

• SEPTIEMBRE DE 1994 •

1 Comunicación, sentido y vida cotidiana

- ❖ ROSSANA REGUILLO (editora)
- ❖ RENÉE DE LA TORRE
- ❖ ANA MARÍA ROBLES
- ❖ EMMANUEL TOUSSAINT
- ❖ MERCEDES SÁNCHEZ ALEGRE
- ❖ CARLOS SANDOVAL GARCÍA



 **cuadernos**

**del departamento
de comunicación del iteso**

• SEPTIEMBRE DE 1994 •

1

**Comunicación,
sentido y
vida cotidiana**

ROSSANA REGUILLO (editora)

Comité editorial:

CARLOS CORRALES DÍAZ
RAÚL FUENTES NAVARRO
CARLOS E. LUNA CORTÉS
JAVIER MARTÍNEZ RIVERA
CARLOS E. OROZCO MARTÍNEZ
ROSSANA REGUILLO CRUZ
CRISTINA ROMO DE ROSELL

Diseño: Margen/Jabaz

©

ITESO DCHH, 1994
Periférico Sur 8585
Tlaquepaque, Jalisco, México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 968-6101-39-X

Indice

-
- 5** *Comunicación, sentido y vida cotidiana.*
-
- 9** *Comunicación como acto creador de la identidad religiosa.
Estudio de caso en La Luz del Mundo.*
RENÉE DE LA TORRE
-
- 33** *La significación del ejido. Un discurso campesino.*
ANA MARÍA ROBLES
-
- 41** *Las Comunidades Eclesiales de Base. Mujeres, comunicación
y vida cotidiana en Puerto Príncipe.*
EMMANUEL TOUSSAINT
-
- 57** *Creencias y prácticas mágico-religiosas. Cine y producción
de significados.*
MERCEDES SÁNCHEZ ALEGRE
-
- 67** *Pensando lo vivido: a propósito de una investigación
cualitativa en comunicación.*
CARLOS SANDOVAL GARCÍA
-
- 93** *Movimientos sociales y comunicación
Una perspectiva gramsciana*
ROSSANA REGUILLO
-
- 107** *Bibliografía general*

Comunicación, sentido y vida cotidiana

...porque si estos trabajos dan alguna indicación, ésta propone precisamente un rompimiento de lo privado, un signo de primacía de lo público, de lo social, que se expande por todas partes, penetra incluso en los episodios intrascendentes, rigiéndose bajo el signo de una competencia, socialmente adquirida y exigida, para interactuar. La imagen de "lo privado" que resulta de estos análisis no es la de una libre espontaneidad desvinculada de normas o restricciones, sino más bien una zona ilusoria, algo muy distinto a la dimensión de "lo privado" a la que estamos acostumbrados: una dimensión que normalmente creemos poder revestir sólo con nuestra piel.

MAURO WOLF

La pregunta por lo cotidiano desde la comunicación

La pregunta por la vida cotidiana, su estructura, su funcionamiento, no es una novedad en el ámbito de las ciencias sociales. Se han ocupado de esta problemática pensadores de la talla de Heller, Habermas, Goffman, Freire, Wolf, por citar sólo algunos. Diferentes enfoques, teorías y preocupaciones han derivado en un vasto campo de estudio que observa y rescata lo que era considerado como "materiales secundarios", indagando cómo los pequeñísimos actos cotidianos realzan temas muy importantes (Wolf, 1979).

En el campo de la comunicación cobran fuerza en cantidad y calidad, a partir de 1980 (Fuentes, 1991) los estudios que abordan diferentes aspectos de la cotidianidad para indagar por ejemplo, en un cambio de perspectiva, no ya lo que los medios hacen a la gente, sino lo que la gente hace con y a partir de los medios (Martín Barbero, 1991; González y Reguillo, 1992; Orozco, 1992), haciendo aparecer en primer plano al actor de la comunicación.

Un actor en situación, que desde su posición en la estructura social percibe, valora y actúa en el mundo social, negociando –con resultados desiguales– las representaciones que provienen de los grandes discursos con su realidad inmediata.

Bajo esta perspectiva, la vida cotidiana no es un tema propiamente dicho, sino más bien se constituye en un *lugar* privilegiado desde el cual interrogar la realidad.

Sin embargo el rescate de estos ámbitos pre-reflexivos que forman la vida cotidiana, si bien ha sido abordado de manera seria y rigurosa por diversos estudiosos, también ha sido campo fértil para el “ensayismo” y la especulación teórica. Lo que importa destacar aquí es que el “lugar” de la vida cotidiana plantea asuntos que son –a nuestro juicio– vitales para una mejor comprensión de la comunicación y de los problemas de fondo que plantean las relaciones entre los universos micro y las condiciones macrosociales.

Los seis trabajos que se reúnen en estas páginas forman parte de proyectos más amplios de investigación de la Maestría en Comunicación del ITESO. Cada uno, desde su propia lógica y sus propias preguntas, aporta elementos para trabajar las relaciones entre comunicación, sentido y vida cotidiana, a partir de la subjetividad de los actores sociales.

Renée de la Torre aborda las relaciones entre comunicación e identidad en la conformación de una identidad religiosa. Las representaciones que se objetivan en un discurso campesino a propósito del ejido, que genera su propia temporalidad y sus propios parámetros de evaluación, en el caso de Ana María Robles. Los sueños y las utopías de las mujeres haitianas, conectados a su vida cotidiana a través de su participación en las comunidades eclesiales de base, es el tema del ensayo de Emmanuel Toussaint. Los elementos mágico-religiosos y su relación con la vida cotidiana a partir del contacto entre una película y una comunidad específica, es el tema que desarrolla Mercedes Sánchez Alegre. Carlos Sandoval se ocupa de las representaciones sociales acerca de la vida cotidiana, en un interesante estudio de género. Finalmente, quien esto escribe, aborda en el último ensayo de este cuaderno, algunas reflexio-

nes de carácter teórico-metodológico sobre los movimientos sociales y la comunicación, desde una perspectiva gramsciana.

Seis miradas, seis enfoques que buscan develar y entender el papel de la comunicación para la constitución del sentido, indagando en la experiencia vivida, en los discursos y prácticas cotidianas de actores específicos y en situación.

ROSSANA REGUILLO

Comunicación como acto creador de la identidad religiosa.

Estudio de caso en La Luz del Mundo

La comunicación en la creación

RENÉE DE LA TORRE*

Al pretender estudiar los procesos a través de los cuales se construye y consolida una agrupación religiosa, como es en este caso mi interés por estudiar La Luz del Mundo, me enfrenté a la preocupación constante de pensar de qué manera un enfoque comunicacional podía ayudarnos a estudiar el problema de la construcción social de una identidad religiosa.

Como lo señala Clifford Geertz, para estudiar una religión como sistema cultural no sólo se requiere interpretar el sistema simbólico que dota de sentido a las prácticas y las creencias religiosas de un grupo social, sino que hay que buscar las articulaciones sistemáticas que permiten que las unidades de sentido se deslicen para conectar diversos niveles de la realidad con distintas formas de significarla: el orden cósmico con el orden social; los símbolos sagrados como síntesis y modelos del ethos y la cosmovisión de un grupo; los rituales como dispositivos de motivaciones y emociones de los creyentes; los mitos sagrados como marcos explicativos y normativos de hechos de la vida diaria; la creencia religiosa como sustento de la autoridad y las relaciones sociales. Es aquí, en el juego de las interconexiones, donde la comunicación juega un papel central en la construcción social de una religiosidad: "lo que hace socialmente la religión tan poderosa (...) es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos" (Geertz 1987:114).

La comunicación la entiendo como el principio generador de la socialización; es una práctica interactiva que nos permite trascender la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo, pues nos

* Mexicana, obtuvo el grado de maestra en Comunicación en el ITESO el 3 de septiembre de 1993, con la tesis *Discurso, identidad y poder en la construcción de una identidad religiosa: La Luz de Mundo*.

¹ Detrás de esta inquietud estuvo presente la propuesta sobre la construcción social de la realidad de Peter Berger quien nos lleva a pensar la sociedad como una realidad humana y socialmente significativa. Para este autor la realidad social se construye a través de tres procesos de socialización: "A través de la externalización la sociedad es un producto humano. A través de la objetivación la sociedad se convierte en una realidad *sui generis*. A través de la internalización el hombre es un producto de la sociedad" (Berger 1967:4).

² Para la realización de la historia retomé tres tipos de fuentes: 1) la literatura académica producida sobre La Luz del Mundo, en donde fueron punto de referencia esencial los trabajos de Ibarra y Lanczyner 1972; Morán 1986; Reyes Serrano 1989; De la Peña y De la Torre 1990. La perspectiva propia de la Iglesia de La Luz del Mundo, a través de los artículos publicados en los números de la Revista La Luz del Mundo, órgano de difusión institucional de esta Iglesia; los discursos emitidos en los rituales y los testimonios de los creyentes. 3) la literatura producida por representantes de otras iglesias como fue el caso de Amatulli Valente 1989 (Secretario Ejecutivo del Departamento de la Fe Frente al Proselitismo Sectario, Comisión Episcopal para la doctrina de la fe, perteneciente a la Iglesia Católica) y Gaxiola 1970 (Ministro de la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús de México).

lleva a concebir la manera en que lo subjetivo se objetiva y en que lo objetivo se interioriza. Los procesos de externalización, objetivación e internalización de que nos habla Peter Berger sólo pueden realizarse en el acto mismo de la comunicación.¹ En el proceso de comunicación no sólo ocurre la transmisión del saber sino también se da una apropiación simbólica de los objetos.

Este artículo rescata algunos elementos de la historia institucional de la iglesia La Luz del Mundo,² sobre todo aquellos que nos permitan ver cómo el discurso sobre la historia de los orígenes y el desarrollo de la Iglesia ha contribuido a forjar la identidad de los aaronitas como un "pueblo escogido".

El origen de La Luz del Mundo se encuentra fundamentado en un mito: la elección divina de Aarón (líder máximo y fundador de esta iglesia) para restaurar la verdadera iglesia cristiana. Aunque La Luz del Mundo no cuenta con un texto histórico donde se suscriba su doctrina, la historia se encuentra viva en la memoria colectiva, que se activa tanto en los rituales como en la interacción diaria.

Muchos de los elementos que contiene esta narración provienen de una construcción mítica de los acontecimientos, sin embargo, aunque por la naturaleza misma del discurso muchos elementos no son comprobables fácticamente, tienen su validez en el consenso de la comunidad. Me refiero a que La Luz del Mundo ha producido su propia novela institucional, un relato histórico y oficial, que contempla elementos fantásticos que se adecuan a los hechos fácticos y que tiene como finalidad justificar y legitimar la existencia y el funcionamiento de esta institución (Lourau 1978:88).

La iglesia de La Luz del Mundo es una congregación evangélica, de tipo pentecostal, que se estructura en torno al carisma de su fundador Aarón Joaquín y de su hijo Samuel, su sucesor. Esta iglesia surgió en la ciudad de Guadalajara, en una región que ha sido definida por la hegemonía del catolicismo y en una época de efervescencia religiosa, justo en 1926, año en que inicia el conflicto cristero. A pesar de estas circunstancias y de la improbabilidad de la continuidad de este movimiento religioso, La Luz del Mundo ha tenido un sorprendente crecimiento tanto

en la región como en México y últimamente se ha transnacionalizado. Por ejemplo, en 1929 la Iglesia apenas contaba con 80 miembros; para 1972, reportaba 75 mil creyentes (Ibarra y Lanczyner 1972); en 1986 la comunidad había aumentado su feligresía a un millón y medio y se había expandido internacionalmente (Morán 1986:115); en la actualidad se habla de cuatro millones de fieles repartidos en 22 países del mundo.

En el caso que presento, veremos las repercusiones que ha tenido el discurso contenido en la novela institucional en la conformación de una identidad social, ya sea como elemento simbólico que autoriza y valida la oferta carismática de los líderes para cohesionar y fortalecer la organización religiosa, así como para promover su legitimación en el ámbito nacional que enmarca el campo religioso. Por ejemplo, la invención de una filiación imaginaria como la de Pueblo espiritual israelita o el autonombrarse los herederos de los ideales revolucionarios mexicanos son apropiaciones simbólicas que sirven para consagrar y sublimar el orden institucional propuesto por la iglesia y que se encuentran objetivados en la representación carismática de sus dos líderes.

La identidad: un problema de escalas

La identidad nos habla de la autopercepción de lo que somos a través de la distinción de nuestras semejanzas y diferencias. Es un concepto relacional que se construye en la interacción social. La religión es un referente de identidad, Gilberto Giménez la define como:

la representación que tienen los actores religiosos sobre su posición en el cosmos (y ante todo el cosmos social); desde el punto de vista de las creencias de un grupo religioso (de pertenencia o de referencia), siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo (Giménez 1993:3).

En algunos casos, como en el que aquí ocupa nuestro interés, la pertenencia a un grupo religioso es la matriz primaria de

identidad a partir de la cual se jearaquizan y reagrupan otras identidades secundarias.

La identidad, y sobre todo la identidad religiosa, al conectar el mundo trascendental con la vida cotidiana, adquiere un carácter omnipresente. La identidad religiosa no sólo plantea la producción de un saber socialmente compartido, sino además la magia de convertir este saber en una creencia vivida intensamente por los creyentes, en un sentimiento interior total que logra vincular experimentalmente a un individuo con el más allá y con el más acá de su realidad social. Es decir, hablar de identidad religiosa nos remite a un sinfín de manifestaciones, discursos, prácticas simbólicas, rasgos distintivos, formas de sentir y vivir la religión. Sus referentes son múltiples: interinstitucionales, institucionales, comunitarios, familiares o individuales. Es entonces cuando surgen las siguientes preguntas: ¿cuáles son las implicaciones fácticas y simbólicas de la construcción discursiva de una identidad social?, ¿cuáles son las mediaciones que permiten relacionar distintos niveles de representación de la realidad para construir una sola identidad?, ¿cómo se vinculan e integran distintos órdenes y niveles de representación con los hechos, las prácticas y los objetos sociales?

Considero que el estudio de la comunicación nos puede ayudar a pensar los procesos de socialización e identidad, pues la comunicación es el proceso que nos permite vincular realidades, establecer puentes entre distintos niveles de la realidad social: pasar de lo macro-estructural y conectarlo con la vida cotidiana.

El relato mítico en la construcción del carisma

Aarón es el iniciador y líder máximo de esta iglesia. Fue un hombre carismático, no en el sentido weberiano de poseer dotes extraordinarios, sino porque cristalizó los anhelos colectivos. En este sentido, el carisma no sólo se refiere a la personalidad del líder, sino que se sitúa en los ojos del grupo: en el encuentro de subjetividades (Lindholm 1992:54). En el caso de Aarón, sus seguidores lo reconocían como un ser excepcio-

nal, un embajador de Dios en la Tierra. Su mensaje no sólo ofrecía la salvación eterna, sino también elementos de identificación con una clase social marginada y medios prácticos de reivindicación y superación.

En este sentido, es indispensable rescatar el periodo previo a la elección divina de la vida del fundador, pues éste nos será ilustrativo para comprender algunas características sociales y políticas del movimiento religioso La Luz del Mundo. El ahora conocido por el nombre de Aarón se llamaba originalmente Eusebio Joaquín González, un hombre de origen campesino, de escasos recursos económicos y bajo nivel de escolaridad. Siendo joven se enlistó en el ejército constitucionalista (1918) donde estuvo bajo las órdenes inmediatas de los generales Marcelino García Barragán (quien después ocupó la gubernatura de Jalisco y fue Secretario de la Defensa Nacional) y Paulino Navarro. Este periodo le permitió a Eusebio interiorizar los valores revolucionarios de la patria y apropiarse de los símbolos nacionales del Estado mexicano; retomar los principios fundamentales del ejército: disciplina y obediencia; y por último establecer contactos con personajes estratégicos de la política local y nacional con los que posteriormente supo negociar servicios para sus seguidores.

Otro elemento fundamental del carisma de Aarón se caracteriza por poseer una mística profética, la cual se construyó a partir de la narración de revelaciones divinas en las que Dios lo eligió como "el restaurador de la Iglesia Cristiana". Cuenta la historia institucional que el 6 de abril de 1926, en la ciudad de Monterrey, Eusebio Joaquín González fue elegido por Dios para fundar la Iglesia La Luz del Mundo mediante la siguiente visión: vio una mano grande y blanca que lo señalaba con el índice y escuchó una voz grave que le decía: "Tu nombre será Aarón y lo haré notorio por todo el mundo. Y serás bendición y tu simiente será como las estrellas del cielo". Dios eligió a Eusebio para restaurar la Primitiva Iglesia del Señor Jesucristo y lo encomendó a formar el pueblo escogido diciéndole: "El jueves próximo quiero que salgas a la tierra que yo te mostraré"; Aarón y Elisa su esposa abandonaron Monterrey y caminaron sin rumbo fijo; tiempo después Dios le revelaría el lugar sagrado

para fundar su pueblo: la ciudad de Guadalajara (Cfr. Flores 1984).

Aarón obedeció el llamado de Dios y emprendió un largo peregrinaje (a pie) en el que demostró, por primera vez, tener el don de la palabra y el milagro (Ibarra y Lanczyner 1972:10). El caminar de Aarón fue una verdadera odisea: seis meses de pasar penurias, sin alimentos ni ropas, sufrir rechazos, agresiones, golpes y hasta encarcelamiento. Cuentan que mientras estuvo en la cárcel de Ciudad Victoria realizó sus primeras conversiones con los reos.

Por fin el 12 de diciembre de 1926 Aarón llegó al lugar que Dios le había señalado. En Guadalajara buscó refugio con sus padres y suegros quienes lo rechazaron por su mal aspecto y lo despreciaron por lo que él predicaba (Chávez 1989:2). El y su esposa vivían donde les daban hospedaje, no tenían un lugar de vida estable y menos aún un recinto de oración.

Con el tiempo se le fueron acercando sus primeros allegados, la mayoría de escasos recursos económicos y bajos niveles de escolaridad; encontraron en el mensaje de Aarón no sólo una palabra de aliento y salvación, sino también medios prácticos para subsistir y elevar su nivel de vida. Muchos de sus primeros seguidores supieron combinar el comercio ambulante con la predicación bíblica, lo cual le permitió al movimiento tener mucha movilidad para establecer nuevas congregaciones fuera de Guadalajara.

Hay que destacar también que Aarón realizó un importante papel de alfabetización con sus seguidores, pues aún cuando el conocimiento formal era desdeñado, como en la actualidad se sigue predicando: "la sabiduría de este mundo es necedad para con Dios y los que se dicen ser sabios, son fatuos y no entienden a Dios, por su maldita soberbia" (citado en Ibarra y Lanczyner 1972:16), casi todos los aaronitas aprendieron a leer y a escribir a través del manejo de la Biblia.

Este periodo que va de 1927 a 1929 se caracteriza por el nomadismo de Aarón. Transcurría en una época de conmoción social y religiosa: la persecución cristera. La intolerancia clerical del gobierno no sólo afectaba a las congregaciones católicas sino también a los evangélicos, quienes por el temor de ser

confundidos tenían que reunirse a hacer oración o a efectuar los servicios dominicales en lugares apartados de la ciudad como era en ese tiempo la barranca de Oblatos y un lugar conocido como las "barranquitas" (Chávez 1989:2). Pero no sólo el gobierno los hostigaba, sino también los católicos, y más en una época cuando el sentimiento religioso estaba en efervescencia. Los miembros de la iglesia consideran que los cristeros eran los principales enemigos de Aarón, como lo indica el siguiente testimonio: "los cristeros mataban a todos los que no eran católicos. Si nuestra Iglesia no fuera la verdadera, no hubiera podido resistir a los ataques continuos de los católicos; nuestra historia y permanencia dan cuenta de su validez" (entrevista Soraya López 30-marzo-1990).

