reflejado en las poblaciones asentadas en el área, las cuales fueron poniendo en práctica otras actividades económicas, como la maquila de ropa, elaboración de muebles de madera, la explotación de piedra, producción de zapato, la inserción laboral en las fábricas y la agricultura intensiva.

*Maestro en Antropología Social. E-mail: ignacio_medina73@hotmail.com

**Doctora en Filosofía. E-mail: gmarredondoa@hotmail.com

***Alumna de la licenciatura en Antropología Social. E-mail: chepa435@yahoo.com

Sin embargo, no abandonaron la agricultura tradicional, especialmente el cultivo de maíz de temporal; en Santa María Jajalpa continúan sembrando en la zona de lomeríos (comunal), donde antiguamente estaba el asentamiento poblacional, debido a que ancestralmente se ha cultivado y es una planta básica de la dieta de los habitantes.

En la población, tanto el ciclo agrícola como religioso se desarrollan simultáneamente; los habitantes manifiestan mediante rituales y símbolos esas pautas culturales en un espacio-tiempo festivo, lo que da sentido a su vida en comunidad.

Para obtener la información se realizó investigación documental y de campo, utilizando el método etnográfico, observación directa y participante, entrevistas a profundidad e informantes clave como delegados, ejidatarios, comuneros, líderes naturales y religiosos.

ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS Y CONTEXTO SOCIOAMBIENTAL E HISTÓRICO

Hoy podemos constatar —con base en los estudios realizados por MacNeish (1964), Wolf (1971), Palerm (1972), McClung (1984), Hernández (1985), Del Amo (1988), Rojas (1990), González (2003, 2007), entre otros— que han existido diversos sistemas agrícolas, como roza, barbecho, riego, chinampas, secano intensivo, terrazas y riego a brazo, implementados por las sociedades como resultado de sus procesos adaptativos en hábitats con características geográficas y climáticas diferentes, por ello podemos encontrar agroecosistemas en áreas de selvas, bosques y pastizales.

Un agroecosistema es “la unidad de estudio de la actividad agrícola bajo un enfoque agroecológico y sistémico, siendo el lugar donde inciden los factores tecnológicos, socioeconómicos y ecológicos para la obtención de alimentos y otros satisfactores del ser humano, a través del tiempo” (Ruiz, 1995: 108).

En México hay sistemas agrícolas tradicionales que persisten con sistemas modernos o intensivos, cuyos fines son propiamente comerciales, a diferencia de los primeros que subsisten culturalmente como sistemas de autoabasto, por la necesidad de autoconsumo. En Santa María Jajalpa se practica el sistema tradicional de cultivo del maíz de temporal, bajo un sistema de barbecho y secano intensivo en la zona comunal, a la par de

sistemas intensivos en la zona ejidal, donde cultivan hortalizas mediante el sistema de riego.

Palerm define el sistema agrícola o de cultivo como “una expresión de la adaptación de la agricultura a las condiciones y requisitos del medio geográfico, por una parte, y del medio socioeconómico, por otra” (1967: 250-251).

La agricultura tradicional o sistema agrícola tradicional fue planteado por Hernández Xolocotzi (1985: 420) como el uso de los recursos naturales basado: a) en una prolongada experiencia empírica que ha conducido a configurar los actuales procesos de producción y las prácticas de manejo utilizadas; b) en un íntimo conocimiento físico-biótico del medio por parte de los productores; c) en la utilización apoyada por una educación no formal para la transmisión de los conocimientos y las habilidades requeridas; y d) en un acervo cultural en las mentes de la población agrícola.

Por su parte, González (2003: 33-34) define la agricultura tradicional como aquella de origen antiguo, cuyas bases estructurales, funcionales, características y manejos son distintos de la agricultura convencional basada en energéticos derivados del petróleo y altamente mecanizada, con elevados ingresos derivados de los agroquímicos; aunque actualmente presenta combinaciones con ésta, resultado de su historia común, este tipo de agricultura puede ser de pequeña o de mediana escala, además puede destinar su producción al autoabasto y/o al mercado, aunque se mantiene con grandes insumos de fuerza de trabajo, cuyo origen es básico pero no necesariamente familiar. En la actualidad, en general se combina con ciertos insumos tecnológicos necesarios y con algunos agroquímicos, aunque éstos no sean por sí mismos el aspecto dominante de los sistemas.

Santa María Jajalpa es una de las 10 delegaciones que integran el territorio del municipio de Tenango del Valle. Tiene una altitud promedio de 2,624 msnm. Se localiza al sureste de la ciudad de Toluca, capital del estado, a 28 km de distancia y a 5 km al este de la cabecera municipal de Tenango del Valle, municipio que pertenece a la región I con sede en Toluca. Tiene una población de 6,755 habitantes, de los cuales 3,277 son varones y 3,478 mujeres (INEGI, 2010).

La localidad cuenta con 1,342 hectáreas de superficie territorial; de este total 642 hectáreas son de bienes comunales, en ellas se localiza la zona urbana (asentamientos humanos) con 99 hectáreas; de las restantes,

se utilizan 344 para la producción agrícola y 199 se concentran en áreas de bosque. Estas tierras se confirmaron como bienes de la comunidad por Resolución Presidencial el 16 de octubre de 1940 (RAN). Cuentan, asimismo, con un total de 400 hectáreas de tierras ejidales, dotadas por Resolución Presidencial el 29 de octubre de 1934 (RAN); son utilizadas también para la producción agrícola, están divididas en tablas (áreas rectangulares en donde se encuentran 841 parcelas en total, que miden 16.5 metros de ancho por 360 metros de largo, separadas por canales). La pequeña propiedad tiene una superficie de 300 hectáreas.

Según la información proporcionada por los representantes del Comisariado de Bienes Ejidales y del Comisariado de Bienes Comunales, el total de ejidatarios es de 278 y 169 comuneros. Los tipos de suelos que predominan en la población son el tepetate superficial, tepetate profundo, lama negra, chiclosa y flor de venida. Las autoridades u órganos de los núcleos agrarios en la localidad son la Asamblea, el Comisariado Ejidal y de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia.

De acuerdo con la clasificación geográfica realizada por Palerm (1967: 248-249), Santa María Jajalpa se ubica dentro de lo que él denominó Tierra Fría, ya que se encuentra por arriba de los 1,600 metros de elevación; tiene dos grandes estaciones anuales: la seca y la de lluvias, y un solo ciclo anual de cultivo de la principal planta indígena originaria: el maíz; asimismo, con base en los conceptos para definir la fisiografía de Mesoamérica, se encuentra en el Altiplano Central, donde predominan los sistemas de cultivo de barbecho y secano intensivo, aunque también existen zonas de riego como en la zona ejidal.

El acceso a la zona de cultivo comunal es por la calle José María Morelos y Pavón, al suroeste de la delegación municipal, que al terminar la zona urbana conecta con un camino de terracería que luego se subdivide en otros para llegar a diferentes terrenos o milpas, lo cual permite también el ingreso a pie, a caballo, en mulas, burros, en tractores o camionetas.

El escenario que se puede observar se caracteriza por ser un paisaje formado por elevaciones, lomeríos y barrancas, a una altitud que va de los 2,700 a los 2,800 msnm, aproximadamente, donde se encuentran las parcelas o terrenos de cultivo en pendientes naturales, conocidas como bancales, que limitan con las áreas de bosque hacia el sur; se observan sistemas de cultivo de barbecho y secano intensivo; los terrenos están

delimitados por cercos vivos formados por plantas silvestres como jaras, jarillas y chicalotes, además de magueyes, tepozanes y árboles frutales inducidos como capulines y tejocotes, que sirven también como barreras naturales para evitar los deslaves y la erosión del suelo. De igual manera, hay piedras en las esquinas de los terrenos para marcar los linderos. Es común que los campesinos midan las parcelas en las tierras comunales por “yuntas” en lugar de hectáreas, una yunta equivale a tres cuartos de hectárea (7,500 m²) (véase anexo “Zona de cultivo comunal”).

Palerm plantea una tipología de cuatro sistemas agrícolas o de cultivo indígenas; sistema de roza, sistema de barbecho, sistema de secano intensivo y sistema de humedad y de riego (1967: 254). El sistema de barbecho, según Palerm, puede definirse como un sistema de cultivo en el que, en ausencia de fertilizantes y de riego, se ha establecido un método de rotación de la tierra y del trabajo para prevenir el agotamiento del suelo y favorecer su regeneración, es decir, la tierra se deja descansar por uno o varios años (1967: 258). El sistema de secano intensivo, aparte del método de rotación de la tierra, se complementa con un método de rotación de cultivos y labor constante.

Las parcelas o milpas son porciones de terreno de extensión variable y están destinadas a la agricultura; éstas se asignaron, de manera oficial, a cada uno de los miembros para su explotación en forma individual o colectiva desde 1940; son individuales porque cada uno posee al menos una parcela, y colectivas porque entre ellos se apoyan en las diferentes actividades de los ciclos agrícolas, sobre todo cuando son parientes o tienen otro tipo de parentesco, como el compadrazgo; también suelen contratar peones.

En las tierras comunales de temporal se cultivan determinadas plantas, pues el agua necesaria para que completen su ciclo vegetativo proviene de la precipitación pluvial (véase anexo “Plantas cultivadas zona comunal”).

En la actualidad el cultivo del maíz de temporal en sistema de barbecho y secano intensivo (sistema agrícola tradicional) es el que predomina en este tipo de tierras; esto se pudo observar y constatar en los recorridos y las entrevistas realizadas. Como se ha mencionado, el cultivo de este grano, parte de la dieta, se ha transmitido de generación en generación y, por tanto, constituye una tradición cultural, definido por Radcliffe-Brown como: “La transmisión de unas generaciones a otras de formas de pensar, sentir y actuar” (1974: 13).

El cultivo del maíz se realiza en la región desde la época prehispánica y continuó en el Virreinato; Romero retoma algunos antecedentes históricos de la Relación de Teutenanco, escritas por don Francisco Dávila, Corregidor de S. M., el 12 de marzo de 1582:

A los diez y nueve capítulos, que este dicho pueblo de Tenango no tiene más agua de la que sale de la dicha fuente, está dos leguas del nacimiento del río de Toluca, y en el dicho pueblo no hay regadíos ni huertas, más que se crían maizales con el agua que llueve... A los treinta e tres capítulos dijeron que los aprovechamientos que los que en él viven tienen, es... maíz y criar algunos puercos e gallinas que llevan a vender a México... al tiempo que vinieron los españoles su comida era tamales e frisoles, y al presente comen tortillas de maíz e frisoles con sal... y comen carne de vaca... (1974: 17-19).

Culturalmente tiene antecedentes históricos que se remontan a estas épocas; la evidencia se observa en los vestigios arqueológicos encontrados en el cerro donde están las tierras comunales, ya que existe una roca donde se plasmó la figura de un jaguar y tepetates. Al respecto, Romero describe algunos antecedentes del Xiuhtepetl o Monte del Jaguar Xaxalpa, menciona que Santa María Jajalpa y San Francisco Tepexoxuca también fueron parte en la época prehispánica de un pueblo y centro ceremonial, Teutenanco, asentado sobre una montaña de origen volcánico, con características de fortaleza (1990: 5).

El *tecuaní*, *ocelotl* o jaguar formó parte de la fauna prehispánica, de hecho se deificó y representa uno de los cuatro soles de la cosmogonía náhuatl, labrado en la Piedra del Sol o Calendario Azteca, monolito que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. El jaguar es el nahual animal del dios Tezcatlipoca, el cual rige la región negra, el norte, y es de color negro.

Aparte de la roca con la figura del jaguar, existe un altar en un árbol con un cuadro de madera donde está plasmada una imagen religiosa y un florero blanco con flores artificiales color lila, lo cual representa un sincretismo religioso; este animal ancestral es representado en la danza de los tecuanis o jaguares realizada por los habitantes de la comunidad en la festividad principal dedicada a la Natividad de María, en septiembre.

Santa María Jajalpa se ubicó en las riberas de Chignahuapan que, de acuerdo con Romero, alimentaba con sus aguas a las lagunas y ciénagas,

y éstas se extendían a lo largo por varios kilómetros, tenía contornos con sauces llorones, aguas y tulares ondulados e islitas llenas de flores, cercadas por plantas acuáticas (1979: 140).

En la época prehispánica, los matlatzincas, y después los tenochcas, dispusieron de estos recursos, tierras húmedas; ya cultivaban *centli* o maíz, *etl* o frijol, *huatli* o alegría, *ayotl* o calabaza, *chillis* o chiles y otras especies; obtenían plantas terrestres y acuáticas comestibles, cazaban aves migratorias, domesticaron algunas especies como el *hueyaxotl* o guajolote y el *tochtli* o conejo; practicaron la pesca del *iztamichin*, pescado blanco, del *xohuilin*, julin, otra especie de pescado; obtuvieron *ahuauhtli* o huevo de moscos, *axotl*, ajolotes, acocil, especie de camaroncillos, batracios y otros pescados, que constituían una dieta alimenticia rica en proteínas. También consumían la carne de perros pelones, del pécarí, *mazatl* o venado y armadillos (Romero, 1979: 141).

El *centli* o maíz era consumido en diversas formas, como los elotes o mazorcas tiernas hervidas, parte especial de su dieta. Con los granos tiernos hacían esquites y, con los maduros, esquites con miel, para formar bolas de maíz tostado conocidas como palomitas. Del maíz maduro se hacían tortillas, unas eran rayadas antes de cocer en el comal y se les daba sabor con sal. Con el maíz tierno y maduro se hacían *tlaxcallis* triangulares, endulzados con miel de abeja o de maíz. La tortilla de maíz es aún uno de los alimentos más consumidos por los habitantes. Con maíz tierno y maduro se hacían tamales, mezclados con una pasta de frijoles cocidos. En la dieta prehispánica también estaban incluidos el *etl* o frijol, el *chilli* o chile, los jitomates de variadas clases, *xaltomatl*, *xictomal* y *miltomatl*. El *huatli* o alegría se consumía en forma de condumio o turrón con miel de maíz o de abeja, ahora con miel de caña, panela. De la chía se aprovechaban sus semillas molidas en forma de harina para hacer bebidas. El *ayotl* o calabaza era hervida con miel y con las semillas se hacían dulces con miel o se tostaban con sal (Romero, 1979: 142-143).

La dieta de los antiguos habitantes prehispánicos del Valle del Matlatzinco, también denominado por Romero *Nepintahihui*, "tierra del maíz" (1979: 143), estaba constituida por gramíneas, frijoles y carnes, fuentes de proteínas que desdican la creencia de que el habitante prehispánico estaba mal alimentado.

El sistema agrícola de riego en la zona de cultivo ejidal aporta a la economía familiar, pues la producción tiene fines comerciales. Se realiza en las tierras ejidales (planicie) están divididas en tres tablas (áreas rectangulares donde se encuentran las parcelas, que miden 16.5×365 metros y están separadas por canales). En la planicie o tablas siembran las siguientes hortalizas (véase anexo "Tipos de cultivo zona ejidal").

En esta zona los ejidatarios y sus familias siembran en diferentes temporadas del año; por ejemplo, de enero a abril, de mayo a octubre (periodo de lluvias), según el tipo de hortalizas, disposición de recursos económicos y la organización familiar.

Es común que se ocupen peones en las diferentes etapas de los ciclos agrícolas. Hay quienes contratan personas indígenas de la etnia mazahua, provenientes de San Felipe del Progreso, San José del Rincón e Ixtlahuaca; de hecho se puede observar la presencia de varones y mujeres adultos, jóvenes y niños de este grupo étnico que ya radican en Jajalpa; los jóvenes varones trabajan por las mañanas como jornaleros en las actividades agrícolas y en las tardes van a la escuela; las jovencitas se quedan al cuidado de los niños, suelen terminar solamente la educación primaria, y algunas otras la secundaria. Otras familias sólo vienen por temporadas según los ciclos agrícolas de las hortalizas, especialmente de mayo a octubre, durante este tiempo rentan casas, al terminar el empleo temporal regresan a sus lugares de origen; los niños no van a la escuela durante la temporada, trabajan en los campos de cultivo como ayuda, mientras que las mujeres cargan en la espalda a sus bebés con rebozos.

El sistema de riego es por bombeo mediante aspersion o goteo, el agua se extrae de pozos superficiales que se encuentran en los límites de los terrenos. También se aprovecha la temporada de lluvias para sembrar haba, zanahoria y lechuga; asimismo, utilizan abonos artificiales a base de químicos, y naturales como gallinaza o estiércol de ganado vacuno.

En general, las hortalizas que se siembran son para el comercio dentro y fuera de la localidad; distribuyen sus productos en forma directa en sus locales o puestos en los mercados regionales como Metepec, Tenango del Valle, Tianguistenco, Tenancingo y en las centrales de abasto en Toluca y en la Ciudad de México. Esto implica una movilidad social permanente hacia el exterior por la necesidad de comercializar sus vegetales, los cuales transportan en camionetas *pick up*, de tres y media toneladas, y *tortons*;

cada productor enfrenta diversas situaciones, porque hay quienes venden su producción a intermediarios en la comunidad o en las centrales de abasto.

De la misma manera, las personas que suelen ir a vender sus productos son diversas; hay familias enteras, en otras sólo participan los varones, otros son parientes, o bien, compadres, conocidos o vecinos. La venta más intensa, por ejemplo, en la Central de Abasto de la Ciudad de México es de las 10 de la noche a las 6 de la mañana, aunque también durante el día hay actividad. En la Central de Abasto de Toluca va de las 2 de la mañana hasta las 6 o 7 de la noche; en los mercados regionales, de 6 o 7 de la mañana hasta 5 o 6 de la tarde.

Es importante mencionar que los campesinos que cultivan tanto en la zona comunal como en la ejidal enfrentan diversos problemas en el transcurso de los ciclos agrícolas; entre ellos el alza en costos de los fertilizantes, herbicidas, pago de peones, renta de maquinaria, daños por fertilización o aplicación de herbicidas inadecuados, enfermedades de las plantas producidas por hongos, bacterias y virus, deficiencias nutricionales en las plantas por falta de fósforo, nitrógeno, potasio u otros elementos químicos. Además, daños en los cultivos por el clima, como sequías, exceso de lluvias e inundaciones, granizadas, vientos fuertes, calor o frío extremo, como las heladas, así como bajos precios de los productos, falta de transporte y el pago de cuotas para poder vender en las centrales de abasto de Toluca y de la Ciudad de México.

EL CULTIVO DEL MAÍZ Y SU RELACIÓN CON LAS FESTIVIDADES RELIGIOSAS

El maíz es una planta de temporal que aún se cultiva en Santa María Jajalpa como un sistema agrícola tradicional, actualmente el ciclo agrícola del maíz es el siguiente:

- Preparación del terreno (labrar la tierra): se inicia en el mes de enero o febrero y es el paso previo a la siembra. Los campesinos hacen una labor de arado (herramienta utilizada para preparar y remover el suelo antes de sembrar las semillas) con yuntas de equinos (caballos o mulas) o tractor en el terreno para que la tierra quede suelta y pueda

captar agua sin encharcamientos; el uso de yunta o tractor depende del campesino, ya que hay quienes tienen sus propias yuntas y otros tienen que contratar un tractor para realizar los trabajos; después se realiza el rastreo utilizando una viga para romper terrones y emparejar la tierra, posteriormente incorporan abono orgánico o natural, como estiércol de ganado vacuno. En esta actividad los comuneros se apoyan en sus hijos, otros parientes o amigos.

Hay terrenos donde antes se incorporó este tipo de abono junto con restos del maíz (zacate) cosechado el ciclo anterior; hay comuneros que también acostumbran quemar los rastrojos (tallos y hojas que quedaron en el terreno de cultivo después de la cosecha y el corte del zacate) antes de empezar a labrar las tierras que se cultivarán.

- Siembra: se realiza en marzo y se lleva a cabo una vez que se preparó la tierra y se formaron los surcos. Previamente las familias realizan una selección de semillas de la cosecha anterior (lo hace el padre con ayuda de su esposa e hijos adultos; anticipadamente llevaron las semillas a bendecir el 2 de febrero, Día de la Candelaria); se eligen las mejores mazorcas y se utilizan los granos de la parte central de cada una porque son más grandes, del mismo tamaño y no están maltratados, los de la punta y la base de la mazorca se destinan al almacenaje y posterior consumo o venta con el resto de la cosecha, así como para alimentar a los animales, aves de corral y cerdos; dos personas realizan la siembra, puede ser el padre y su hijo, u otro pariente, aunque la esposa ayuda depositando las semillas atrás de la yunta de caballos o mulas. Se cultivan distintos tipos de maíz, entre los principales están el blanco, el negro y el cacahuacintle.

Hay comuneros que utilizan el tractor para esta actividad; según los delegados la mecanización está predominando en 60 por ciento, y sólo 40 por ciento de los comuneros usan la yunta de animales. Enseguida se realiza un trabajo de partida de surco, que consiste en arrimar la tierra con el arado para evitar que las semillas se dispersen. Para la siembra de una yunta o hectárea necesitan 20 cuartillos, de lo que se obtienen 100 costales de maíz de 75 kilos, aproximadamente, dependiendo del tamaño del grano, es decir, 7,500 kilos o 7 toneladas y media. En abril se resiembra, 15 o 19 días después de que se haya sembrado, o cuando el maíz ya tenga cuatro hojas. La resiembra consiste en echar

más semillas en donde haga falta, de modo que logren cubrirse los huecos restantes y pueda crecer parejo; generalmente la hace el padre con ayuda de su esposa, sus hijos jóvenes u otros parientes varones. En estos trabajos hay quienes suelen contratar peones por una jornada de seis horas, de las 6:00 a.m. a las 12:00 del día, por una cuota de 120 pesos.

- Escardas, fertilización, fumigación y deshierbe: se inician en mayo y son los trabajos que se realizan después de la siembra y antes de la cosecha para que las plantas crezcan y se desarrollen adecuadamente; consisten en hacer escardas o pasar el arado para remover la tierra, regularmente hacen dos para que los surcos queden con suficiente tierra sobre la planta, que para este tiempo mide de 20 a 30 cm, aquí nuevamente se utiliza la yunta o el tractor. Durante junio y julio crece el maíz, aprovechan para abonar la tierra, participan hombres y en ocasiones las mujeres, utilizan cubetas y en cada mata colocan un puñado del producto, el que comúnmente se usa es urea; para cubrir una yunta o hectárea ocupan cuatro bultos.

Durante este lapso, hasta agosto, se realizan deshierbes utilizando segaderas, machetes y azadones; esto lo hacen los hombres, incluyendo los hijos. También aplican herbicidas, comúnmente llamados “matahierbas” que suministran con bombas; en una yunta o hectárea utilizan dos botellas de 1 litro cada una en 200 litros de agua. En septiembre los campesinos inician una cosecha parcial, ya que consumen cañas y elotes, estos últimos también los venden hervidos afuera de sus casas o en el kiosko, o crudos en los tianguis de Tenango, Santiago Tianguistenco o en la Central de Abasto de Toluca.