En estas fechas no se puede hablar todavía de una iglesia; tan sólo representaba una misión apostólica. Es más, en 1932, según testimonio de José Ortega, Secretario General de la Iglesia Apostólica en México (1932-1958), Aarón intentó unir los dos movimientos, sin embargo esto no se realizó pues no estuvo dispuesto a ceder su liderazgo (Gaxiola 1970:20).

En la narración oficial de la iglesia podemos observar cómo se incorporaron dos elementos esenciales a la novela institucional: primero, el reconocimiento de dones sagrados (sanación, elección divina, revelaciones, profecías, don de lenguas, santidad y los relatos milagrosos); y segundo, la identificación socio-cultural de una clase social popular. La versión institucional sobre la vida del fundador representaba la pobreza, el sufrimiento, la humillación, el abandono, la debilidad, el vicio. Pero al mismo tiempo, simbolizaba una sanción positiva en donde las revelaciones divinas y una propuesta de vivir el cristianismo reivindicaban el dolor y la pobreza y ofrecían una forma de vida que ofrecía a la vez medios prácticos de sobrevivencia y superación social y un camino para la salvación de las almas.

Pero no fue sólo eso lo decisivo para que los seguidores de Aarón vieran en él a un líder carismático, un ser realmente extraordinario que se diferenciaba del resto de los mortales. Aarón supo rodearse desde el inicio de una mística profética que, apoyada en la narración de revelaciones celestiales y relatos

³ Por ejemplo, la deserción de Aarón del Ejército se interpreta como la separación de Moisés de los Egipcios (Ibarra y Lanczyner 1972:9); la salida de Monterrey es interpretada a la luz del pasaje en que Dios le pide a Abraham que salga de Ur de los Caldeos (*ibid*:1).

⁴ El nombre de *La Luz del Mundo*. *Columna y apoyo de la Verdad* está fundamentado en la Biblia en San Mateo 5:14: "Vosotros sois la luz del mundo; una ciudad asentada sobre un monte no se puede esconder"; y en la primera epístola de San Pablo a Timoteo aparece la continuación del nombre: "para si tardo, sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad" (1a Timoteo 3:15). Parte de la argumentación sobre la validez y legitimidad de la Iglesia como la única iglesia de Cristo se sustenta en que tiene fundamento bíblico, sin embargo cómo lo hace notar Amatulli este rasgo es característico de los nuevos movimientos religiosos quienes arguyen que la organización religiosa tiene validez porque así está escrito en las Sagradas Escrituras (Amatulli 1989:10).

⁵ Jehová eligió a Aarón, el hermano de Moisés, como sumo sacerdote del pueblo de Israel: "Harás llegar delante de tí a Aarón tu hermano, y a sus hijos consigo, de entre los hijos de Israel, para que sean mis sacerdotes" (Éxodo 28:1) "Y tu hablarás a todos los sabios de corazón, a quienes yo he llenado de espíritu de sabiduría, para que hagan las vestiduras de Aarón, para consagrarle para que sea mi sacerdote" (Éxodo 28:3).

⁶ Samuel significa elegido de Dios antes de nacer, pues la historia bíblica de este personaje narra que Dios no le había concedido hijos a Ana, la madre de Samuel, quien le suplicó a Jehová: "... si te dignares mirar a la aflicción de tu sierva, y te acordares de mí y no te olvidas-

milagrosos, se fundamentaba bíblicamente en la interpretación del Antiguo Testamento.³ Todos los sucesos de la historia de la Iglesia se resignifican como una elipsis temporal que mantiene en continuidad la historia del pueblo judío del Antiguo Testamento, con los inicios de la Iglesia Cristiana fundada por San Pablo, hasta el actual despertar de la Iglesia Restaurada de Dios: "La Luz del Mundo. Columna y Apoyo de la Verdad".⁴ De hecho los nombres de Aarón, Samuel, La Luz del Mundo y la Hermosa Provincia fueron tomados del Antiguo Testamento, así su existencia actual simboliza el cumplimiento histórico de una promesa divina, en la que la Biblia es el testigo más fiel de su veracidad. Por ejemplo, Aarón significa bíblicamente el sumo sacerdote,⁵ y Samuel quiere decir elegido de Dios antes de nacer.⁶

El carisma en la mirada de sus seguidores

Según los testimonios de los primeros seguidores de Aarón, este hombre era una persona sencilla, humilde, de aspecto normal, pero que sabía hablar del amor como ningún otro hombre y que, aunque no tenía estudios, tenía el don de la palabra para transmitirles el mensaje de Dios, además de un manejo bíblico exhaustivo. Dicen que Aarón era un hombre de pocas palabras, hay quienes lo definen como introvertido, pero lo que él decía era claro y conciso. Asimismo hablaba continuamente del perdón de Dios, siempre y cuando los hombres vivieran un arrepentimiento profundo de sus pecados. Así lo expresa el siguiente testimonio: "Dios nos pide que carguemos nuestra cruz y lo sigamos, que dejemos todo lo que poseemos, pero esta cruz no es de plata ni oro, sino de dolor y sufrimiento" (entrevista con Luis Montoya 30-marzo-1990).

Aarón también enseñó a sus seguidores una ética del trabajo que impulsaba a la superación económica tanto personal como comunal. Muchos conversos aducen la razón de su decisión de seguir a Aarón porque vieron que su doctrina no sólo era de la boca para afuera sino que él luchó en vida por ser un ejemplo vivo de disciplina, amor y santidad.

La mayoría de los seguidores de Aarón lo recuerdan como un padre protector y cariñoso, pero a la vez celoso de su misión

profética. La combinación de un carácter bondadoso y a la vez rígido y metódico fueron elementos esenciales para ver en Aarón una personalidad extraordinaria.

Los primeros fieles procedían de las bajas capas de la sociedad, que llegaban a la ciudad en busca de trabajo y un lugar donde vivir. El discurso del Apóstol pudo tener impacto entre una población que se identificaba con Aarón en su situación de pobreza material, su escasa escolaridad y sus rasgos indígenas y populares. En este sentido, la historia de Aarón, más allá de su personalidad extraordinaria, reflejaba y simbolizaba las aspiraciones de un grupo social marginado. Sus seguidores se identificaron con el sufrimiento de Aarón y encontraron en su propuesta una opción para revalorizarse, como nos expresa un fiel: “¿De qué me voy a quejar si soy pobre? yo no tengo nada en esta vida, y si no me afano por conquistar la vida eterna, entonces, ¿qué me queda?”.

Aarón nunca fue tratado por sus seguidores como un simple ministro de la palabra, ni siquiera como un profeta, como nos explica un fiel: “Este hombre no fue un profeta, profetas son los encomendados a hablar de Dios, él fue algo más, él es el Siervo de Dios, el Apóstol, el Varón de Dios, el Príncipe, el Enviado, el Ungido de Dios, es decir el elegido de Dios para formar su pueblo” (José Zuñiga 9-febrero-1990).

Las palabras de Aarón eran las palabras mismas de Dios, él fue su intercesor en la Tierra. Sus seguidores lo veneraban (y en la actualidad lo siguen haciendo a través de los rituales), realizaban largas peregrinaciones para conocer o encontrarse con el guía, le componían himnos que eran revelados por Dios mediante los sueños de los fieles, cantaban alabanzas al Siervo de Dios y le ofrendaban múltiples regalos para el día de su cumpleaños. Es muy ilustrativa la manera en que Gaxiola nos narra la actitud de los fieles frente a Aarón:

Quando Aarón visitaba una iglesia, se le recibía en la puerta del templo por un grupo de “vírgenes” todas vestidas de blanco. Una de ellas le daba la bienvenida usando palabras escogidas y rebuscadas y después de besarle en ambas mejillas lo escoltaba ella y otras “vírgenes” hasta la plataforma. Mientras caminaba Aarón por el pasillo se le cubría de confetti y pétalos

res de tu sierva, sino que dieres a tu sierva un hijo varón, yo lo dedicaré a Jehová todos los días de su vida, y no pasará navaja sobre su cabeza” (I Samuel 1:11). Cuando Samuel creció, Jehová se le manifestó y lo eligió como su fiel profeta (I Samuel 3:21).

de rosas y algunos derramaban perfumes en el piso. Otros gritaban "¡Hossana!" "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" y cosas semejantes. Invariablemente se cantaban varios himnos de este tipo. Aarón generalmente decía sólo unas pocas palabras, pues esto sin duda aumentaba la mística que lo rodeaba (Gaxiola 1970:19).

Institucionalización de la Iglesia

El primer templo de La Luz del Mundo --con reconocimiento oficial-- se fundó en 1934, en el famoso barrio popular de San Juan de Dios: receptáculo de migrantes pobres y espacio que alimentaba la vida nocturna de la ciudad. Aquí se constituyó también la primera comunidad, espacio de vida, trabajo y oración, pues antes, por no contar con un espacio fijo, los aaronitas no podían permanecer unidos. En 1940 mudan su sede a la calle 12 de octubre, templo que sigue vigente en la actualidad.

Con el tiempo lo que parecía un pequeño grupo de congregados en torno al surgimiento de "el nuevo mesías", se fue extendiendo por la región, y su crecimiento requirió también de mayor institucionalización, especialización de funciones, y medios de control social de sus congregados. En 1937 Dios se vuelve a hacer presente (por tercera vez) y le revela a Aarón los requisitos del Ministerio, es decir los reglamentos sobre los que debe fincar la organización de la iglesia. A partir de este momento Aarón elige entre sus seguidores a quienes ocuparán los puestos ministeriales: sus discípulos más antiguos, aquéllos que habían mostrado fidelidad desde el comienzo. La organización de este cuerpo presenta una jerarquía piramidal (tal como se encuentra en Efesios 4: 11-13): en la cúspide se encuentra El Apóstol de Dios, le siguen los doctores, más abajo están los pastores, luego los diáconos (aprendices de pastores), los encargados de funciones específicas de la comunidad y por último los obreros evangelistas que representan al resto de la feligresía. En 1938 se instituyó que los creyentes asistieran diariamente a la oración matutina a las cinco de la mañana, esto daba cuenta de la disciplina férrea que Aarón forjaba en sus

seguidores. Ese mismo año se instauró la celebración de la Santa Cena, que coincide con el cumpleaños de Aarón el 14 de agosto, y que actualmente es además una convención anual internacional que reúne a todos los creyentes de este movimiento.

Hasta finales de los 20's la obra misionera no se extendió de manera significativa en su membresía y tampoco sufrió rupturas internas que la debilitaran o pusieran en peligro su existencia. En 1942, la iglesia sufrió el cisma más importante de su historia: una lucha por el liderazgo en la que se acusó a Aarón de haberse enriquecido a costa de los fieles. A partir de esta escisión se conformó un nuevo movimiento religioso denominado "El Buen Pastor", que es muy similar en la doctrina y práctica a La Luz del Mundo.⁷

En 1943, un año después de que esta iglesia sufrió la escisión más significativa, Aarón manifiesta a sus seguidores que su bautizo no tiene validez, por no haberse realizado en el nombre de Jesucristo, y que en consecuencia eran ilegítimos los bautizos que él había realizado. Entonces decide autobautizarse e invita a los feligreses a recibir el nuevo bautizo.⁸ Este acto se valida con una nueva revelación de Dios, en la que le indicó: "El tiempo ha llegado, la hora es, levántate, bautízate y lava tus pecados invocando mi nombre" (Gaxiola 1970:16). Esta nueva revelación divina le ayudó a autorizar y legitimar su liderazgo; a distinguirse del resto de los hermanos, pues su bautizo se realizó en relación directa con Dios, sin intermediación humana ni institucional; y por último, le permitió diferenciar a los aaronitas de los recién separados.⁹

La Hermosa Provincia: identidad de pertenencia y distinción

El fuerte arraigo y la hegemonía de la Iglesia Católica hizo que La Luz del Mundo generara una nueva cultura religiosa que la distinguiera y que a la vez protegiera a sus miembros de la hostilidad de los católicos. Para tal efecto se implementaron estrictas reglas en el vestir, la forma de nombrarse, de hablar y el comportamiento puritano. A su vez, esta iglesia promovió la vida comunitaria cuya consolidación fue la construcción de la

⁷ Para mayor información sobre el movimiento religioso del Buen Pastor véase Reyes Serrano (1989:82).

⁸ Este hecho fue justificado por Aarón haciendo una interpretación textual de la Biblia "Bautícese cada uno" (Cfr. Hechos 2:38).

⁹ En palabras de Fernando González, el auto-bautismo de Aarón marca una nueva etapa del movimiento religioso: "consolidó su liderazgo y lo terminó de colocar en una posición difícil de ser cuestionada, además de que lo separó de genealogías sospechosas. De ahí en adelante no era necesario depender de ninguna iglesia" (González 1993:14).

colonia Hermosa Provincia, la cual cumple dos funciones: proteger a los fieles de las tentaciones mundanas, así como garantizar la unidad para concentrar recursos sociales.

En 1952 Aarón compró 14 hectáreas ubicadas al oriente de la ciudad, en una zona poco poblada de Guadalajara. Aquí se constituyó la primera comunidad Hermosa Provincia. El predio se fraccionó con el fin de ofrecer terrenos a precios accesibles (se pagaba un enganche y cómodas mesualidades) y para albergar exclusivamente a los hermanos aaronitas. Así, era posible concentrar a la comunidad en un mismo espacio en donde se ubicaba la sede mundial del poder religioso y el templo La Luz del Mundo.¹⁰ La mayoría de sus seguidores que vivían en la ciudad --alrededor de dos millares-- se trasladaron a vivir a la colonia con el fin de mantenerse alejados del mundo profano y llevar una vida consagrada a la obra espiritual.

La fundación de esta colonia se hizo posible gracias a que Aarón supo capitalizar sus relaciones con las autoridades gubernamentales del estado de Jalisco. Recuérdese que Aarón estuvo al servicio de García Barragán, quien después fue gobernador de Jalisco (1943-1947) y quien siempre expresó simpatía hacia él.¹¹ La fundación y el progreso de la Hermosa Provincia se dio gracias a un pacto entre el gobierno y los aaronitas: muchos de los bienes y servicios materiales de las colonias se consiguieron a cambio del voto y de la asistencia masiva de la comunidad a las manifestaciones políticas del PRI. Por esto, al poco tiempo que se fundó la colonia, contaba con los servicios públicos básicos, en contraste con el resto de los fraccionamientos populares de Guadalajara.¹²

La Hermosa Provincia ha permitido la concentración de la feligresía en un mismo espacio donde se practica tanto la vida religiosa como la vida secular. La vida interna de la Hermosa Provincia se caracteriza por fomentar un ambiente intensamente espiritual. Desde el inicio de la colonia la vida de sus habitantes ha girado alrededor del templo, a donde acuden diariamente los seguidores a los servicios religiosos: las oraciones y las consagraciones, con horarios matutinos, vespertinos y nocturnos, pero además se acostumbra transmitir la prédica de los pastores --a través de altavoces-- por todo lo largo y lo ancho

¹⁰ Jim Tuck comparaba la Hermosa Provincia con la Ciudad del Vaticano: "... hay una definitiva semejanza entre la organización La Luz del Mundo y el catolicismo mundial, "siendo la Hermosa Provincia la ciudad Vaticana del grupo, Guadalajara la Roma y una red de iglesias de La Luz del Mundo en países extranjeros" (Tuck, 1969 citado en Gaxiola, 1970:19).

¹¹ Véase la entrevista al General García Barragán en Ibarra y Lanczyner (1972:7).

¹² Sobre el proceso de urbanización véase De la Peña y De la Torre (1990: 19).

de la colonia para aquellos que no puedan asistir al templo. Esto se ha logrado gracias a la traza urbana de la colonia, cuyas calles —con nombres de poblados que aparecen en el Antiguo Testamento— desembocan en el centro, haciendo la forma de una estrella. El centro se diseñó para construir un templo de dimensiones exorbitantes; alrededor del cual se establecieron los principales servicios: el mercado, los albergues multitudinarios y la casa del Hermano Aarón, quien mantenía un contacto directo y cotidiano con sus seguidores.

Además de la vida espiritual, la colonia facilitaba la adquisición de vivienda, atención médica, casas asistenciales, instalaciones educativas y algunos otros servicios urbanos, previstos para satisfacer las necesidades materiales de los creyentes, quienes ya no requerían salir de los linderos de la Hermosa Provincia. La colonia también abrió pequeños talleres de trabajadores manuales, cuyos productos se comercializaban en los mercados ambulantes de otras colonias de la ciudad. Los comercios internos eran de los mismos miembros de la comunidad. Otra fuente de trabajo importante fue la construcción del templo. Muchos de los recién llegados a la ciudad, al carecer de la experiencia necesaria para acceder a una oferta laboral y de un lugar donde vivir, han podido trabajar de albañiles en la construcción del templo a cambio de un lugar donde vivir y alimentos diarios.

Por otro lado, también ha sido relevante para el desarrollo de estas comunidades la participación de los aaronitas en las tareas comunitarias, tanto con trabajo voluntario como con la aportación del diezmo y sus donaciones a la obra; esto ha sido posible ya que la comunidad aaronita se ha desarrollado en un ambiente de “hermandad”, solidaridad y ayuda mutua, que sustituye las relaciones de parentesco con su incorporación a la Gran Familia del Señor. Por ello todos los hermanos sienten la obligación moral de contribuir en la obras de la Iglesia y de ayudarse unos a otros. En este sentido, Aarón no sólo les ofreció a sus seguidores los medios y las oportunidades necesarias para garantizar la sobrevivencia y la inserción en el medio urbano, sino además la posibilidad de pertenecer a una comunidad de referencia, para aquellos que sufrían la angustia del desarraigo

y la marginalidad provocada por la migración y el crecimiento urbano.

Por otra parte, se implementaron ministerios de carácter social: de salud y bienestar social, del trabajo, de educación, de relaciones públicas, de estadísticas, de protección social, organización de eventos, etcétera. Estos ministerios han servido para proteger a los más desvalidos como son las viudas, los enfermos y los ancianos. El ministerio del trabajo funge como una bolsa de trabajo, que gracias a las relaciones de Aarón con empresarios locales y a la buena fama que se han ganado los miembros de esta iglesia (trabajadores tesoneros y honrados), ofrece la oportunidad de acceder a puestos laborales fuera de la colonia, sobre todo se sabe que en el medio de la industria de la construcción hay preferencia por emplear a albañiles procedentes de La Luz del Mundo (De la Peña y De la Torre 1990:590).

Pero también los ministerios han servido para regular y normar la vida cotidiana de la comunidad (véase De la Torre 1993:81-90). Con el fin de evitar la contaminación del mundo externo, los aaronitas requieren del permiso de los encargados de los ministerios especializados para salir de la colonia, vacacionar, trabajar, estudiar, contraer matrimonio, etcétera.

La Hermosa Provincia se ofrece como un refugio que protege a los habitantes del mundo del pecado externo al tiempo que promueve la purificación de los creyentes, por ejemplo, en la colonia no hay cantinas y se prohíbe la venta de cigarros y alcohol; a los fieles se les inculca una normatividad excesiva que los diferencia del resto de la sociedad: por ejemplo, no deben asistir a lugares profanos como son considerados el cine, los bailes y las fiestas "mundanas"; en la apariencia física se exige a las mujeres vestir con extremo recato y sencillez, se les exhorta a asistir asiduamente a las celebraciones religiosas y a participar activamente en las obras de la Iglesia, sobre todo en las labores de construcción y mantenimiento comunitario y en la pastoral proselitista. El modelo de vida de esta comunidad se acerca a la "institución total" de Goffman, que aísla a los sujetos del resto de la sociedad; todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad; se tiende a nulificar los espacios de intimidad; y por último, cuenta con un cuerpo

de funcionarios que programan y norman las actividades diarias (Goffman 1972:19).

Esta colonia ha servido como modelo de comunidad urbana religiosa que se ha reproducido en seis colonias más de Guadalajara, en varias ciudades importantes del país y también en el extranjero. Por otra parte este tipo de comunidades urbanas le han permitido a La Luz del Mundo constituir una fuerza política, pues además de que muchos de los integrantes de esta iglesia participan estratégicamente en la UNE (antes Confederación Nacional de Organizaciones Populares), en 1971 se creó la Federación Nacional de Colonos Hermosa Provincia, que permitió deslindarse de lo religioso para obtener representación política y así lograr mayor fuerza en sus negociaciones con el gobierno.

La sustitución del liderazgo: modernidad y crecimiento

En 1964 muere Aarón. Este fue un momento difícil para la comunidad religiosa: privaba en la comunidad la incertidumbre sobre la continuidad del liderazgo y de la obra del maestro. Los fieles se preguntaban ¿quién será ese líder?, y ¿bajo qué circunstancias se elegiría?

La sucesión del liderazgo suponía también la sustitución del carisma, la herencia de la fe de un pueblo, la tarea de la continuación de la obra iniciada, la identificación de la comunidad con el nuevo líder; mientras vivió Aarón fue preparando a sus seguidores para que aceptaran la posibilidad del nuevo dirigente, el discurso fue encauzado a propagar los dones simbólicos que formarían el carisma de Samuel, su hijo menor.¹³ La Iglesia debía continuar viva, y quién mejor para dirigirla que su propio hijo.

Considerando que el liderazgo de Samuel no surgió de manera espontánea, sino con una base previa que sostenía su legitimación, su carisma dependía del reconocimiento de la comunidad; de aquí en adelante él tenía la tarea de rutinizar y consolidar los atributos heredados, tenía que cumplir la promesa que su padre había profesado, debía poner a prueba sus competencias para responder a las necesidades de los creyentes.

¹³ Aarón siempre contaba que Samuel había nacido muerto y había ofrecido a Dios la vida del pequeño a cambio de su salvación. "Esta historia tuvo por consecuencia que los aaronitas pensaran en Samuel como una persona que gozaba del favor de Dios y que estaba destinada a su servicio" (Ibarra y Lanczyner 1972:19).

Aunque muchas de las tareas emprendidas por su padre continuaron, algunas otras sufrieron modificaciones, sobre todo se encuentra la tendencia al progreso, la modernización y el crecimiento económico de la comunidad.

Con Samuel se emprende una nueva etapa: la comunidad se abre hacia el exterior, la Hermosa Provincia se integra a la vida urbana (la muralla de piedra desaparece), se fomenta la preparación de cuadros de profesionistas especializados, se consolida la organización interna, se definen las jerarquías, se incrementa el desarrollo y la expansión de las colonias Hermosa Provincia en México y en el extranjero, la doctrina se difunde también a través de medios de comunicación especializados, se formalizan los lazos de cooperación y negociación con el gobierno, se construyen múltiples establecimientos de servicios comunitarios, pero sobre todo se concentra la atención en la construcción del majestuoso templo sede: La Luz del Mundo. Este templo es la sede internacional de la organización religiosa que simboliza el orgullo del trabajo comunitario y el crecimiento de esta iglesia. Destaca por sus titánicas dimensiones (se presume que sea el más grande de América Latina).¹⁴ A pesar de su alto costo, cinco millones de dólares, pudo realizarse gracias al trabajo voluntario y a las donaciones comunitarias de los fieles de esta iglesia (se estima que un 70 por ciento del costo total fue aportación gratuita de los aaronitas: *Obras* 1993:21).

¹⁴ En 1983 se inició la obra del actual templo sede La Luz del Mundo que tiene una capacidad para 12 mil personas sentadas y hasta 20 mil paradas. En las festividades importantes se incorporan los espacios exteriores al templo con lo que se tiene una capacidad para concentrar hasta 150 000 fieles (*Obras* 1993:13). Los espacios contenidos en el templo sede de La Luz del Mundo suman 8 000 m², la altura del templo alcanza 58 metros y la nave principal mide 56 metros. Además el edificio consta de dos mezanines subterráneos destinados a los servicios religiosos.

Actualmente, bajo la dirección de Samuel, se mantiene el sentimiento de pertenencia activa a la comunidad, los lazos de relación directa entre pastores y fieles, el cuidado que Samuel pone en cada uno de los miembros --aunque ya no pueda ser de manera directa, como fue en tiempos de Aarón-- se da en el discurso y en el ritual. La comunidad ofrece la proximidad física, garantiza los sistemas de vigilancia sobre el comportamiento moral, favorece la cohesión social, la unificación de códigos, actos y gestos que permiten consolidar una identidad particular.

El carisma y la oferta de una identidad social

El carisma de Aarón y Samuel puede ser explicado también por su habilidad para construir un discurso en tres momentos de

identidad. En un primer momento, se apropia de la identidad espiritual del pueblo israelita, a través de la cual fue posible la distinción con la Iglesia Católica (los líderes de esta iglesia se autonombraron los herederos del espíritu israelita). Para este fin, el relato se traslada desde el éxodo judío, pasando por los orígenes del cristianismo, para resurgir en el contexto de la historia de México. Por ejemplo, Aarón es continuamente comparado con Moisés, ambos liberadores de sus pueblos. Citaré un párrafo que ilustre estas semejanzas:

La voz divina llamando a sus elegidos, se ha dejado escuchar a través del tiempo; Moisés la oyó en Horeb monte de Dios; en Anatot Jeremías; junto al río Quebar, Ezequiel; Saulo de Tarso camino a Damasco, y Aarón Joaquín en la ciudad de Monterrey, N.L. (Vargas, 1988:10).

En un segundo momento, la iglesia se propone como la organización religiosa mexicana, en la que lo religioso trasciende su propio ámbito e incorpora un proyecto sociopolítico que cristaliza en la conformación de una identidad particularmente nacional (esto se explica con la adecuación de los valores, símbolos y héroes nacionales de la historia oficial mexicana: anticatólica, indígena, liberal y soberana.¹⁵ La fusión de estas dos identidades permitieron que Aarón y Samuel se convirtieran no sólo en líderes espirituales, sino que también han sido frecuentemente considerados como "héroes de la patria". A Aarón se le compara frecuentemente con Benito Juárez, por su parecido tanto físico como ideológico. El siguiente párrafo expresa la relevancia de los dos líderes carismáticos en el plano cívico nacional:

Aarón fue un gran luchador social en beneficio de miles de marginados que vivían presos en el oscurantismo y el fanatismo y Samuel de igual manera se ha destacado como un luchador social en defensa de las causas populares, impulsando la educación y la cultura, mejorando ampliamente el nivel de vida de los miembros de la comunidad (García, 1990:4-5).

¹⁵ Sobre la apropiación de la identidad nacional véase De la Torre y Fortuny (1991b).

En un tercer momento, la expansión de esta iglesia va más allá de las fronteras mexicanas, situación que exige una recomposición del discurso que, desde la base de una identidad nacional, pudiera formular la idea de un cuerpo espiritual que unifique las diferencias culturales en una misma identidad transnacional para lo cual reapropiaron los discursos de "Raza Cósmica" de Vasconcelos y el sueño de Simón Bolívar de unir Latinoamérica. Asimismo Samuel ha podido encarnar al mesías latinoamericano, según el sentir de sus seguidores:

Samuel Joaquín Flores está cumpliendo el sueño del gran libertador Simón Bolívar, ya que por medio de su mensaje está hermanando a Latinoamérica (...) forjando una comunidad con carácter y voluntad; es para su pueblo un ejemplo vivo de fortaleza ante la adversidad (*Revista Informativa de La Luz del Mundo* 1989:1).

El ritual, símbolos y éxtasis en la escenificación del carisma

Me interesa destacar el papel que tienen los rituales de La Luz del Mundo, tanto en el reforzamiento de la doctrina transmitida a través de los ministerios de La Luz del Mundo, como en la producción de símbolos sagrados que confirman la autoridad de los líderes de esta iglesia.

La recepción del Espíritu Santo es un elemento esencial en todos los rituales religiosos de la iglesia,¹⁶ es un rito iniciático a la vez que es una práctica cotidiana que conlleva a reforzar una identidad tanto personal como comunitaria. Sus funciones son múltiples: 1) es una práctica normativa cuya eficacia estriba en la oferta de una recompensa inmediata (beneficios psicológicos y fisiológicos); 2) contribuye a fortalecer el sentimiento de identificación y cohesión comunitaria al saberse los elegidos del Espíritu Santo; 3) es una válvula de escape frente a la intensa inculcación del pecado, pues la recepción del Espíritu Santo es a la vez una práctica purificadora: otorga la posibilidad de transformar simbólicamente lo mundano en consagrado; y 4)

¹⁶ El recibir el Espíritu Santo consiste en un ritual altamente emotivo en el cual se evocan estados de éxtasis y los participantes "hablan en lenguas". Felicitas Goodman ha estudiado cómo se practica el fenómeno de *glosolalia* en diferentes culturas religiosas y concluye que --aunque revestido de significados suprahumanos-- es una experiencia físico psicológica (no patológica) que se provoca con distintas técnicas y cuyos efectos son el éxtasis y la emisión de sonidos (no lenguajes) que producen una sensación de seguridad y alivio (Goodman 1974:89). Existe además un estudio detallado sobre la función catártica del rito y sus potencialidades curativas así como sus efectos en los procesos de solidaridad grupal (Scheff 1979).

fomenta el reconocimiento de la autoridad de los líderes de la iglesia.

Este último punto es el que me interesa profundizar. Los dos líderes de esta iglesia ejercen simbólicamente la reconciliación de Dios con el mundo --según la percepción de sus seguidores-- ellos son los elegidos para salvar a la humanidad del pecado. Es importante señalar que el trance que se vive mediante la recepción del Espíritu Santo en ocasiones produce invocaciones a los dos guías espirituales Aarón y Samuel. Es común también que los testimonios de conversión incluyan un pasaje en el cual se dan visiones divinas paralelas a las que experimentaron los líderes de la Iglesia y que expliquen sus motivos para convertirse por el impacto del encuentro carismático (que incluye una narración de la revelación divina en que aparecían Aarón y Samuel como elegidos de Dios), en otros casos el Espíritu Santo se representa en la figura de los guías espirituales (De la Torre 1993). También encontramos que el Varón de Dios ejerce un fuerte impacto en sus seguidores pues muchos de los sueños, revelaciones y visiones que experimentan son protagonizados por él.¹⁷

Otro elemento importante es que las principales festividades que se celebran año con año en La Luz del Mundo corresponden a la calendarización de los momentos claves de la historia de la Iglesia y sobre todo giran en torno a los dos líderes principales de la iglesia, es decir, escenifican los valores y los mitos fundantes de esta iglesia. El 14 de agosto se festeja el cumpleaños del hermano Aarón. A esta festividad se le llama la Santa Cena o Convención Anual Internacional pues asisten todos los fieles foráneos. El 6 de abril es la fecha de la primera manifestación de Dios a Aarón, y se festeja como la fundación de la iglesia. El 12 de diciembre se recuerda la llegada de Aarón a Guadalajara: actual Santa Sede de la Iglesia. El 18 de julio corresponde al bautismo legítimo de Aarón; esta fecha tiene un significado especial para la comunidad, pues el autobautismo marca el momento en que la iglesia se independiza de la Iglesia Apostólica. El 9 de junio se recuerda la muerte del fundador, y el 14 de febrero se celebra el cumpleaños del hermano Samuel. Lo más destacable es que cada una de estas fiestas cumple con

¹⁷ Para mayor información sobre la manera en que se práctica y representa simbólicamente la consagración de los líderes y la repercusión que tienen en la división sexual del trabajo en esta Iglesia, véase De la Torre y Fortuny (1991a.) Es también relevante decir que existe un himnario en La Luz del Mundo que contiene alabanzas a los líderes de esta iglesia, los fieles explican que los himnos son productos de los sueños y las revelaciones celestiales que experimentan sólo algunos hermanos que tienen el don de la manifestación divina.

una función social diferente en la que se enaltece la autoridad de los líderes tanto en el plano religioso, social, como político. Por ejemplo, el 14 de agosto, además de honrar la figura del Varón de Dios, sirve para reunir a "la gran familia del Señor", más de 150 mil creyentes, en un mismo ritual; la muerte de Aarón se festeja a manera de mítin político: escenario que refuerza la alianza entre La Luz del Mundo y el PRI y que destaca la labor cívica-nacional de Aarón; en el caso del cumpleaños de Samuel, se realizan alternadamente la celebración religiosa, la social y la política (véase De la Torre 1993:94-108).

Ambos líderes aparecen como los símbolos dominantes de los rituales (Turner 1988), no sólo por el lugar físico central que ocupan, sino también por el papel simbólico que juegan en los estados de éxtasis provocados por la glosolalia y en los reconocimientos continuos de su autoridad. En este sentido, tanto Samuel como Aarón representan una oferta de salvación múltiple, que contempla una organización religiosa, social y política. Los fieles están orgullosos de saberse seguidores de una religión que tiene un apóstol vivo lo cual les proporciona la certidumbre de ser el "Pueblo Escogido". Además, no sólo sus seguidores expresan respeto por los líderes, sino que también lo hacen los personajes distinguidos del medio político local y nacional y por tanto el ritual tiene la función de elevar el status de los líderes.

Conclusiones

Sobre la pregunta inicial, ¿qué papel juega la comunicación en el proceso de construcción de una realidad social?, podemos afirmar que la comunicación es una práctica socio-cultural a través de la cual se construye el sentido social de la realidad. La comunicación no es meramente una correa de transmisión, sino que es en sí misma el espacio de producción-reproducción de la realidad social. La comunicación es el principio creador de la socialización, proceso que perdura y se fija en la cultura, en la memoria colectiva, en el habitus, en los marcos de identidad, pero cuya recreación y reproducción depende de la interacción social.

La Luz del Mundo pudo constituirse en un verdadera opción

religiosa en una tierra que parecía no tener lugar sino para una sola iglesia: la Católica. La apropiación de la historia del Pueblo de Israel y de la historia oficial mexicana le han permitido la creación de una identidad y un cuerpo mítico que compite con la antigüedad y la tradición del catolicismo en la región; además esta identidad encuentra sus soportes en un proyecto político y social, que le posibilita vincular la expresión religiosa con la resolución de los problemas mundanos, tan comunes y complejos como la falta de vivienda y servicios públicos.

Hemos visto cómo la historia misma de La Luz del Mundo es un fundamento esencial de la doctrina y de la identidad de la iglesia. Este discurso de identidad le permite a la iglesia conciliar, justificar y avalar un proyecto integral que responde a las demandas económicas, políticas, sociales y por supuesto religiosas tanto de la institución como de sus miembros.

La lucha diaria por consagrar el espacio sociovital se debe no únicamente a la normatividad y a las redes de vigilancia de la colonia, sino también al sentido místico que engloba y revaloriza los espacios y las prácticas de la vida privada. La identidad colectiva de los creyentes está fuertemente enraizada en el sentimiento del deber ser de sus afiliados, deber ser que se nutre de una triple oferta de identidad colectiva:¹⁸

- 1) Como una identidad de referencia, que trasciende las fronteras del aquí y el ahora y engloba a los creyentes como parte de un cuerpo místico, espiritual, que une las diferencias raciales, sociales, lingüísticas, regionales y nacionales en una sola concepción de "Pueblo Elegido de Dios". Esta característica es muy común en los grupos carismáticos y fundamentalistas. Por un lado, los lazos afectivos entre correligionarios y las lealtades personales están mediadas por la adhesión en torno al líder carismático, figura central cuya función simbólica es integrar a los creyentes en una mística de comunión trascendental; por otro lado, la recurrente necesidad de fundamentar bíblicamente la razón de ser de esta iglesia se ve tanto en los nombres y las funciones de los personajes, en el diseño de los espacios y sucesos rituales, en las actitudes diarias, en los símbolos, en las vestimentas, en algunos gestos,

¹⁸ Para este análisis retomo la propuesta de Gilberto Giménez sobre las tres dinámicas a través de las cuales puede constituirse la identidad religiosa: por pertenencia a un grupo o comunidad espacialmente situado; por referencia a un marco de ideas o valores que trascienden las fronteras del aquí-ahora y cuya identificación esta mediatizada por la adhesión a una comunidad imaginaria; y por contraste, es decir que la identidad siempre es diferencial (Giménez 1993).

¹⁹ Ariès y Duby sostienen que el que una comunidad religiosa se considere como el pueblo elegido de Dios (como en el caso de los judíos) implica más deberes que privilegios (Véase Ariès y Duby 1989:462).

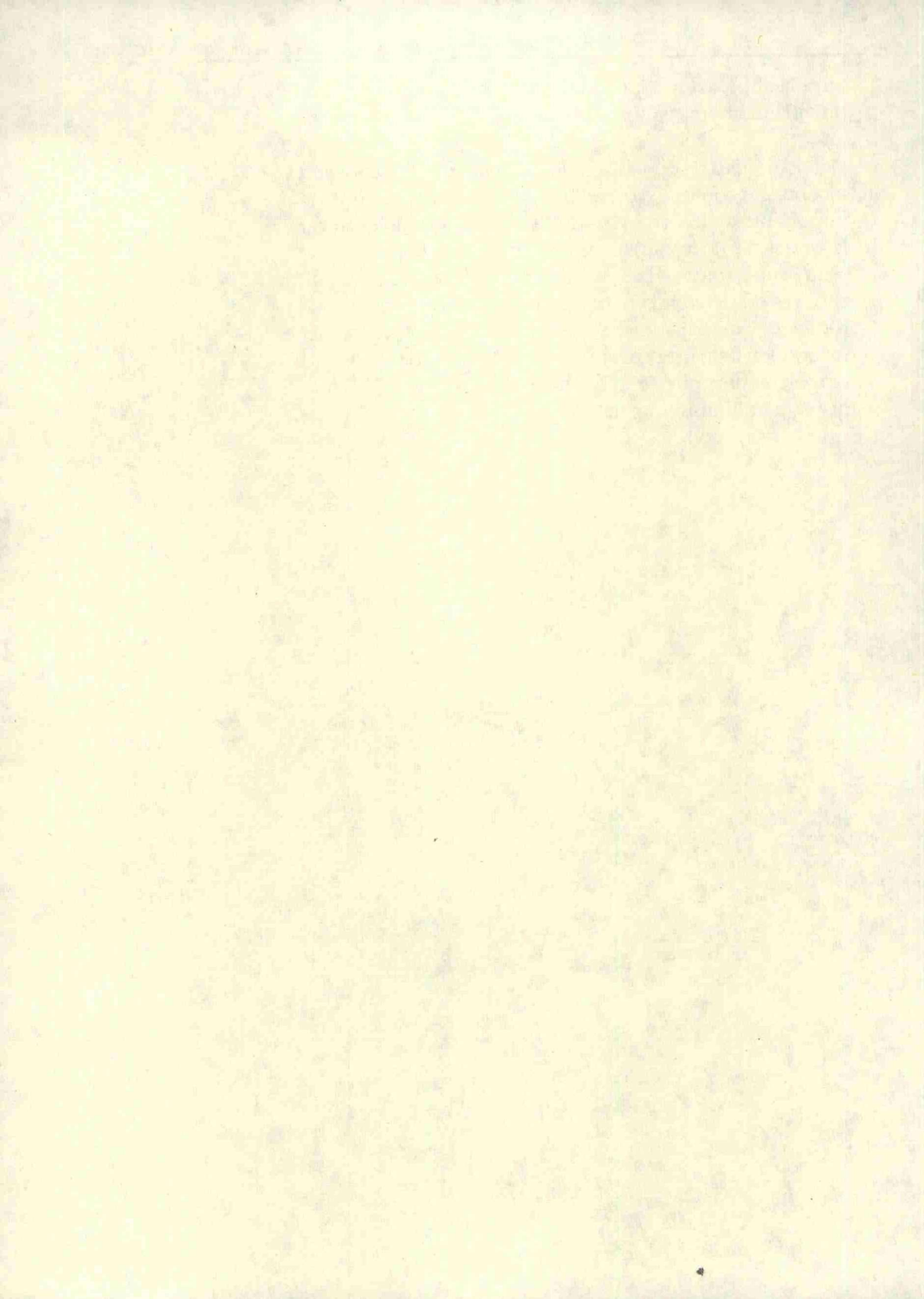
etcétera. Esta fundamentación bíblica no sólo le otorga una nueva historicidad al movimiento religioso sino que además al saberse una comunidad elegida por Dios desde los orígenes de los tiempos les otorga el privilegio de ser los "escogidos" y por tanto la necesidad de conservación los inscribe en un marco de deberes.¹⁹

Esta identidad abstracta y mítica, busca establecer, a través de rituales, símbolos compartidos, códigos éticos y estéticos, una comunión espiritual que trasciende las fronteras locales, regionales y hasta nacionales. Pero que al mismo tiempo logra recomponer las redes de parentesco, paisanaje y compadrazgo previas a la conversión, con el ingreso de los fieles a una nueva red familiar, cuya base se sustenta en una hermandad espiritual y que, aunque no se basa necesariamente en relaciones consanguíneas, busca refuncionalizar y normar la estructura familiar de los creyentes. Esto no quiere decir que estas redes, que de hecho trazan identidades y alteridades, se disuelvan al ser absorbidas por una identidad mayor, sino que, al formular una oferta de identidad que incluye y reagrupa la diversidad, estos marcos referenciales cobran un nuevo sentido de trascendencia.