- Cosecha y almacenamiento: se lleva a cabo de noviembre a diciembre, depende de la organización de los comuneros, quienes se apoyan de familiares o contratan peones por día para pizcar, porque la cosecha se hace de forma manual; utilizan ayates y pizcadores, contratan hasta 20 personas para cosechar una hectárea, a los varones les pagan 120 pesos, a las mujeres, 100 pesos; recorren surco por surco extrayendo las mazorcas, posteriormente las depositan en costales que enseguida son amarrados y trasladados en camionetas al domicilio para proceder a su almacenaje; en caso de contratar transporte, se cobra el costal a 10 pesos. La jornada en la pizca comúnmente es de 5:00 a 10:00 a.m. Generalmente este día se prepara un almuerzo acompañado de refres-

cos y cervezas para toda la gente que trabajó, porque sin duda es un día de fiesta por el hecho de finalmente obtener la cosecha.

Las mazorcas se almacenan en las azoteas de las viviendas o en sicolotes de madera con forma cuadrada, y el zacate se apila y se cubre con lonas; éste se utiliza como pastura del ganado vacuno y equino, los cuales se encuentran en los macheros o corrales a un costado de la vivienda; se construye una estructura con concreto y madera cubierta con láminas de asbesto, se colocan bebederos de acero inoxidable y depósitos para el alimento. A los animales se les alimenta con matas de maíz tierno antes de la cosecha final.

Las mazorcas son desgranadas por la familia —hombres, mujeres y niños—, de manera manual refriegan una mazorca contra otra o resfriegan las mazorcas contra un atado de olotes u olotera; una vez desgranado se destina a la venta. El dinero obtenido se suma al resto de los ingresos adquiridos en la venta de las hortalizas, empleos temporales de albañilería y actividades de comercio formal o informal, y lo utilizan para comprar otros alimentos, ropa, zapatos o medicamentos, o para autoconsumo. Cuando se va a consumir el maíz es sometido al proceso conocido como nixtamalización, que consiste en su cocción con agua de cal; después se muele en el molino para obtener una masa que destinan, además de a la elaboración de tortillas, para hacer tlacoyos, sopes, tamales, atole de masa, gorditas, quesadillas, entre otros. La población que no cultiva maíz lo compra por cuartillos o tortillas, directamente en las tortillerías o hechas a mano por docena (véase anexo “Ciclo agrícola del maíz de temporal”).

De generación en generación, y desde la época prehispánica, se han transmitido ciertas pautas culturales en Santa María Jajalpa, como el cultivo de plantas como maíz, frijol y calabaza, la domesticación de aves de corral, como los guajolotes; otras a partir de la colonización española, sobre todo la introducción de ganado caprino, ovino, porcino, asnal, vacuno y equino, así como el uso de animales de tiro y la implementación del arado entre las herramientas de metal, que dieron como resultado una agricultura mestiza.

Pero no quedó todo allí. En las últimas décadas, con los avances científicos y tecnológicos, se han introducido semillas mejoradas o híbridas,

abonos y fertilizantes químicos, herramientas y maquinaria para facilitar el trabajo e incrementar la producción, lo que ha dado como resultado una agricultura que bien podríamos denominar híbrida si consideramos la fusión de estos elementos. A partir de estos aspectos podemos asegurar que en Jajalpa se pueden observar, según Wolf (1974), los ecotipos paleotécnico (por el empleo del trabajo humano y de animales) y neotécnico (por la utilización de energía suministrada por la maquinaria agrícola que usa combustibles y demás herramientas agrícolas).

El ciclo agrícola se entrelaza con el ciclo religioso, de tal manera que las familias campesinas manifiestan en sus creencias y prácticas, símbolos y rituales resultado de un sincretismo entre lo prehispánico y el cristianismo católico traído por los españoles a su llegada al continente, y difundido por las órdenes religiosas que arribaron con la conquista, fundamentalmente franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas. Los campesinos de Jajalpa continúan dando sentido a sus actividades agrícolas, la divinidad y otros seres como santos y vírgenes interfieren entre las personas y los fenómenos naturales, es decir, se apoyan en la religión para dar significado a su actividad; por ejemplo, piden a Dios y a la Virgen que la cosecha salga bien, por lo que participan en las diferentes festividades del ciclo religioso, aportando no sólo sus cuotas monetarias sino activamente en su organización, lo que se denomina fondo ceremonial. La religión es una especie de lentes a través de los cuales se mira hacia el mundo en el que se está viviendo e interactuando. Este sistema de creencias y prácticas regula y modela, a la par, las leyes sociales, la vida en sociedad, y contribuye a la cohesión social.

Geertz define la religión como: "1) Un sistema de símbolos que obra para, 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres, 3) formulando concepciones de un orden general de existencia, y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único" (2000: 89).

El mito y el rito como elementos inherentes a la religión dan sentido a la vida de los pueblos. El primero proporciona a la gente una forma de entender el mundo, fundamenta las instituciones de la sociedad al darles un respaldo sobrenatural y proporciona un texto para la representación ritual. El ritual es la representación del mito en acción, "es la realización de

ritos de modo que los problemas del nivel terrestre puedan ser simbólicamente resueltos, siendo además un paso hacia una solución práctica” (Bohannan, 1992: 232).

Las festividades religiosas y los rituales relacionados con la actividad agrícola son el 2 de febrero, Día de la Candelaria, el 3 de mayo, Día de la Santa Cruz, el 15 de mayo, Día de San Isidro Labrador, el 8 de septiembre, Día de la Virgen de la Natividad, y el segundo sábado de noviembre, la Misa de Espigas.

El Día de la Virgen de la Candelaria marca el inicio del ciclo agrícola, ya que en la misa, realizada en el templo católico, el sacerdote bendice las semillas (maíz, habas, frijoles, verduras) utilizadas en la siembra de los siguientes ciclos agrícolas; las ceras se queman en tiempo de lluvia para ahuyentar las “colas de agua” que pudieran dañar los cultivos, y se riega agua bendita en las paredes de las casas para protegerlas del mal. Es común que en la celebración se consuman tamales y atole en las casas, momento de convivencia entre las familias.

Por supuesto, el ritual sobresaliente que se realiza en la zona comunal —donde cultivan principalmente maíz, pero también haba, frijol, papa y algunas hortalizas— es el 3 de mayo, Día de la Santa Cruz, en el Cerro de las Cruces, donde hay una capilla con un altar de piedra y tres cruces del mismo material en la parte de atrás del altar, las cuales son adornadas con sábanas con símbolos religiosos, y arreglos florales; en este lugar se lleva a cabo una misa, los varones se visten con pantalones y camisas de manta, fajas de colores, paliacates, morrales, sombreros y huaraches, cargan huacales de madera de los cuales cuelgan jarros, cazuelas, petates, frutas, verduras y pan; las mujeres visten con faldas negras con figuras de colores, blusas de manta con adornos de flores, trenzas con listones, sombreros y huaraches, ellas llevan canastas con alimentos. Tanto hombres como mujeres danzan al son de la música a cargo de un grupo de varones que tocan guitarras y otros instrumentos; se colocan puestos de alimentos (tacos, quesadillas, chicharrones, dulces), conviven con sus familias, demás parientes y amigos. Se bendicen las cruces, símbolo de la presencia de la divinidad y la protección contra los malos espíritus y la maldad en la zona de cultivo, con la esperanza de que ese lugar sea bendecido y haya buenos frutos de la tierra para abastecer a las familias de productos del campo, tanto para autoconsumo como para la venta.

El 15 de mayo, día que se venera a San Isidro Labrador, no constituye una celebración con mucha algarabía como en otras poblaciones de la región, por ejemplo, Metepec, donde hay paseo de carros alegóricos; sí tiene su valor simbólico por el hecho de que la misa tiene como objeto pedir al santo patrono de la actividad agrícola bendecir los terrenos de cultivo, comunales y ejidales, los frutos y los animales. San Isidro Labrador, santo católico cristiano, sustituyó de alguna forma a Tláloc, dios prehispánico de las aguas que llegan del cielo.

El 8 de septiembre, día de la Virgen de la Natividad, es sin duda la festividad principal y se celebra del 30 de agosto al 15 de septiembre. En ella se conjugan diversidad de creencias y rituales en torno a la actividad agrícola, como lo sagrado y lo profano, porque es un tiempo en el que la comunidad, a través de rezos, misas, música, danzas, juegos pirotécnicos, comida, bailes públicos, juegos mecánicos y el paseo de carros alegóricos donde reparten verduras y dulces, manifiesta su gratitud a la divinidad por las bendiciones obtenidas en los ciclos agrícolas. El 8 de septiembre es el día principal, se inicia con un novenario de rosarios y misas previas a la festividad. El interior del templo es adornado con arreglos florales; en la entrada principal se coloca una fachada de flores con una frase alusiva a la Virgen. El día 7 se hace una procesión por las calles del pueblo con la imagen, acompañada por música de banda. Desde de las 8:00 p.m. del día 7, hasta las 8:00 a.m. del día 8 de septiembre diversos grupos musicales cantan "Las mañanitas": la estudiantina de Jajalpa, tríos, mariachis y bandas de viento; a las 4:00 a.m. se celebra una misa y, posteriormente, a las 12:00 del día se realiza otra donde hay confirmaciones y primeras comuniones (véase anexo "Fiesta de la Virgen de la Natividad"). También hay danzas como Los Lobitos o Tecuanis, Los Arrieros y Los Viejitos; a las 10:00 de la noche se queman fuegos artificiales (pirotécnicos) y la gente se recrea en los juegos mecánicos. También se organiza un baile público. Semanas antes de esta festividad se solicita una cooperación voluntaria a los habitantes de la población, quienes aportan donativos o castillos, principalmente los emigrantes que radican en Canadá y en Los Ángeles, California, Estados Unidos. Se consume arroz, mole rojo o verde, tortillas, tamales, refrescos, cervezas y vinos.

El segundo sábado de noviembre se celebra, generalmente al mediodía, la Misa de Espigas, que tiene como finalidad agradecer a la divinidad por

las cosechas obtenidas; en la noche se realiza una procesión por las calles del pueblo, de las 9:00 p.m. a las 2:00 a.m., llevan imágenes de la Virgen, 150 banderas con espigas de trigo y productos del campo (maíz y hortalizas), previamente se establecen altares especiales que se visitan durante el recorrido. Participa la Asociación de Adoración Nocturna de Jajalpa y de otras comunidades como Atlatlahuca y Santiaguito Cuaxustenco, Tenango del Valle; San Pedro Techuchulco, Joquicingo, Santa María Rayón; recitan oraciones y entonan cantos.

La gente prende veladoras y quema palmas bendecidas durante el Domingo de Ramos en Semana Santa, cuando el "Torito", es decir la lluvia que proviene del este, se acerca con abundante agua; estos fenómenos naturales son conocidos como "colas de agua" en forma de torbellinos, y según las creencias pueden provocar destrozos en los terrenos de cultivo o incluso inundaciones en la comunidad.

Por último, como agradecimiento, también se organizan anualmente las peregrinaciones ciclistas hacia la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, durante febrero, y peregrinaciones a pie al Santuario del Señor de Chalma, en agosto, donde reparten verdura de manera gratuita.

De esta forma, la ideología religiosa sustentada en mitos se manifiesta en una serie de rituales relacionados con la actividad agrícola que dan sentido a las tradiciones culturales de la comunidad, lo que otorga cierta identidad colectiva.

Imagen 1
Zona de cultivo comunal



Fuente: Trabajo de campo, 2010.

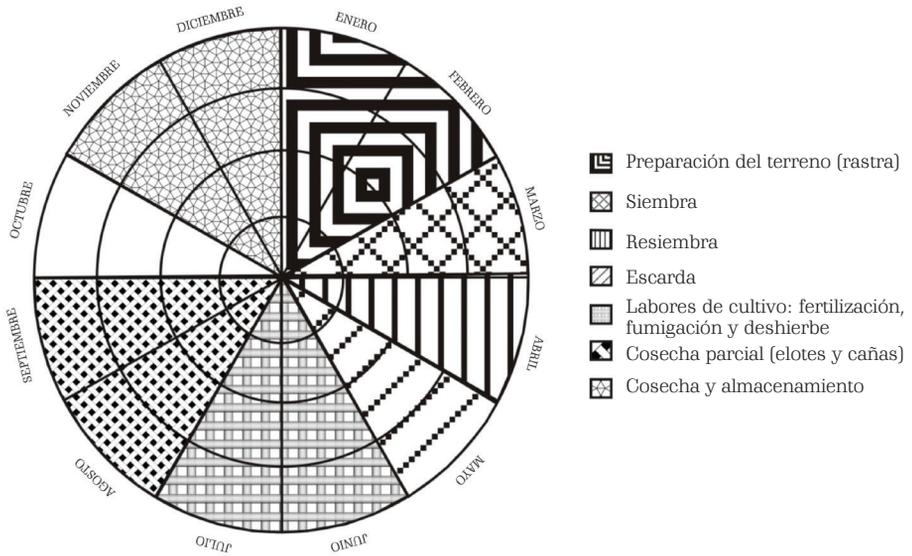
Cuadro 1
Plantas cultivadas zona comunal

<i>Nombre común*</i>	<i>Nombre científico**</i>
Maíz	<i>Zea mays</i>
Calabaza	<i>Cucurbita pepo L.</i>
Chícharo	<i>Pisum sativum L.</i>
Frijol	<i>Phaseolus sp.</i>
Haba	<i>Vicia faba L.</i>
Lechuga	<i>Lactuca sativa L.</i>
Papa	<i>Solanum tuberosum L.</i>
Zanahoria	<i>Daucus carota L.</i>

* Trabajo de campo, 2010.

** Martínez (1979).

Figura 1
Ciclo agrícola del maíz de temporal



Fuente: Trabajo de campo, 2010.

Imagen 2
Fiesta de la Virgen de la Natividad



Fuente: Trabajo de campo, 2010.

Cuadro 2
Tipos de cultivo zona ejidal

Nombre común*	Nombre científico**
Acelga	<i>Beta vulgaris L.</i>
Alfalfa	<i>Medicago sativa L.</i>
Betabel	<i>Beta vulgaris L.</i>
Brócoli	<i>Brassica oleracea L.</i>
Calabaza	<i>Cucurbita pepo L.</i>
Cebolla	<i>Allium cepa L.</i>
Chícharo	<i>Pisum sativum L.</i>
Cilantro	<i>Coriandrum sativum L.</i>
Col	<i>Brassica oleracea L.</i>
Coliflor	<i>Brassica oleracea L.</i>
Espinaca	<i>Spinacea oleracea L.</i>
Haba	<i>Vicia faba L.</i>
Lechuga	<i>Lactuca sativa L.</i>
Papa	<i>Solanum tuberosum L.</i>
Rábano	<i>Raphanus sativus L.</i>
Zanahoria	<i>Daucus carota L.</i>

*Trabajo de campo, 2010.

**Martínez (1979).

FUENTES CONSULTADAS

- ALBORES ZÁRATE, Beatriz A. (1995), *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.
- BOHANNAN, Paul (1992), *Para raros nosotros. Introducción a la antropología cultural*, Madrid, Ediciones AKAL.
- DEL AMO R., Silvia (1988), *Cuatro estudios sobre sistemas tradicionales*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- GEERTZ, Clifford (2000), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GONZÁLEZ JÁCOME, Alba (2003), *Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano*, México, Universidad Iberoamericana.

- GONZÁLEZ JACOME, Alba, Silvia del Amo Rodríguez y Francisco D. Gurri García (2007), *Los nuevos caminos de la agricultura: procesos de conversión y perspectivas*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.
- HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efraím *et al.* (1985), *Xolocotzia*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, t. 1.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010), *Censo de Población y Vivienda 2010*.
- MCCLUNG DE TAPIA, Emily (1984), *Ecología y cultura en Mesoamérica*, México, UNAM.
- MACNEISH, Richard S. (1964), *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacan*, México, INAH, Departamento de Prehistoria.
- MARTÍNEZ, Maximino (1979), *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, FCE.
- PALERM, Ángel (1967), "Sistemas agrícolas en Mesoamérica contemporánea", en Palerm, Viqueira J., M. O. Olvera Estrada y P. Torres Mejía (comps.) (1992), *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 241-281.
- _____ (1972), *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SepSetentas.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1974), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Península.
- Registro Agrario Nacional (RAN). Disponible en: <www.ran.gob.mx> (15 de abril de 2015).
- ROJAS RABIELA, Teresa (coord.) (1990), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Conaculta/Grijalbo.
- ROMERO QUIROZ, Javier (1974), *Almoloyan su río y puentes coloniales su acueducto*, Toluca, Gobierno del Estado de México.
- _____ (1979), *La tierra del maíz nepintahihui*, Toluca, Comisión Coordinadora para el Desarrollo Agrícola y Ganadero del Estado de México.
- _____ (1990), *Xiuhpetl Monte del Jaguar Xaxalpa*, Tenango, H. Ayuntamiento de Tenango del Valle.
- RUIZ ROSADO, Octavio (1995), "Agroecosistema: el término, concepto y su definición bajo el enfoque agroecológico y sistémico", en Jorge González Loera *et al.* (ed.), *Agroecología y desarrollo sustentable 2° Seminario Internacional de Agroecología*, México, Universidad Autónoma Chapingo, pp. 103-113.
- SUGIURA YAMAMOTO, Yoko *et al.* (1998), *La caza, la pesca y la recolección: etnoarqueología del modo de subsistencia lacustre en las ciénagas del Alto Lerma*, México, IIA/UNAM.
- WOLF, Eric R. (1971), *Los campesinos*, Barcelona, Labor.

La fiesta como fenómeno sociocultural humano: apuntes desde la antropología social

Juan Jesús Velasco Orozco*

José Luis Arriaga Ornelas**

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presentamos tiene como finalidad repasar conceptualmente la fiesta en la antropología social, esto es, desde una perspectiva sociocultural. Entendemos lo social como las relaciones entre individuos que persiguen fines colectivos de alto valor solidario. En tanto que lo cultural corresponde al universo simbólico que orienta esas relaciones sociales. De tal manera que la dimensión social y cultural se amalgaman para concebir los hechos o fenómenos humanos, la fiesta entre ellos.

Para tratar este tema categorial se parte de su significado general para identificarlo después como objeto de estudio antropológico, otorgándole esa dimensión sociocultural mencionada, incluso como problema de investigación. Una vez mostrado este carácter, se prosigue con una consideración general de cómo ha sido y es el estudio antropológico de la fiesta.

Como se podrá imaginar, el abordaje de la fiesta como categoría de estudio antropológico es complejo (atendiendo a su multirreferencialidad) y estructural sistémico (articulado al mismo tiempo que articulador). Para mostrar este carácter se retoman cuatro elementos característicos: *a)* el de ruptura, *b)* el de ritual, *c)* su carácter sistémico a partir del principio de integración funcional, y *d)* como patrimonio.

Terminamos con una reflexión a propósito de la fiesta en la actualidad, como elemento identitario en un marco intercultural, y en sociedad, caracterizada por su inclinación al individualismo y el consumo, entre otros.

*Doctor en Antropología Social. E-mail: jujevo@gmail.com

**Doctor en Ciencias Sociales. E-mail: docarriaga45@hotmail.com

SOBRE EL TÉRMINO Y SU SIGNIFICADO GENERAL

La fiesta es una palabra de origen latín (*feſta*), camina a la par con *feria*, y se explica con el sentido de alegría y regocijo. De la misma familia son *feſtín*, *feſtivo*, *feſtival*, *feriado*, *feria*.

El *Diccionario de la Lengua Eſpañola* describe sus definiciones, todas con idéntico significado al referido, pero a lo largo del tiempo han dado lugar a múltiples expresiones como *fiesta de guardar*, *fiesta de consejo*, *de precepto*, *nacional*, etcétera; asimismo, se han conformado acepciones como *celebrar las fiestas*, *santificar las fiestas*, *aguar la fiesta*, *tengamos la fiesta en paz*, *es día de fiesta* o *estoy de fiesta*.

Se puede considerar como la agregación de acciones de un grupo que adquiere forma exterior en tradiciones, costumbres y ceremonias, caracterizada por un elevado grado de aceptación participativa. Toda fiesta se constituye a partir de un conjunto de acciones y actuaciones realizadas por una colectividad de forma extraordinaria (no cotidiana), generalmente periódica y más o menos codificada. Estas acciones recuerdan momentos fundamentales de la memoria común o propician situaciones esperadas por los participantes. Por tanto, entre ellos hacen circular una intensa carga simbólica, instauran un espíritu especial de emotividad compartida, exaltan la imagen de un “nosotros” y reafirman los lazos de integración social (Sandoval, 2009).

Se puede considerar en la definición de la fiesta lo conmemorativo y cíclico que se calendariza, como:

1. Día en que se celebra una conmemoración religiosa o civil y que es oficialmente no laborable.
2. Día o conjunto de días en que se conmemora algo y se preparan actividades de entretenimiento, recreativas o festivas para que el público se divierta.
3. Contrapone el espacio-tiempo lúdico al espacio-tiempo del trabajo. Tiene un carácter originariamente sagrado. Después de la fiesta viene el orden, es el acabar para volver a empezar. El nacimiento y la muerte se juntan en un punto del círculo temporal (Piedra, 2002).

Por sus elementos estructurales es común referirnos a la fiesta como una celebración animada por un espíritu colectivo de júbilo, excitación y diversión; se festeja con regocijo y ganas; la música y la danza, los juegos, las comidas y las competencias forman parte del libreto festivo, del contento, distensión y espontaneidad de todos (Sandoval, 2009). A pesar de los esfuerzos iniciales de la jerarquía católica, los actos de celebración de la fiesta empezaron a combinar elementos religiosos con elementos profanos, como la lúdica, la danza, la música, el teatro, la bromatología y otros elementos propios de la cultura local, que con el tiempo entraron a restar espacio e importancia a los elementos religiosos, dando origen a las fiestas puramente profanas, con las que aparece también el festival, que significa *fiesta valiosa* o *fiesta grande* (de *Festis* y *valere*), mediante el cual se busca exaltar una expresión, generalmente creativa, artesanal, folclórica o artística de un medio o un sector de creadores, en especial de artistas (cine, danza, teatro, música, cuento, poesía, etcétera) y en general de aspectos de la cultura local o regional, del folclor y la identidad cultural de una región o país.

LA FIESTA COMO OBJETO DE ESTUDIO ANTROPOLÓGICO

El hombre rige su vida creando pautas. La supervivencia exige la imperiosa necesidad de trazar un guion previamente formulado. El hombre es, por supervivencia, un animal rutinario. No somos animales reclusos y solitarios; por tanto, en la fiesta, de una manera u otra, se transmiten numerosos significados que adquieren una dimensión antropológica, social, política y religiosa.

El objeto de estudio antropológico es también algo construido, que se activa dependiendo del contexto que genera la sociedad que lo estudia, de las modas académicas y de la propia formación de los investigadores. No es algo independiente de esa construcción ideológica de la realidad, que de una forma u otra es la que vivimos y sentimos, sino que se integra dentro de sus reglas. La fiesta, y las celebraciones enmarcadas dentro de expresiones religiosas, es un momento característico de nuestra cultura y, por tanto, sigue siendo un objeto de estudio candente, a pesar de vivir en una sociedad secularizada y en un momento en que las líneas de investigación se encaminan por otros derroteros (Sánchez, 2005).