- 2) Como una identidad de pertenencia, cuyo desenvolvimiento se realiza en las redes de socialización propias de la comunidad Hermosa Provincia y que le brindan al creyente un arraigo territorial y temporal y la posibilidad de ingresar en redes de colaboración y ayuda mutua. La refuncionalización de los lazos sanguíneos y afectivos y de los marcos de referencia se logra gracias a los códigos comunes que se cocinan en la vida comunitaria. Los creyentes encontraron una oferta de arraigo a una comunidad, a un marco de protección, a redes sociales, que disminuía el sentimiento de marginalidad y desarraigo. En segundo lugar, la relación carismática que se establece con el líder no sólo tiene su base en el reconocimiento de la autoridad a partir de los dones extraordinarios, sino que logra además representar las aspiraciones individuales de una clase socialmente marginal, y su ejemplo de triunfo propone un modelo ético y los medios páticos

para la superación individual y social de las condiciones de vida económicas y sociales.

- 3) Una identidad de contraste que se construye en oposición y contraste con el "otro". Se puede decir que una función importante de los símbolos de La Luz del Mundo es negar la veracidad de lo católico y sustituirlo con elementos que sean antagónicos. Los miembros de esta iglesia son capaces de percibir la fuerza de la cultura católica que los rodea en el país y en la región centro-occidente, y responden ante ésta construyendo una identidad religiosa con elementos que pretenden debilitar, denigrar o eliminar esta cultura dominante.



La significación del ejido.

Un discurso campesino

Introducción

De los diversos enfoques que nos aproximan al estudio de los fenómenos comunicacionales, la Maestría en Comunicación del ITESO prioriza la perspectiva socio-cultural y dentro de ella tiene un especial interés por el campo de la significación.

Ahora bien, en este campo existen variadas propuestas para su estudio, una de ellas es la teoría y metodología de Greimas que centra su ámbito de análisis en el discurso en la medida que considera que es el lugar en que se manifiesta la significación. La exploración del sentido es la preocupación central de esta teoría que da gran importancia al examen de la significación, que es la forma como se manifiesta el sentido producido en un texto o discurso; así la teoría semiótica delimita su objeto de estudio a la explicitación de las condiciones de producción y de aprehensión del sentido. Desde esta perspectiva decidimos realizar una lectura semiótica de un relato campesino que nos habla del ejido en Cuquío: sus antecedentes, situación actual y proyecto de futuro. Optamos por la teoría semiótica greimasiana porque nos proporciona un instrumental teórico-metodológico sólido y coherente, que ha sido probado y sigue siendo aplicado en el estudio de diversas prácticas significantes; desde esta teoría se postula que el sentido es aprehensible por la significación y se propone una metodología para describirla. No se considera a la semiótica greimasiana una teoría acabada sino un proyecto científico que busca desarrollarse a partir de investigaciones concretas que la pongan a prueba.

El interés principal de este trabajo es describir la generación

ANA MARÍA ROBLES*

* Peruana, obtuvo el grado de maestra en Comunicación en el ITESO el 2 de agosto de 1990, con la tesis *La significación del ejido en un discurso campesino. Una aproximación semiótica.*

del sentido en un texto que hemos titulado: "El ejido: antecedentes, funcionamiento actual y utopía".

El sistema ejidal u organización colectiva para el usufructo de la tierra tiene sus antecedentes en la Revolución Mexicana de 1910, en la que miles de campesinos comprometieron sus vidas para rescatar sus tierras; esta revolución que se originó con la lucha armada de campesinos contra los despojos ilegales de las tierras comunales concluye con una reforma agraria impulsada desde el gobierno federal mexicano. Esta reforma agraria propone el aparato ejidal a fin de que el campesinado pueda acceder a la tierra y a las actividades agrícolas, pecuarias y forestales; sin embargo el proceso de legalización de las tierras ejidales o reparto agrario aún no concluye y el valor del sistema ejidal para la sociedad mexicana sigue estando en cuestión en el ámbito político nacional.

Actualmente, con la política de modernización del campo adoptada por el gobierno de Salinas de Gortari, el sistema ejidal deja de ser prioritario y nuevamente el ejido se constituye en el centro del debate político.

A partir de la observación de este contexto político-social decidimos estudiar un discurso que nos hable del ejido. Pero un discurso, como ya señalamos anteriormente, que no procede de los organismos oficiales del gobierno sino que es formulado por un ejidatario, quien desde su posición convierte la realidad ejidal en discurso.

El Corpus

Uno de los retos del presente trabajo fue aplicar la teoría y metodología semiótica de Greimas en un campo poco explorado por las investigaciones que desde esta perspectiva abordan diversas prácticas significantes. En primer lugar no elegimos un texto o discurso acabado, listo para el análisis, de los que generalmente parten los estudios semióticos, por ejemplo una novela, una pintura, una foto, un discurso político oficial, etc. Nuestra tarea empezó por provocar la aparición del texto, recurriendo para ello a la técnica de la entrevista personal con preguntas de carácter abierto. Consideramos que el uso de esta

técnica fue acertado porque nos permitió conseguir la opinión de un campesino sobre la problemática ejidal en Cuquío, manifestada en forma de relato, tal como lo habíamos previsto. La opinión del campesino fue narrada de manera fluida y a modo de relato siguiendo la secuencia temporal que propusimos.

Después de haber obtenido el texto procedimos al análisis inmanente del mismo, es decir al estudio de las condiciones internas del significado y no a la relación que el texto puede establecer con un referente externo (Cfr. ENTREVERNES, 1982:17). A partir del trabajo de descripción semiótica del discurso que aquí desarrollamos comprobamos que, independientemente de las circunstancias singulares que le dieron origen, este discurso ha sido susceptible de ser estudiado como un todo de significación al igual que cualquier otro tipo de texto: escrito, pictórico, gestual, etc.

Decidimos organizar el corpus atendiendo al predominio de la dimensión temporal en la discursivización del relato. Después de varias lecturas del texto optamos por segmentarlo, según las disyunciones temporales que él mismo establecía; esto constituyó el primer intento de encontrarnos con el texto y de mirarlo desde lo que él nos decía, lo cual fue una labor particularmente difícil, porque en algún momento pensamos que habiendo dado las pautas temporales de un pasado, un presente y un futuro, éstas coincidirían exactamente con el texto, sin embargo cuando nos enfrentamos al texto descubrimos un “antes”, un “después” y un “ahora” establecido por él mismo. Así el “antes” nos habla de un pasado anterior al ejido (el latifundio), el “después” refiere a un pasado que da origen al ejido (reparto agrario) y el “ahora” nos ubica en el presente, da cuenta del funcionamiento actual del ejido y desde aquí se habla de un proyecto utópico como un futuro virtual y no-ahora.

El Análisis

El modelo del recorrido generativo guió nuestro trabajo de descripción de las etapas o niveles de la significación del discurso; con el estudio del nivel narrativo comenzamos la

descripción semiótica. El establecimiento, en primer lugar, de los programas narrativos facilitó enormemente nuestra labor de descripción de los diferentes niveles y la vinculación entre los mismos. Mediante la identificación de los programas narrativos obtuvimos el armazón o estructura de organización del texto desde donde pudimos abordar el componente discursivo, distinguiendo su particularidad y su articulación con las estructuras narrativas. Después de conocer el ordenamiento del discurso en sus estructuras superficiales (narrativa y discursiva) pudimos pasar con mayor facilidad a la descripción del nivel profundo.

En el transcurso del análisis semiótico hemos ido señalando algunas conclusiones e interpretaciones que ahora retomamos a fin de recapitular y agregar algunas reflexiones finales.

La marca de la explotación o del sojuzgamiento caracterizan a la descripción discursiva sobre el latifundio. Diversos actores se instauran narrativamente para dar cuenta de una situación de dominación en la que no hay lugar para la rebeldía; de aquí surge nuestra pregunta por las luchas o diversas formas de resistencia del campesino durante la etapa de la hacienda, las que en este discurso aparecen anuladas o impedidas por la acción de la Iglesia, la corrupción política y la intimidación. La mayor parte de los papeles temáticos que se le asignan al trabajador campesino configuran a un sujeto pasivo, explotado, dependiente, resignado. ¿Cómo interpretar esta marca del sojuzgamiento?, es una interrogante que surge de este análisis y abre pistas de investigación.

En los programas narrativos de la expropiación y del reparto de la tierra detectamos la ideología de /pasividad/ a la que está sujeto el actor campesino. Los caudillos revolucionarios (Zapata y Cárdenas) que no son considerados como campesinos en el discurso, se constituyen en sujetos operadores de la transformación del latifundio, mientras que el actor campesino se instaura en sujeto de estado, beneficiario de esta transformación. Desde un análisis de la ideología de las reformas agrarias latinoamericanas, observamos que éste otorga un papel pasivo al campesino. La ideología en mención (entendida como conciencia falsa de la realidad) se contrapone a la perspectiva histórica de los movimientos campesinos en la que destaca el papel activo y

protagónico de los campesinos. A partir de este reconocimiento sugerimos la hipótesis de que la ideología de /pasividad/ podría corresponder al discurso social sobre el reparto de la tierra que creemos es predominante en la zona de Cuquío.

La ideología que propone una visión del gobierno mexicano como hacedor de justicia y representante del interés general, la identificamos, sobre todo, en el programa narrativo de la lucha legal por la tierra, instaurado en el "después". En este programa el gobierno mexicano surge como actor mediador de la lucha legal entre terratenientes y campesinos, mientras que en el "antes" el gobierno está identificado totalmente con los latifundistas. Esta función mediadora que se le confiere al gobierno, sin embargo, es ambigua en el momento de ser puesta en práctica por las autoridades en la medida que muchas veces han actuado a favor de los terratenientes. Aunque esta función mediadora sea ambigua, observamos nuevamente, en este programa, otra expresión de la ideología de /pasividad/ en tanto el actor campesino es un sujeto de estado, beneficiario de la justicia que otro imparte.

Otro programa narrativo alude a la manipulación política de los gobiernos mexicanos para conseguir el apoyo campesino. Identificamos el proceso de legalización de tierras y la idea del nuevo hombre que hay en cada nuevo presidente, en tanto mecanismos desde los cuales el gobierno mexicano se convierte en sujeto operador de la manipulación ideológica al campesinado. Estos mecanismos no son figurativizados en el discurso como manipulación, de ahí que reafirmemos su carácter ideológico, al que hemos podido acceder mediante el análisis narrativo.

La sanción positiva al programa narrativo de la manipulación política la interpretamos como la aceptación al orden político vigente, además de constituir el modo particular de apropiación y recreación de la ideología del sistema de gobierno mexicano.

En el momento del "ahora" aparece una nueva marca discursiva ajena a la ideología de /pasividad/; los temas acerca de la sobrevivencia y el bienestar social aluden a una conciencia crítica sobre la situación en la que viven los ejidatarios de Cuquío y a un proyecto de futuro distinto. En la sanción negativa al

sujeto operador (gobierno mexicano) del programa narrativo de la sobrevivencia y en la instalación del programa narrativo del bienestar social, en el que el actor campesino por primera vez aparece como sujeto agente de su propia transformación y se libera de la ideología de /pasividad/, se explicitan los momentos narrativos en los que se expresa la *resistencia* a la ideología dominante.

En la fase de la proyección utópica se expresa el deseo de cambio social, deseo que no lo interpretamos como ficción o mera fantasía, sino como lo posible, lo deseable, o como fuerza de anticipación y esperanza en el cambio que libera del fatalismo: de la ideología de /pasividad/. En este proyecto de futuro el ejido sigue siendo la mejor forma de usufructuar la tierra, prefigurando, en consecuencia, no tanto el cambio de tenencia de la tierra, sino una transformación de las actuales condiciones socio-económicas del ejido. Se imagina un ejido mecanizado con ejidatarios honestos, responsables, conscientes y solidarios; también se visualiza a la organización autónoma del campesinado como el instrumento fundamental para conseguir la transformación de la actual situación de pobreza en la que viven los ejidatarios.

Algunos Resultados

A continuación exponemos algunas reflexiones que buscan vincular los resultados de la descripción semiótica del discurso, objeto de estudio, con el contexto social que caracteriza al ejido y a la tenencia de la tierra en el ámbito municipal de Cuquío.

Hemos visto que, actualmente, en el municipio de Cuquío la propiedad privada es predominante en el uso de las tierras; según las estadísticas estudiadas observamos que las tierras comunales y ejidales apenas alcanzan el 25.4% del total del área geográfica. Por otra parte señalamos el problema del reparto agrario, que en esta zona no ha concluido, existiendo tierras por redistribuir a partir de la expropiación de terrenos a los latifundios simulados. Sin embargo la situación de subordinación del sistema ejidal parece que va a continuar en la medida que prospere la política agraria de modernización del campo del

gobierno de Salinas de Gortari, pues en esta política se prioriza el “reparto del financiamiento”, lo cual favorece a los productores privados.

En el discurso en el momento del reparto agrario, ubicado en el “después”, se distingue la oposición usufructo vs propiedad que está articulada por el valor /equidad/. Así hemos homologado justicia (o equidad) a usufructo e injusticia a propiedad. Desde esta oposición se estructura la significación del ejido como un sistema equitativo de organización de la tenencia de la tierra que está vigente en el presente y en la proyección utópica. Esta visión contrasta con las actuales prioridades del gobierno mexicano. En relación a la evolución del reparto agrario, el discurso nos habla de la lucha legal por la tierra entre terratenientes y campesinos y se califica a este proceso de fraudulento, denunciando la existencia de expedientes de solicitud de tierras que permanecen archivados y de latifundios simulados; todo ello está en correspondencia con la realidad descrita sobre los casos de fraccionamientos simulados y la presencia de la propiedad privada más allá de los límites que establece la Ley Federal de Reforma Agraria, aunque en el discurso no se señala su carácter predominante en Cuquío. Empero, a esta visión se añade la esperanza en el nuevo presidente, con lo cual se reafirma el carácter ideológico de esta parte del discurso, tal como lo hemos mencionado anteriormente. El gobierno actual consigue hacer creer que está de parte de los pobres, entre ellos los campesinos; así por ejemplo, en el discurso se señala que se está dando salida a expedientes rezagados, cuando en Cuquío durante el gobierno de Salinas no se conoce de nuevas ampliaciones por iniciativa del mismo, por el contrario, por presión de la OCJ¹ se han reactivado algunos expedientes y se han conseguido algunos logros, aunque como hemos visto, varios casos siguen sin solución.

A partir de la sanción negativa al programa narrativo de la sobrevivencia se instaura el programa narrativo del bienestar social; desde la oposición dominación vs equidad se significa la actual situación del ejido y la esperanza en la transformación. Postulamos a modo de hipótesis que la visión crítica de la realidad del ejido en Cuquío, así como la formulación de un proyecto utópico, manifestadas en la discursivización del relato, constituyen parte del

¹ Organización Campesina Independiente de Jalisco

discurso social que se difunde en los nuevos espacios de comunicación y de organización generados en la OCJ. Sugerimos que el surgimiento de la OCJ recoge y alimenta este discurso social.

El discurso advierte la probable desaparición del ejido, pero no por la acción política del gobierno mexicano sino debido a la corrupción de los propios ejidatarios en complicidad con las autoridades gubernamentales. Así, desde la descripción del nivel profundo, observamos que el segundo recorrido del cuadrado semiótico establece una regresión que va desde el sema /solidaridad/ hasta el sema /individualismo/ pasando por la /no solidaridad/; en esta regresión el sema /individualismo/ ya no integra a los sememas: latifundio, hacendado, sino que se vierte en el semema /nuevos propietarios/; estos nuevos propietarios surgen por la corrupción de ejidatarios y gobernantes que permiten la venta de las tierras ejidales. En el discurso se percibe, sólo en términos generales, la aparición de nuevos propietarios, sin manifestar un reconocimiento de los nuevos grupos de poder (financieros) en el campo, ni considerar las implicaciones para los ejidatarios pobres de la política agraria de modernización del actual gobierno.

La validez de los resultados obtenidos en la aplicación de la teoría y metodología semiótica para estudiar la significación en un discurso como el que aquí hemos expuesto, nos invita a seguir profundizando en este nuevo campo y nos plantea nuevas inquietudes. La indagación de la significación del ejido en un discurso así como un estudio semejante en un discurso de un campesino de Cuquío, no afiliado a la OCJ, constituyen líneas de trabajo que podrían dar continuidad a esta investigación. Otro camino que se desprende de este análisis es la labor de interpretación del texto estudiado con la ayuda de otras disciplinas a fin de enriquecer el conocimiento y comprensión del mismo. Finalmente queremos añadir que los resultados expuestos nos motivan a desarrollar, en particular, una reflexión más amplia acerca de sus posibles implicaciones para vincular la práctica política con el análisis semiótico.

Las Comunidades Eclesiales de Base.

Mujeres, comunicación y vida cotidiana
en Puerto Príncipe

En la búsqueda de la verdad, el mejor plan podría ser comenzar por la crítica de nuestras más caras creencias. Puede parecer un plan perverso, pero no será considerado así por quienes desean hallar la verdad y no la temen.

KARL POPPER

EMMANUEL

TOUSSAINT *

Las CEBs en el contexto haitiano

Situada entre Cuba y Puerto Rico, la República de Haití es uno de los países del Tercer Mundo que conoció y sigue conociendo la miseria, la explotación y la opresión. Tiene una población de seis millones de habitantes y una superficie de 27,700 kilómetros cuadrados.

La primera población que habitaba Haití fue indígena. Se llamaban Tainos que significa "hombre pacífico" y Arawaks. El nombre "Ayiti" significaba "Tierras Altas". Esta isla conoció su primera colonización en diciembre de 1492 con la llegada de Cristóbal Colón. La población indígena fue exterminada por no poder resistir a las exigencias de los trabajos que tenía que realizar en las minas de oro. Estos indios organizaron una resistencia armada y fueron totalmente eliminados. Cabe recordar el nombre de Enriquillo, el cacique rebelde que huyó a las montañas del Bahoruco para organizar la resistencia en lo que vino a ser la primera guerrilla de América (Pierre-Charles, 1969).

El 22 de septiembre de 1957, el doctor François Duvalier llega al poder. Su régimen se caracterizó por el terror y la represión.

* Haitiano, obtuvo el grado de maestro en Comunicación en el ITESO el 2 de octubre de 1990, con la tesis *El significado de las comunidades eclesiales de base para las mujeres de Puerto Príncipe en torno a su vida cotidiana*.

Con el apoyo de los gobiernos norteamericanos y su cuerpo paramilitar, los *tontons macoutes*, gobernó el país hasta 1971. Al morir, pasó el poder a su hijo Jean-Claude que tenía 19 años. Este siguió fielmente la política represiva de su padre al pisotear los derechos más elementales de los habitantes.