Innumerables son, dentro de la complejidad de la vida cotidiana, las figuras que adopta la cultura. Innumerables también las oportunidades que tiene la cultura de llevar a cabo su actividad: la reproducción de la identidad comunitaria concreta. Todas ellas presentan ciertos esquemas recurrentes de comportamiento que permiten su clasificación aproximada, uno de ellos es la fiesta, práctica de la actividad cultural que se encuentra en el comportamiento humano, dentro de la producción y el consumo de cosas, de la emisión y recepción de significaciones en estado práctico. En la práctica el ser humano se comporta de manera ceremonial. Entre esos escenarios, las celebraciones, los ritos, los festejos, las fiestas y los festivales constituyen ejemplos dignos de mención, porque son contextos en donde la expresión cultural se manifiesta en una diversidad de expresiones que permiten apreciarla en toda su dimensionalidad y riqueza expresiva (Martínez, 2009).

Las celebraciones (cumpleaños, muerte, bodas...) responden al carácter meramente humano de nuestra condición, lo que junto con nuestra conciencia es lo que nos separa de los otros animales, y nos premia con una condición diferente, el universo simbólico.

Desde sus orígenes en la antigüedad, la celebración de fiestas estuvo ligada a los acontecimientos trascendentales de la vida cotidiana, inicialmente mediante ritos y ceremonias para conmemorar eventos de carácter religioso, y después le fueron incorporados elementos culturales, sociales, lúdicos y recreativos, que le dieron carácter de espacio social de esparcimiento, y con la aparición del cristianismo se establecieron los calendarios, con *inquiridium* de las fiestas a celebrar durante el mes y las licencias sociales permitidas alrededor de la celebración religiosa (Martínez, 2009). De esa manera, los grupos humanos aprovechaban la fiesta como contexto que permitía teatralizar lo más representativo de la cultura local o regional, favoreciendo la definición de patrones de identidad, expresados en el escenario festivo.

Los hombres de todos los tiempos y lugares han sentido la necesidad de crear y celebrar fiestas, forma institucionalizada de romper con la cotidianidad y ponerse en relación con lo sobrenatural. La fiesta conmemora, repite cíclicamente, finaliza y comienza etapas, y ello a través de rituales y actividades no habituales. La fiesta es la ocasión para la expresión del ritmo, el color, la plástica, la sociabilidad, la emotividad, el comensalismo y

hasta el desenfreno; se baila, se canta, se juega, se interpreta música, se lucen vestidos, se engalanan espacios y se alegran los grupos humanos hasta el paroxismo, como confluencia de todos estos factores, y también por la abundancia de comida y bebida, y otros placeres. Es la expresión y síntesis de la cultura de los pueblos, ello es más cierto cuando se trata el ciclo festivo en conjunto (Rodríguez-Becerra, 1980).

Los pueblos manifiestan de forma real y simbólica su concepción del mundo, su particular visión de las relaciones entre los hombres, los seres sobrenaturales y la naturaleza. En ella puede percibirse el pasado, la fiesta permanece en el tiempo, pero también el presente; no es estática, sino dinámica y cambiante; finalmente, también desaparece como las sociedades y las culturas (Rodríguez-Becerra, 1980).

Esta forma de expresión de la memoria inconsciente colectiva a través de las fiestas, manifestación y ejemplo de comportamientos simbólicos, se muestra reacia a desvelar sus secretos debido a las contaminaciones causadas por las transferencias y transformaciones del material festivo, así como por las diversas procedencias de las influencias modificadoras en las diferentes épocas que se han ido acumulando y mezclando como por estratos geológicos. La vía para intentar descifrar las claves interpretativas de la simbología festiva pasa por el deslinde de las semejanzas y diferencias entre los festejos (Brisset, 2009).

Cuando se analizan e intentan explicar las instituciones, los comportamientos y las creencias colectivas que vertebran la cultura, puede resultar útil admitir la aportación teórica de Geertz, en su definición semiótica de la cultura como un patrón históricamente transmitido de significados expresados en formas simbólicas mediante el cual los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes frente ella (1973: 20-24). Y para descifrar estos símbolos comunicativos, un valioso campo operativo resulta ser el de los ritos, esa forma de legitimación del poder que, según Leach, son *sistemas de transmisión de significados* (1966).

Pero a la hora de abordarlos no se debe olvidar la advertencia de Turner respecto a que “muchas veces los fines y propósitos abiertos y ostensibles de un ritual determinado enmascaran deseos y metas inconfesados e incluso inconscientes” (1980: 50). A pesar de la rigidez formal que caracteriza a los rituales (y que garantiza su vínculo con la normativa del poder, sea social o sagrado), los cambios en las relaciones sociales en las diversas

épocas históricas han intervenido para sus paulatinas transformaciones (Brisset, 2009).

Desde un punto de vista antropológico, las fiestas se constituyen, como formas de expresión de la identificación del pueblo o colectividad que las protagoniza, por encima de la complejidad de la sociedad y de la multiplicidad de planos de significación que puede albergar y de las funciones que puede cumplir, desde las económicas a las políticas o las eminentemente simbólicas (Escalera, 1984).

Básicamente, para su estudio, dos rasgos configuran la fiesta: 1) ruptura con lo cotidiano, es decir, hábitos, organización social y tabúes; 2) la liberación explosiva de los instintos, aspiraciones y sentimientos. La idea de ruptura (en la que más adelante se abundará), de conculcación de normas es indisociable de la fiesta. Freud decía: “la fiesta es un exceso tolerado e incluso ordenado”, “es la violación solemne de una prohibición”. En este sentido, implica la anulación momentánea del tiempo social que regula la vida del grupo y de ahí que posea un tiempo propio, un tiempo místico e intemporal, el tiempo de la libertad creadora (Hernández, 2004).

Una línea de investigación antropológica sostiene que el desorden transgresor y la exaltación lúdica y dionisiaca alcanzan su cota más alta en las sociedades primitivas. Como contrapartida, señalan la degradación de las fiestas en las sociedades industriales y consumistas. En este tipo de sociedades se integran todas las manifestaciones de la vida colectiva en un circuito de producción/consumo y se deterioran las relaciones interpersonales, así como la potenciación de los instintos individuales de posesión y ostentación. Y, si a veces se habla de civilización del ocio, también en ella la fiesta queda inscrita en una organización y comercialización del tiempo libre que la priva de sus valores propios.

El tiempo libre, por definición, debería ser por elección y sin consejeros de ningún tipo. Es, o puede ser, una revolución; una gran transformación humana se inició cuando los hombres empezaron a luchar no solamente por salarios en dinero, sino por salarios en tiempo. Extrapolando hacia la fiesta, se habla en este sentido de la pérdida del sentido de lo gratuito y de la capacidad de comunicar con otros. En estas coordenadas, tiende a ser tan sólo la ocasión del consumo en solitario, de uno u otro espectáculo, en el que uno no es actor ni compromete su propia intimidad, en vez de implicar una auténtica comunión con los otros, es decir, una espontánea

participación en lo colectivo. Y ni siquiera la escasez de formas, bajo las que parece sobrevivir esa imagen de la fiesta colectiva, se escurre de la dinámica sociedad de consumo, que las organiza y comercializa de acuerdo con su previsible perspectiva (Hernández, 2004).

La fiesta es un momento donde los distintos significantes y significados culturales interactúan, definiendo al grupo social que la protagoniza. A través de ella se expresan sentimientos individuales y colectivos. La fiesta y la religión en la tradición antropológica son difícilmente separables. Desde una perspectiva sociocultural habría que considerar la fiesta como un “acto total”, donde se reproduce la sociedad a partir de unos patrones pre-establecidos, donde el elemento identitario que representa cada elemento y sus miembros reinventa la estructura social donde surge (Sánchez, 2005).

El estudio de la fiesta como relación entre texto, pretexto religioso y manifestación social, en toda su magnitud, ha sido la forma clásica utilizada desde la antropología para acercarse a su comprensión. El carácter de la etnografía, como acercamiento holístico a la comprensión de la realidad cultural, o de la construcción cultural de la realidad, implica que el estudio de un hecho concreto, en el caso de la fiesta, no se delimite a un campo específico sino que entre en todo el complejo interpretativo de los aspectos sociales.

La fiesta, asumida como el conjunto de actos y diversiones que se organizan para el regocijo público, teniendo algún motivo o un acontecimiento especial y como cualquier otra circunstancia en donde la cultura es puesta en escena, debe ser entendida como un gran espacio de interacción social, en donde tiene lugar el comportamiento de comunicación global de un colectivo de sujetos relacionados entre sí. Como toda forma y convención de interacción social, las fiestas están marcadas por la cultura y la historia y, en consecuencia, sujetas a un cambio permanente. Son básicamente la expresión del grado de diferenciación del *statu quo* social, pero también una ocasión para su modificación.

El origen religioso de la fiesta parece ser algo indiscutible, pues siempre se ha visto esta tendencia social como una actitud del hombre a responder a los dioses y agradecer sus bendiciones, lo cual es explicado por Fustel de Coulanges (2005): “en todo tiempo y en todas las sociedades, el hombre ha querido honrar a sus dioses con fiestas, y ha establecido que habría días durante los cuales el sentimiento religioso reinaría sólo en

su alma, sin ser distraído por los pensamientos y labores terrestres. En el número de días que ha de vivir ha reservado una parte a los dioses" (citado en Martínez, 2009).

La fiesta en su característica de diversidad se convierte en la expresión del hombre que ama lo cotidiano, no lo rechaza, sino que lo quiere hacer cada vez más fecundo. La fiesta es creatividad, iniciativa, libertad intensa; pero también es rito preestablecido, liturgia que hay que repetir. La alegría presente en toda actividad festiva no está exenta de cierta melancolía, de una dulce y delicada tristeza: permanecen siempre los recuerdos inquietantes y las ansias que angustian.

Desde la antropología, todo lo que gira alrededor de la fiesta está profundamente marcado por una gran ambigüedad. La cuestión es si el punto de partida más adecuado es considerar la fiesta como estructura social o como una institución que provoca una reacción determinada en las personas que participan, o si, por el contrario, el punto de partida tendría que ser tomar lo humano como festivo, como *festus*, o como *ludens*. La ambigüedad se encuentra tanto en ver la fiesta como un hecho reactivo, estimulador de las capacidades humanas, provocador o motivador, como ver si el punto de partida tiene que ser la fiesta como expresión de esta peculiar manera de los humanos de estar instalados en la realidad, deseando lo que no es, esperando o desesperando. Para afrontar esta ambigüedad, si partimos de la fiesta como fenómeno cultural o del ser humano que hace fiestas, en la antropología se ha intentado resolver a través de dos parejas de conceptos: la primera es la distinción entre espacio y tiempo, y la segunda, diferencia entre interioridad y exterioridad (Marín, 2000).

La estructura de la fiesta se puede ver como una tensión entre dos polaridades: rito (unidad a partir de la disparidad) y juego (situación de igualdad que consiste en una competición que acaba con la desigualdad, vencedores-vencidos). Por la vía lúdica o ritual, la fiesta, con su interno ejercicio de los sentidos y el intelecto, mediatizado por los códigos simbólicos que la componen, persigue un doble fin: sacralización de los valores que identifican a una sociedad y le dan sentido y la integración de sus miembros y sectores en el proceso de reconstrucción permanente que le hace ser como sociedad real (Piedra, 2002).

EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LA FIESTA

La fiesta es una de las ocasiones privilegiadas, aunque no la única, en la que se expresa más claramente la cultura. A través de la fiesta, observada atentamente, puede aprehenderse cómo se organiza una sociedad: bases económicas, clases, grupos, movilidad social, asociaciones, individualismo, familia, valores, creencias, sin olvidar la arquitectura de la fiesta a través de las plazas, calles, casetas, etcétera, todo ello de forma ritualizada y mediante elementos simbólicos (Rodríguez-Becerra, 1980). Nuestra noción de cultura se ubica como pauta que orienta las relaciones sociales humanas (Díaz, 2010).

Historiadores y antropólogos han prestado mucha atención a esta expresión cultural en la última mitad del siglo xx. Con anterioridad, sólo los folcloristas habían sido atraídos por ella al considerar que era expresión y síntesis de las manifestaciones que más le importaban: canciones, música, bailes, vestidos. Para los viejos historiadores, anteriores al comienzo de la historia como ciencia, la fiesta popular era cosa menor, con la excepción de los festejos conmemorativos de visitas, nacimientos y muertes de personas reales. Las posturas metodológicamente enfrentadas entre historia y antropología hacia la mitad del siglo pasado por el funcionalismo ahistórico hicieron que ambas disciplinas caminaran por sendas separadas hasta las últimas décadas del siglo. La necesidad de dar profundidad histórica a los estudios antropológicos es imprescindible para afrontar con seriedad estas expresiones culturales. La abundantísima información existente en sociedades letradas y burocratizadas, así como la fuerte presencia de las instituciones eclesiásticas, permite estudiar la fiesta (Rodríguez-Becerra, 1980).

A partir de las anteriores premisas no resulta extraño que el estudio de las fiestas esté presente en las ciencias sociales desde sus albores, primordialmente por medio de la religión, y el estudio de la dimensión social de los rituales haya sido un tema de interés constante hasta hoy. Tal como en la obra de Émile Durkheim, padre de la sociología y uno de los precursores de la antropología social, especialmente en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), e incluso en su precursor Fustel de Coulanges, y también en la de los continuadores de la tradición durkheimiana, como M. Mauss o R. Hertz. Tarea prolongada después por G. Bataille, R. Caillois (actualización del caos primordial) y J. Duvignaud, quienes desarrollan interpreta-

ciones demasiado esencialistas de las fiestas y sus funciones; pasando, en la antropología anglosajona, por hitos como los de R. Radcliffe-Brown (unidad grupal), M. Gluckman (catarsis social), E. R. Leach (organización del tiempo), o J. Boissevain (revitalización). Y deudora de significativas hipótesis en el ámbito de las ciencias sociales, por ejemplo en el campo de los rituales y de la religión: A. Van Gennep e I. Chiva (ritos de paso), E. Shils (significado de la coronación), J. Cazeneuve (sociología del rito), E. Goffman (ritos de interacción). R. N. Bellah (religión civil), V. Turner (proceso ritual: estructura/*communitas*), E. Hobsbawm (intención de la tradición), S. J. Tambiah (eficacia performativa), C. Rivière (ritos profanos), C. Bell y Scardulli (teoría y práctica de los rituales) y otros; pero también en el campo de los símbolos, las identidades colectivas, la sociabilidad y la vida local (Homobono, 2004).

Un renovado interés de las ciencias sociales, y particularmente de la antropología, que entretanto ha descubierto las sociedades rurales occidentales primero y el ámbito urbano después, por el fenómeno ritual y festivo, que adquiere un verdadero estatus epistemológico, asociándose a nociones como la polisemia, la heterogeneidad de las sociedades complejas. El aspecto lúdico de los rituales públicos enfatiza su indeterminación, su apertura a los cambios en plena dialéctica con una tradición que no se reproduce mecánicamente. Así, se publican contribuciones sobre esta desacralización del tiempo y de la sociedad. Algunas específicas —por ejemplo sobre carnavales— y otras articuladas en torno a la teoría y práctica del ritual o de los rituales seculares. Como las de J. Duvignaud (1973), C. Gaignebet (1974), A. Isambert (1982) y D. Mandom (2000) en Francia; M. Mesnil (1974) en Bélgica; S. F. Moore y B. G. Myerhoff (1977) en Holanda; J. Pieper (1974) en Alemania; V. Lanternari (1983), L. Mazzacane (1985), P. Apolito (2001) en Italia; F. Manning (1983) en Canadá; A. Falassi (1987) y C. Bell (1992 y 1997) en Estados Unidos. Reeditiéndose además otras clásicas, como el *Manuel de folklore français* de A. Van Gennep (1988) (Homobono, 2004).

Uno de los aspectos de la antropología cultural que más se han desarrollado a fines del siglo XX ha sido el relacionado con las fiestas tradicionales o populares, hasta el punto de que la abundancia de estudios monográficos y generales sobre los diversos universos festivos se convirtieron en una especie de fenómeno intelectual de moda que buscaba ampliar nuestro conocimiento sobre la sociedad del presente. Para cumplir con

este objetivo habría que resaltar la dimensión comunicativa y funciones de transmisión cultural y memoria histórica ejercidas por los ritos festivos, que se deben contemplar desde una perspectiva de continuidad temporal en cuanto procesos rituales, sujetos a la evolución de sus formas y significados, actualizando múltiples modelos (Brisset, 2009).

A las fiestas podemos aproximarnos desde diversas vertientes, y una de las más novedosas resulta la sociológico-política, al considerar los rituales públicos como forma institucionalizada de la acción simbólica que cumplen el rol en los procesos sociopolíticos, ya que sus elementos significativos no quedan al margen de la realidad social; más bien, el sentido de los símbolos “guarda relación con lo que ese símbolo hace y con lo que con él se hace, por quiénes y para quiénes”, tal como expresa Turner (1980: 1), interesado por develar el discurso de la autorreflexión comunitaria que percibe en los rituales entendidos como *sistema en evolución* (Brisset, 2009).

La fiesta es un hecho antropológico complejo; revela un pueblo y su cultura. La complejidad de la fiesta conlleva también ambivalencia, cuando no paradójica. En efecto, la fiesta se podría definir como un complejo de celebraciones comunitarias extraordinarias, en equilibrio entre espontaneidad y norma, entre alegría y seriedad, entre liberación y descanso. El objeto de la fiesta puede ser cualquier cosa, a condición de que sea experimentada como un valor. Toda comunidad festeja lo que tiene valor.

Hay que plantearse la fiesta como culto, porque se desarrolla en torno a un núcleo de ideas, creencias y valores que producen una mística colectiva entre los participantes. Por eso las festividades incluyen tanto formas religiosas (plegarias, invocaciones, ofrendas, sacrificios) como profanas (desfiles, ofrendas, celebraciones, discursos, representaciones) (Sandoval, 2009).

La fiesta es una representación o una puesta en escena de lo social, ya que en ella confluyen contingencias, ambigüedades y conflictos de las personas y comunidades. Si tomamos en cuenta el regocijo colectivo, la mística religiosa, la belleza de las formas y significados que se generan en las celebraciones, podemos mirar la fiesta como arte, ya que abarca todos los géneros: música, danza, artes visuales, teatro, poesía y literatura (Sandoval, 2009).

Es complejo tratar los tipos de fiestas que solemos celebrar (las culturales, las estacionales, astronómicas, estatales), pero según Benjamín Her-

nández Blázquez (2004), una posible clasificación podría responder a este esquema:

1. Fiestas sociales: patronales, religiosas o profanas, y cívicas.
2. Fiestas de la naturaleza: agrícolas, estacionales y mitológicas.
3. Fiestas familiares y locales de poca trascendencia colectiva, pero importantes en su núcleo.

Sin duda, este esquema conforma el más importante carácter de la fiesta: el antropológico y su ruptura con la rutina del día a día, que provoca una catarsis colectiva. Será Freud quien sentenciará “la fiesta es un exceso tolerado e incluso ordenado”, por lo tanto, la fiesta responde a su propio tiempo y espacio. Sería más preciso definir antropológicamente las fiestas como las acciones simbólicas festivas. Una fiesta es una manifestación sociocultural compleja que incluye rituales y diversión, pero que implica muchas más dimensiones y funciones en relación con la colectividad que las celebra y las protagoniza. No todo ritual, no toda acción simbólica es una fiesta, no todo festejo es festivo, no toda ocasión para la diversión puede ser descrita y analizada mediante el concepto de fiesta. No todos los actos y celebraciones que se denominan fiestas tienen la misma significación para la sociedad en la que se realiza o la protagoniza (Escalera, 1984).

No hay fiesta sin sociedad, sin cultura. Hay, o puede haber, festejos sin necesidad de que exista una sociedad, siempre que exista algún agente, político o económico, necesitado de justificar su papel o propiciar sus intereses sobre un colectivo humano, se encuentre este articulado como tal sociedad o sea un mero agregado de individuos (Escalera, 1984).

Los ritos, ceremonias, liturgias, procesiones y romerías coinciden con acciones reales o irreales (profanas). La comida festiva puede coincidir con una comida real (común o en grupos) o simbólica (sagrada). Las bebidas van desde el vino doméstico, o a granel, hasta el más selecto servido en caras cristalerías. Las diversiones, atracciones variadas, serían el humor, música, baile, fuegos artificiales que pueden ser improvisados, preparados, gratuitas o pagadas. Los juegos son un divertimento informal. El análisis estructural de los códigos festivos desemboca en unas hipótesis de niveles o tipos de organización festiva que están relacionadas con los tipos de organización sociocultural (Piedra, 2002).

Es un hecho sociocultural que tiene tres funciones: antropológica, es una vivencia grupal y ritual, de carácter sacrificial que facilita el paso del caos al cosmos; psicosocial, función social, económica y política, y función psicológica, como ruptura del tiempo laboral para que salga la dinámica del inconsciente cultural (Piedra, 2002).

LA RUPTURA COMO CONSTANTE EN EL ESTUDIO DE LA FIESTA

La fiesta está anclada en el deseo humano de romper con las normas cotidianas y la rutina. La vida cotidiana contiene en su transcurrir una infinidad de momentos, unos mínimos, otros mayores, de ruptura lúdica de la rutina. Todos ellos son momentos de crisis y recomposición imaginaria de la incuestionabilidad de todas las leyes naturales y, por lo tanto, también de aquellas artificiales que, dándose por naturales, sostienen, para bien y para mal, el edificio social establecido.

En la ruptura festiva de la rutina el esquema de uso autocrítico del código que presenta el comportamiento humano es diferente. La irrupción del momento extraordinario es, en este caso, mucho más compleja. Lo que en la ruptura festiva entra en cuestión no es ya solamente la necesidad o naturalidad del código, sino su consistencia concreta, es decir, el contenido del compromiso que instaura la singularidad, individualidad, “mismidad” o identidad de un sujeto en una situación histórica determinada (Echeverría, 2010: 177).

Curiosamente, la experiencia de lo perfecto, lo pleno, acabado y rotundo —“del platónico mundo de las ideas”— sería una experiencia que el ser humano no alcanza en el terreno de la rutina, de la vida práctica productiva/consuntiva y procreadora, en el momento de la mera efectuación, sino en el momento de la ruptura y especialmente en el de la ruptura festiva o de reactualización de lo extraordinario como “sagrado”. Tal vez lo más característico y decisivo de la experiencia festiva que tiene lugar en la ceremonia ritual reside en que sólo en ella el ser humano alcanza la percepción “verdadera” de la objetividad del objeto y la “vivencia” más radical de la subjetividad del sujeto (Echeverría, 2010: 177-178).

El vehículo por excelencia de este tipo peculiar de ruptura de la rutina es la ceremonia ritual, sea ésta la ceremonia festivo-privada del erotismo o

la ceremonia festivo-pública de la religiosidad, de la convocatoria por lo "divino". En un solo movimiento, esta ruptura destruye y reconstruye en el plano de la imaginación todo el edificio del valor de uso, todo el cosmos dentro del que habita la sociedad y cada uno de sus miembros; impugna y ratifica en un solo acto todo el conjunto de definiciones cualitativas del mundo de la vida; deshace y vuelve a hacer el nudo sagrado que ata la vigencia de los criterios orientadores de la existencia humana a la aquiescencia que les otorga lo Otro, lo no-humano.

De todos los comportamientos "en ruptura", el festivo es el más consistente, puesto que implica un momento de real abandono o puesta en suspenso del modo rutinario de la existencia cotidiana, un abandono que se afirma como alternativa de vida en el cumplimiento siempre repetido de su acción de acuerdo con un "calendario festivo" (Echeverría, 2010: 178-179).

En lugar de ser solamente un acto hasta cierto punto "inocente", como el del juego, dirigido a alcanzar la experiencia de la intercambiabilidad de lo necesario y lo contingente, el acto festivo está dedicado a anular y a restaurar, en un solo movimiento, la necesidad de la consistencia cualitativa del código, de su contenido, del tema del compromiso singular que le da concreción.

En este sentido, la fiesta, en lo público y en lo privado, es la puesta en acto de una "revolución" imaginaria, es decir, de una abolición y una restauración simultáneas en el más alto grado de radicalidad, de la validez de una configuración concreta de lo humano (Echeverría, 2010: 179).

En las fiestas religiosas o eróticas, que son siempre, en mayor o menor medida, ceremonias rituales, pueden ser puestas en cuestión todas las normas de la subcodificación concreta e incluso, a través de ellas, de la codificación humana en general. Desde los rasgos distintivos de la humanidad social, de la relación del ser humano con el cosmos, hasta las recetas de cocina y las reglas de vestir, pasando por las leyes del parentesco, las técnicas amatorias, las normas de la sociabilidad, todo puede suspenderse durante el tiempo festivo, pero siempre con el objetivo de su reinstalación, de la reposición de su validez, de su exaltación. De ahí la afinidad de estos actos festivos con los actos reales de revolución, en los que la comunidad destruye y reconstruye una figura de su socialidad. Porque de la fiesta a la revolución parece no haber más que un paso. Sólo que se trata de un paso

que debería atravesar todo un abismo, el que separa lo imaginario de lo real (Echeverría, 2010: 179-180).

Para orientarnos en el espacio temporal que nos atraviesa como humanos, que nos constituye como personas, lo que hemos hecho los humanos es introducirle discontinuidad, es decir, destacar ciertos momentos y lugares. Sería cómo querer romper la monotonía jugando a delimitar lugares y espacios a los cuales concedemos un valor especial. Por lo tanto, la fiesta tendría mucho que ver con la capacidad humana de separar, destacar, subrayar, acentuar o definir. Es decir, la capacidad de marcar unos límites que nos recuerdan cómo es, de limitada, la realidad y cómo somos, de limitados, los humanos, por bien y por mal, en el sentido que nos atraviesa la negatividad y que damos de sí lo que podemos.

Los antropólogos culturales también destacan en este tema que la inmensa mayoría de las culturas —puede ser que la única excepción sea la occidental o la indoeuropea— celebren también fiestas dolorosas, negativas. Festejan hechos vividos como negativos; esto es lo que quiero decir cuando hablo de la fiesta como señal obvia de la limitación de la realidad y de la limitación humana, porque las fiestas empiezan y se acaban. Decía Freud que la gracia de una fiesta radica en prepararla, no en hacerla, porque durante la fiesta sufres, pero prepararla te gusta. Me parece que es evidente que cuanto más radical es esta ruptura con los espacios y tiempos normales de la vida cotidiana, más eficacia tiene una fiesta para mostrar que accedemos a otra dimensión de la realidad o que nos instalamos en la realidad de otra manera. Cuanto más contrasta la fiesta con la vida normal que llevamos, más enriquecedora es; cuanto más se asemeja a lo que hacemos cada día, menos fiesta es.

Debe ser por ello que la fiesta tiene mucho de extravagante, de desmesurada, de insólita. Los días de fiesta no hacemos aquello que practicamos a diario. Ese día es distinto. Nos han indicado que esta ruptura entre la fiesta y la vida cotidiana provoca en las personas que celebran las fiestas un cambio de actitud notable. Digo esto porque me parecería erróneo considerar la fiesta simplemente como un sistema de signos con los cuales hay una cosa interna —el gozo, la alegría, las ganas de vivir— que se traduce al exterior, olvidando que la fiesta es básicamente la recreación periódica, ni más ni menos, que de la vida humana (Marín, 2000).

LA RITUALIZACIÓN DE LA FIESTA

El origen ritual de las fiestas primitivas está asociado a la conformación de escenarios en donde el hombre buscaba expresar su identificación con el medio y lo trascendente, por eso tienen un sentido inicialmente religioso. Cuando el *homo sapiens* descubrió su capacidad de imitar los sonidos de la naturaleza diferenciándolos de los que constituían la estructura de su lenguaje, dio origen a la música, al *homo musicus*, con el cual comenzaron a perfilarse las primeras expresiones musicales asociadas a un hecho colectivo: rituales funerarios, cacerías y ceremonias vinculadas a la fertilidad formaban parte de una cotidianidad de la que la música había entrado a formar parte por derecho propio. La música es parte esencial de la fiesta, desde el momento en que el hombre concibe el cielo como una gran bóveda, en la cual los sonidos resuenan en todo su territorio, como una forma de comunicación con realidades trascendentes y la música entra a ser elemento fundamental de rituales festivos (Martínez, 2009). Es un rito la destrucción que precede a la creación. Cuando una tribu se libera de la culpa, el sacrificio adquiere una dimensión de comida totémica.

Podemos ver la fiesta como rito, ya que las festividades se basan en la reiteración simbólica de acciones o palabras fuertemente codificadas. El rito es un elemento esencial que provoca estados de exaltación anímica y emotiva (júbilo, congoja, éxtasis, delirio, recogimiento místico, espíritu de devoción, etcétera) (Sandoval, 2009).

En el ritual el tiempo adquiere una importancia vital, un tiempo que no es el cotidiano, el diario, sino que es sagrado, fuera del tiempo, y ocupa un espacio sacralizado. Dentro de este tiempo ritual es donde se enmarca la creación de la cofradía estudiada, es decir, no sólo en la manifestación estética en sí, sino también en los actos que la rodean, independientemente del calendario en el que se produzca.

El ritual tiene una vertiente de reestructuración social y de socialización, como la expresión de pertenencia a un grupo, integración social, lucha por el poder social, prestigio social y político, entre otros. La Semana Santa pone en juego un complejo sistema de significados, cuyo sentido se escapa muchas veces a los espectadores y actores, o mejor sería decir que cada uno de ellos analiza desde su propia perspectiva, y que la convierten

en una expresión total de la sociedad que la celebra. El ritual ha sido motivo de estudio y reflexión clásico dentro de la antropología.

Turner (1980) define el ritual como conducta formal y prescrita, relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. Junto a posturas que se ciñen al aspecto religioso, tienen cabida otras concepciones en las que se relaciona esta conducta prescrita al estudio de ritos seculares. Las interpretaciones actuales sobre el tema conjugan las posturas clásicas con el sentido de comunicación simbólica que implica el ritual.

Una definición actual de ritual es la que proporciona Claude Rivière y que conjuga lo sagrado con lo profano, según lo cual:

un conjunto de actos repetitivos y codificados, frecuentemente solemnes, de orden verbal, gestual o postural con fuerte carga simbólica, fundados en la creencia en la fuerza actuante de seres o de potencias sagradas, con las cuales el ser humano trata de comunicar, con el propósito de obtener un efecto determinado. Por extensión designa toda conducta estereotipada, repetitiva y compulsiva (ritos de sumisión en el animal, de sumisión, de demarcación de un territorio). Comporta secuencias de acción, de juegos de roles, de formas de comunicación, de medios reales y simbólicos ordenados a valores decisivos que la comunidad pretende traducir mediante comportamientos adecuados (citado en Sánchez, 2005).

Dentro del proceso comunicativo que implica el rito, sea sagrado o secular, aparecen dos elementos clave: la comunicación (con el mundo sobrenatural, con el entorno social y cultural) y la influencia sobre el devenir de los acontecimientos que persigue el ritual. Los actores que participan dentro de este estado ritual, y también los espectadores, son conocedores de toda una serie de códigos comunicativos, no sólo verbales, que varían no obstante según la posición que ocupan dentro y fuera del ritual. La representación a la que se asiste está cargada de una significación simbólica, que no es aleatoria ni inocente, sino que conlleva en ella misma toda una intención y eficacia. Antonio Ariño diferencia los distintos tipos de eficacia simbólica del ritual en dos apartados: el ritual como experiencia *in situ* y la proyección posritual. Entre ambos se establecería una dialéctica, una comunicación en la que la alteración sobre alguno de los elementos de cada apartado influiría necesariamente sobre el otro (Sánchez, 2005).

SISTEMATIZANDO LA FUNCIONALIDAD DE LA FIESTA

Con el fin de ejemplificar el papel de la fiesta en la vida de la gente, se presentan estas cinco funciones que muestran su naturaleza articuladora y articulada:

1. Ver lo esencial. La fiesta permite al hombre dedicarse a lo que es esencial. Por tanto, se coloca siempre de algún modo en el plano de lo sagrado, que se refiere a un orden de las cosas percibido como normativo, a un orden de realidades con carácter de absoluta en relación con la relatividad y transitoriedad de las cosas del mundo (Marín, 2000).

2. Función social. Al mismo tiempo, los ritos y las fiestas cumplen una función social de vital importancia, como fuerza de cohesión de los elementos propios de la comunidad o del grupo social, dentro del cual cada quien cumple un rol determinante para los otros (Martínez, 2009). Promover lo colectivo responde a otra de nuestras necesidades: compartir experiencias, espacio y tiempo. En algunas ocasiones la diversión desenfrenada e incluso orgiástica converge y se mezcla con la religiosa para cumplir con diversas funciones (solidaridad y cohesión); esta simbiosis describe dos aspectos que solemos olvidar: la dimensión religiosa y la social.

Manifestación de un conflicto social o su amortiguación, de la estratificación social, de la identidad popular, del prestigio familiar, de la integración social y familiar y manifestación de la estética social (Piedra, 2002).

Las relaciones entre fiesta y realidad social, a través de las que aquélla cumple su función, son frecuentemente de homología: las estructuras sociales tienden a marcar la pauta de las estructuras de la fiesta, que forman parte de ellas, de manera que se traslucen unas en otras. Aun admitiendo que esto sea lo más común, no hay que darlo siempre por supuesto, porque las fiestas pueden distorsionar en su despliegue las estructuras cotidianas, hasta invertirlas simbólicamente, y en cualquiera de los casos, los conflictos latentes en el plano real podrían estallar justamente con ocasión de una fiesta.

Todo festejo propicia la intensificación de la comunicación social y del intercambio de valores, sean éstos económicos, familiares, sexuales, políticos, informativos o estéticos. Se activan los contactos entre individuos y grupos, la emisión y recepción de mensajes, la utilización combinada de la

reserva de códigos culturales. Todo esto lleva necesariamente a aumentar la frecuencia y el tono de las interacciones de todo tipo, unas previstas y otras muchas absolutamente fortuitas. De estas últimas habrá no pocas con repercusión más allá de la fiesta: tratos y negocios apalabrados, noviazgos o matrimonios convenidos, conflictos o pactos políticos, noticias, ideas nuevas, modas inopinadas, riñas, lutos... De manera que unas interacciones al azar dan nacimiento a relaciones permanentes, estructuradoras del proceso social. Los acontecimientos festivos son, por tanto, mediadores en la reconstrucción del sistema social. La construcción social simbólica (fiesta) incide en la construcción social real (vida cotidiana), y viceversa (Piedra, 2002).

La fiesta tiene un carácter colectivo. Enlaza relaciones colectivas con los participantes y tiende a implicar a todos los demás. Responde al deseo de reunirse, que es natural en el hombre; la fiesta es, de hecho, una ruptura con lo cotidiano, ya que está situada en un tiempo que se distingue de la vida de cada día.

El aspecto de mayor énfasis en nuestra visión es la fiesta como instancia de mediación social dado el fuerte carácter de cohesión e integración que detenta y la capacidad articuladora de varios niveles (mediación entre naturaleza y sociedad, vida natural y sobrenatural, diversos sectores y grupos sociales, etcétera) (Sandoval, 2009).

3. Transmisión de la tradición cultural. Los mitos, relatos, creencias, leyendas y dichos referentes a la fiesta, a su origen o significado están en la memoria de la gente y se transmiten oralmente entre generaciones o son difundidos por las autoridades o especialistas.

La fiesta es cultura popular, con sus reglas socioculturales se transmite en forma de tradición (oral) y su aprendizaje es la participación. Sus elementos integradores nos dan la concepción arcaica y rural del folclore. La ideología de la fiesta incluye las ideas, valores, necesidades, intereses, que se orientan a la búsqueda de autoafirmación, reconocimiento social y prestigio colectivo y son los configuradores de la identidad cultural. La identidad, igual que la fiesta, se caracteriza por el sociocentrismo, mira las cosas desde el punto de vista del endogrupo (Piedra, 2002).

La fiesta promueve negociaciones entre lo particular y lo colectivo, y entre los intereses entre los diferentes sectores. Al vincular a los miembros de la sociedad en pos de ámbitos de significación que trascienden los inte-

reses individuales y grupales, el rito abre la posibilidad del espacio compartido (Sandoval, 2009).

La fiesta o el festival se ubican dentro de la cultura contemporánea y posmoderna como espacios de consolidación y referentes de afirmación y proyección de identidad cultural, que permiten a las comunidades locales y regionales poner en escena su acumulado patrimonial o lo más destacado de sus creaciones, tangibles e intangibles, con el fin de compartirlo y fortalecerlo, en la medida en que la valoración de sus elementos, hecha a extraños a quienes se les ofrece en los distintos espacios y escenarios festivos; y la oportunidad de comparar los valores propios con los foráneos permite hacer de los valores de la cultura propia un referente de relaciones interculturales, en las cuales cada quien afirma lo propio para ofrecerlo al interlocutor y retroalimentarlo, fortaleciéndolo (Martínez, 2009).

4. Enfrentar la incertidumbre de la vida. La fiesta se define como el exceso en contra del orden. Carga con una condición metafísica que le hace más llevaderos los percances humanos, sus vaivenes e incertidumbres (Sandoval, 2009). En este sentido, la verdadera función de la fiesta, que nos hace pensar y actuar de manera distinta, es ayudarnos a vivir. En la medida en que las fiestas nos ayudan a vivir, desencadenan en nosotros las formas emotivas que nos hacen ver que somos capaces de mucho más de lo que normalmente creemos o nos hacen sentir más fuertes para soportar las dificultades de la existencia. Por lo tanto, una primera conclusión que propongo es que la fiesta nos levanta por encima de las miserias de la existencia cotidiana, precisamente porque cuando hacemos fiesta nos elevamos por encima de la condición humana. En todas las culturas encontramos que pocas cosas se parecen más a las divinidades que las personas haciendo fiesta. Esta es la visión habitual que se hace desde la antropología: considerar la fiesta como un periodo aparte, separado del normal (Marín, 2000).

Puede existir un inconveniente: pensar que con la dimensión festiva la sociedad encontraría su máxima plenitud, o que el objetivo de la vida fuera vivir en un perpetuo estado festivo. Conviene no olvidar que la fiesta tiene mucho que ver con los sueños —cuando los humanos mecemos las miserias— y también con nuestras aspiraciones más sublimes hacia los ideales. Quiero decir que la misma imaginación y fantasía que nos sirven para preparar una fiesta nos puede engañar y hacernos confundir el mundo

real con el mundo de la ilusión. Porque las fiestas provocan ilusión —en el doble sentido de la palabra—, aunque pueden ser mera diversión —en el sentido que decía Pascal. Aquí estaría la distinción que utilizamos en antropología entre fiesta y diversión.

Parece que un grupo humano que celebra fiesta no puede recrearse a sí mismo, no puede avanzar sin generar a la vez un ideal de vida colectiva. Por esto entiendo que la sociedad ideal —que significa la fiesta— no se encuentra fuera de la sociedad real sino que forma parte de ella; los días de diario y los de fiesta no son dos polos que se repelen, sino que uno no puede existir sin el otro. Probablemente el exceso de días de diario, o el exceso de días de fiesta comportaría una vida más bien absurda. Dicho de otro modo, una sociedad no se construye simplemente por los individuos que la componen, o por el cargo que ocupan, o por los instrumentos que utilizan, o por las acciones que ejecutan, sino que, por encima de todo, se construye por la idea que aquel grupo se hace de sí mismo. Por este motivo a los antropólogos nos entusiasma ver cómo vive el día a día una sociedad, un colectivo, ver qué celebra y cómo lo celebra; así, me parece, se puede tener un retrato cuidado, acertado de ese grupo (Marín, 2000).

La fiesta es factor de mediación entre los momentos diversos que impulsan el devenir del proceso social: es —simultáneamente— principio de conservación y de cambio, tiene un doble carácter, conservador e impugnador, actúa preservando celosamente la tradición y, al mismo tiempo, confrontándola con las nuevas condiciones históricas. Un aspecto ineludible de la fiesta es la comunicación, ya que intensifica los lazos colectivos habilitando un espacio privilegiado para la transmisión y recepción de todo tipo de mensajes (Sandoval, 2009).

Es la vivencia social y ritual del caos. En las más primarias y menos controladas se transgreden los pilares fundamentales de la cultura: homicidio, incesto. Si hay represión de los impulsos primarios, las vivencias no son tan extremas, son una salida onírica y fantasmática al exterior. Si la fiesta está totalmente controlada por la acción sociocultural, se reduce al espectáculo, a la participación pasiva y pierde casi todo su alcance terapéutico. Se procura invertir el orden espacio-temporal cotidiano (Piedra, 2002).

5. Función socioeconómica y política. Se vincula con las ferias (una vez al año y después de la cosecha), en ella se comerciaba y el elemento de cambio comenzó a ser el dinero; este tipo de fiesta empieza a decaer por

la maquinización del campo y los procesos de industrialización urbana. Su enorme poder económico ha evolucionado hacia la cultura del ocio. En su aspecto político-social presenta dos vertientes: la institucional es oficial y recuerda el orden social, y la fiesta subversiva es reivindicativa y una manifestación contra el orden vertical. Instrumento de acción de masas (Piedra, 2002).

La economía de la fiesta obedece a modelos de intercambio que pueden ser recíproco, redistributivo o de mercado. En fiestas no institucionales la financiación es por las aportaciones de los participantes (intercambio recíproco). Con régimen de comisión es redistributivo y puede oscilar entre modalidades igualitarias y estratificadas. Si subvencionan grandes instituciones, el intercambio es de mercado.

La política de la fiesta está relacionada con las claves de decisión y el modo de integración sociopolítica. Estos modelos pueden ser sociedades segmentarias o igualitarias, de jefatura o jerarquizadas, y sociedades estratificadas o estatales. La modalidad que se elija se refleja en la acción ritual. Los mecanismos de integración sociopolítica, en cuanto formas de organización y control, muestran en un polo el poder popular (líderes carismáticos) y en el opuesto los poderes instituidos (Piedra, 2002).

FIESTA COMO PATRIMONIO

Desde que en 2003 la UNESCO aprobara la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial se han incrementado, notablemente, los debates en torno a cuáles son los bienes susceptibles de ser incluidos en tal denominación. Definía el patrimonio inmaterial de la siguiente forma:

Los usos, representaciones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación a generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003).

La Convención especifica seis ámbitos, entre los que se encuentra el fenómeno festivo, donde el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta y tiene lugar:

- a) Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) Artes del espectáculo;
- c) Usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) Técnicas tradicionales artesanales (UNESCO, 2003).

En nuestros días, cuando parece afirmarse una visión de la cultura que mira hacia el futuro, de una cultura inteligente que da paso a la creatividad social y a la creencia de que hay sitio para las aportaciones de la colectividad, creemos que un contenido central de las políticas culturales es el fortalecimiento del espacio público que representa lo cultural y patrimonial.

Las políticas culturales —por excelencia— son fruto de la interacción entre los actores sociales. Analizan e interpretan la realidad y dan respuesta a sus problemas, necesidades y demandas. Posibilitan y canalizan la participación e incorporación de grupos para la acción. Son aglutinadoras, creadoras de estados de opinión sobre temas de preocupación colectiva. Ejercen una función prospectiva al descubrir y evidenciar nuevas necesidades o problemas de la sociedad. Ayudan a estructurar y construir las distintas demandas sociales, educativas y culturales.

Siguiendo la idea de Sandoval (2009), si pensamos la cultura como la producción y el consumo de ciertos bienes y servicios, las políticas culturales se reducen a la administración de “casas de la cultura”, museos o galerías, a proteger y rescatar el patrimonio, a diseñar programas de divulgación para los medios de comunicación y a popularizar el arte en versiones para el “gran público”.

De igual manera, si pensamos la cultura como experiencia cotidiana de la gente, la orientación cambia; la pregunta fundamental entonces es en qué medida “planificar el desarrollo cultural” va ayudar a enriquecer la experiencia de la gente, a ampliar su visión del mundo, a acrecentar su capacidad de convivir, su diaria práctica democrática.

No es competencia del Estado crear cultura sino promover condiciones aptas para su creación por parte de las sociedades. Por eso, las políticas culturales deben limitarse a garantizar la libertad expresiva y crítica, impulsar condiciones efectivas de participación, estimular la creación, proteger el patrimonio, fomentar el desarrollo del pensamiento y apoyar la institucionalización de lo cultural.

Las políticas culturales deben asegurar las bases necesarias para un desarrollo cultural democrático y, consecuentemente, alentar modelos de organización participativa. Deben ser capaces de corregir los desequilibrios que afectan la producción y la circulación de bienes culturales.

Al respecto, y en el caso del Patrimonio Fiesta, consideramos importante avanzar desde el reconocimiento y valoración de la multiplicidad de acciones y actuaciones realizadas por una colectividad en forma extraordinaria (no cotidiana), hacia la comprensión de la memoria común y las “claves” que construyen y reafirman los lazos de integración social. Es evidente la necesidad de precautelar la dimensión patrimonial que representa la fiesta, conjuntamente con el fortalecimiento de la autogestión comunitaria y el establecimiento de reglas claras para la acción empresarial turística y comercial que influencia en estas manifestaciones (Sandoval, 2009).

UNA POSICIÓN DE LA FIESTA EN LA ACTUALIDAD

El festival aparece con la modernidad como fiesta valiosa, que favorece los contactos e intercambios interculturales que la sociedad de consumo ha sabido utilizar en detrimento, muchas veces, de la identidad que en ellos se debe consolidar y manifestar. La gestión cultural debe tender a consolidar estos espacios, como teatro de la cultura propia que se afianza en sí misma, como contrapropuesta de resistencia a una cultura transnacional, dominante en los escenarios propios de una sociedad globalizada (Martínez, 2009).

El reconocimiento y afirmación de las culturas locales y regionales por medio de los diferentes escenarios festivos y el fortalecimiento de la capacidad de gestión de sus líderes, promotores, gestores, administradores y difusores culturales; así como el apoyo sostenible a las propuestas creativas de los productores culturales, tendientes a generar la consolidación de

los diferentes núcleos humanos locales y regionales, se constituye para éstos en una alternativa de supervivencia frente a las amenazas representadas por la avalancha de propuestas globalizantes impulsadas por una cultura transnacional dominante que busca borrar todo asomo de diferenciación, como mecanismo facilitador de la dominación y el sometimiento, y propiciar de esa manera el emparejamiento de gustos, prácticas, hábitos y consumos que generen mayores dividendos a las industrias culturales.