El 7 de febrero de 1986, el dictador Jean-Claude Duvalier, con su mujer y 22 de sus colaboradores, se vio obligado a abandonar el país ante la revuelta del pueblo. Esta participación masiva de las masas populares en el derrocamiento del dictador constituye uno de los eventos más importantes en la historia social haitiana en el siglo xx.

Desde la época colonial hasta finales de los años setenta, la Iglesia Católica apoyaba a todo gobierno antidemocrático y autoritario. Siempre ha frenado todo movimiento revolucionario: el vudú y el protestantismo siguen siendo sus enemigos. Todavía mantiene su hegemonía en Haití. Su gran tradición y su forma de organización la están ayudando a seguir ejerciendo un control en el país.

La Iglesia Católica empieza a cambiar su curso a partir de finales de los años setenta. Buena parte del clero diocesano y de las congregaciones religiosas empiezan a familiarizarse con los textos del Vaticano II, de las conferencias de los obispos latinoamericanos y de Paulo Freire. Muchos empiezan a hablar del compromiso con los pobres, del desarrollo de la conciencia crítica, del análisis social y de la participación de los seglares. Dentro de este contexto nacieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

En el derrocamiento del dictador Jean Claude Duvalier, todos los grupos sociales reconocen el papel activo y esclarecedor de la Iglesia Católica en la toma de conciencia del pueblo. La jerarquía de la Iglesia es consciente de que gozaba de la confianza de la mayoría de la población haitiana. Sabe que el pueblo espera mucho de ella. Frente a la debilidad de la sociedad civil, la Iglesia se convierte casi en un "super partido político" con el poder de plantear un proyecto de sociedad. Después de la caída de Duvalier, la Iglesia publicó tres documentos importantes que traducen el peso del poder religioso en Haití. En el mensaje pastoral del 11 de abril de 1986, señala

tres prioridades para un cambio profundo: la alfabetización, la reforma agraria y el empleo. El 27 de junio de 1986, los obispos emitieron un largo documento recordando los lineamientos de la doctrina de la Iglesia para una sociedad nueva. En su carta pastoral de navidad de 1986, los obispos hablan de la situación dramática de los campesinos, que constituyen el 85% del pueblo haitiano. Este campesinado era considerado como objeto del amor preferencial por parte de los obispos que declararon el año de 1987 "Año de Solidaridad con los Campesinos" en el marco del "Año Internacional de la Vivienda para los sin techo" proclamado por la O.N.U.

Sin embargo después de la euforia del 7 de febrero de 1986 que algunos han denominado equivocadamente "Revolución de Haití", la Iglesia Católica se ve criticada por muchos sectores progresistas del país. Esta misma jerarquía que había reconocido el papel de las comunidades de base en el proceso democrático en Haití y que han sido consideradas como lugares privilegiados de la renovación de la Iglesia y gérmenes de la renovación social, manifiesta ahora miedo y desconfianza frente a estas comunidades. Estas autoridades eclesásticas haitianas temen que las CEBs, se escapen o funcionen fuera del sistema vertical de autoridad de la Iglesia Católica.

Las mujeres forman la mayoría de la clientela de las CEBs y de la Iglesia Católica en general. Se les encuentra en todas las organizaciones o movimientos de la Iglesia. Son las que transmiten los valores cristianos en la familia. Son las que participan más en las peregrinaciones. Son las que trabajan en los centros de salud promovidos por la Iglesia, en la preparación de los niños para la primera comunión y la confirmación. Además de ser mayoritarias en la CEBs, son ellas quienes forman en gran medida el laicado de la Iglesia Católica.

Nuestro estudio surgió del interés por recuperar la historia de esta mayoría silenciosa que se siente explotada y sin embargo acepta comprometerse en la lucha por la vida, el amor, la solidaridad y el servicio.

En este proceso de investigación, centramos nuestro interés en detectar el significado que tienen las comunidades eclesiales de base para las mujeres que viven en Puerto Príncipe. Quere-

mos descubrir cómo relacionan su participación en las CEBs con su vida cotidiana. Se trata de analizar los discursos elaborados en torno a su participación en las CEBs y a su vida cotidiana.

El lenguaje de la igualdad, de la solidaridad y del cambio

Las mujeres de las CEBs consideran como fundamentales los valores siguientes: la igualdad y la solidaridad para el cambio. Para ellas estos valores no son negociables sino incuestionables. Se sienten afectadas por toda práctica realizada fuera de estos valores.

a) *"Todas las personas son personas"* (*"tout moun sé moun"*).

Con esta lapidaria declaración, las mujeres de las CEBs están criticando severamente las estructuras sociales, económicas, religiosas que pisotean a la persona. Esta declaración expresa también su gran anhelo de ser tratadas como personas. Es una toma de conciencia de su explotación y la de todos los menospreciados de la sociedad.

Con esta expresión, las mujeres están afirmando que todos los hombres comparten una misma esencia y por lo tanto todos tienen que satisfacer sus necesidades materiales y espirituales.

Expresan su desacuerdo contra ciertas prácticas vigentes en la sociedad haitiana: oposiciones entre letrados e iletrados, campesinos y urbanos, cristianismo y vudú, matrimonio y *placage*,² idioma francés e idioma créol; hombres y mujeres.

"Todas las personas son personas" implica el reconocimiento del derecho de seguir viviendo, de poder mandar a sus hijos a la escuela, del derecho de satisfacer las necesidades humanas básicas. Esta afirmación encubre una crítica contra todo amor abstracto y toda igualdad abstracta. Quieren que el amor se traduzca realmente en acciones concretas.

b) *"Nos sentimos iguales a los hombres"*.

Las experiencias cotidianas vividas en las CEBs permiten a las mujeres cuestionar la relación hombre-mujer en la

² *placage*: unión libre

sociedad. Al sentirse iguales a los hombres, las mujeres están descubriendo su identidad.

Viven la vida humana como comunicación, es decir, aceptan a los hombres como compañeros y no como dueños. Al afirmar que no hay diferencia entre hombres y mujeres en las CEBs, las mujeres están descubriendo la falsedad de una supuesta superioridad de los hombres sobre las mujeres.

"Nos sentimos iguales a los hombres" significa que las mujeres están aceptando la dura lucha de estimarse a sí mismas y de expresar con libertad sus sentimientos, sus opiniones y sus ideas. Están encontrando en las CEBs condiciones para desarrollar sus potencialidades. Con esta afirmación, están reconociendo el valor de la participación social de las mujeres. Y sin menospreciar la vida privada, sienten y aceptan el reto de participar en la vida pública. La vida pública les ofrece la posibilidad de luchar al lado de los hombres por una sociedad y una Iglesia nuevas. Están descubriendo que tienen un papel que desempeñar en el cambio social.

Sus prácticas en las CEBs están enseñándoles que la división entre lo masculino y lo femenino es un producto social cuya finalidad es bloquear el crecimiento integral de la persona. Así, están rechazando la imagen de la mujer tradicional. No quieren considerarse como seres dotados únicamente de sentimiento y de emociones sino también de pensamientos, de voluntad.

Con el "Nos sentimos iguales a los hombres", las mujeres están empezando a desaprobar este viejo mito de toda sociedad machista expresada en esta oposiciones: lógico/ilógico; racional/irracional; pensamientos/conductas intuitivas. También implica complementariedad, cooperación mutua, cuestionamiento mutuo y participación activa en un proyecto común. Es un asumir su ser y reconocer los valores del otro.

"Nos sentimos iguales a los hombres" refleja la existencia de la desigualdad entre los sexos en una sociedad en donde la mujer es considerada como objeto o instrumento. En las CEBs, las mujeres están viviendo la experiencia de la humanización de las relaciones entre los sexos. Y esta humanización se da por la espontaneidad de sus

encuentros con los hombres de la CEBS. Salen muy enriquecidas de estos encuentros que no se realizan bajo el signo de una competitividad destructiva. Son encuentros buscados por los dos sexos. En su afirmación, se esconde una protesta o una réplica contra la división sexual del trabajo en el hogar, en donde las tareas domésticas recaen sobre la mujer.

c) *"Nos ayudamos mutuamente"*.

Las mujeres son conscientes de la existencia de la desigualdad e injusticias que reinan en la sociedad haitiana y creen en los valores de justicia y libertad reales para todos, por los cuales vale la pena vivir y morir. Ayudarse mutuamente es un acto político si consideramos que la mayoría de la población haitiana no llega a satisfacer sus necesidades básicas.

Esta ayuda mutua es fruto de la acción comunicativa de las mujeres y de los hombres de las CEBS es decir de su capacidad de ponerse de acuerdo para cooperar y lograr resultados. Esta ayuda mutua es un reconocerse iguales. También traduce la ausencia de todo abuso de poder entre ellos. Esta ayuda mutua incluye una cierta igualdad de poder entre los miembros de la familia.

Esta actitud de ayudarse mutuamente constituye una condición sumamente importante para facilitar el desarrollo de esta potencia humana: unirse con los demás. Esta actitud despierta en ellos muchos deseos que han sido reprimidos por una sociedad cuyos principios son la adquisición, el lucro y la propiedad. Son deseos de compartir, de dar y sacrificarse. Aprender a ayudarse mutuamente es una manera de cuestionar un estilo de vida meramente individualista. Es una crítica contra un yo absoluto, punto originario del pensamiento y de la sociedad. Es un intento para escaparse de la prisión del egoísmo.

Esta afirmación encuentra eco en algunos proverbios muy usados en Haití tales como: "La comida preparada (cocida) no tiene dueño" (*mange kuit pa gen met*), "con muchas manos, no se nota el peso de las cargas" (*men ampil, chay pa lou*).

El compartir los mismos objetivos y el ayudarse mutua-

mente está ayudando a las mujeres a entenderse mutuamente. Están aprendiendo a entender los problemas de los demás, captar sus sentimientos, ponerse en su lugar, imaginar las vivencias y consecuencias de lo que les pasa a los demás.

d) *“En las CEBs buscamos el cambio y otro estilo de vida”.*

Las mujeres hablan de cambio. ¿En qué consiste su lucha por el cambio del país? Su lucha por el cambio consiste en una diversidad de demandas que se relacionan primeramente con su vida cotidiana. Quieren vivir, es decir, están cansadas de tolerar una existencia infrahumana. El cambio deseado pasa por la protesta contra una profunda e injusta pobreza de bienes materiales y culturales.

Lo que buscan es llegar a satisfacer prioritariamente sus necesidades básicas o existenciales. Su lucha principal es por el derecho a la vida, por la búsqueda de oportunidades para la subsistencia. En otras palabras, el cambio se refiere al incremento de salarios, precios bajos para los alimentos, mejores condiciones de trabajo y de servicios educativos, equipamiento físico y social, equipamiento sanitario, viviendas, servicios públicos, transporte.

El cambio significa tener oportunidades en la educación de los hijos. Quieren una vida mejor para ellos. No quieren que la vida de éstos sea hipotecada.

No quieren ser víctimas de la violencia represiva. En esta afirmación, están reconociendo su derecho a ser tratadas como personas humanas. “En las CEBs, buscamos el cambio y otro estilo de vida” significa su rechazo a ser tenidas como instrumentos y cosas. Es un querer pasar de espectadores a actores, es decir, quieren sentirse plenamente haitianas en Haití.

e) *“Necesitamos organizarnos para conseguir el cambio”.*

Reconocen que el cambio soñado exige organización. La lucha permanente por sobrevivir es lo que justifica su voluntad de organizarse. El querer organizarse es más una expresión de demandas reivindicativas, socioeconómicas, que de carácter propiamente político. Las mujeres descubren que el futuro del país depende de la organización, es decir, de un ponerse de acuerdo sobre los problema-

que deshumanizan a las mayorías populares. Organizarse significa socializar los problemas meramente individuales y familiares. Organizarse significa para ellas romper el muro entre el ámbito privado y el ámbito público.

La voluntad de organizarse está asociada a la voluntad de expresarse y de comunicar no solamente sus problemas sino también sus esperanzas. La urgencia de organizarse expresa su voluntad de recuperar un derecho que ha sido pisoteado por los regímenes autoritarios de los Duvalier.

Su necesidad de organizarse aparece como el camino o el espacio ideal para oponerse a su nula participación en las decisiones claves que afectan al país. Quieren "estar con". Están buscando un espacio capaz de generar el desarrollo de su conciencia. En otras palabras, manifiestan la necesidad de comunicarse. Buscan un espacio para hablar, discutir y poner en común sus saberes. Su misma participación en las comunidades eclesiales de base es una manera de oponerse al espíritu de desconfianza y de miedo que el régimen fascista de los Duvalier alcanzó a producir en la sociedad haitiana.

- f) *"La Iglesia y el gobierno no quieren el cambio, son los responsables del incendio del templo de San Juan Bosco el 11 de septiembre de 1988"*.

El silencio de la jerarquía católica después del incendio del templo en donde el padre Jean-Bertrand Aristide celebraba la misa, lleva a las mujeres a considerar a los obispos como cómplices. De hecho oponen las homilias del Padre Aristide a las de la mayoría de los obispos haitianos. Según ellas, las homilias del padre son "sueros" que fortalecen y vivifican.

Detrás de estas afirmaciones se esconde su voluntad de transformarse en sujetos. Quieren ejercer su capacidad de pensar y de buscar las causas de su pobreza o de su situación. Quieren recuperar su palabra, están rechazando su condición de objeto en que eran tenidas en la Iglesia y en la sociedad.

Considerar a la jerarquía de la Iglesia Católica como aliada del gobierno es negar su opción por los pobres o por las mayorías populares. Así, las mujeres están cues-

tionando la manera según la cual los obispos están ejerciendo su poder. Implícitamente, las mujeres están cuestionando la uniformidad de la ética cristiana. Y por lo tanto, están rechazando toda neutralidad que se volverá contra sus intereses. El papel de los obispos es cuestionado. Las mujeres aspiran a una redefinición del papel de los obispos en función de la posición de los explotados, perseguidos y humillados.

De parte de las mujeres, hay un intento de controlar las prácticas de los obispos a partir de las necesidades de la mayoría explotada. Tratan de relacionar el discurso oficial de la jerarquía con las prácticas de esta misma jerarquía.

Con el incendio del templo de San Juan Bosco, perdieron fe en las instituciones políticas y religiosas del país. En efecto, el templo significaba mucho para ellas: era un espacio de comunicación y de convivencia. Muchas de estas mujeres que estuvieron en el templo durante el incendio aprendieron y experimentaron las últimas consecuencias del compromiso cristiano. Al mismo tiempo, nació en ellas el sentimiento de ser abandonadas por la jerarquía católica.

- g) *“No quieren al padre Arístide, quieren acabar con el padre y con nosotros, no quieren a los sacerdotes que luchan por los pobres”.*

El discurso de este sacerdote salesiano tenía eco en ellas. Este discurso les daba fuerza y ánimo para seguir viviendo o para no caer en la desesperación. Cada domingo acudían al templo para escuchar al sacerdote. El templo de San Juan Bosco se convertía en un gran espacio de comunicación. Las mujeres se reconocían en este discurso caracterizado por la denuncia de las situaciones injustas en la sociedad y en la Iglesia. Aceptan el liderazgo del Padre Arístide. Ellas lo llaman “nuestro hermano mayor” (*se gran fre nou*). Su liderazgo no puede ser entendido fuera de los procesos sociopolíticos. Su identificación con este sacerdote se explica por las realidades sociales, políticas y culturales. Su opresión en todos estos campos les habilita a dar crédito al discurso religioso del padre.

Las Comunidades Eclesiales de Base, símbolos de casa y de familia

a) *"las CEBs son nuestra casa"*.

Al identificar las CEBs como su casa, las mujeres están hablando de la protección y del calor humano que reciben en tales comunidades. Las CEBs resultan para ellas nido y ciudadela. Para ellas las CEBs están simbolizando el lugar de confianza íntima y de la convivencia.

Frente a los problemas de vivienda, de salud, de educación y de descanso que viven la mayoría de las mujeres, encuentran en las CEBs un refugio absoluto y necesario. Las CEBs les permiten enfrentar la hostilidad de las condiciones de vida y ser al mismo tiempo ellas mismas. Hay una fuerte valoración de los encuentros que se dan en las CEBs. Las CEBs les permiten vivir una dimensión muy importante de la cultura haitiana: el sentido de la hospitalidad. Así, a pesar de la superficialidad de las relaciones que surgen en la ciudad, dentro de las CEBs las mujeres no se sienten desarraigadas.

Los sacerdotes que hablan del cambio social y que denuncian la miseria de las mayorías son los verdaderos seguidores de Jesús. Reconocen que el Padre Arístide y otros sacerdotes de la línea de la Teología de la Liberación se ganan enemigos al denunciar la ideología de la seguridad nacional usada para justificar la violación de los derechos humanos, con su denuncia del modelo de desarrollo vigente en Haití y que produce pobreza, hambre, enfermedades, analfabetismo y muerte. También gana enemigos la denuncia ritualizada sin amor por el prójimo.

Las CEBs simbolizan su casa porque las relaciones vividas en ellas no son relaciones forzadas e impuestas. "Las CEBs son nuestra casa" traduce su libertad, su alegría y su voluntad de compartir, de dar y de recibir. Con esta afirmación, las mujeres nos hablan de la calidad de las relaciones humanas en estas comunidades. No son relaciones frías y masivas. Estas relaciones son, por el contrario, de naturaleza especialmente cálida.

b) *“Las CEBs son nuestra familia”.*

Las mujeres reconocen el valor de la familia. Expresan con esta afirmación su sentido de la solidaridad. Implícitamente, expresan su reprobación a la sociedad competitiva en la que el deseo de imponerse o de dominar implica la anulación de los demás. Su comprensión de la familia desborda el ámbito de la familia nuclear. Con esta afirmación, las mujeres están resucitando un valor de la cultura haitiana: la superación. “Las CEBs son nuestra familia” no contradice este proverbio haitiano “Los vecinos son familia” (*vouazinaj se fanmy*).

Esta afirmación expresa también algunas de sus necesidades o más bien lo que esperan de cualquier familia: apoyo mutuo, diálogo, comunicación, cariño, afecto, amor y libertad. También saben que estos valores se contraponen muchas veces al autoritarismo que rige en muchas familias haitianas. Y en muchas ocasiones, las condiciones infrahumanas de habitación y de trabajo les impiden vivir concretamente estos valores en la propia familia, pues muchas de ellas se encuentran condenadas a una lucha diaria para encontrar cómo satisfacer sus necesidades mínimas.

Implícitamente, las mujeres están pidiendo el nacimiento de nuevas comunidades capaces de favorecer el crecimiento integral de las personas. Necesitan comunidades en donde puedan satisfacer sus necesidades existenciales y sus necesidades propiamente humanas.

Las mujeres descubren una dimensión familiar en las CEBs. Esta dimensión familiar de las CEBs les lleva a cuestionar las actitudes dictatoriales que se están dando en la vida política haitiana.

Las mujeres y el sentido del trabajo en las fábricas

a) *“El trabajo en las fábricas nos convierte en lápices”.*

Las mujeres de las CEBs que trabajan en las fábricas viven la cruel experiencia de ser explotadas. Manifiestan una actitud crítica frente a las malas condiciones de trabajo. La ejecución de su trabajo no les permite autorrealizarse. Este trabajo se les presenta como un ente extraño, una

fuerza independiente. "El trabajo en las fábricas nos convierte en lápices" es una clara toma de conciencia de su explotación: su trabajo es consecuencia del interés material de los dueños y no de la espontaneidad gozosa y del amor al prójimo. Su trabajo produce maravillas para los dueños, pero para ellas produce deformidades, privaciones y aburrimiento. Con este trabajo se convierten en esclavas de sus fuerzas físicas y espirituales y por lo tanto su vida no les pertenece.