El intercambio que se da en los diálogos interculturales propiciados por la fiesta posibilitan consolidar la identidad de los pueblos, en la medida que, por el autorreconocimiento, los grupos sociales encuentran el camino propicio para afirmarse en lo que son y marcar diferencia con lo que no son. Desde ese punto de vista, la fiesta posibilita autorreconocerse en la diferenciación con la cultura del otro, en los espacios de confrontación que la fiesta o el espacio festivo posibilitan. Y desde esa perspectiva se constituye como un mecanismo de defensa frente a cualquier amenaza o riesgo de desaparición.

Pero para que la fiesta sea escenario de construcción, afirmación, preservación y fortalecimiento de identidad, y al mismo tiempo medio de afirmación social de los grupos humanos, es indispensable que se le presente y defienda en su sentido original, como espacio cultural, en donde se exaltan los factores identificadores de la cultura local y éstos sean ofrecidos a propios y extraños como elementos de la cultura de referencia, que revelan su propio rostro para que la comunidad local o regional encuentre en ellos el reflejo de su propio ser y de su *ethos*, y sean reconocidos, valorados y respetados por los demás.

No se trata de cerrar la fiesta con sentido endogámico, excluyente y chovinista. Por lo contrario, abrirla para que la cultura local tenga la oportunidad de ser exaltada, valorada y evaluada; y tenga así la ocasión de compararse en diálogo intercultural con otras expresiones, para que de allí salga enriquecida y fortalecida.

En ese sentido, la fiesta cumple la función social que le corresponde como protectora y guardiana de la identidad, que la escenifica y fortalece sin desvirtuarse como farsante que comercia con ella y sus elementos, sin beneficio de inventario, ofreciéndose en subasta al primer postor, que en nombre de la sociedad de consumo ofrece a cambio oropeles y abalorios. Éste es el cuidado que deben tener los líderes y promotores festivos, detrás

de los cuales siempre hay una pléyade de publicistas, promotores comerciales, vendedores, comerciantes, operadores, impulsores y otros especímenes de la fauna comercial, que ven en el escenario festivo el espacio más propicio para dinamizar la dialéctica *producción-venta-consumo*.

La fiesta y los espacios festivos de una sociedad, por ser patrimonio sagrado del colectivo su forma, expresión y manifestación, no pueden estar supeditadas a los intereses de los mercaderes de la cultura que saturan los escenarios y espacios propios de las diferentes expresiones con una publicidad aplastante, reduciendo posibilidades a las expresiones y creaciones locales o relegándolas a segundo plano, para poner en primer plano los estereotipos que buscan imponer como iconos sacralizados de su política consumista.

Ser conscientes de esta realidad, asumirla como compromiso de vida y luchar por defender sus postulados es el compromiso que debe asumir todo promotor cultural que se dedique a impulsar fiestas y festivales, para que su quehacer se revierta en beneficio de su realidad y su cultura y no en instrumento al servicio de intereses extraños (Martínez, 2009).

Hay que revelar la vocación propiciatoria de la fiesta, ya que ésta puede conectarse con los desafíos planteados a la cultura actualmente, como la necesidad de reforzar ese ámbito de los deseos colectivos para abrirse a las utopías. Los procesos de reacomodo, pérdida, innovación y apropiación hacen de la fiesta un continuo tráfico, un permanente cambio, una sistemática negociación entre las culturas. En síntesis, uno de los desafíos más grandes que tenemos es ver la fiesta como una realidad viva con un potencial transformador enorme (Sandoval, 2009).

Es pertinente y estratégico abordar el tema fiesta en cuanto a manifestación que traza imaginariamente los contornos de la colectividad, vincula a sus miembros y abre la posibilidad del espacio compartido, el del bien común, el de lo público, de la práctica de la interculturalidad (Sandoval, 2009).

Se ha señalado en las últimas décadas que el hombre posmoderno ha ganado “el tiempo libre”, pero ha perdido el sentido de la fiesta (Castilla, 2012). Es por ello que insistiremos en que la fiesta es y sigue siendo un referente esencial en el estudio (conocimiento, interpretación o explicación) de la vida sociocultural de las poblaciones humanas.

Concebir la fiesta desde una perspectiva humana, como especie, traspasando el relativismo de su práctica y manifestación etnográfica, que,

como toda construcción humana, es universal y específica. El carácter de diversidad (sociocultural) de la fiesta es una dimensión que invitamos al lector a explorar.

FUENTES CONSULTADAS

- BRISSET MARTÍN, Demetrio (2009), "Investigar las fiestas", en *Gaceta de Antropología*, núm. 25. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/6852>>.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca (2012), "La familia y la fiesta, entre antropología y fe", conferencia. Disponible en: <<http://arvo.net/uploads/file/BLANCA-CASTILLACORTAZAR/FAMILIAYFIESTA-%20MILAN2012.pdf>>.
- COULANGES, Fustel de (2005), *La ciudad antigua*, Bogotá, Panamericana.
- DÍAZ DE RADA, Ángel (2010), *Cultura, antropología y otras tonterías*, España, Trotta.
- ECHVERRÍA, Bolívar (2004), *Definición de cultura*, México, FCE.
- ESCALERA, Javier (1984), "Las fiestas de Sevilla, identificación simbólica de la ciudad", en Sevilla Gever, S.A. vol. IV, y sus provincias, pp. 186-221.
- GEERTZ, Clifford (1973), *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.
- HERNÁNDEZ BLÁZQUEZ, Benjamín (2004), "La fiesta", en *Revista Vivat Academia*, año III, núm. 28, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <<http://www2.uah.es/vivatacademia/antiguas/veintiocho/docencia.htm>>.
- HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio (2004), "Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades", Universidad del País Vasco, Facultad de CC. Sociales y de la Comunicación. Disponible en: <<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/26/26033076.pdf>>.
- LEACH, Edmund (1966), "La ritualización en el hombre en relación a su desarrollo cultural y social", en J. Huxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard.
- MARÍN TORNÉ, Xavier (2000), "¡Hagamos fiesta!". Disponible en: <<http://www.ambitmariaacorral.org/?q=node/>>.
- MARTÍNEZ UBÁRNEZ, Simón (2009), "La fiesta y la preservación. La identidad cultural". Disponible en: <<http://www.monografias.com/trabajos75/fiesta-preservacion-identidad-cultural/fiesta-preservacion-identidad-cultural2.shtml>>.
- PIEDRA PARRA, Roque (2002), "Ensayo la fiesta". Disponible en: <<http://olea.org/fiestorro/ensayo-fiesta.html>>.
- RODRÍGUEZ-BECERRA, Salvador (1980), "Las fiestas en Andalucía, perspectivas históricas y antropológicas". Disponible en: <http://www.bibliotecaspublicas.es/marchena/imagenes/XII_4_Rodriguez_fiestas.pdf>.

- SÁNCHEZ GARRIDO, Roberto (2005), "Los significados de la fiesta. El nacimiento de una cofradía de Semana Santa", en *Gaceta de Antropología*, núm. 21. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/7198>>.
- SANDOVAL SIMBA, Patricio (2009), "Fiesta y cultura. Quito, Ecuador". Disponible en: <http://www.culturande.org/Upload/20107241654fiesta_cultura.pdf>.
- TURNER, Víctor (1980), *La selva de los símbolos*, Madrid, Alianza.
- UNESCO (2003), "Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>>.

Parte 3

**Desigualdades estructurales,
bienestar y buen vivir**

Desigualdad económica en la población infantil y adolescente urbana: una mirada de la marginación

Pablo Jasso Salas*

Juan Trejo Castro**

Zoraida Ronzón Hernández***

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene la finalidad de analizar la desigualdad social y económica de la población de 0 a 14 años de los municipios que integran la zona metropolitana (ZM) de Toluca; se basa en los índices de marginación y de dependencia económica, considerando la concentración de la población en los municipios de la ZM y su déficit social prevaeciente en ellos.

Para lograr lo anterior se plantean los siguientes objetivos: 1) Definir la relación entre marginación y población de niños y adolescentes en la zona metropolitana de estudio; 2) Explorar la asociación entre la marginación y el grupo de población de niños y adolescentes en relación con los comportamientos diferenciados, según el tamaño de población de los municipios donde se asienta el grupo de análisis.

En este esquema el trabajo consta de una introducción, un segundo apartado que alude a la metodología utilizada para trabajar la información estadística, disgregándola a la mínima unidad geográfica, como delimitación de la zona de estudio; en un tercer apartado se delimita la población objeto de estudio, se analiza el monto de población total, de adolescentes y niños, en la zona de estudio, y se presenta el crecimiento que han mostrado en la última década; posteriormente, en el cuarto apartado, se analiza la población objeto de estudio relacionada con los niveles de bienestar; en el quinto apartado se comparan los niveles de bienestar (marginación) y el índice de

*Doctor en Urbanismo. E-mail: pablo_jasso@hotmail.com

**Maestro en Antropología Social. E-mail: jntrejo.68@gmail.com

***Doctora en Antropología. E-mail: zoraronzon@hotmail.com

dependencia y tamaño de población de los municipios que integran la zona de estudio; las conclusiones del trabajo darán cuenta de forma general de las propuestas revisadas a lo largo del análisis.

En este sentido, se toma la noción sobre *desigualdad* en razón de las propuestas elaboradas desde las agendas políticas para la implementación de *políticas sociales*; no sólo para el caso mexicano, sino para toda América Latina (Victoria D'Amico, 2013: 4). En tales consideraciones, las investigaciones emanadas de tal propuesta comenzaron a cambiar la mirada de la “pobreza” como una definición de cuestiones sociales —que a su vez habían orientado las políticas sociales—; para colocar la “desigualdad” como una categoría de análisis.

Esta acción propone dos ejes de análisis: por un lado, la existencia de lineamientos políticos que desde las instituciones buscan orientar los modelos de intervención en materia de política social en cada país de América Latina, y, por otra parte, como un segundo hecho, el análisis de la denominación sobre “problema de la desigualdad”, que no ha sido del todo un elemento que articule las intervenciones políticas. En palabras de Victoria D'Amico, dichas acciones no constituyen una novedad, considerando que si bien anteriormente se reconocía la desigualdad que generaba el paradigma focalizador —es decir, la focalización de las políticas en grupos considerados más vulnerables—, la cuestión por resolver era la de pobreza y no la desigualdad (2013: 4).

Ahora bien, si entendemos que la desigualdad es un proceso y que, por lo tanto, no emerge de un momento a otro, esta convergencia en el modo unívoco de presentar la cuestión social en la actualidad nos lleva también a preguntarnos: ¿de qué manera la categoría de desigualdad ha sido construida como noción legitimadora para denominar la cuestión social?, ¿qué sentidos adopta y qué procesos de intervención conlleva? Además, a la vez que encabeza la agenda de estos organismos, la noción tiene centralidad en la investigación en ciencias sociales (Victoria D'Amico, 2013: 4).

METODOLOGÍA

El análisis de la desigualdad metropolitana requiere de información desagregada a la mínima unidad geográfica censal,⁴ en este estudio es el municipio, a partir de la cual podemos agruparla en la ZM.

Las fuentes principales de información socioeconómica utilizadas son los censos de población y vivienda (1990, 2000, 2010) y el conteo (2005), censos económicos (1994, 1999, 2004, 2009) realizados por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI); los índices de Marginación y Desarrollo Humano (2000, 2005), proyecciones de población (2005-2050), elaborados por el Consejo Nacional de Población (Conapo); delimitación de zonas metropolitanas (2012) editados por INEGI, Conapo y la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol).

Para cumplir con el objetivo se utilizan los siguientes índices *analíticos*: la tasa de población de 0 a 14 años y el índice de *dependencia económica*. Como indicador estructural se utilizó el índice de *marginación* para medir la precariedad social y económica, pues éste permite hacer comparaciones entre unidades territoriales. Asimismo, posibilita captar las desigualdades territoriales que surgen de los patrones de poblamiento y de sus condiciones económicas y sociales. Se procedió a estandarizar las variables y se realizó un análisis de *componentes principales* con el propósito de determinar los grados de marginación de los municipios que integran las zonas metropolitanas (*i.e.* muy alto, alto, medio, bajo y muy bajo). Esto fue necesario para cruzar las variables *marginación metropolitana* y población de niños y adolescentes.

En cuanto a la unidad de estudio, y para fines de esta investigación, se define como zona metropolitana al conjunto de dos o más municipios donde se localiza una ciudad de 50 mil habitantes, cuya área urbana, funciones y actividades rebasan el límite del municipio que originalmente la contenía, incorporando en su área de influencia directa a municipios vecinos, predominantemente urbanos, con los que se mantiene un alto grado de integra-

⁴La información censal disponible en nuestro país tiene como unidad mínima el Área Geográfica Básica (AGEB), por el principio de confidencialidad establecido por el Sistema Nacional de Información y, en forma ascendente, la localidad, municipio, entidad y nacional. Sin embargo, para cumplir con nuestro objetivo, la información municipal disponible se integró en unidades superiores no contempladas por las instituciones proveedoras de información demográfica y socioeconómica, esto es: la zona metropolitana y la región.

ción socioeconómica. Igualmente se consideran aquellos municipios que contienen una ciudad de un millón o más de habitantes, y los que tienen ciudades de 250 mil o más habitantes que comparten procesos de conurbación con ciudades de Estados Unidos (Sedesol, Conapo e INEGI, 2012).

El concepto de ZM se desarrolló en Estados Unidos a partir de la década de los veinte, y generalmente se utiliza para referirse a una ciudad grande cuyos límites rebasan los de la unidad político-administrativa que la contenía originalmente; en el caso de nuestro país, dicha unidad es el municipio (Negrete y Salazar, 1986).

La definición que hace Unikel (1976) se refiere a la extensión territorial que incluye la unidad político-administrativa que contiene la ciudad central y a las contiguas de ésta, con características urbanas, tales como sitios de trabajo o lugares de residencia de trabajadores dedicados a actividades no agrícolas, y que mantienen una interacción socioeconómica directa, constante e intensa con la ciudad central y viceversa, lo cual delimitó 12 zonas metropolitanas.

En tanto, Sobrino (2003) define la ZM como el crecimiento de una ciudad que rebasa los límites político-administrativos para conformar un área urbana entre dos o más municipios, cuya delimitación se basa en cuatro criterios: el componente demográfico, el mercado de trabajo, la conformación territorial y la dimensión política; esto permitió delimitar 48 zonas metropolitanas.

A continuación se presenta una tipología de los municipios que integran las zonas conurbadas:

1. Municipios centrales: donde se localiza la ciudad principal que da origen a la ZM.
2. Municipios exteriores definidos con base en criterios estadísticos y geográficos: contiguos a los anteriores, cuyas localidades no están conurbadas con la ciudad principal, pero que manifiestan un carácter predominantemente urbano, al tiempo que mantienen un alto grado de integración funcional con los municipios centrales de la ZM.
3. Municipios exteriores, definidos con base en criterios de planeación y política urbana: se encuentran reconocidos por los gobiernos federal y local como parte de una zona metropolitana, a través de una serie de instrumentos que regulan su desarrollo urbano y la ordenación de su

territorio, independientemente de su situación respecto de los criterios señalados en el punto anterior.

Con base en estos criterios se identifican 59 zonas metropolitanas nacionales, entre las cuales se encuentra la ZM de Toluca, ámbito de estudio, integrada por 15 municipios que hasta 2010 albergaban 1.8 millones de habitantes, que representan 2.1 por ciento de la población metropolitana, distribuidos en 2,203.2 km² (Sedesol, Conapo, INEGI, 2012).

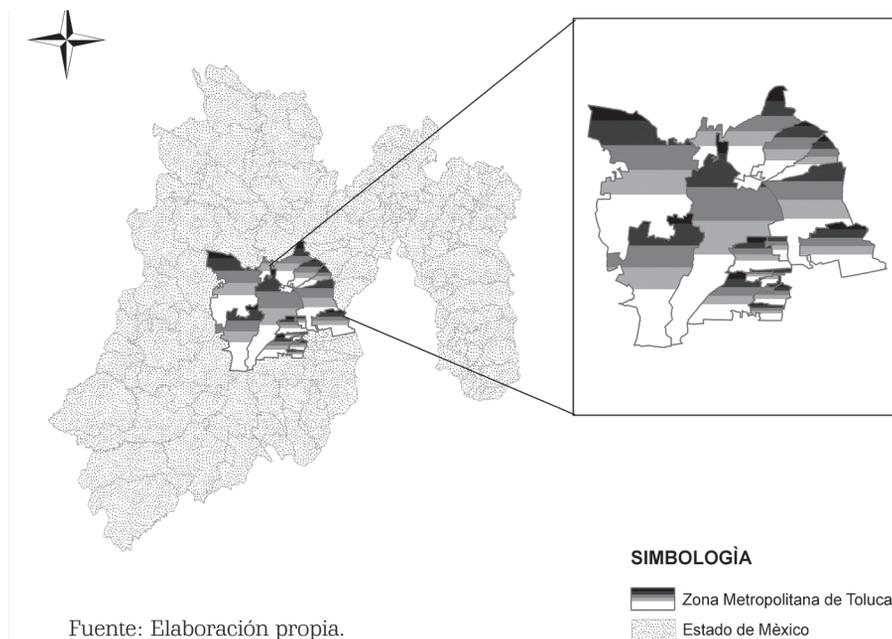
La nueva delimitación identifica que poco más de la mitad de las ZM (29) son ciudades de menos de 500 mil habitantes, 21 de ellas son ciudades intermedias (de más de 500 mil y menos de un millón de habitantes), y las nueve restantes son ciudades de más de un millón de personas, situación que coincide con lo establecido por Negrete (1999), debido a un fenómeno de concentración urbana y por la atracción casi exclusiva de las grandes zonas metropolitanas, como es el caso de las zonas metropolitanas de la Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey, hecho que inicia en la década de los sesenta y que coincide con la conformación de ciudades de distintos tamaños (Sobrino, 1996; Graizboard y Gallardo, 1987). Una de las peculiaridades de este proceso, en el caso de México, es la formación de un nuevo ámbito de concentración económico-espacial en las regiones que rodean las metrópolis más importantes (Richardson, 1980). Al respecto se tiene el ejemplo de la ZM de la Ciudad de México, que en las últimas cuatro décadas muestra una tendencia desconcentradora hacia la región centro, la más poblada del país, y que incluye las ciudades de alrededor de la capital: Toluca, Querétaro, Pachuca, Tlaxcala, Puebla, Cuautla y Cuernavaca (Negrete, 1999).

UBICACIÓN DE LA ZM DE TOLUCA

La delimitación de las zonas metropolitanas plantea ciertos cuestionamientos que obligan a realizar un análisis más detallado sobre los retos acerca de la concentración de la población, su estructura y dinámica y, en particular, como es nuestro caso, analizar la desigualdad socioeconómica de los niños y adolescentes localizados en la ZM de estudio, la cual está integrada por 15 municipios: Almoloya de Juárez, Calimaya, Chapultepec, Lerma,

Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Otzolotepec, Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Toluca, Xonacatlán y Zinacantepec.

Mapa 1
Zona Metropolitana de Toluca, 2010



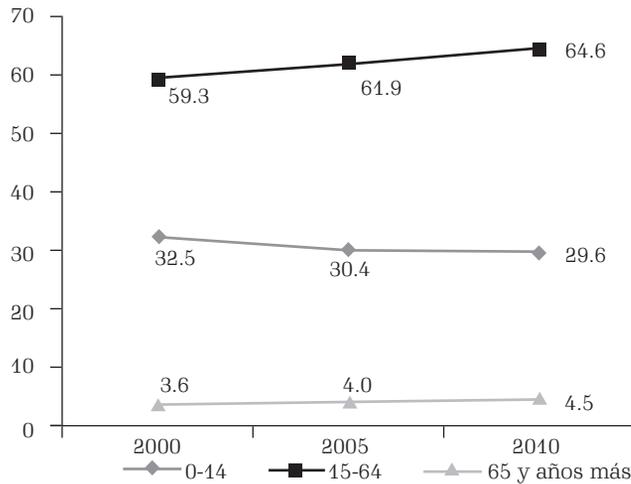
POBLACIÓN OBJETO DE ESTUDIO

La población objeto de estudio está en un rango de 0 a 18 años, total registrado en los Censos de Población y Vivienda y el II Conteo de Población Vivienda (INEGI, 2000, 2005, 2010).

El análisis de la estructura de la población por grandes grupos de edad en la ZM de Toluca muestra una gradual disminución en la proporción poblacional de 0 a 14 años, pues mientras en 2000 este grupo representaba 32.5 por ciento, en 2005 alcanzó 30.4 por ciento del total, comportamiento que se mantuvo en 2010 al situarse en 29.6 por ciento. Es decir, de 2000 a 2010 fue el único que mostró una baja gradual promedio de 1.4 por ciento por periodo, como resultado, en gran medida, de las políticas de control de

la natalidad, el descenso en la mortalidad infantil y el aumento de la esperanza de vida, lo que ha generado un proceso de envejecimiento en la estructura de la población, cuyo efecto se refleja en la disminución relativa del grupo de población infantil. Sin embargo, estos resultados no reducen los efectos sociales y económicos a los que está expuesto este grupo de población, considerando su estado de vulnerabilidad social.²

Gráfica 1
Porcentaje de población por grandes grupos de edad de la ZM de Toluca, 2000-2010



POBLACIÓN TOTAL Y POBLACIÓN DE NIÑOS Y ADOLESCENTES EN LA ZM DE TOLUCA

La población de la ZM de Toluca en 2000 era de 1.4 millones de habitantes. Para 2010 alcanzó la cantidad de 1.8 millones de habitantes, equivalente a 2.1 por ciento del total metropolitano (ascenso relativo al considerar que aumentó el número de municipios considerados en nuestro ámbito de es-

²La vulnerabilidad social tiene dos componentes explicativos. Por una parte, la inseguridad e indefensión que experimentan las comunidades, familias e individuos en sus condiciones de vida, consecuencia del impacto provocado por algún tipo de evento económico-social de carácter traumático. Por otra, el manejo de recursos y las estrategias que utilizan las comunidades, familias y personas para enfrentar los efectos de ese evento (Pizarro, 2001: 7).

tudio). Entre 2000 y 2010 la población de la ZM aumentó en 444 mil, con una tasa de crecimiento de 3.6 y 1.7 por ciento en los periodos 2000-2005 y 2005-2010, respectivamente (véase cuadro 1). Este crecimiento fue superior al registrado en el nivel metropolitano en los mismos periodos, al registrar las siguientes tasas: 1.0 y 1.8 por ciento, respectivamente. Los datos expuestos muestran el peso relativo que tiene la ZM en la dinámica demográfica nacional y metropolitana.

Cuadro 1
Población total y tasas de crecimiento de la ZM
de Toluca, 2000-2010

<i>Zona Metropolitana</i>	<i>Población</i>			<i>Tasa de crecimiento</i>	
	<i>2000</i>	<i>2005</i>	<i>2010</i>	<i>00-05</i>	<i>05-10</i>
ZM Toluca	1'401,730	1'710,766	1'846,116	3.6	1.7
Almoloya de Juárez	105,312	126,163	147,653	3.2	3.5
Calimaya	33,842	38,770	47,033	2.4	4.3
Chapultepec	5,403	6,581	9,676	3.5	8.7
Lerma	94,529	105,578	134,799	2.0	5.4
Metepec	185,551	206,005	214,162	1.9	0.8
Mexicaltzingo	8,870	10,161	11,712	2.4	3.1
Ocoyoacac	47,469	54,224	61,805	2.4	2.9
Otzolotepec	55,434	67,611	78,146	3.6	3.2
Rayón	8,796	10,953	12,748	3.9	3.3
San Antonio la Isla	9,912	11,313	22,152	2.4	15.6
San Mateo Atenco	56,986	66,740	72,579	2.8	1.8
Temoaya	69,306	77,714	90,010	2.0	3.6
Toluca	632,925	747,512	819,561	3.0	2.0
Xonacatlán	39,884	45,274	46,331	2.3	0.5
Zinacantepec	116,817	136,167	167,759	2.7	4.6

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 1990, 2004, 2006 y 2010.