Pierden su libertad porque se ven obligadas a aceptar las condiciones de trabajo inhumanas para no morir de hambre o para llegar a satisfacer a medias la conservación de su existencia particular y la de sus familias.

b) *"Trabajar en las fábricas es una vergüenza".*

Les resulta difícil hablar de su trabajo fuera de casa si trabajan en las fábricas o si han tenido experiencias de trabajo en las mismas. Viven su trabajo en las fábricas con frustración, sufrimiento, malestar, competencia enfermiza, castigo, maldición de la vida cotidiana, estancamiento y freno al desarrollo de sus potencialidades.

La vergüenza experimentada en las fábricas significa la alienación de las relaciones humanas: la relación entre obreras y dueños es una relación de tiranos y esclavas. El trabajo genera incomunicación, y por lo tanto son incapaces de ser ellas mismas, ni vivir un estado de síntesis creadora con otros seres humanos y con las cosas, porque las estructuras de las relaciones humanas están lejos de ser fraternales.

No pierden de vista que el trabajo en las fábricas no genera gozo ni alegría. No les ayuda ni siquiera a satisfacer sus necesidades fisiológicas, psicológicas, sociales y trascendentales.

Vivir en Puerto Príncipe

a) *"Todo está sucio y feo en Puerto Príncipe; la vida en Puerto Príncipe es una vida de perros con rabia".*

Con esta afirmación, las mujeres están criticando la mala administración que reina en los organismos del Estado. Lo feo y lo sucio son sinónimos de desorden, de miseria

material y espiritual. Lo feo y lo sucio reflejan la ausencia de órganos administrativos y colectivos que defiendan los derechos de los de abajo. La expresión "vida de perros" refleja la inseguridad y la violencia que reinan en la capital de Haití. También expresa la marginalidad de las mayorías, desprovistas de una base económica para poder enfrentar las exigencias de la vida urbana. Su participación ciudadana se ve muy limitada en el espacio urbano.

"Una vida de perros con rabia" es una vida en la que no quedan satisfechas estas necesidades: trabajo, seguridad, entorno urbano equipado, servicios accesibles, reconocimiento social. Es una vida en la cual no existe una comunicación real y efectiva. En este sentido, la comunicación está más bien al servicio de la rivalidad y de la recíproca destrucción del otro. La espontaneidad en el decir y en todo otro género de haceres es sustituida por la frialdad y la instrumentalización en las relaciones humanas y sociales.

"Una vida de perros con rabia" es una vida que no favorece la dignificación de las mayorías populares y de sus espacios urbanos, que son diametralmente opuestos a los de las clases dominantes. La vida en Puerto Príncipe está muy lejos de eliminar o neutralizar las desigualdades sociales. Con estas afirmaciones, las mujeres consideran Puerto Príncipe como una ciudad desigual. Puerto Príncipe es incapaz de generar bienes, servicios y centros culturales a la disposición de todos.

Las mujeres y la política

- a) *"Después de la caída de Duvalier, hubo una gran limpieza en las calles de Puerto Príncipe, las mujeres aseaban las calles de sus barrios".*

Las mujeres hablaban con emoción de la caída del dictador Jean Claude Duvalier el 7 de febrero de 1986. Era un día de fiesta. Con espontaneidad participaron con otras mujeres en la limpieza de las calles de sus barrios. Participar en el aseo de las calles de su barrio significa decir un "sí" a la vida y a la democracia y un "no" a la miseria y a la dictadura.

La limpieza se opone a la suciedad. Sin explicitación, la

suciedad se refiere a las prácticas inhumanas del régimen de los Duvalier. La suciedad que reinaba en las calles simbolizaba horror, terror y atrocidad. Era la expresión de la violación sistemática de los derechos humanos: derecho a la vida, la libertad y seguridad personal, derecho a la igualdad ante la ley, derecho a la protección del honor, reputación personal y vida privada, inviolabilidad del hogar y la correspondencia, derecho a un juicio justo, protección contra el arresto arbitrario, derecho al proceso ante la ley.

El impulso de limpiar las calles después de la caída del régimen de Duvalier (Girault y Godard, 1983) traduce su deseo apasionado de vivir. También es un intento de liberar su inconsciente reprimido y encadenado bajo la ferocidad de los *tontons* de Duvalier.

Con el aseo de las calles de Puerto Príncipe, las mujeres están expresando su deseo de participar en el desarrollo integral del país. También manifiestan su amor a la tierra haitiana y su inconformidad de seguir viviendo en la miseria y la insalubridad.

Compiten entre ellas para ver que las calles queden más limpias. Esta competencia al nivel barrial simboliza o traduce la capacidad de lucha de estas mujeres. Esta competencia no tiene como objetivo la eliminación del adversario. Esta competencia refleja su voluntad de sacar al país adelante. Es el ejercicio de su espíritu de lucha.

Las mujeres de la CEBs reconocen la comunicación como una necesidad

El autoritarismo es un rasgo fundamental de todos los gobiernos haitianos. Este autoritarismo tiene una presencia activa en todas las instituciones haitianas. Este autoritarismo se llama también obscurantismo, machismo, intolerancia, violencia corporal y psicológica, irracionalismo. La participación de las mujeres en las CEBs manifiesta su desacuerdo con el autoritarismo que deshumaniza al hombre.

Las mujeres de las CEBs consideran su participación como una respuesta al autoritarismo. Sienten la comunicación como una necesidad. Con su participación en las CEBs, las mujeres están

pidiendo el diálogo, la participación en las tomas de decisión al nivel social y al nivel eclesial.

Las mujeres privilegian la comunicación sobre el autoritarismo. En las CEBs gozan las virtudes de la comunicación: llegan a decir su propia palabra, ejercen su derecho de hacer preguntas, derecho de informar y de ser informadas, se sienten iguales a sus interlocutores del sexo masculino.

No quieren satisfacer esta necesidad únicamente al nivel de las CEBs. Lo que están buscando es participar activamente en las actividades del país con derechos y deberes. Están reclamando lo suyo y lo propio de los bienes y servicios. Tienen necesidad de una sociedad igualitaria y por lo tanto se muestran insatisfechas de su lugar en las relaciones de producción. Se vuelven sensibles a todo signo de autoritarismo, sea en las relaciones sociales o en las interpersonales.

Mujeres, CEBs y Democracia

Las mujeres son celosas de la seguridad encontrada al interior de las CEBs. No quieren hipotecar su derecho a la palabra. Marcadas por las prácticas de las CEBs, dudan de la capacidad de los partidos políticos actuales en sus aspiraciones de satisfacer sus necesidades materiales y espirituales. El aprendizaje de la democracia en las CEBs es incompatible con las dificultades que tienen los partidos políticos para poder democratizar sus prácticas y emprender actividades que respondan a las necesidades del pueblo.

Las mujeres no salen de su casa para hacer política en el sentido tradicional. No desvalorizan la participación política, pero en su imaginación siguen creyendo que la política pertenece al mundo de los hombres. El mundo de los hombres es símbolo de la fuerza, del engaño, del autoritarismo, de la arbitrariedad y de la concentración del poder.

Las mujeres están poniendo en duda todo movimiento político en el cual el poder de decisión, la información, están en manos de unos pocos. Su resistencia a participar en partidos políticos es una manera de escapar a la dominación masculina y de afirmar su fe en la democracia. Llegarán a satisfacer su

necesidad de comunicación únicamente en organizaciones que practican una democracia auténtica.

La participación de las mujeres en la política partidaria depende o dependerá de la capacidad de los partidos políticos de convertirse realmente en partidos de masas en donde el pensamiento no sea el monopolio de unos cuantos. En tanto que los partidos políticos actuales son incapaces de ejercer una gran influencia sobre amplios estratos de los sectores desfavorecidos, las mujeres de las CEBs se resistirán a tener una participación partidaria.

La tradición populista demagógica de los políticos no les convence. La participación en las CEBs es una nueva manera de hacer política, de relacionarse y de organizarse. Su no participación masiva en partidos políticos no nos habilita a calificar a las CEBs como movimiento reformista o reaccionario. Lo importante es ir buscando las verdaderas causas de su pasividad.

Lo que los partidos políticos haitianos tendrán que entender es esto: las mujeres quieren enriquecerse humanamente. Buscan el reconocimiento y la valoración pública de su persona. Al interior de la CEBs, llegan a redefinirse, a discutir y hallar respuestas satisfactorias a los problemas de la injusticia, del autoritarismo, de la intolerancia, del machismo y del sentido de su vida. La tarea de todo partido que se califica de revolucionario sería buscar estrategias eficaces y racionales para atraer a estos nuevos sujetos sociales.

Creencias y prácticas mágico-religiosas.

Cine y producción de significados

Los otros saberes

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible conocer (Bonfil, 1990).

Es en este contexto que ubicamos la existencia de las creencias y prácticas mágico-religiosas, como parte de una personalidad histórica que sigue vigente.

Lo mágico y lo religioso se integran apoyándose uno al otro. Lo religioso tiene significados reconocidos socialmente; por lo tanto son significados "legítimos", "formales" y "verdaderos", los cuales están sustentados y apoyados por la Iglesia y por la Biblia y a su vez pueden generar otro modo simbólico o interpretativo de su realidad cultural apoyándose en aspectos mágicos sobrenaturales. De esta manera lo natural y lo sobrenatural se hallan relacionados y confundidos en la mentalidad popular de donde se desprenden conocimientos no científicos de la realidad.

MERCEDES

SÁNCHEZ ALEGRE*

* Peruana, obtuvo el grado de Maestra en Comunicación en el meso el 14 de diciembre de 1990, con la tesis *La producción de significados mágico-religiosos a partir de un discurso cinematográfico*.

Hay conocimientos y saberes de un grupo social que giran en torno a supersticiones, brujería, religión, ritos y magia. Estos conocimientos sólo son un eje de las múltiples formas en que los sujetos son portadores de maneras de entender la realidad.

Existen varias formas de percibir acontecimientos de la vida diaria y de darles una explicación que no siempre se ciñen a causas "lógicas". Aparecen más bien, pensamientos mágicos que dan lugar a una serie de creencias y prácticas, en las cuales los fenómenos de la naturaleza y los seres espirituales tienen una representación y una actuación de considerable importancia para la vida de los seres humanos. Se piensa que existen personas que hacen el "mal" de manera personal o con la ayuda de un brujo, y que hay otras que hacen ciertos rituales para disminuir ese mal o retar al brujo. Estos aspectos de brujería logran, básicamente, quitar la salud. De esta manera, la gente recurre a "las limpias", las cuales en su mayoría son aceptadas por el grupo en tanto que siempre son para hacer "el bien".

Las limpias es uno de los procedimientos usados con mayor frecuencia y se basan en el principio de la transferencia del mal. Cuando el sujeto es limpiado con un huevo, con hierbas, con minerales e incluso en algunos casos con una gallina, el mal pasa mágicamente a ellos y así el enfermo queda limpio del hechizo o de la enfermedad que tenía.

Los hechizos o embrujamientos son el resultado de los deseos hostiles de otras personas y se logran cuando se desea intensamente causar daño a otro o, lo que es más frecuente, contratando a un especialista para que a través de sus rituales mágicos provoque el mal.

A través de estas apreciaciones sólo podemos rasgar algunas visiones de la realidad que tiene un grupo social.

Las interrogantes sobre este mundo pueden ser explicables si abrimos un libro de historia pre-hispánica de México, pero lo impresionante es que detrás de cada sujeto se dejan entrever todavía, rasgos de una cultura mesoamericana.

No sólo nos preguntaremos si será cierto que la gente se cura con las limpias, prendiendo inciensos o con los ajos machos. No se trata de creer o no creer, se trata de entender la existencia de expresiones culturales en su mayoría negadas, tanto por los

protagonistas o dueños de esas creencias como por la sociedad en general. Entonces, podríamos empezar a reconocer que la existencia de las creencias y prácticas forma parte de una personalidad histórica que sigue vigente.

Cine: el proceso de significación

Cuando hablamos de prácticas audiovisuales como el cine, el video o la televisión, nos referimos a fenómenos expresivos que nos sumergen en múltiples realidades. Y cuando hablamos de aproximarnos a ellos, sabemos que las vías de acceso para abordarlos se inician principalmente desde una cultura audiovisual que permitirá construir o enfrentar lo que aparece en la pantalla. Otra forma de acercamiento han sido los estudios que se han realizado sobre estos fenómenos, los cuales se orientan más hacia el análisis de los procesos de producción, en donde se privilegia y se critica “el hacer” de los emisores. Frente a esto, nosotros queremos estudiar otra vía de acceso que responde más al proceso de la recepción para esclarecer, desde ahí, la participación del “receptor” como usuario activo y vincular esos aspectos con sus conocimientos o experiencias anteriores, las cuales van a contribuir en la interpretación que hagan del producto audiovisual.

Nuestra atención en este estudio se ha dirigido esencialmente hacia la práctica del cine la cual tuvimos que adaptar a una nueva situación en donde armamos las “butacas” e hicimos uso no de una pantalla, sino de un monitor de video. Eso fue indispensable para dar seguimiento a los espectadores en el nuevo proceso de producción de significados.

Desde esta perspectiva, buscamos otra manera de estudiar el cine, con un planteamiento que intenta constituirse en una metodología de análisis para comprender cómo puede relacionarse este medio con la realidad social.

Para desarrollar el proyecto, elegimos un espectador, una película y una dimensión que los vinculara. Estos tres elementos articulan tres inquietudes que motivan este trabajo.

La primera, para tratar de comprender cómo se manifiesta la cultura en un proceso de comunicación desde el lado de la

recepción y cómo ésta se constituye en la creación y recreación de significados.

La segunda, por el interés de estudiar el cine como una práctica comunicativa de incidencia social y la posible reformulación de los usos que actualmente se le atribuyen.

La tercera es la pretensión de acercarnos a los procesos de significación desde manifestaciones mágico-religiosas aún vigentes, en un grupo de un asentamiento irregular de Guadalajara: Lomas de Tabachines.¹ De esta manera tenemos:

¹ Lomas de Tabachines es un asentamiento irregular ubicado en el municipio de Zapopan, Jalisco. Se localiza en un terreno accidentado de un lomerío al norte del Valle de Atemajac, entre un arroyo seco, hoy colector de aguas negras, y la barranca de Huentitán. (Solís, 1988).

- La recepción
- el cine y
- la dimensión mágico - religiosa,

Elementos articulados en una práctica global en donde está presente la relación entre la comunicación, la cultura y la sociedad.

La película elegida fue *Los Motivos de Luz*, dirigida por Felipe Cazals y realizada en 1985. La temática aborda un drama de la vida real ocurrido en un asentamiento irregular, que gira en torno a una mujer a la que se acusa de haber matado a sus hijos.

En todo el tratamiento de la narración aparece un clima mágico-religioso como una dimensión indisoluble de la realidad que vive la protagonista. Esta dimensión la elegimos para explorar los terrenos de la significación.

Interesaba analizar cómo reproducían los significados mágico-religiosos, espectadores poseedores de experiencias y conocimientos sobre este aspecto. Por esta razón pensamos en "espectadores" de un asentamiento irregular que pudieran sentirse motivados o interpelados por la película ya que son grupos sociales provenientes mayoritariamente del campo y de rancherías en donde el pensamiento mágico y las actividades de curanderismo se siguen practicando.

En *Los Motivos de Luz* la forma de representación de la realidad narra situaciones y vivencias de un grupo de migrantes, alrededor de un drama de una mujer perteneciente a la sociedad mexicana. Esto permitió que los espectadores interactuaran con situaciones semejantes a la de su realidad cotidiana.

Algunas situaciones fueron las siguientes:

- Invasión de un terreno por un grupo de migrantes.
- Clima de pobreza.
- Situaciones que enfrenta una madre soltera.
- Embarazada de un hombre que la violó.
- Enamoramiento y engaño de la pareja.
- Separación y discusiones de la pareja.
- Maltrato y ultraje del hombre hacia la mujer.
- Mala relación con la suegra.
- Problemas con la pareja por causa del hijo que no era de él.
- Padre desobligado que abandona a la mujer y sus hijos
- Limitadas posibilidades de encontrar trabajo.
- Padre borracho.
- Amistad de la comadre.
- Educación religiosa “deformada”.
- Consecuencia de tener muchos hijos.
- Falta de dinero para mantener y alimentar a sus hijos.
- Acusación de la muerte de los hijos.
- Creencias en la brujería y en la religión.

En la película estas situaciones y relaciones con otros personajes representan de manera notable, problemas y costumbres que también viven los habitantes de Lomas de Tabachines.

En este contexto, las características de un discurso fílmico o televisivo tienen la posibilidad de alterar a los espectadores. Esto sucede porque a través de la imagen se representa una realidad semejante a la del sujeto, que presenta las condiciones necesarias para que éste las confronte con sus conocimientos y con sus experiencias, con el objeto de recrear significados.

Según el caso y el tema de las películas, el sujeto se reconoce o no. *Los Motivos de Luz* provoca en el espectador un claro reconocimiento desde la jerga, el lenguaje, la actuación, las relaciones de pareja, las costumbres, hasta la invasión a la colonia y las situaciones que se desarrollan alrededor de un clima de pobreza.

Desde este proceso de interacción, con las situaciones que

- a) el reconocimiento.
- b) la alteración.
- c) la reproducción.
- d) la interpretación

Estas categorías, más que diferenciarse se relacionan e interrelacionan, pero consideramos preciso distinguirlas desde la experiencia que tuvimos para explicar el proceso global de la producción de significados.

a) el reconocimiento

Este proceso se produjo a partir de las situaciones y características de los actores que la película representa y que coinciden con situaciones y problemas de los personajes de Lomas de Tabachines.

En esta dimensión se expresa la identificación, la cual propicia una lectura múltiple. Los espectadores al verse retratados en la película tienen más elementos con los cuales van a confrontar sus conocimientos y experiencias.

Durante las diferentes exhibiciones se pudo comprobar cómo se hacían comentarios respecto a los personajes y a la temática. Por ejemplo, se conversaba con interés sobre las secuencias referidas a la invasión a la colonia y cambiaban el nombre de "Pancho", personaje de la película, por el nombre de un señor que realizaba las mismas actividades que el personaje en la vida real.

Las risas y las burlas se expresaban en cuanto los actores utilizaban modismos y palabras altisonantes, en diferentes situaciones de la vida cotidiana dentro de la película.

b) la alteración

La alteración se manifiesta porque los signos representados en la pantalla confrontan al espectador, le comunican lo que él conoce y desconoce. En este sentido, se manifiesta un reto que el espectador debe enfrentar y negociar con el fin de articular su interpretación.

En nuestra investigación esta dimensión se dio a conocer en las interpretaciones que hicieron respecto a la brujería. Los comentarios dejaron entrever que sobre esta categoría existe más información que la película no muestra y para confrontar esto, narraron experiencias personales.

c) la interpretación

Esta dimensión es el resultado de la actividad del “espectador” quien incrementa los significados a partir de lo que dice la película y de lo que el espectador se imagina que dice. La película estimula la libertad interpretativa del destinatario. En este sentido, la película como discurso de producción, presenta el contenido de la trama en estado virtual para que la actualización definitiva la realice el “espectador”.

En este proceso de interacción que incluye las cuatro dimensiones antes señaladas, para un símbolo o un signo hay múltiples interpretaciones.

La imagen en movimiento y el audio provocan al espectador para que éste con su capacidad creadora, genere nuevos efectos de sentido que se concretizarán en diversas interpretaciones.

El *nabual* por ejemplo, no aparece en la pantalla, no vemos su figura pero la película lo presenta a través del pensamiento y de las palabras de los actores. A partir de estos signos sugeridos, el espectador percibe la existencia de éste y lo asocia con sus recuerdos o conocimientos.

Según Felipe Cazals, el *nabual* es un elemento de defensa que Luz exhibe cada vez que entra en un estado de supra-realidad y que acude a esta imagen como un recurso de defensa.

Estas apreciaciones las podemos confrontar posteriormente con los juicios valorativos que nuestros “espectadores” pronunciaron, los cuales manifiestan otras características del *nabual* como las siguientes: “es un animal”, “es humano”, “fue maldición”, “se encarna en los individuos”, “es malo”, “significa la muerte”, “existió en sus tiempos”, etc. Estas valoraciones encierran un carácter práctico más cercano a las experiencias y vivencias del grupo, que las manifestadas por Cazals quien expresa una valoración sociológica.