De la ZM de Toluca, seis municipios son los que destacan por concentrar 80.4 por ciento de la población metropolitana (véase cuadro 1); sobresalen los municipios de Almoloya de Juárez (8.0), Lerma (7.3), Metepec

(11.6), Toluca (44.4), Zinacantepec (9.1). En total, estos municipios albergan una población de más de 1.4 millones de habitantes, cuya característica es que son centrales y contiguos.

Por su lado, cinco municipios tienen menor peso relativo en la población total metropolitana, pues poseen una población inferior a 50 mil habitantes (véase cuadro 1): en la ZM de Toluca, los municipios de Chapultepec (0.5), Mexicaltzingo (0.6), Rayón (0.7), San Antonio la Isla (1.2) y Xonacatlán (2.5) representan en conjunto 5.6 por ciento de la población metropolitana, lo que equivale a 102.6 mil habitantes.

Cuadro 2
Población de 0 a 18 años de edad y tasas de crecimiento
de la ZM de Toluca, 2000-2010

<i>Zona Metropolitana</i>	<i>Año</i>			<i>Tasa de crecimiento</i>	
	<i>2000</i>	<i>2005</i>	<i>2010</i>	<i>00-05</i>	<i>05-10</i>
ZM Toluca	629,215	655,846	723,901	0.7	2.2
Almoloya de Juárez	50,567	54,134	61,006	1.2	2.6
Calimaya	14,696	15,937	18,339	1.4	3.1
Chapultepec	2,291	2,613	3,716	2.3	7.9
Lerma	40,792	41,935	51,064	0.5	4.3
Metepec	72,310	68,515	68,814	-0.9	0.1
Mexicaltzingo	3,790	3,931	4,434	0.6	2.6
Ocoyoacac	19,373	20,872	22,729	1.3	1.9
Otzolotepec	26,413	30,267	33,164	2.4	2.0
Rayón	3,635	4,297	4,953	3.0	3.1
San Antonio la Isla	4,212	4,576	8,679	1.5	14.8
San Mateo Atenco	25,189	26,982	28,268	1.2	1.0
Temoaya	34,326	37,241	40,741	1.4	2.0
Toluca	260,971	269,713	292,942	0.6	1.8
Xonacatlán	17,274	18,354	18,058	1.1	-0.4
Zinacantepec	53,376	56,479	66,994	1.0	3.8

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2004, 2006 y 2010.

En lo que respecta a la población de niños y adolescentes, ésta registra un aumento menos acelerado que la población total de la ZM; los municipios de San Antonio la Isla, Chapultepec, Zinacantepec, Calimaya, Rayón y Mexicaltzingo son los que muestran tasas de crecimiento de 14.8, 7.9, 3.8, 3.1, 3.1 y 2.6 por ciento, respectivamente, en el periodo 2005-2010.

En términos absolutos, los municipios de Toluca, Metepec, Zinacantepec, Almoloya de Juárez, Lerma y Temoaya son los que concentran más de 581 mil personas menores, cantidad que representa 80.3 por ciento de este grupo de población de la zona metropolitana, dentro de los cuales Toluca es la capital del Estado de México y el resto son contiguos a ella, situación que los hace municipios de atracción de población proveniente de diversas localidades rurales del sur de la entidad y de Michoacán, principalmente, al tomar en cuenta la dinámica económica que presentan municipios como Toluca, Lerma y Metepec, así como por su cercanía con la capital de país (Conapo, 2001b; CEPAL, 2004; Corona, 1988).

Es necesario indicar la importancia que tiene el grupo de población de niños y adolescentes dentro de la problemática social y económica estatal y metropolitana, debido fundamentalmente a una acelerada transición demográfica nacional, la cual se explica, sobre todo, por la disminución de la fecundidad y la mortalidad. Otro elemento que contribuye al aumento de la población de niños y adolescentes es la migración, pues la emigración de adolescentes y jóvenes en edad reproductiva biológica y productiva en el plano económico ha influido en este proceso en mayor medida en los lugares destino; es el caso de la migración rural-urbano y urbano-urbano, cuando se da de localidades pequeñas hacia ciudades medianas o grandes metrópolis (CEPAL, 2004). Diversos estudios establecen que los flujos migratorios ya no se dirigen hacia las grandes ciudades, sino hacia sitios intermedios, como la zona metropolitana de Toluca, por lo que el perfil sociodemográfico de la población migrante se ha diversificado e intensificado (Corona, 1988; Conapo, 2001a).

A pesar de que este grupo de población aumenta su movilidad por cuestiones de trabajo, también se verifica la migración por circunstancias personales y se mueven a distancias cortas, generalmente en la misma ciudad o cercanas. Hay evidencias de que son las metrópolis hacia donde emigra la población de niños y adolescentes debido a la oferta de trabajo, así como la facilidad del transporte, los servicios y la gran concentración de población, lo que permite mejores oportunidades de obtener un ingreso mayor (Negrere, 2003).

LOS NIÑOS Y ADOLESCENTES EN LA ZM DE TOLUCA

Analizar el grupo de población de niños y adolescentes es una tarea compleja, más aún cuando se trata de comparar los municipios que integran una zona metropolitana, con sus peculiaridades en cuanto al tamaño de población y, en nuestro caso, estructura de población y niveles de bienestar, por lo que es necesario recurrir a indicadores analíticos descritos por autores (Vinuesa, 2004, y Ortiz y Mendoza, 2008). El índice analítico que utilizamos es el índice de dependencia económica.

Cuadro 3
Índice de dependencia económica
en la ZM de Toluca, 2000-2010

<i>Zona Metropolitana</i>	<i>Índice de dependencia</i>		
	<i>2000</i>	<i>2005</i>	<i>2010</i>
ZM Toluca	66.4	55.5	52.8
Almoloya de Juárez	60.8	64.8	59.5
Calimaya	76.2	61.5	56.0
Chapultepec	65.6	59.2	55.3
Lerma	61.1	57.8	54.9
Metepiec	62.6	44.9	44.0
Mexicaltzingo	49.9	56.2	54.5
Ocoyoacac	62.9	55.1	52.4
Otzolotepec	58.1	66.6	61.5
Rayón	72.7	59.5	58.5
San Antonio la Isla	60.5	58.1	57.6
San Mateo Atenco	61.1	57.9	54.6
Toluca	61.7	74.6	67.1
Xonacatlán	84.1	52.4	50.1
Zinacantepec	57.2	58.3	55.5

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 1990, 2004, 2006 y 2010.

A pesar de que la población de niños y adolescentes disminuye su porcentaje de participación en la población total, no sucede lo mismo en las con-

diciones de bienestar en que se encuentra este grupo de población, así como en los requerimientos sociales para contrarrestar los niveles de marginación.

En términos demográficos, estos datos muestran un nivel de dependencia mayor al combinarse con el aumento del nivel de envejecimiento en los municipios de la ZM de Toluca, pues al sumar la población de 0 a 14 años y la de 65 años y más, tiende a disminuir la población teóricamente activa, lo que en términos económicos hace más dependiente a estos grupos, ya que por cada 100 personas económicamente inactivas, existen 66.4, 55.5 y 52.8 personas activas en 2000, 2005 y 2010, respectivamente, en la ZM de Toluca, teniendo una relación de 1 a 1 en el último periodo, aun cuando en algunos municipios como Toluca, Oztolotepec, Almoloya de Juárez, Rayón y San Antonio la Isla se tienen los índices más altos (véase cuadro 3). Lo anterior se traduce en una problemática socioeconómica, al tomar en cuenta que no todo el grupo de 0 a 18 años y más tienen las mismas necesidades y exigencias ni generan las mismas repercusiones económicas y sociales en el entorno donde se localizan (García, 1998).

MARGINACIÓN, ÍNDICE DE DEPENDENCIA Y TAMAÑO DE LA ZM

Los grados de marginación metropolitana se construyeron a partir de los nueve indicadores³ socioeconómicos utilizados por Conapo (2002 y 2006, 2011b) en el nivel municipal, y se recalculó para la integración de la ZM de Toluca, la cual concentra 15 municipios diferentes de la entidad en cuanto a desarrollo económico.

El grado de marginación se clasificó en cinco estratos: muy alto, alto, medio, bajo y muy bajo, a partir del grado de atraso en la ZM y los municipios que las integran.

³Estos indicadores aluden a tres dimensiones relacionadas con la vivienda, ingresos monetarios y dispersión de la población, específicamente: porcentaje de población analfabeta de 15 años o más; porcentaje de población sin primaria completa de 15 años o más; porcentaje de ocupantes en viviendas sin drenaje ni servicio sanitario; porcentaje de ocupantes en viviendas sin energía eléctrica; porcentaje de ocupantes en viviendas sin agua entubada; porcentaje de viviendas con algún nivel de hacinamiento; porcentaje de ocupantes en viviendas con piso de tierra; porcentaje de población en localidades con menos de 5 mil habitantes; porcentaje de población ocupada con ingreso de hasta dos salarios mínimos.

Como parte central de nuestro trabajo, el análisis de los grados de marginación y dependencia permite establecer relaciones entre ellos y, con la finalidad de determinar la importancia del tamaño de la población en el comportamiento de estos indicadores, se incluye el grado de población que presentan las ZM y sus municipios.

En este sentido, los resultados obtenidos muestran que en 2000 el grado de marginación de la ZM de Toluca era muy alto, y su grado de dependencia, bajo; sin embargo, el tamaño de su población se clasifica como grande, lo que significa que en la medida que esta ZM aumenta su población, las carencias de bienes y servicios públicos o privados, concebidos como estándares en una sociedad con un fuerte componente urbano, se acrecienta, confirmando con esto la hipótesis que plantea que un incremento en el número de personas que habitan localidades pequeñas significa —como mera posibilidad— un mayor riesgo de no conseguir los satisfactores (bienes y servicios), pero mayor probabilidad en localidades con más personas (Pamplona, 2005).

Esto se puede observar en el comportamiento que presentan los resultados en cada uno de los municipios que integran la ZM de Toluca, pues los grados de marginación muy bajo y bajo se registran, en gran número, en los municipios con población muy pequeña, como el caso de Chapultepec, Mexicaltzingo, Rayón y San Antonio la Isla, los cuales no rebasaban 8 mil habitantes en ese año, lo que significa mejores condiciones de bienestar para la población. Cabe destacar que uno de los hallazgos en la investigación es que el grado de dependencias no se subordina directamente al tamaño de población, sino más bien al dinamismo en la transición demográfica y la reducción en los niveles de marginación en cada uno de los municipios, lo que se traduce en mayores beneficios del desarrollo económico y social, y se materializa en adelantos científicos y médicos que permiten una mayor esperanza de vida y mejor calidad de la población y, en particular, de la de niños y adolescentes.

Esto se evidencia en los municipios de San Antonio la Isla y Mexicaltzingo, que presentan grados de dependencia muy bajos (véanse cuadros 4 y 6), y dependencia infantil baja, situación que establece que en la medida en que la población infantil aumenta, la población en edad productiva lo hace en una proporción de 1.5 a 1, es decir, por cada persona en edad de 0-14 años existen 1.5 personas en edad productiva.

El patrón de comportamiento de los grados de marginación y dependencia de la ZM de Toluca sufrió un cambio drástico en 2010 (véanse cuadros 4 y 5), pues en la medida en que el primero de ellos aumenta, el segundo tiene un comportamiento proporcionalmente positivo, es decir, actúan en el mismo sentido; en este último año, 46.0 por ciento de los municipios de esta ZM mostraban un grado de dependencia medio, además se caracterizaban por tener un grado de población muy pequeño y pequeño, mostrando una relación directa indicadora de que a mayores grados de marginación, mayores grados de dependencia. Esta situación vulnera al grupo de población infantil y adolescente, pues éste carece de los servicios básicos, además de pasar a una edad de dependencia económica y social.

Cuadro 4
Grados de marginación y tamaños de población de la ZM de Toluca, 2000

<i>Nombre del municipio</i>	<i>Grado de marginación</i>	<i>Grado de población</i>			
		<i>Muy pequeño</i>	<i>Pequeño</i>	<i>Mediano</i>	<i>Grande</i>
ZM Toluca	Muy alto				•
Almoloya de Juárez	Alto		•		
Calimaya	Bajo	•			
Chapultepec	Muy bajo	•			
Lerma	Bajo		•		
Metepec	Muy bajo		•		
Mexicaltzingo	Muy bajo	•			
Ocoyoacac	Muy bajo	•			
Otzolotepec	Medio	•			
Rayón	Muy bajo	•			
San Antonio la Isla	Muy bajo	•			
San Mateo Atenco	Muy bajo	•			
Toluca	Muy bajo			•	
Xonacatlán	Bajo	•			
Zinacantepec	Bajo		•		

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 1990 y Conapo, 2002.

La situación que presenta la ZM de Toluca deja en claro que los niveles de dependencia de la población metropolitana tienen una relación directa con el grado de marginación, situación que se presenta en los municipios de Otzolotepec, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco Xonacatlán y Zinacantepec, los cuales, por su ubicación geográfica en el contexto metropolitano, presentan altos déficits en los indicadores socioeconómicos asociados con el nivel de desarrollo, y cuya erradicación dependerá de la focalización de las intervenciones del Estado y la inversión privada. Asimismo, es necesario identificar los grupos de población que enfrentan las condiciones más difíciles y de mayor riesgo con el fin de orientar políticas de largo alcance que permitan abrir opciones duraderas para superar sus múltiples desventajas (Rubalcava y Chavaría, 1999).

Cuadro 5
Grados de marginación y tamaños de población de la ZM de Toluca, 2010

Nombre del municipio	Grado de marginación	Grado de población			
		Muy pequeño	Pequeño	Mediano	Grande
ZM Toluca	Alto				
Almoloya de Juárez	Alto	•			
Calimaya	Medio	•			
Chapultepec	Bajo	•			
Lerma	Medio	•			
Metepec	Bajo				•
Mexicaltzingo	Medio			•	
Ocoyoacac	Medio				•
Otzolotepec	Alto	•			
Rayón	Medio			•	
San Antonio la Isla	Alto	•			
San Mateo Atenco	Alto	•			
Toluca	Medio		•		
Xonacatlán	Alto	•			
Zinacantepec	Alto	•			

Fuente: Elaboración propia con datos de Conapo, 2006 y 2014b, e INEGI, 2010.

Cuadro 6
Grados de dependencia económica
en la ZM de Toluca, 2000-2010

<i>Zona Metropolitana</i>	<i>Grados de dependencia</i>	
	<i>2000</i>	<i>2010</i>
ZM Toluca	Bajo	Bajo
Almoloya de Juárez	Muy bajo	Muy bajo
Calimaya	Bajo	Bajo
Chapultepec	Bajo	Bajo
Lerma	Bajo	Bajo
Metepec	Bajo	Bajo
Mexicaltzingo	Bajo	Bajo
Ocoyoacac	Bajo	Medio
Otzolotepec	Bajo	Medio
Rayón	Bajo	Medio
San Antonio la Isla	Bajo	Medio
San Mateo Atenco	Bajo	Medio
Toluca	Medio	Medio
Xonacatlán	Medio	Medio
Zinacantepec	Alto	Alto

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2004 y 2010.

En resumen, podemos establecer que en las ZM de Toluca existen marcadas desigualdades socioeconómicas, definidas por los grados de marginación existentes en cada una de ellas y entre los municipios que las integran. Asimismo, se deja en claro que el grado de marginación en la ZM es alto, situación que involucra a toda la población de esta zona, pues el índice determina el impacto global de las carencias de la población por el simple hecho residir en determinada zona o municipio de nuestro país.

CONCLUSIÓN

El nivel de dependencia en la ZM de Toluca es un fenómeno natural de la transición demográfica de nuestro país, que implica un gran reto para la sociedad en su conjunto; sin embargo, cuando se relacionan con indicadores de corte estructural, como la marginación, la situación deja de ser univariable para convertirse en un problema complejo y multidimensional, pues involucra elementos que inciden de forma directa en los niveles de bienestar de la población, y que a su vez representan un peso específico en cada una de las zonas metropolitanas, según el monto de población, su estructura y dónde se localizan.

En este sentido, los hallazgos percibidos en el análisis definen de manera concreta una tendencia a la concentración de niños y adolescentes principalmente en municipios con mayores grados de marginación, mostrando un patrón de comportamiento según el tamaño de la población que concentran los centros urbanos; por lo general, en aquellos clasificados como medios y pequeños, en los que el nivel de bienestar es bajo y muy bajo para la población adulta mayor. Asimismo, son estos centros urbanos los que presentan mayor índice de dependencia económica, es decir, donde la población infantil y joven disminuye en la medida que la población adulta mayor aumenta.

Los resultados nos indican la necesidad de intervención de los gobiernos municipal, estatal y federal, a través de la puesta en práctica de políticas sociales para combatir el rezago social de los centros urbanos donde se localiza un número considerable de adultos mayores, siendo esta población la más vulnerable dada su edad y condición de salud.

FUENTES CONSULTADAS

CARAVACA, I. (1998), "Los nuevos espacios ganadores y emergentes", en *Revista EURE*, 24, 73, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, pp. 5-30, Juan de Puerto Rico, Puerto Rico.

CEPAL (2004), *Población, envejecimiento y desarrollo*, Trigésimo periodo de sesiones.

COLÓN REYES, Linda (2007), "La tarea inconclusa: pobreza y desigualdad social en el siglo XXI", en *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 17, Universidad de

- Puerto Rico, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Estudios Generales, pp. 78-117.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2011a), "Proyecciones de población 2030-2050". Disponible en: <http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/De_municipios_de_Mexico_2010_-_2030>
- _____ (2011), Índices de marginación por entidad federativa y municipio 2010, México, D.F.
- _____ (2011b), Índices de marginación 2005, México, 334 pp.
- _____ (2002), Índice de marginación a nivel localidad 2000, México.
- _____ (2001a), *La población de México en el nuevo siglo*, Rodolfo Tuirán (coord.), México.
- _____ (2001b), Índices de marginación 2000, México, Colección índices sociodemográficos.
- CORONA VÁZQUEZ, Rodolfo (1988), *Un método para estimar la migración neta definitiva al interior y exterior de diversas áreas geográficas. Aportes de la investigación*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- D'AMICO, Victoria (2013), "La desigualdad como definición de la cuestión social en las agendas transnacionales sobre políticas sociales para América Latina. Una lectura desde las ciencias sociales", en *desiguALdades.net Working Paper Series 49*, Berlin: desiguALdades.net Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.
- GARCÍA ZARZA, E. (1998), *Geografía del envejecimiento. Tercera edad en Castilla y León*, Salamanca, Junta de Castilla y León/Consejería de Sanidad y Bienestar.
- GRAIZBORD, Boris y G. Gallardo (1987), "La ciudad de México aislada", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 1, núm. 1 (1), pp. 125-131.
- _____ y Héctor Salazar (1986), "Expansión física de la Ciudad de México", en Gustavo Garza (coord.), *Atlas de la Ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal-El Colegio de México, pp. 120-125.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2000, 2005, 2010), XI, XII y XIII Censos de Población y Vivienda y II Conteo de Población.
- _____ (1991), *Zona Noreste. Estratificación socioeconómica a nivel AGEB en el AMM*. Datos no publicados, Monterrey, México.
- JUÁREZ NERI, Víctor Manuel (2008), "Globalización económica, pobreza y desigualdad territorial en México: 1980-2005", en *XI Jornadas de Economía Crítica Instituto Politécnico Nacional*, México. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/ecocri/cas/Juarez_Neri.pdf>
- NEGRETE SALAS, María Eugenia (1999), "Desconcentración poblacional en la región Centro de México", en *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 14, núm. 2 (41) Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano-El Colegio de México (mayo-agosto), pp. 313-352.

- _____ (2003), "El envejecimiento poblacional en la ciudad de México: Evolución y pautas de distribución espacial entre 1970 y 2000", en *Papeles de Población*, año 9, núm. 37, México, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población-Universidad Autónoma del Estado de México, julio-septiembre, pp. 107-127.
- NEGRETE SALAS, María Eugenia y Héctor Salazar Sánchez (1986), "Zonas metropolitanas en México, 1980", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 4, núm. 1 (4), Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano-El Colegio de México, enero-abril, pp. 97-124.
- ORTIZ ÁLVAREZ, María Inés y Leticia Gerónimo Mendoza (2008), "El envejecimiento en México, aspectos territoriales y repercusiones sociales", en *Revista Trayectorias*, núm. 26, vol. x, Universidad Autónoma de Nuevo León, enero-junio, pp. 79-92. Disponible en: <<http://trayectorias.uanl.mx/26/index.htm>>.
- Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE) (2013), *Informe Panorama de la Educación*.
- PIZARRO, Roberto (2001), "La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina", CEPAL-Serie Estudios estadísticos y prospectivos, núm. 6.
- RICHARDSON, Harry W. (1980), "Polarization Reversal in Developing Countries", en *Papers Regional Science Association*, núm. 45. Regional Science Association Internacional, pp. 67-85.
- RUBALCAVA, Rosa María y Jorge Chavaría (1999), "La marginación en Puebla, Guadalajara y Monterrey", en G. Garza (ed.), *Atlas demográfico de México*, Conapo y Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), pp. 63-85.
- Sedesol, Conapo e INEGI (2012), *Delimitación las zonas metropolitanas de México 2012*, México.
- SOBRINO, Jaime (2003), "Zonas metropolitanas en México en 2000: conformación territorial y movilidad de la población ocupada (Parte A)", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, núm. 54, El Colegio de México, pp. 461-507.
- _____ (1996), "Tendencias de la urbanización mexicana hacia finales del siglo", en *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 14, núm. 4, pp. 401-437.
- UNIKEL, Luis (1976), *El desarrollo urbano de México, diagnóstico e implicaciones futuras*, México, El Colegio de México.
- VINUESA ANGULO, Julio (2004), "Análisis del envejecimiento demográfico", en *Revista Encuentros Multidisciplinares*, vol. 6, núm. 16, Fundación de la Universidad Autónoma, Madrid (enero-abril), pp. 30-37.

Aproximaciones a la idea de bienestar: hacia la articulación de una perspectiva sociocultural

Itzel Abril Tinoco González*

Mauricio García Sandoval**

INTRODUCCIÓN: EL CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

El deber ser de una buena vida, una vida en plenitud y cómo ésta ha de concretarse han sido preocupaciones constantes que aparecen expresadas ya desde las antiguas filosofías de origen cultural diverso. Los giros en su aprehensión han estado imbuidos por el contexto sociohistórico. Así, a principios del siglo xx se da una reformulación de esta preocupación, asentada en un ideario en el que aparecen nociones como pobreza, necesidades básicas, bienestar, desarrollo, progreso. Un viraje cuyos antecedentes se hilan con el afianzamiento y expansión de las sociedades capitalistas y democrático-liberales.

En ese sentido, es relevante comprender que son concepciones herederas del pensamiento de la Ilustración y, así, del pensamiento de la modernidad. Encuentran cabida dentro de un paradigma devenido de la filosofía liberal en el que ocupa un lugar central el individuo como acreedor de derechos naturales e inalienables. El estar bien se convierte en una cuestión de derecho social, que en buena medida tiene que ser posibilitada por la figura del Estado. Se aparta así de las acepciones de dádiva, caridad o filantropía.

De acuerdo con la mirada interpretativa de Offe (1990), en esta etapa de afirmación ideológica del orden capitalista es al Estado al que se desplaza la tarea de amortiguar las contradicciones imbricadas en la naturaleza

*Maestra en Ciencias Sociales. E-mail: iatinocog@uaemex.mx

**Maestro en Antropología Social. E-mail: moo.garsandoval@hotmail.com

del sistema social. Si “el liberalismo dio por sentada la igualdad entre los hombres (...) dejó en el plano de lo individual las desigualdades existentes (biológicas, materiales, culturales...)” (Ruiz, 2000). De ahí que el Estado moderno se dispute en una constante tensión entre el cometido de armonizar la lógica de acumulación del capital y la de reproducción de la clase trabajadora; propiciar, al mismo tiempo, la generación de plusvalía y la seguridad económica de la población, lo que significa mitigar los efectos e impactos de la acumulación sobre las necesidades sociales (Ruiz, 2000).

Desde otra lente, el planteamiento foucaultiano apunta que las reformas humanistas que se presentan entre los siglos XVII y XIX dan paso a una nueva propuesta socializadora. Prácticas, saberes, costumbres, ideales y valores tienen que ser *normalizados* en razón de la prédica del progreso y el bienestar. En la conformación de la sociedad capitalista, las políticas estatales funcionan como mecanismos de control que dictan y normalizan los preceptos de la vida social (educación, salud, ámbito jurídico, etcétera)⁴ (Foucault, 1966; Ossa *et al.*, 2005).

Bienestar y calidad de vida son acepciones que, tomando varias bifurcaciones o entrecruzándose, encuentran cabida dentro del giro discursivo del siglo XX. El presente documento tiene como propósito: exponer una aproximación a dichos conceptos, así como las perspectivas desde las que se han abordado. De manera paralela se considera la revisión de planteamientos emergentes y alternativos enmarcados en la noción del *buen vivir*. Se realizan algunas reflexiones dirigidas a conformar una propuesta analítica que sirva como base para comprender los procesos de bienestar, a partir de un énfasis en los sujetos sociales y determinadas dimensiones socioculturales.

Trataremos de acercarnos a las primeras dos acepciones para abordar enseguida las propuestas implicadas en los marcos del *buen vivir*. Cabe advertir que la revisión de enfoques y conceptos no es exhaustiva, es, en lo fundamental, un acercamiento que permite trazar un itinerario de la discusión contemporánea alrededor de la constitución del bienestar.

⁴Desvalorizando en este afán saberes cotidianos diversos, así como sus sujetos y comunidades.

Empezaremos con el concepto de *bienestar*, dentro del que se identifican cuatro principales perspectivas: economía del bienestar, liberalismo igualitario, necesidades humanas y extensión de capacidades.

Algunas de las primeras referencias se remiten al campo económico anglosajón durante la década de los veinte. En este momento, y muy entrelazado con el campo de origen, se alude sobre todo al aspecto económico y su vínculo estrecho con las condiciones de vida de la población, de manera particular la preocupación gira en torno al crecimiento económico nacional, la distribución de la renta y el nivel de ingresos. He aquí trazado un lazo, que a pesar del cúmulo de vacíos que le han sido señalados, se ha mantenido como un fuerte paradigma en las formas de entender el desarrollo, el bienestar y las estrategias implicadas (no hay más que mirar de reojo algunos planes y programas de desarrollo nacionales). El problema no radicaría esencialmente en la estimación del PNB (Producto Nacional Bruto), mediante el que generalmente se ha tendido a estimar el crecimiento económico y el nivel de ingresos, sino en las desigualdades que omite y los aspectos del bienestar que quedan subsumidos.²

En adelante, distintas corrientes de pensamiento han discutido y conformado la cuestión. Esencialmente desde el marco de pensamiento anglosajón (teóricos estadounidenses e ingleses o formados en estas escuelas —aunque la presencia del germano también ha sido nuclear—). Con este origen se vislumbran dos amplios términos enlazados a la idea de bienestar e inmersos en la reflexión de las corrientes implicadas, los cuales nos parece relevante identificar, pues marcan puntos centrales de divergencia entre las miradas: *welfare* y *Wellbeing*. Aunque han sido dos palabras muy asociadas y usadas frecuentemente como homólogas en el habla común, Actis Di Pasquale (2008) subraya una diferencia sustancial en el significado que adquieren dentro del debate teórico-filosófico.

²Producto Nacional Bruto hace referencia al valor monetario total de los bienes y servicios finales producidos por los factores de producción de un país en un periodo determinado, generalmente un año, independientemente del lugar donde se realiza la producción, es decir, dentro o fuera de las fronteras nacionales. El nivel de ingresos, o concretamente el ingreso per cápita se obtiene de la división del PNB entre el total de habitantes del país, y suele usarse como un indicador aproximativo de bienestar y riqueza nacional (Sabino, 1991). Cabe señalar que derivado de que este indicador ha sido muy discutido, se han introducido otros como el de Gini, que estima los niveles de desigualdad.

Welfare se encuentra asociado a las denominadas teorías objetivas del bienestar; un conjunto de perspectivas de corte utilitarista, en las que aparece como referente primordial la satisfacción de necesidades y preferencias. Planteamiento que suele ir de la mano con la afirmación de que los recursos, bienes y mercancías que posee una persona conforman un fin en sí mismo. Sobre esta acepción se funda el esquema del Estado de bienestar occidental (*Welfare-State*).³

Wellbeing se distancia del anterior esencialmente en lo referente a la carga utilitarista y economicista. Emerge, hasta cierto punto, de la necesidad de observar aspectos alternos. Desde este ángulo, el bienestar no se encuentra conexo a la posesión material en sí, refiere predominantemente a una condición que le trasciende. Aquí ocupa un lugar central el sujeto, la persona. El estar-bien caminaría de la mano con una base material, pero estaría relacionado de manera eminente con otros aspectos paralelos de la vida humana; lo importante son las posibilidades de las personas para delinear y perseguir su propia idea de una vida buena, en sintonía con el bien común. En este marco se traen a colación expresiones como capacidades, oportunidades, libertades. John Rawls, Amartya Sen, Martha Nussbaum son figuras representativas de algunas de las propuestas nucleares que se desprenden de esta última noción.

Welfare y *Wellbeing* encierran gran parte de este debate y aparecen intrínsecos en las principales perspectivas teóricas que se identifican en torno al bienestar, de las que se realiza apenas un esbozo enseguida, rescatando ejes cardinales para fines del presente escrito. En este sentido, cabe precisar que se omiten elementos técnicos importantes dentro del planteamiento económico, haciendo en cambio hincapié en cuestiones esenciales del ideario del que parten.

³El Estado de bienestar, delineado e institucionalizado en la primera mitad del siglo xx en algunos países europeos y en Estados Unidos, y con limitaciones profundas en otras regiones (América Latina entre éstas), instituye el quehacer social del Estado ante la ciudadanía. Implica acciones de política fiscal, medidas redistribuidas y provisión de servicios sociales. Algunos elementos constitutivos del Estado de bienestar inglés son la garantía de un ingreso mínimo como —condición básica de bienestar; protección social frente a riesgos laborales y de salud; provisión de servicios sociales (educación, salud, entre otros) (Uribe, 2004). Como se desplegó antes, Claus Offe apunta a que el Estado de bienestar emerge en las sociedades capitalistas para amortiguar las contradicciones del sistema social, situándose en una constante tensión entre las necesidades del capital y la necesidad de legitimación social.

Se trata particularmente de un campo del pensamiento económico que encuentra sus principios en el utilitarismo. Para esta corriente, la conducta humana se encamina a la satisfacción de preferencias que le procuren felicidad o placer, bienestar. En efecto, éste se encuentra ligado a la consecución de la preferencia —utilidad. El bien social equivaldría a la maximización de la suma del bienestar de los individuos. En tal sentido, el principio de generalización hace parte de esta postura, con base en la cual se busca el beneficio de la mayoría; “el máximo bienestar para el máximo número posible”.⁴

Al amparo de dicho marco, una interrogante cardinal de la economía del bienestar ha virado en torno a la asignación socialmente eficiente de los recursos, el tipo de sociedad y los mecanismos idóneos para ello. Ocupa el Estado un lugar sustancial en este propósito. Así, el cuestionamiento queda orientado hacia cuál es la mejor forma de política estatal que conlleva a una distribución socialmente eficiente de los recursos o beneficios. Inclusive, ronda el interés en torno a la repartición justa o equitativa. No obstante, es menester tener en cuenta que desde la postura que abraza a esta rama —el utilitarismo— la justicia distributiva se rige en esencia por la relación costo-beneficio, esto es, lo justo no ha de eludir el tópico económico. Prevalece una primacía económica.

La estimación y comparación interpersonal de las utilidades con el fin de determinar, entre otros aspectos, el nivel máximo de bien social ha sido un problema nodal de discusión en la literatura y prácticas de la economía del bienestar. Aparecen como centrales preguntas como ¿la satisfacción de preferencias es estable, es mensurable? ¿Puede haber una escala comparativa interpersonal de satisfacción de preferencias?⁵ Detrás de las dificultades implicadas en estas preguntas aparecen cuestiones de valor, las de los individuos; en todo caso, las equiparaciones de utilidad se basan en juicios de valor. Pese al debate, con frecuencia la redistribución del ingreso

⁴Jeremy Benthan y John Stuart Mill son considerados los fundadores de las bases del utilitarismo (Uribe, 2004; Actis de Pasquale, 2008).

⁵Actis Di Pasquale (2008) identifica tres principales subvertientes que dentro de la escuela han generado respuestas a tales interpelaciones: *Vieja Economía del Bienestar* (V. Pareto, A. Pigou); *Nueva Economía del Bienestar* (A. Bergson, N. Kaldor, J. Hicks, T. Scitovsky, M. Allais, P. Samuelson), y *Teoría de la Elección Social* (K. J. Arrow, J. Harsanyi).

se situó como una preocupación de esta corriente, en tanto dimensión conectada a la generación de bienestar y a la posibilidad de realizar, a través de ella, las comparaciones interpersonales.

Esta vertiente asociada al desarrollo del Estado de bienestar ha sido ampliamente cuestionada tanto por su lógica instrumentalista, los vacíos en la determinación y comprensión de las valoraciones de utilidad, como por el principio de mayoría que subsume el bienestar de cada individuo.

LIBERALISMO IGUALITARIO

Se trata de una perspectiva desde el campo de la filosofía política. Entre los trabajos más representativos aparecen los de John Rawls, quien parte del reconocimiento del concepto kantiano de persona moral. De acuerdo con éste, la persona es racional y razonable, de forma que, por un lado, es capaz de perseguir su propio bien y fines y, por el otro, puede proponer y aceptar los principios de equidad a los cuales obliga la cooperación social (Rawls, 1996). De tal premisa se desprenden dos presupuestos esenciales respecto a la cuestión del bienestar visto desde el encuadre particular de este pensamiento: la pluralidad de la concepción de una vida buena, por un lado; la equidad como parte de la condición global de justicia social, por otro.

En el primer aspecto se alude a la diversidad de caminos y *rostros* que toma la idea de una vida buena. No obstante, desde esta mirada, para que las personas sean capaces de perseguir su propia concepción de vida buena, deben tener acceso a un sustrato de bienes primarios manifiestos esencialmente en los derechos de libertad e igualdad. Se entiende por bienes primarios aquellos "...que se pueden suponer deseables para todo ser humano, ... sea cual sea el plan de vida racional mantenido" (Rawls, 1971, citado en Actis Di Pasquale, 2008). Entre algunos relevantes que Rawls llega a vislumbrar a lo largo de sus trabajos están los derechos y libertades básicas; la libertad de desplazamiento y de elección de ocupación; el ingreso (Actis Di Pasquale, 2008). En el segundo aspecto, de manera entrelazada, la equidad está relacionada con la igualdad de acceso de todas las personas a los derechos primarios mencionados; y la condición de equidad es expresión de un escenario de justicia social.

Cabe destacar que la noción de persona moral alude tanto a la capacidad individual de dar consecución a una concepción propia de bienestar, como a la de colaboración con el “otro”. Esto es, el bienestar individual se asume en concordancia con el bienestar colectivo. Así, la libertad individual implica “libertad para conseguir ‘su’ propia concepción de vida buena y libertad para perseguir el bien común”.

Si para la perspectiva utilitarista el bien social estaría dado por la suma del bienestar de los individuos —comprendido como la satisfacción de preferencias; acepción en la que aparecen diluidos los medios o los contextos—, el liberalismo igualitario, la equidad y el sentido de cooperación hacen parte del bien individual y social; de manera que la justicia social necesariamente va acompañada de un contexto de equidad. Este enfoque es de los primeros que lanzan una crítica a la primacía que juega dentro del utilitarismo la racionalidad económica, por encima de otras concepciones de bien.

ENFOQUE DE LAS NECESIDADES HUMANAS

En cuanto al bienestar, definido como el acceso a determinados satisfactores humanos básicos, se distinguen dos enfoques. Aquel que propone una serie de necesidades objetivas y universales (Doyal y Gough, 1994), y otro que reivindica determinados aspectos subjetivos en la determinación de satisfactores (autor relevante es Manfred Max).

De acuerdo con el primero, las necesidades básicas están encaminadas a proporcionar a todos los seres humanos la oportunidad de construir una vida plena, física, mental y socialmente. Se deparan como necesidades humanas elementales o “condiciones previas de toda acción individual en cualquier cultura”, es decir, transculturales. Algunas de las que llegan a mencionarse en la literatura relativa son salud física y cuidado adecuado de la salud; cantidades mínimas de alimentación; alojamiento; agua; servicios sanitarios salubres; ambiente laboral no riesgoso; medio ambiente no riesgoso; relaciones primarias significativas; seguridad económica; educación apropiada; capacidad de autonomía para formular y perseguir intereses.

En la perspectiva de satisfactores subjetivos, por otra parte, se parte justamente de la distinción entre satisfactores y necesidades (Max Neef

et al., 1986). Mientras que las necesidades humanas fundamentales se deparan semejantes cultural e históricamente, los satisfactores, entendidos como la manera o los medios seguidos para satisfacer tales necesidades, son infinitos y socioculturalmente producidos. El ser humano desde su existencia busca la forma de poder satisfacer las necesidades que le permitan subsistir tanto individual como grupalmente, tomando en cuenta a los seres más cercanos, en este caso la familia, el clan, el grupo social. Estas necesidades se convierten en un factor subjetivo de acuerdo con los grupos humanos y el entorno en el cual se desenvuelven; existen elementos que se generalizan desde una perspectiva externa o ética, pero la realidad y lo cotidiano forman un complejo conjunto entre las necesidades y los satisfactores particulares. La lista de necesidades sustantivas que elabora Manfred Max incluye subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad, así como la capacidad de ser, tener, hacer y estar.

ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Para Amartya Sen, autor principal de esta corriente, el sentido del bienestar individual no radica en el nivel de ingresos o en los bienes o recursos que posee o accede, o bien en la satisfacción de necesidades básicas, sino en lo que consigue la persona a través de éstos.

El acceso a bienes (relacionados con la alimentación, salud, vivienda, entre otros) puede configurarse como la base de un nivel de vida adecuado, pero los bienes no son en sí el fin último. Son una base necesaria y complementaria que abre las opciones de las personas para ejercer su agencia y configurar “el tipo de vida que tienen razones para valorar” (Sen, 2000). Según este enfoque, la idea de bienestar debe estar centrada en la persona (en la expansión de sus capacidades para perseguir sus fines) y no en los bienes.

Son dos los aspectos constitutivos medulares de esta perspectiva: los funcionamientos y las capacidades. Los primeros se pueden clasificar en simples y complejos. Los simples son aquellas funciones más elementales como estar bien alimentado, tener buena salud, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura. Los complejos se expresan en funcio-

nes de mayor complejidad como ser feliz, ser capaz de participar en la vida de la comunidad, entre otros (Urquijo, 2007).

El término capacidad representa las varias combinaciones de funcionamientos (seres y hacer) que la persona puede lograr; la capacidad es, entendida así, como un conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad de una persona para elegir posibles formas de vida (Alkire, 2002, en Urquijo, 2007).

CALIDAD DE VIDA: LO SUBJETIVO EN LA COMPLEXIÓN DEL BIENESTAR

Prevalece una amplia discusión en torno a lo que refiere el concepto *calidad de vida*, frecuentemente asociado con las nociones de bienestar, felicidad, desarrollo; cabe señalar que aunque se trata de acepciones de naturaleza distinta, han mantenido un vínculo cercano.

El uso del término se sitúa a partir de la década de los setenta, haciendo parte de la crítica al parámetro fuertemente economicista e instrumentalista con el que se había ligado parte de la explicación y consecución del bienestar. En este periodo *comparte* la relevancia de virar la mirada hacia un sustrato paralelo de satisfactores básicos: salud, alimentación, vivienda, educación, entre otros; alrededor de los que se han construido una gama diversa de indicadores objetivos y estandarizados; el concepto contiene además y, sobre todo, un interés subjetivo que paulatinamente se ve reflejado; señala la preeminencia de observar la satisfacción con la vida relacionada con estándares internos, es decir, las interpretaciones y valoraciones que hacen los individuos de los aspectos objetivos de su entorno (Ardila, 2003). De acuerdo con este supuesto, el bienestar no puede ser únicamente atribuible a los condicionantes externos, sino que constituye un entramado entre éstos y las percepciones de los sujetos. Así, la noción se ha mantenido relacionada con un notable componente psicosocial; su carácter multidimensional conlleva a articular aspectos subjetivos y objetivos en la configuración del bienestar.

En el plano subjetivo, la comprensión de la calidad de vida demanda un lazo con dimensiones sociológicas y antropoculturales; es decir, entender las percepciones individuales en el contexto de la cultura, sistema de valores y relaciones en el cual se vive, y el vínculo de éstas con la confor-

mación de expectativas, estándares e intereses (Tánori, Laborín y Vera, 2010; Urzúa y Cáqueo-Urizar, 2012).

García-Viniegras (2005) define *calidad de vida* como resultado de la compleja interacción entre factores objetivos y subjetivos; los primeros constituyen las condiciones externas: económicas, sociopolíticas, culturales y ambientales que facilitan u obstaculizan el bienestar individual o colectivo; los segundos están determinados por el conjunto de valoraciones que los sujetos hacen de su vida —percepciones, valores, significaciones en torno a la idea y condición de bienestar y sus factores.

Para García-Viniegras, “el nivel de vida no es más que el grado en que se satisfacen las necesidades humanas”. Los seres humanos tienen una serie de necesidades básicas para mantenerse vivos, algunas más para adaptarse al medio y protegerse de los factores vinculados con los fenómenos naturales y otros seres, pero existen también las psicosociales. El concepto de bienestar, en este sentido, encauza hacia la exploración de varias aristas, además de los elementos materiales, como lo expone Diener:

- Áreas de vida: trabajo, familia, tiempo libre, salud, finanzas, sí mismo, grupo social.
- Satisfacción con la vida: deseos de cambios de vida, satisfacción con la vida actual, satisfacción con el pasado, satisfacción con el futuro, visión que tienen los “otros significativos” acerca de la vida de uno.
- Componentes de afecto positivos: alegría, regocijo, contentura, orgullo, apego, felicidad, éxtasis.
- Componentes de afecto negativos: culpa y vergüenza, tristeza, ansiedad y preocupación, ira, estrés, depresión, envidia (1994, citado en García-Viniegras, 2005).

En cuanto a los factores objetivos, esta misma autora se apoya en algunos indicadores manejados por órganos internacionales (PNUD, Banco Mundial), que toman en cuenta aspectos relacionados con la salud, esperanza de vida, mortalidad infantil, nutrición, servicios de salud, educación, índice de alfabetismo y acceso a los servicios educacionales, valor de los ingresos per cápita, PNB, índice de delincuencia, entre otros.

Las concepciones del bienestar encuentran su fundamento en los marcos de la economía neoclásica y la filosofía política y moral. Podríamos vincular los planteamientos de la economía del bienestar y —no sin reservas— el de las necesidades humanas con la visión de *Welfare*, mientras que los enfoques del liberalismo igualitario y de las capacidades estarían más cercanos a la acepción del *Wellbeing*. Estas últimas delimitan un reconocimiento de la pluralidad de las concepciones de una vida buena; en este sentido, la libertad y la autonomía se articulan como ejes esenciales. A la par aparecen en los cuatro enfoques un conjunto de bienes sustantivos de naturaleza económica y social, que en la praxis se han mantenido en una inclinación a estandarizarse y estimarse de modo objetivo. De manera general, la condición de bienestar ha tendido a operacionalizarse, las más de las veces, de manera cuantitativa, por medio de la conformación de indicadores sociales generalizados. Así, la propia perspectiva de las capacidades que teóricamente estaría orientada a una comprensión más cualitativa, se ha traducido en el Índice de Desarrollo Humano (IDH), con el que trabaja el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo desde la década de los noventa. Dicho indicador ha tenido alcances significativos en la valoración del bienestar interpaíses, considerando, junto al ingreso, indicadores paralelos relacionados con la salud (esperanza de vida al nacer) y acceso a la educación (alfabetización y años de escolaridad), no obstante, deja de lado otras cuestiones relevantes para entender el sentido de capacidades, libertad humana y bienestar, comprendido en su enfoque de origen.

La noción de calidad de vida impele la relevancia de la subjetividad en la conformación del bienestar. No sólo los condicionantes externos y las estimaciones objetivas, sino los valores, percepciones y significaciones de las personas devienen trascendentales. Al privilegiar el carácter psicosocial (lo que se refleja en los estudios de *bienestar subjetivo* o *felicidad*), suelen perderse de vista los contextos social y cultural con los que se articulan las dimensiones subjetivas. Es manifiesto que aunque se encuentra subyacente al planteamiento que encierra, no elabora como tal una crítica a la unificación de indicadores objetivos para estimar las condiciones de vida. La cuestión de los parámetros universales ha sido, de manera general en el tema, uno de los puntos sensibles de debate.

Si en ambas perspectivas —bienestar y calidad de vida— es latente la preocupación por los marcos socioculturales, en última instancia son situados en un plano secundario. Así también la idea de *bien común* se mantiene como un punto débil.

IRRUPCIÓN DEL BUEN VIVIR

El Buen Vivir aparece, eminentemente en la región andina de América Latina, como un conjunto de acepciones sobre el “estar-bien” y la relación hombre-naturaleza, que hace eco de concepciones ancestrales de los pueblos originarios, mantenidas, subsumidas y/o resignificadas durante la modernidad. Remite pues a un bagaje de nociones y prácticas de dichos pueblos, al tiempo que, con la participación de otros actores desde distintos ámbitos sociales, se reelabora como un proyecto político tendiente a construir posibilidades alternas a los esquemas convencionales y unificadores del desarrollo.