En un primer momento del proceso se presenta el discurso fílmico con un conjunto de signos, símbolos y significados audiovisuales que interpelan al espectador.

En este enfrentamiento el sujeto reproduce y recrea lo que ve, oye y percibe en el cine, desde sus competencias socioculturales, desde las que reconoce situaciones semejantes a las de su vida.

Raúl Mora (1986) señala que el símbolo es un objeto o hecho sensible que evoca por su naturaleza, una asociación de ideas y experiencias naturales.

En nuestro análisis la /brujería/ y la /religión/ evocan recuerdos, experiencias y conocimientos que los sujetos poseen al respecto.

La presentación en la película de un símbolo como el /toloache²/ no agota las posibilidades de interpretación que el espectador puede realizar. Este, evoca recuerdos a partir de los cuales cuenta nuevas historias y recrea el significado inicial. Pero los signos, los símbolos y los significados no solo evocan recuerdos o ideas sino que convocan y provocan otras situaciones.

² El toloache es una bebida a la que se atribuyen poderes mágicos, tales como retener a la persona amada, someter la voluntad. Ligada con los "malos" amores se piensa que su ingestión puede causar la locura.

Las historias o cuentos que el espectador relató, se materializan en discursos que luego desarticulamos y sintetizamos en significados para darles sentido y coherencia en el cuadrado semiótico. A partir de la lógica que este análisis representó, concluimos que el espectador combina la /brujería/ y la /religión/ para interpretar aspectos de la película y de su vida; o se ciñe solo a la /brujería/ o solo a la /religión/ pero nunca se apartan de estas dos categorías. Es decir, no hay una lectura jurídica de la película, por ejemplo.

En función de esto, se dirigió el diálogo a partir de estas dos categorías, durante todo el proceso de la investigación para propiciar una reflexión.

La película provocó en los espectadores de Lomas de Tabachines, una confrontación y cuestionamiento de sus referentes conceptuales vinculados a las experiencias referidas a la brujería y a la religión.

Esto supone aparte de la reflexión, una transformación a nivel individual y a nivel colectivo.

Para terminar

Parte de nuestra labor, de nuestra construcción de un nuevo modo de conocimiento de la realidad, constituye la creación-búsqueda de nuevos lenguajes a través de los cuales aprehender y expresar lo que nos inquieta de la realidad y el conocimiento que de ella logramos.

Jesús Martín Barbero

Los sujetos sociales en Lomas de Tabachines exteriorizaron sus creencias sobre la brujería, la magia y la religión que articulan una lógica para comprender el mundo. En esta sabiduría popular interactúan múltiples realidades, como expresión de esa "cultura negada" de la que habla Guillermo Bonfil en su *México Profundo*.

Por otro lado, en el cine está presente un proceso de coproducción del sentido en donde participan interactivamente tanto las realizaciones de la película como las de los espectadores. Claro está que los "usos" son los que determinan los niveles de interacción que se produzcan.

En *Los Motivos de Luz*, Felipe Cazals hace ficción de la realidad para un público diferente al representado, el cual analiza e interpreta "otra realidad" que es suya también.

Tomando en cuenta lo anterior, consideramos que el haber llevado la película a Lomas de Tabachines significó acercar la representación de un fragmento de la realidad, a la realidad. A través de esto, se logró también acercar el medio a la gente y explorar verdaderamente cómo el cine puede constituirse como una práctica comunicativa y funcionar como vehículo cuestionador de problemas sociales, instituciones, tradiciones, valores.

Pensando lo vivido: a propósito de una investigación cualitativa en comunicación

Las siguientes reflexiones surgen de una investigación en que se procuró reconocer representaciones sociales acerca de la vida cotidiana de trabajadores y trabajadoras de la maquila y la construcción en San José, Costa Rica.¹ La vida cotidiana, la manifestación más inmediata y quizá por ello menos evidente de la vida social es el punto de partida. La prioridad no es aproximarse a determinantes estructurales o condiciones materiales de la cotidianidad, siempre imprescindibles, sino al imaginario surgido de esas rutinas que tanto se repiten y tan poco se explicitan. El concepto de representaciones sociales es una opción metodológica para volver observable este rico imaginario, pues permite engarzar el debate teórico y el análisis de situaciones concretas, una relación poco transitada. Su carácter psicosocial puede constituir un contrapunto en los estudios de comunicación en América Latina, antes cargados a la ideología y ahora con predominio cultural. Acercarse a los actores de los procesos comunicacionales en situación, frente a perspectivas estructuradas que por lo común constituyen análisis experimentales semejantes entre sí y lejanos de los casos habituales y cuyas respuestas surgen más a propósito del acto de preguntar que de la situación modelada (Lave, 1991:27).

En la vida cotidiana está presente una enorme cantidad de acciones que pueden ser analizadas desde muy diversos puntos de vista (Goffman, 1979; Heritage, 1991). En esta investigación se distinguen algunos ámbitos o campos de la vida cotidiana: trabajo, consumo, vida doméstica, empleo del tiempo libre y prácticas religiosas; y a partir de éstos se procura reconocer representaciones.

CARLOS SANDOVAL
GARCÍA*

¹ Agradezco los comentarios e interrogantes durante la formulación, desarrollo y presentación del informe por parte de los profesores Raúl Fuentes Navarro, Jesús Galindo Cáceres, Rossana Reguillo Cruz y Carlos Luna Cortés.

* Costarricense, obtuvo el grado de Maestro en Comunicación en el ITESO el 20 de agosto de 1993, con la tesis *Ellos y ellas en la maquila y la construcción. Representaciones sociales acerca de la vida cotidiana*.

² Las prácticas religiosas y la vida doméstica no son analizadas en el trabajo de campo, pero no por eso son secundarias, por el contrario, son tan decisivas como las anteriores. Queda para futuras investigaciones reconocerlas, pues las iglesias ocupan un espacio central en la vida pública y privada en las ciudades, comunidades y familias. La vida doméstica constituye también una dimensión clave de la vida cotidiana, allí transcurren buena parte de las interacciones familiares, es el centro del orden de la vida social. Si el trabajo es una determinación estructural, la familia y la vida doméstica son condicionantes subjetivos (Martín Baró 1983-91). Es el grupo de pertenencia inmediato y en algunos casos el de referencia. Los componentes de la vida privada suelen tejerse en la vida doméstica, el trato de pareja y la división sexual del trabajo tienen un primer referente en la vida doméstica.

La diversidad y complejidad de estos campos vuelve muy difícil reconocerlos todos, por eso se propuso el análisis de las representaciones acerca del trabajo, consumo y medios de difusión, este último como una dimensión del tiempo libre. Un cuarto campo de representaciones es el género que no es un campo propiamente dicho sino un vector que cruza estos.²

Unas actividades llevan a otras, no existe una frontera nítida entre ellas (Heller, 1985:40). El consumo depende del ingreso proveniente en buena parte del trabajo, el tiempo libre cobra vida en muchos casos en el espacio doméstico. Las prácticas religiosas a veces pautan el empleo del tiempo libre, para citar solo algunas situaciones. No en todas las épocas, sistemas sociales o grupos, estos ámbitos han sido y son los mismos. Incluso en una misma época y sistema social pueden variar.

En el caso de los trabajadores de la construcción y las trabajadoras de la maquila, el trabajo es el elemento cardinal de su existencia, tanto por la cantidad de horas laboradas como por las limitaciones que implican los bajos salarios para acceder a opciones de consumo y tiempo libre. Por eso, la actividad laboral es el referente situacional desde donde acercarse a estos campos de representaciones sociales. Se diferencia a los sujetos por género, ellas y ellos, y de acuerdo a su ocupación laboral, maquila y construcción. Estas distinciones otorgan una perspectiva *comparativa* a la investigación, pues permite cotejar grupos, actividades laborales y campos de representaciones.

La observación participante es el estilo de investigación elegido. Implica potenciar la capacidad de asombro, de notar pistas y detalles, de relacionar aspectos en apariencia inconexos. Es una posibilidad de estudiar un proceso concreto en una relación concreta con el proceso, pues se intenta un acercamiento no inducido en el contexto de la actividad de ellos y ellas. El diario de campo constituye el instrumento de descripción e interpretación de los datos en un continuo ejercicio de escritura y lectura éstos.

El investigador es un trabajador en una doble dimensión de actor-autor, donde el conocimiento de la subjetividad de las trabajadoras y trabajadores pasa por la subjetividad misma del investigador. La condición de autor-actor no pretende irrespe-

tarlo/las por el hecho de no asumir el papel de investigador;³ por el contrario, deviene de la necesidad de vivir lo que se estudia, al tiempo que se evita en lo posible imponer condiciones ajenas al ajetreo usual de la actividad de ellos y ellas.⁴

El reconocimiento de representaciones pasa por las propias disposiciones y predisposiciones del observador, por lo que es posible que se recalquen aquellas coincidentes y se reprueben las que rivalizan. El ser hijo de un trabajador de la construcción pero no desempeñar habitualmente esas tareas, establece cercanía y lejanía en el análisis de las representaciones. Explicitar estos elementos es clave para comprender los motivos y, sobre todo las motivaciones del investigador y la investigación (Hogart, 1990:29).

Importa reconocer a quienes se les va la vida trabajando y no les queda tiempo para relatarla, quienes "no son noticia", que es como decir que no "existen", porque los medios fastidian y saturan con imágenes de gobernantes y empresarios, *hombres* (y algunas mujeres) de *éxito*.

El trabajo de campo comprende de enero a abril de 1993 en San José, Costa Rica. Durante las tres primeras semanas de enero se labora en una maquiladora y se sistematizan los datos durante la cuarta semana. Luego se trabaja en una construcción de un proyecto habitacional por un período semejante. En el tercer mes se vuelve a otra maquiladora y en el cuarto a una construcción de una casa grande. En una maquiladora se ocupa un puesto en el departamento de *acabado* y en la otra se trabaja en la sección de *empaquetado*. En las dos construcciones se labora como peón.

La mayoría de las conversaciones son protagonizadas por trabajadores y trabajadoras costarricenses; sin embargo, en la construcción labora un número creciente de nicaragüenses y en menor medida de salvadoreños. Además, durante la segunda y tercera semana de julio de 1992, el observador labora en una construcción en Guadalajara, México, con el propósito de ensayar la propuesta metodológica. Con ellos, el reconocimiento de representaciones gana en amplitud y variedad, pues surgen nuevos temas, contextos y situaciones socioculturales.

³ "Trabajo", por lo tanto, es campo de representaciones y referente situacional desde donde reconocer éstas. "Género", también es empleado en dos sentidos, en uno como campo de representaciones y en otro como criterio para diferenciar a los sujetos en trabajadores y trabajadoras. "Comunicación" es empleado en sentido amplio como interacción conversacional en donde toman lugar y se configuran representaciones. También se emplea en sentido restringido para referirse a medios de difusión.

⁴ Algunos trabajadores y trabajadoras conocían de esta doble condición. No se especifican más datos para no comprometer su estabilidad laboral.

Una reconstrucción del proceso

El período transcurrido entre el trabajo de campo y la preparación del informe final permite leer con mayor detenimiento lo vivido en el terreno y en el análisis de los datos y con ello apuntar algunas consideraciones metodológicas, teóricas y epistemológicas.

Una primera acotación es que en el campo se enriquece la construcción teórica del problema. Ya en el terreno, las relaciones entre teoría y observables no es rígida, sino cargada de tonos y matices. Surgen relaciones entre trabajo, consumo, medios de difusión y género que no habían sido estimadas en el diseño inicial, que se concentraba más en el análisis de cada campo sin tomar en cuenta que éstos se cruzan de las más diversas formas e intensidades. Sólo con propósitos analíticos es posible considerarlos con cierta autonomía.

Si el trabajo es una actividad material (que es ya simbólica), el consumo y los medios de difusión remiten a actividades más propiamente simbólicas, con lo cual es posible mostrar contrastes y relaciones entre ellos. Las investigaciones en que se prioriza el trabajo, como en el caso de los estudios acerca de la *cultura obrera*, no muestran el mismo entusiasmo por reconocer rasgos del consumo y los medios, que constituyen campos enfatizados desde la perspectiva de la *cultura popular*. De igual manera, los estudios de las culturas populares no destacan el trabajo. Distinguir *cultura obrera* y *cultura popular* no tiene caso, ellos y ellas son *clase* y *pueblo*, excepto cuando los *tipos ideales*, en pos de la generalización, pierden de vista los *tipos concretos*. Mientras trabajan y sudan, fantasean y asolean recuerdos. No son sólo los “explotados” o aquellos que “invierten deseo y extraen placer”. Son lo uno y lo otro. La *raza* como se le llama en México a la *brecha* como se le nombra en Costa Rica, sufre y ríe, como cuando la tortilla y el frijol se hacen uno a la comida.

Esta tensión entre *tipo ideal* y *tipo concreto* explicita el dilema surgido entre la pretensión de generalidad de las ciencias sociales y la particularidad de la experiencia humana (Acuña, 1988). Uno de los personajes de *Sobre héroes y tumbas* (Sábato, 1993:179) expresa esta incertidumbre por la generalización,

presente también en la literatura:“(...) La obra de arte es un intento, acaso descabellado, de dar la infinita realidad entre los límites de un cuadro o de un libro. Una elección. Pero esta elección resulta así infinitamente difícil y, en general, catastrófica”.

Frente a este reconocimiento nada optimista pero necesario para no *reificar* a la “ciencia social” ni a los “científicos” como tampoco a la “literatura” ni a sus “creadores”, al menos queda mencionar algunas consideraciones a lo mejor de perogrullo. Una de ellas es construir el problema con los conceptos que vuelvan observables los matices y las gradaciones, tarea imposible si junto con la elaboración no está presente la sensibilidad del investigador para asombrarse de las rutinas y si la situación de análisis no procura ser típica. La elección es al menos cuádruple, porque se podrían mencionar también las condiciones institucionales que permitan articular la construcción del problema, las disposiciones y predisposiciones del observador y la situación por analizar.

La investigación despierta interrogantes acerca de la posible generalización de los resultados. ¿Se puede afirmar que los datos son representativos de los sectores, nacionalidades y países estudiados? o bien el generalizar es ajeno al análisis cualitativo y no tiene caso plantearse el problema. La primera opción corre el riesgo de perder matices y formular consideraciones en extremo generales, pero desatender la generalización puede acabar en una gran cantidad de datos carentes de sentido y relaciones. Los casos estudiados en San José son representativos de ambos sectores, las representaciones no son idénticas en todas las situaciones no analizadas, pero tampoco difieren de manera radical. El caso de Guadalajara no puede pretender generalidad porque se trata de una sola experiencia y el observador no tiene una suficiente relación vivencial con los trabajadores de esa ciudad.

El nexo entre representaciones acerca del trabajo y género no deja lugar a idealizaciones obreras, como suele ocurrir cuando se mira el trabajo sólo como explotación. Las representaciones de género muestran que quienes son explotados también son autoritarios en otras dimensiones de la interacción

social, especialmente en sus relaciones con mujeres y, a su vez, ellas hacen suyas estas representaciones para externalizar su autoritarismo frente a otras mujeres.

De aquí que se pueda decir que ellos y ellas son *clase y pueblo* y también *género*, que se constituye en una mediación entre el trabajo como práctica material y el consumo y los medios de difusión cuyo acento es más simbólico. Permite reconocer que los autoritarismos no se reducen a la contradicción, no por ello secundaria, entre capital y trabajo, y que las representaciones del consumo dependen de factores asociados al género como estado civil y responsabilidades domésticas.

El análisis de las representaciones acerca de los medios de difusión permite distinguir que los mensajes difundidos son representados en torno a lo inmediato, excepcional o mediato, pero también proveen representaciones de personas, situaciones de trabajo, género, consumo y otros medios o mensajes, es decir, son *representados* y *representadores*. La prensa tiende a ser más representada como proveedora de relatos del acontecer y la televisión y la radio acentúan más su condición de representadoras, es decir, portadoras de modelos (arquetipos y estereotipos).

Esta doble dimensión de las representaciones evidencia aún más los cruces y traslapes entre los campos en la vida cotidiana y permite volver sobre la resignificación de mensajes provenientes de los medios de difusión, porque en ocasiones parece suponerse que tales procesos son independientes de los contenidos y rasgos socioculturales de los sujetos. Sin embargo, es difícil que los sujetos resignifiquen de manera crítica o impugnen mensajes, si no disponen de otras fuentes, como en la mayoría de las situaciones analizadas. Se eligen *respuestas* de sumisión, doblegamiento o parodia pero *no opciones* (Monsiváis, 1987:17). El contraste de experiencias y mensajes es un camino que permite objetivar las primeras o cuestionar los segundos, pero desdichadamente no siempre es recorrido. Hay múltiples *mediaciones*, pero no tantas *alternativas* y si antes predominaron los acentos *apocalípticos* no se trata de sustituirlos por *estrategias tranquilizantes* (Schmucler, 1992).

Distinguir entre *respuestas* y *opciones* recuerda que disponer

de una perspectiva más comprensiva acerca de los medios y los mensajes no necesariamente implica disminuir la presencia de éstos como instituciones y prácticas culturales o actividades económicas.

El análisis de tal presencia depende de las premisas que sirvan de punto de partida, que pueden considerarse a partir, al menos, de dos categorías: una *epistemológica* y otra *ontológica*. En el primer caso no habría mayor discusión, pues el análisis de los medios y los mensajes es una construcción cognoscitiva, que no está dada a priori. En la segunda categoría sí hay polémica porque suponer que el punto de vista crea el objeto en el sentido ontológico podría conducir a un idealismo que contradice de manera rotunda la práctica cognoscitiva. Las imbricaciones culturales de los procesos de comunicación son una construcción cognoscitiva, pero surgen y expresan algún referente: el investigador las conceptualiza, pero no las crea en el sentido de que si no las nombra éstas dejarían de existir. Suponer lo contrario sería reconfortante: bastaría con no pensar en las desigualdades para que éstas cesaran; sin embargo, cualquier ejercicio de optimismo de este tipo encuentra numerosos, variados y, sobre todo, dolorosos contraejemplos.

De algunas incertidumbres y actos fallidos en el trabajo de campo y la interpretación

La investigación cualitativa exige tanta o más preparación que la cuantitativa; sin embargo, la primera suele aparecer como resultado de una actividad espontánea, porque se suele reducir el rigor a la formalización de los resultados, cuando también lo no formalizado puede ser preciso.

Los acercamientos cualitativos exigen reflexionar sobre el proceso con el propósito de objetivar limitaciones, pues el autor-actor es el "instrumento" decisivo en el registro de los datos.

El ejercitar la metodología en Guadalajara en julio de 1992 fue útil para reconocer limitaciones, antes de iniciar el trabajo de campo más en San José. Dos meses después quedaron algunas limitaciones en claro: a) No siempre hubo preguntas a

los sujetos, centradas en el foco del estudio. A veces por inseguridad, por ser reconocido demasiado interesado en ciertos temas. Otras porque el trabajo exigía un gran esfuerzo físico y se perdía la atención en la observación propiamente dicha. *b)* Convenía que una persona ajena al proceso leyera las notas durante el período de observación. *c)* No se alcanza a entrecomillar y textualizar lo suficiente. *d)* No siempre hubo condiciones para releer el diseño inicial durante el período de observación. *e)* En ocasiones, la observación se concentra más en las actividades laborales que en las representaciones de éstas.

Ya en 1993 surgen otras lagunas de la experiencia en Guadalajara que no fueron reconocidas en una primera lectura, sino después del trabajo de campo en San José; *f)* no se emplea ropa de trabajo, sino que se labora con la misma que se llega a la obra, *g)* no se lleva comida, mientras que el resto de los compañeros lo hacen, *h)* al final del período, no se prepara una despedida.