Según Bretón (2013), el ideario del Buen Vivir tiene un esencial componente indígena, sin embargo, en éste confluyen, de acuerdo con el contexto histórico en el que se ha venido configurando, parte de otros pensamientos, como el de la teología de la liberación, e inclusive de filosofías occidentales.

Variantes representativas de este paradigma emergente son el *sumak kawsay* (Buen Vivir; del quechua ecuatoriano), y el *suma q quamaña* (vivir bien; del aymara boliviano). La primera “expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena” (Tortosa, 2009). La segunda “[...] introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como ‘buen convivir’, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna” (Tortosa, 2009).

Con las particularidades de cada variante, desde la perspectiva del buen vivir, los bienes materiales no se asumen como los únicos determinantes del bienestar. De manera paralela se sitúan valores como el reconocimiento social y cultural; la vida en comunidad; los códigos de conductas éticas y espirituales; la relación con la naturaleza; los valores humanos. Trasciende la acepción de satisfacción de necesidades y acceso a servicios

y bienes, e implica la expansión de las potencialidades tanto individuales como colectivas (Acosta, 2010). Intrínseco a esta visión hay un énfasis en el reconocimiento de los diversos valores culturales, así como en una relación equilibrada ser humano-naturaleza.

La perspectiva del Buen Vivir encuentra cierta sintonía con las interpretaciones del bienestar enmarcadas en la perspectiva del *Wellbeing* (el liberalismo igualitario de Rawls, y la expansión de capacidades de Sen). No obstante, se aleja del debate fin-medios, en el que se encuentran inmersas dichas nociones y la visión economicista en general.

Destacaríamos cinco principales aportes de esta mirada:

- a) Cuestiona y trasciende la lógica de desarrollo y bienestar dominantes, asociadas a la acumulación permanente de bienes materiales. Desde este ángulo, el modelo civilizatorio de la modernidad capitalista (mercado y sociedad de consumo), sustentado en dicha lógica, conlleva y ha conllevado a riesgos ecológicos y sociales (recalentamiento de la atmósfera, pérdida de fuentes de agua dulce, erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, degradación de suelos, así como la afectación de la seguridad, la libertad, la identidad de distintos grupos humanos).
- b) Por sobre lo material, se reconocen otros aspectos relevantes en la vida de las personas. Se aprecia, por ejemplo, una fuerte base relacional y comunitaria en las concepciones del buen vivir, que se pierde o permanece diluida en otros enfoques.
- c) Apunta hacia la subvaloración de otros saberes, propiciada por la misma racionalidad de la modernidad. En el pensamiento moderno occidental, el conocimiento racional se consideró “el camino hacia adelante”, dando pie a las dicotomías: primitivo-civilizado, atrasado-adelantado, supersticioso-científico, naturaleza-cultura, que disolvieron otras formas de saber, hacer y ser.
- d) Se vuelve trascendental revalorar estos saberes y prácticas en la comprensión del bienestar, evitando su idealización y fomentando su diálogo con el pensamiento universal.
- e) Parte de una concepción divergente de la relación ser humano-naturaleza. Mientras que dentro de la racionalidad moderna la naturaleza adquiere un valor de uso, en este sentido el conocimiento científico se encauza a dominarla para satisfacer las necesidades humanas, crean-

do con ello un continuo deterioro del medio ambiente. El Buen Vivir parte de un valor relacional del ser humano con la naturaleza, lo cual implica un reconocimiento de “los otros seres que son con el hombre”, de ahí la posibilidad de que ésta aparezca como sujeto de derechos⁶ (Acosta, 2010; Márquez, 2013).

En México el *lekil kuxlejal*, de los grupos tsotsil y tseltal, asentados en los Altos de Chiapas, conlleva un sentido similar al Buen Vivir. Incluye la idea de una buena vida ligada a tener recursos, y denota concomitantemente derroteros más amplios: un conjunto de prácticas y formas de entender el mundo, que parten de una relación de armonía y respeto con los demás y con la tierra, con la vida en general. El bienestar y lo que se necesita para tener una vida digna y justa, quedan insertos en esta noción y sus axiomas (Schlittler, 2012).

Un recorrido sociolingüístico por diferentes cosmovisiones originarias (sin eludir su constante transformación y sincretismo), con seguridad nos llevaría a hallar acepciones culturales del bienestar estrechamente vinculadas con el buen convivir y la relación para con la naturaleza. Redes de sentido y saberes cotidianos que han permanecido subordinados a la marcha de los paradigmas dominantes.

Las perspectivas del Buen Vivir se intersectan estrechamente con una línea de estudio que ha señalado la preeminencia de comprender las representaciones y prácticas del desarrollo, desde una perspectiva del poder. Desde esta línea, la noción de desarrollo emerge como una construcción

⁶Las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) han incorporado el *sumak kawsay* y el *suma qumamaña*, con miras a asumir los principios de interculturalidad y, en el caso boliviano, plurinacionalidad de estas sociedades, así como el papel del Estado en tal sentido. En este marco, y con sus especificidades, se integran en ambos textos los derechos de la naturaleza; una transición inédita en el ámbito del Derecho, reconocido como el giro “biocéntrico”. Siguiendo a Gudynas (2009, citado en Ramírez, 2014), dos orientaciones guían las previsiones relativas (particularmente en el documento de Ecuador): el mantener la vida, que comprende la no extinción de las especies y la conservación de los ciclos vitales, así como la garantización de cierta calidad de vida, que conlleva a no extraer de la naturaleza más allá de lo necesario para permitir la vida. Si bien contribuyen a los discursos de sustentabilidad y protección ambiental, le trascienden en la medida en que se sostienen en el marco más amplio de justicia social, donde justicia cultural y justicia ambiental aparecen estrechamente entrelazadas, esto es, los derechos de la naturaleza aparecen en fuerte vínculo con los derechos de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones. En la mesa de discusión discurre el debate en torno a la efectividad, cauces de diálogo o contradicciones que generan las recientes reestructuraciones (Ramírez, 2014).

histórica y social en el periodo de posguerra (segunda mitad del siglo xx); se constituye en los países centrales del sistema mundial y se expande como un mecanismo de poder económico, social y cultural hacia varios espacios periféricos (América Latina, Asia, África). El denominado enfoque del desarrollo como discurso cultural, de orientación teórica postestructuralista, parte de una crítica a los esquemas hegemónicos de pensamiento y acción de la modernidad y el capitalismo (Escobar, 2005b).

Al exponerlo como parte del ideario del desarrollo se incrusta paulatinamente en las políticas latinoamericanas como un discurso externo, y con él muchos de los parámetros para estimar y/o medir el bienestar, abre implícitamente otras posibilidades para comprender este mismo en marcos sociales y culturales particulares.

La noción de “posdesarrollo” es una propuesta que emerge de la crítica y deconstrucción del discurso desarrollista (Escobar, 2005b). Alude a:

- La posibilidad de crear y entender diferentes discursos y representaciones no mediados necesariamente por el eje conceptual del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etcétera).
- Hacer visibles las diversas prácticas de saber y hacer de los sujetos (*agentes*) y colectivos sociales. Dar voz al actor social (la gente, sus problemas, su experiencia, sus conocimientos).
- Pensar en caminos plurales. Siguiendo a Latouche (2007) “el objetivo de la buena vida se declina de múltiples maneras según los contextos en que se inscribe”. Así, por ejemplo, se depara que además de las necesidades materiales, hay otro tipo de derechos que las sobrepasan y que son igualmente relevantes para los grupos humanos: derechos culturales, identidades, economías alternas (no enfocadas en la acumulación).
- Entender las adaptaciones, resignificaciones, resistencias, así como estrategias alternas que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones de desarrollo.

Los planteamientos del Buen Vivir y del posdesarrollo se conforman como lentes de interpretación, y al tiempo como horizontes de acción. Hacen especial hincapié en pensar los modelos de plenitud en un plano no sólo individual, sino eminentemente colectivo; el bien individual entrelazado con

el bien común. De ahí que principios como los de sociabilidad y reciprocidad devengan medulares (Artaraz y Calestani, 2013). Comparten, sin duda, parte del ideario de otros enfoques, en específico, como se mencionó, con algunas posturas del *Wellbeing*. Pero, sobre todo, vinculados a la perspectiva decolonial latinoamericana, permiten ampliar los trazos de comprensión de la cuestión del bienestar desde esquemas de pensamiento y contextos locales.⁷ Sin obviar los límites y críticas a las acepciones del Buen Vivir, específicamente las de raigambre andina,⁸ consideramos que abren un cauce fundamental para repensar el bienestar en una dinámica glocal.

CONCLUSIONES: ARTICULANDO UNA PERSPECTIVA SOCIOCULTURAL

Llegados a este punto emerge un cuestionamiento de este trabajo que subyace a la revisión conceptual anterior: ¿qué dimensiones resultan relevantes para abonar a la comprensión del bien-estar desde una perspectiva socioantropológica? Las tres nociones exploradas, que entendemos parten de definiciones y premisas tanto vinculantes como en marcado desencuentro, incluso de bases epistémicas divergentes —caso del Buen Vivir— permiten en su conjunto tejer algunas reflexiones.

De entrada, se vislumbra que si bien no pueden dejarse de lado las estimaciones de variables convencionales (trabajo e ingreso; derechohabencia en salud; educación escolarizada, entre otros), se depara igualmente nuclear entender las significaciones, los valores y la diversidad de estrategias que ponen en juego los sujetos sociales y que encuentran cabida en contextos y bagajes socioculturales particulares.

Se observa imprescindible traer a colación el factor cultural, sin eludir con ello las condiciones materiales (así como político-sociales) desventaja-

⁷ Siguiendo a Escobar (2005a), destacamos tres elementos de crítica y cuestionamiento de los que parte la perspectiva decolonial, en tanto propuesta epistémica y teórica latinoamericana relativamente reciente y en construcción: el linealismo histórico del pensamiento occidental moderno; la eficacia de las teorías sociales modernas para dar cuenta de las realidades basadas-en-lugar (socioeconómicas y culturales); así como la colonialidad del conocimiento, a través del uso de métodos y categorías modernas, que al centrarse en la tradición europea occidental dominante invisibilizan y subalternizan otros modos de conocimiento (epistemes) y significación.

⁸ Entre algunas de las críticas lanzadas al paradigma del buen vivir se marca su ambigüedad y su propia instrumentalización y resignificación por parte de los gobiernos populistas ecuatoriano y boliviano, en tanto retórica de poder (Breton, 2013).

sas o excluyentes. Se parte del reconocimiento de que los propios imaginarios, paradigmas de acción y estructuras sociales de la modernidad (conocimiento científico-racional, mercado, capitalismo), han sentado las bases de los procesos de marginación y exclusión contemporáneos. Así, por ejemplo, los proyectos modernizadores y el desequilibrado impulso industrializador y urbanizador en América Latina se han traducido, muchas de las veces, en un detrimento del campo y sus actores, o en la aparición de los cinturones de marginación urbanos. En estos procesos sistémicos, sujetos y colectivos sociales han transitado por una continua tensión entre sus formas de *saber*, *hacer* y *ser*, y aquellas dominantes.

Retomado y ampliado el sentido del bienestar implicado en la noción de calidad de vida, que alude a la interacción compleja entre condicionantes objetivos y subjetivos, da pie a hilvanar un posible marco sociocultural de aproximación a la cuestión. Desde la parte subjetiva, resultaría preeminente asir las percepciones, valores, significaciones de los sujetos sociales en torno a la idea de bien-estar y los elementos asociados.

No sólo deviene relevante entender cómo aprecian los individuos sus condiciones de vida —aspecto al que se han abocado los denominados estudios de bienestar subjetivo o felicidad—, el interés estaría puesto sobre todo en la interpretación del contexto social y cultural en el que se significa lo que abarca una “vida buena”, y el bagaje de valores, aspiraciones y expectativas que se urden.

Cabe tener en cuenta que las significaciones del bienestar están mediadas de diversa manera: cosmovisiones, filosofías, marcos socioculturales, movimientos migratorios, discursos institucionales, *mass media*. Ello precisa entender las racionalidades cruzadas, articuladas, o bien, contrapuestas que en éstas se expresan. Arturo Escobar (2005b) apunta a la permanente configuración de procesos de hibridación entre la racionalidad moderna del bienestar y racionalidades alternas.

Desde el componente objetivo, es relevante tener en cuenta las condiciones externas económicas, sociopolíticas, culturales y ambientales que encauzan u obstaculizan el bienestar, tanto individual como colectivo, y entretejidas en éstas la pluralidad de estrategias que despliegan los sujetos sociales, deparándose algunas como espejo de los mencionados procesos de hibridación discursiva.

En este sentido, concentra importancia tanto estimar si las personas y familias tienen acceso a derechohabencia, como comprender las distintas estrategias de cuidado y atención de salud alternas a las que recurren; por ejemplo, el uso de medicinas tradicionales y los sistemas de cuidado natural; comprender la conjunción de estrategias de educación formal e informal; comprender el papel de las relaciones familiares y comunitarias, entre otras dimensiones.

Ha de arribarse en una mirada complementaria que traiga al núcleo del análisis aspectos como el vínculo entre las significaciones y las prácticas alrededor del bienestar; el rol que albergan en la vida de las personas los conocimientos y prácticas tradicionales; la relevancia que concentra la colectividad y la vida comunitaria; la participación activa de las personas y los colectivos en la conformación de estrategias de bienestar.

Este posible marco, que hasta aquí sólo se ha bosquejado, tiene que tender a delinear la aproximación a las condiciones, significaciones y percepciones de bienestar de los actores sociales en contextos situados. El proceso de investigación etnográfica y sus instrumentos cualitativos conforman una lente y herramienta metodológica muy pertinente para tal objeto.

FUENTES CONSULTADAS

- ACOSTA, Alberto (2010), "El buen vivir, una utopía por (re)construir", en *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*, Madrid, Centro de Investigación para la Paz (Cip-Ecosocial), FUHEM, pp. 11-28.
- ACTIS DI PASQUALE, Eugenio (2008), "Bienestar social: un análisis teórico y metodológico como base para la medición de la dinámica histórica en la Argentina", XXI Jornadas de Historia Económica, Asociación Argentina de Historia Económica/Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.
- ALKIRE, Sabina (2002), *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty reduction*, Oxford, Oxford University Press.
- ARDILA, Rubén (2003), "Calidad de vida: una definición integradora", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 35, núm. 2, Colombia, Fundación Universitaria Konrad Lorenz, pp. 161-164.
- ARTARAZ, Kepa y Melania Calestani (2013), "Vivir bien, entre utopía y realidad", en *Tabula Rasa*, núm. 18, enero-junio, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 105-123.

- BRETÓN, Víctor (2013), "Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': reflexiones críticas en perspectiva histórica", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, núm. 95, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, pp. 74-95.
- DIENER, Ed (1994), "Assessing Subjective Well-being: Progress and Opportunities", en *Social Indicators Research*, vol. 34, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, pp. 103-157.
- DOYAL, Len e Ian Gough (1994), *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona, Icaria/FUHEM.
- ESCOBAR, Arturo (2005a), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (2005b), "El post-desarrollo como concepto y práctica social", en Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- FOUCAULT, Michel (1966 [1989]), *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI Editores.
- GARCÍA-VINIEGRAS, Carmen (2005), "El bienestar psicológico: dimensión subjetiva de la calidad de vida", en *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, vol. 8, núm. 2, septiembre, México, Facultad de Estudios Superiores Campus Iztacala/UNAM, pp. 1-20.
- GUDYNAS, Eduardo (2009), "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador", en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 32, Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 34-36.
- LATOUCHE, Serge (2007), *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Barcelona, Icaria Editorial.
- MÁRQUEZ, Francisco (2013), "Sumak Kawsay: valores y Buen Vivir en las culturas ancestrales", en *Cuadernos Americanos*, 146, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, pp. 99-109.
- MAX NEEF, M., Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986), "Desarrollo a escala humana, una opción para el futuro", en *Development Dialogue*, número especial, Chile, Fundación Dag Hammarskjöld/CEPAUR.
- OFFE, Claus (1990), *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, España, Alianza Editorial.
- OSSA, José Fernando, Luz E. Rebelo, Elsy González y Julian Pamplona (2005), "Los conceptos de bienestar y satisfacción. Una revisión de tema", en *Revista Científica Guillermo de Okham*, vol. 3, núm. 1, enero-junio, Cali, Universidad de San Buenaventura Cali, pp. 27-59.

- RAMÍREZ, Silvina (2011), "Derechos de los pueblos indígenas y derechos de la naturaleza: encuentros y desencuentros", en *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, vol. 12, Buenos Aires, Universidad Torcuato Di Tella.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Mass., Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1996), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- RUIZ, Norma (2000), *La política social en México hacia el fin de siglo*, México, INAP.
- SABINO, Carlos (1991), *Diccionario de Economía y Finanzas*, Caracas, Editorial Panapo.
- SCHLITTLER, Jaime (2012), *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, Chiapas, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y Libertad*, México, Planeta.
- TÁNORI, Jesús, Jesús F. Laborín y José A. Vera (2010), "Calidad de vida: el significado psicológico en trabajadores agrícolas indígenas migrantes en el estado de Sonora", en G. E. Rojo, J.A. Vera y R. Martínez (coords.), *Aportes desde la Psicología y Sociología a la Ruralidad*, México, UAIM y CIAD. A.C., pp. 19-34.
- TORTOSA, José María (2009), *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*, Alicante, Fundación Carolina.
- URIBE, Consuelo (2004), "Desarrollo social y bienestar", en *Universitas Humanística*, vol. XX, núm. 58, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 11-25.
- URQUIJO, Martín J. (2007), *El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: alcance y límites*, España, Universidad de Valencia.
- URZÚA, Alfonso y Alejandra Cáqueo-Urizar (2012), "Calidad de vida: una revisión teórica del concepto", en *Terapia Psicológica*, vol. 30, núm. 1, Chile, Sociedad Chilena de Psicología Clínica, pp. 61-71.

Índice

PRESENTACIÓN

José Concepción Arzate Salvador 5

Parte I

Cuerpo, discursividad
y prácticas de consumo

Antropología del cuerpo: comercio de género
como una labor de la sofisticada.

Caso de la belleza femenina en la revista *Vogue*

Carlos González-Domínguez

José Luis Arriaga Ornelas 13

Introducción. 13

Belleza, *ethos* y *mimesis* 16

Para penetrar los intersticios sofisticados de lo bello 21

Ejemplo de análisis: una prescripción insidiosa
o el quehacer de la sofisticada 22

Una sofisticada sin pudor. 24

Conclusiones 28

Anexos 30

Fuentes consultadas 33

La práctica del yoga, el cuerpo y el consumo de espiritualidad:
una aproximación desde la antropología

Rodrigo Marcial Jiménez

Julio Zepeda Osorno 35

Introducción. 35

El cuerpo, el yoga y el consumo de espiritualidad 36

Los discursos publicitarios relacionados con el yoga.	44
Yoguinis y yoguis como consumidores de marcas y yoga.	46
El <i>Yogat, Om</i> : yoguis, percepciones sobre el yoga y el cuerpo.	48
Conclusiones	51
Fuentes consultadas	52
Parte 2	
Sistemas agrícolas, fiestas y cultura campesina	
Entropía y problemas de autorreproducción del sistema social y cultural en el campo mexicano	
<i>José Luis Arriaga Ornelas</i>	
<i>Juan Jesús Velasco Orozco</i>	57
Introducción.	57
La descampesinización de las zonas rurales en cifras.	58
La teoría de la energética social para analizar el proceso de descampesinización de la población rural en México.	65
Descampesinización y nuevas estructuras disipativas.	73
Fuentes consultadas	82
Características socioambientales emergentes por adopción de la agricultura protegida. El caso del ejido de Jalmolonga, Estado de México	
<i>Vania Leticia Vallejo León</i>	
<i>Salvador Adame Martínez</i>	
<i>José Luis Arriaga Ornelas</i>	
<i>Edel Gilberto Cadena Vargas</i>	85
Introducción.	85
Un sistema local de relaciones trastocado por la reconversión productiva.	90
Características socioambientales emergentes por adopción de la agricultura protegida.	94
Conclusiones	106
Fuentes consultadas	108
El sistema agrícola tradicional y su relación con las festividades religiosas en Santa María Jajalpa, Tenango del Valle	
<i>Ignacio Medina Alegría</i>	
<i>Georgina María Arredondo Ayala</i>	
<i>Josefina Salazar del Mazo</i>	113

Introducción	413
Algunas cuestiones teóricas y contexto socioambiental e histórico	414
El cultivo del maíz y su relación con las festividades religiosas	421
Anexos	429
Fuentes consultadas	431

La fiesta como fenómeno sociocultural humano:
apuntes desde la antropología social

Juan Jesús Velasco Orozco

<i>José Luis Arriaga Ornelas</i>	433
Introducción	433
Sobre el término y su significado general	434
La fiesta como objeto de estudio antropológico	435
El estudio antropológico de la fiesta	441
La ruptura como constante en el estudio de la fiesta	445
La ritualización de la fiesta	448
Sistematizando la funcionalidad de la fiesta	450
Fiesta como patrimonio	454
Una posición de la fiesta en la actualidad	456
Fuentes consultadas	459

Parte 3

Desigualdades estructurales,
bienestar y buen vivir

Desigualdad económica en la población infantil y adolescente urbana:
una mirada de la marginación

Pablo Jasso Salas

Juan Trejo Castro

<i>Zoraida Ronzón Hernández</i>	463
Introducción	463
Metodología	465
Ubicación de la ZM de Toluca	467
Población objeto de estudio	468
Población total y población de niños y adolescentes en la ZM de Toluca	469
Los niños y adolescentes en la ZM de Toluca	473
Marginación, índice de dependencia y tamaño de la ZM	474
Conclusión	479
Fuentes consultadas	479

Aproximaciones a la idea de bienestar:
hacia la articulación de una perspectiva sociocultural

Itzel Abril Tinoco González

<i>Mauricio García Sandoval</i>	183
Introducción: el contexto sociohistórico	183
Sobre el bienestar	185
Economía del bienestar	187
Liberalismo igualitario	188
Enfoque de las necesidades humanas	189
Enfoque de las capacidades	190
Calidad de vida: lo subjetivo en la complejidad del bienestar	191
Estandarización y subjetividad en el debate contemporáneo	193
Irrupción del Buen Vivir	194
Conclusiones: articulando una perspectiva sociocultural	198
Fuentes consultadas	200

De la obra
Cultura y sociedad en movimiento,
el proceso editorial se terminó en la Ciudad de México durante
el mes de agosto del año 2017. La edición impresa sobre
papel de fabricación ecológica con *bulk* a 80 gramos,
consta de 4,000 ejemplares y estuvo al cuidado
de la oficina litotipográfica
de la casa editora.



ISBN 978-607-524-140-1



La cultura sólo es visible y cognoscible a través del movimiento. Este libro quiere dejar constancia del desplazamiento que realiza quien, buscando conocer, se ubica en la perple-

jidad epistémica que funda el conocimiento antropológico. Los trabajos de investigación compilados se ofrecen como procesos constitutivos que nunca terminan y cuyo común denominador es el movimiento que busca vincularse con lo diverso, lo emergente y lo sincrético.



Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM

SIEA

MAPorrúa
librero-editor · México

**ciencias
sociales**
TERCERA DÉCADA