En San José, el escribir todos los días permite reunir unas 200 páginas a espacio seguido durante los cuatro períodos de observación. Comparado con el diario de campo en Guadalajara, el de San José procura textualizar más las descripciones y recoge más detalles.

Entre las limitaciones en San José están las siguientes: *a)* No siempre se interactúa lo suficiente con ellos y ellas, *b)* En el primer trabajo las cartas de recomendación se presentan a máquina mientras que la mayoría de las y los solicitantes las escriben a mano. *c)* En las maquiladoras, se tiende a asumir representaciones de los trabajadores referidas a maximizar la producción, sin percatarse siempre de ello. *d)* También se hace propio el desencanto que generan los bajos salarios, y a veces es difícil mantener la doble condición de actor-autor.

Sólo después de algunos meses, la lectura vuelve evidentes estas identificaciones pues al principio la cercanía con el proceso ofrece muchas posibilidades de reconocimiento. ¡Otras limitaciones surgirán con el transcurso del tiempo!

El diario de campo en San José muestra dos constantes: el esfuerzo por no ser reconocido y por atender la propia presentación, ambas comprensibles si se recuerda que la participación

comienza con el cuerpo, instrumento de observación por excelencia de todo trabajo de campo (Lourau, 1989: 133-4).

Otro conjunto de incertidumbres surgen no del trabajo de campo, sino del proceso de interpretación.⁵ Entre las más significativas están las siguientes: *a)* El análisis de factores estructurales se reduce a la dimensión material y no se reconoce que las representaciones y, en general el imaginario, contienen elementos estructurales, esto es, simbolismos y mitos que constituyen substrato o cultura profunda. *b)* No siempre se objetiva y discute el carácter ciertamente esquizofrénico que resulta de la doble dimensión de autor/actor. *c)* Convenía explicitar las implicaciones de distinguir y combinar la perspectiva normativa del deber ser y la analítica descriptiva en el análisis de las condiciones laborales de ellos y ellas.

No es ocioso insistir la urgencia de desacralizar la actividad investigativa que está muy bien que se pretenda "científica", "académica" y "rigurosa", pero es igualmente importante que se asuma como proceso con lagunas y vacíos, que por lo menos conviene escribir porque de lo contrario se construye un reporte sin fisuras, sin mostrar *algo* de la "cocina de la investigación"; en línea recta como si las dudas y la vuelta atrás no fuesen también elementos decisivos del oficio.

Dos paradojas metodológicas

Dos paradojas metodológicas surgen en el análisis de las representaciones acerca de los medios de difusión. La primera resulta del contraste entre algunas conclusiones del análisis del discurso y la cultura popular por una parte, y los modos de representación de los y las trabajadoras, por la otra. Mientras los primeros enfatizan el menor condicionamiento político y la menor acriticidad de algunos medios sesacionalistas como *Extra*, ellos y ellas no reconocen tales cualidades en ciertos contenidos informativos o educativos y más bien priorizan la lectura de los tópicos acerca de lo sensacional y excepcional.

Si el análisis de discursos escritos permite una mayor formalización a través de técnicas clasificatorias, el reconocimiento de conversaciones es menos sistemático, pero posibilita acercarse

⁵ Agradezco muy especialmente las anotaciones de Jesús Galindo a propósito de los actos fallidos de interpretación.

al modo en que ellos y ellas configuran representaciones en la actividad, al reconocer la interacción comunicativa en prácticas y situaciones concretas. Desde luego no se trata de reemplazar el predominio del análisis del discurso por el de las conversaciones, pero sí intentar balances y contrastes.

Tales balances son más necesarios cuando se reconoce que de la gramática de producción no se sigue una sola gramática de reconocimiento como se concluiría de la premisa estructuralista de la inmanencia del mensaje. La significación no es sólo resultado de relaciones entre textos, sino también entre éstos, situaciones institucionales y procesos por parte de sujetos (Giddens, 1991: 27).

Aceptar que no sólo se trata de gramáticas de producción y textos implica reconocer que el pretendido imperialismo de la semiótica es tan endeble como el de la sociología, por eso la urgencia de imaginar una lógica que priorice la *relación* frente a la *substancia* como se insinúa más adelante.

La segunda paradoja surge entre el análisis de recepción a individuos y el carácter grupal y mediado de este proceso. Al no integrar la dimensión grupal en el análisis cabría preguntarse si no se perderá uno de los factores más importantes del proceso porque elimina las interacciones que median entre los sujetos, grupos, medios y mensajes. La paradoja es más decisiva cuando la lectura, escucha o el ver televisión tienen lugar frente a un solo medio como suele ocurrir en los sectores de menos recursos económicos. Ellas y ellos en la maquila y la construcción leen el periódico y escuchan radio en grupos y las representaciones que construyen *de y a partir* de los medios y sus mensajes pasan por las conversaciones con sus compañeros, no son un proceso individual.

El análisis a individuos configura una situación que no es la promedio. Surge entonces la pregunta de si las respuestas que ofrecen los destinatarios dan cuenta de las representaciones que elaboran en su relación con los medios o si éstas se originan a propósito del acto de preguntar.

Las paradojas explicitan la necesidad de discutir las decisiones metodológicas que condicionan los resultados del análisis. Al respecto, podría considerarse la siguiente proposición: Cuanto

más cerca estén los entrevistados (o encuestados) al capital cultural de quien interroga y de la situación de entrevista, más autónomas serán las respuestas y viceversa: cuanto más lejos se encuentren, las respuestas estarán más cerca de lo que el entrevistado supone que quiere escuchar el entrevistador. Es comprensible por qué si se solicita una opinión acerca de "noticias insólitas", el horóscopo o tópicos semejantes, los sujetos tiendan a reprobarlos, aunque los consulten con frecuencia, pues se trata de un caso en que las y los entrevistados poseen un menor capital cultural con respecto al entrevistado y la situación de entrevista. Ellos y ellas intuyen que si se les interroga es porque quienes toman la iniciativa de preguntar no juzgan convenientes tales contenidos.

La búsqueda de una estrategia no inducida

Una cualidad de la investigación etnográfica es aproximarse a reconocer modos en que los sujetos "ven" y "se ven" en el mundo y no sólo en que justifican sus acciones ante sí mismos y ante otros (Taylor, Bogdan, 1992 170). Intenta situar el problema en otros lugares, pues desde donde se conoce no sólo determina como se captan las cosas sino también qué cosas se captan (Martin Baro, 1989a 46).

De otra manera sería muy difícil escuchar a un trabajador decir que el ingeniero es *cacique* o *codo*, pues temería que tal información pueda ser utilizada en su contra. Tampoco sería fácil registrar representaciones entre los hombres acerca de la relación sexual como *alfilerear* o *punzar*. No siempre se está dispuesto a asumir representaciones socialmente censurables ante quienes, como el entrevistador o el encuestador, representan el orden instituido (Taylor y Bogdan, 1990: 68-69,90).

Las *conversaciones proyectivas no inducidas* constituyen una de las pistas metodológicas surgidas en el trabajo de campo. Sueños, relatos y preguntas aparecen de manera espontánea en el curso de las conversaciones, con lo cual se recuperan modos de reconocer representaciones sociales que, por lo común, arrastran las limitaciones del análisis experimental.

El priorizar una estrategia no inducida no implica desconocer

las posibilidades de propuestas estructuradas provenientes tanto de perspectivas cualitativas como cuantitativas; lo que sí es indispensable es debatir si éstos constituyen modos plausibles de aproximarse al imaginario, al sentido común en los procesos de configuración.

Hay sueños a propósito del trabajo, género y medios de difusión, relatados por hombres y mujeres en situaciones y períodos diferentes. Unos sueñan con el trabajo del día siguiente, una con su pareja en medio de un accidente, otros con programas de televisión en cuyo desenlace involucran a compañeros de trabajo.

La interpretación psicoanalítica de los sueños ha realizado importantes contribuciones en este campo; sin embargo pese a sus críticas al conductismo, también ocurre en "situaciones controladas" y desde una perspectiva clínica. En contraste en este caso, además de no constituir una situación experimental, el reconocimiento de los sueños asume una perspectiva psicosocial en el contexto de la actividad de ellos y ellas.

Los relatos están presentes en las conversaciones tanto en Guadalajara como en Costa Rica y en ambos casos a propósito de qué hacer si se dispusiera de un automóvil de lujo. Las preguntas proyectivas sirven para expresar qué si se obtuviera el premio mayor de la lotería.

Lo novedoso es que tanto los relatos acerca de los automóviles de lujo y las preguntas proyectivas de la lotería no fueron planeadas ni aún siquiera imaginadas cuando se preparaba el diseño inicial de la investigación; se llega a éstas en el contacto prolongado con ellas y ellos en contextos diversos, lo que indica su relevancia en la vida cotidiana.

También las conversaciones en Guadalajara y San José explicitan la diversidad de configuraciones y representaciones comunicativas o presentes en el habla: *Morrito* y *guila* nombran a un niño, pero un *tico* no entendería la primera ni un *tapatío* la segunda: *enjarrar* y *repellar* nombran revestir de mezcla una pared, pero un albañil de un país centroamericano no entendería el término que emplean sus compañeros de México: los nicaragüenses y mexicanos emplean *carretilla*, los salvadoreños y costarricenses *carretillo*. Estas y otras representaciones con-

densan experiencias de generaciones y se actualizan para formar identidades y reconocerse como grupo. Surgen interrogantes acerca de cómo se configuran estas representaciones comunicativas y sus variantes, al nombrar personas, situaciones o procesos; cuáles son sus referentes y muchas otras preguntas que demandan una perspectiva sociocultural para intentar posibles acercamientos.

Para una cultura política surgida de las vivencias cotidianas

El *intento* de diálogo entre observables y teoría durante el período de interpretación genera una serie de preguntas que conviene retomar. Estas expresan al menos tres preocupaciones recurrentes. Una de ellas es cómo recuperar, en términos de representaciones, las experiencias de ellas y ellos, una segunda se interroga por los modos de pasar de representaciones virtuales a unas más críticas, abarcadoras o explícitas, y una tercera plantea el problema de alimentar representaciones que engarzan diferentes campos de la vida cotidiana.

Las preguntas reconocen una limitante decisiva para ensayar algunas propuestas: la carencia de discursos y movimientos sociales u organizaciones que expresen una cultura política surgida de las vivencias cotidianas, las cuales terminan refugándose en lo inmediato-personal y en la protesta solapada.

El panorama no es precisamente alentador y es difícil no ser pesimista pues, además, hay un enorme vacío propositivo en la teoría económica: frente a las tesis neoliberales y monetaristas, abundan las críticas pero escasean las propuestas.

Una esperanza reside en el constatar que la experiencia de las y los trabajadores no es anulable pese a la hegemonía y las pocas posibilidades de legitimación. Sin obviar las limitantes, conviene insistir en algunas tareas no siempre asumidas.

Una fundamental es tejer crítica y creativamente esas experiencias con factores coyunturales y estructurales, en un viaje de ida y vuelta entre biografía, historia y estructura.

Una segunda tarea es acompañar estas experiencias a menudo valorativas con representaciones cognitivas que les otorguen

esa posibilidad más abarcadora como se reitera en las preguntas. Sin embargo, la cautela debe ser la consejera porque no se trata de "intelectualizar" esas representaciones ni vaciarlas de su imaginario. La *risa* y lo *cómico* pueden ser tan universales como la *seriedad*, insiste Bajtin, (1990: 80). Los esfuerzos latinoamericanos por conceptualizar a los sujetos sociales de los procesos de comunicación como *sentipensantes* es también un paso en este propósito (Sandoval, 1991: 3-12).

Junto con el desafío de acompañar tanto biografía, historia y estructura como valoración y cognición, está el tránsito de lo individual a lo colectivo y viceversa (Zemermann y Valencia, 1990). La mayoría de las experiencias se sitúan en lo individual, pero hay algunos casos que se configuran en torno a lo colectivo: los trabajadores en una construcción piensan abandonar en grupo la obra si no se les pagan mejores salarios; en una maquiladora se asumen como grupo cuando deciden pedir algunas modificaciones al *Reglamento Interno de Trabajo*. Es decir, hay un potencial para representarse en términos grupales y dibujar las gradas de este camino.

Las relaciones entre biografía, historia y estructura; valoración y cognición; e individual y colectivo han estado ayunas de creatividad. Se formulan como viajes en un solo sentido, no como diálogo de dimensiones y niveles, y a menudo cargados de representaciones y formatos que no despiertan dentidad. Superar estas carencias creativas vuelve imprescindible articular las perspectivas que conceptualizan la comunicación como *problema académico* con aquellas que la asumen como *quehacer profesional*. Tanto en la formulación de las *preguntas* como en el esbozo de *estrategias* las y los comunicadores tienen un lugar protagónico, quizá demasiado importante para dejárselo sólo a ellos y ellas (Prieto, 1992), por eso son indispensables las contribuciones de los propios sujetos y profesionales de otras áreas de las ciencias sociales.

1993 es año preelectoral en Costa Rica y el panorama político muestra un enorme vacío, pues el bipartidismo, desgastado por tantas promesas vacías, no ofrece respuestas al descontento de miles de electores y electoras y tampoco germinan otras propuestas que expresen las expectativas no sólo de trabajadoras

y trabajadores sino también de jóvenes -miles de ellos y ellas votantes por primera vez-, sectores medios o profesionales. No es la intención sugerir opciones meramente electoreras, pero sí es una coyuntura que muestra con más claridad ese vacío que no sólo es consecuencia de las limitaciones impuestas por las fuerzas dominantes, sino también resultado de la ausencia de esa cultura política surgida de las vivencias cotidianas, que no sólo demanda otros contenidos, sino también nuevas prácticas.

¿De la *substancia* a la *relación* como *matriz* metodológica?

El lugar y el modo de acercarse a las representaciones permite relacionar ámbitos por lo común separados. No hay un "homo communicator" como tampoco un "homo economicus" o "sociologicus"; por el contrario, el desafío mayor es acercarse a los sujetos en la *actividad* y quizá uno de los mayores problemas sea que la organización del conocimiento no tiende a integrar, sino a dividir.

Cada comunidad científica crea un conjunto definido de problemas, métodos de investigación y estrategias analíticas preferentes (Solís et al, s/f:21); sin embargo, la vida cotidiana demanda integrar perspectivas. Las representaciones y sus configuraciones no se limitan sólo a factores o condicionantes estructurales, integran ambas dimensiones en un proceso psicosocial, cultural e histórico.

La comunicación en su acepción amplia aparece como un lugar idóneo para tal integración, pues su objeto es, precisamente, una *relación* *signica* que media la actividad y las representaciones de los sujetos en ciertas condiciones estructurales. Además, al no cargar el peso de una larga trayectoria institucional, es posible engarzar, a partir de ella, conceptos y estilos de investigación de diferentes "disciplinas": /representaciones sociales/ proveniente de la psicología social, /vida cotidiana/ elaborado en la sociología, y la observación participante, de mayor presencia en la antropología. Comprender que los y las trabajadoras no se reducen al movimiento obrero es una clave proveniente de la perspectiva histórica: con el análisis de género

se procura mostrar lo *privado-personal* como *público político*, al tiempo que se reconoce que tampoco se trata de constituirlo en *la* perspectiva.

Este intento de diálogo entre conceptos a partir de la comunicación insinúa una pregunta más amplia que excede los propósitos de este texto, pero que al menos merece explicitarse. ¿Es posible imaginar, construir o formular una teoría e investigación social más allá de las disciplinas? La interrogante no se refiere a las posibilidades multi, inter o transdisciplinarias que de alguna manera presuponen las disciplinas; no, más bien intenta imaginar *otra lógica*, una lógica emergente que si bien aún no alcanza una conceptualización suficiente, está a la base de un malestar en la investigación: “lo histórico”, “lo sociológico”, “lo antropológico”, etc. constituyen distinciones que se superan una y otra vez.

Las representaciones, como se apunta antes, no pueden ser reducidas a “lo psicológico” o “interno” como tampoco a “lo sociológico” o “estructural”; sin embargo estas constataciones aún no germinan en esa *otra lógica*. Un panorama semejante ocurre en otros terrenos. Algunas investigaciones sobre cognición concluyen que sin un referente cultural y comunicacional no es posible comprender ésta (Lave, 1991); otros caminan en sentido inverso y encuentran la necesidad de integrar mediaciones culturales y procesos cognitivos. El análisis de procesos de comunicación, globalización económica o medio ambiente vuelven aún más evidentes los límites de las disciplinas, porque es más difícil reconocer las fronteras entre los saberes y las heurísticas de éstas.

Así, tanto el desarrollo mismo del conocimiento como la complejidad de los fenómenos sociales contemporáneos ponen en entredicho las disciplinas, cuya lógica exhibe una matriz de diferenciación *substancial* que se expresa en “objetos de estudio”.

Institucionalizar los saberes en disciplinas fue condición para su desarrollo, pero llegado a cierto nivel de complejidad, esa lógica más bien se convierte en una limitante de lo que alguna vez impulsó. Alterarla generaría resistencias de los actores instituidos en las universidades y otros centros académicos.

Pensar lo imposible es condición para realizar lo posible, por eso estas reflexiones en voz alta pueden tener algún sentido y, sin duda, una pregunta decisiva interrogaría por las cualidades de esa posible lógica emergente, cuyo rasgo decisivo podría ser una concepción *relacional* de los procesos sociales, que oponga al análisis *discreto* basado en dualismos el análisis *continuo* a partir de matices y gradaciones.

La incertidumbre surge porque al tiempo que la lógica *substancialista* es rebasada una y otra vez en investigaciones, no surgen textos propositivos que intenten dar respuesta a este malestar. El paso de la *substancia* a la *relación* es posible que ya se manifieste en perspectivas novedosas y no ocurra como una ruptura radical pero sí como un lento tránsito que erosiona fronteras y disciplinas. Una contribución en este sentido es aportada por Giddens (1986: xvi), quien insiste en una *teoría social* que integraría las diferentes disciplinas. Precisa que lo social no es dominio exclusivo de la sociología, sino el punto de partida de una teoría que procura comprender la agencia humana y las restricciones sociales.

En los últimos años el debate se ha concretado, quizá excesivamente, en el llamado fin de los paradigmas, alentado no tanto por las incertidumbres metodológicas surgidas en la investigación, cuanto que por la posmodernidad asumida más como moda que como desafío teórico. Estas y otras reflexiones confirman que las ciencias sociales no pueden avanzar mucho si no dialogan con la filosofía (Giddens, 1986: xvii), desde donde es posible iluminar algunas discusiones, como la disyuntiva entre *substancia* y *relación*, ambas *categorías* ya discutidas inclusive en la metafísica aristotélica.

El telón de fondo: sujetos y estructuras

El análisis de las representaciones sociales y la vida cotidiana depende de manera decisiva del modo de comprender la tensión entre sujetos y estructuras, una relación más general que está a la base, implícita o explícitamente de los apuntes precedentes: Cómo ellos y ellas (sujetos) reproducen o no, con variantes intermedias, las estructuras, y cómo las estructuras

coaccionan o favorecen la acción y las representaciones, son interrogantes que aparecen con frecuencia en el texto, por eso un vistazo al debate general puede enriquecer la búsqueda de respuestas y nuevas preguntas.

Una primera acotación es el predominio de perspectivas que priorizan el sujeto o la estructura (Anderson, 1988: 36); son menos las propuestas para reconocer sus relaciones.

En el análisis de procesos de comunicación, la estructura sin sujeto es resultado de diversos determinismos: el Estado, la economía y los discursos poseerían fuerzas propias que los dinamizarían, ante los cuales los sujetos y la historia quedarían al margen. El "estructuralismo marxista" es una de las variantes de la estructura sin sujeto y el concepto de "aparatos ideológicos del Estado" (Althusser, s/f) cobra fuerza para mostrar las "programaciones" de los medios de difusión frente al Estado y de los sujetos ante los aparatos.

El resquebrajamiento de la estructura sin sujeto despega de diversos lugares y perspectivas. El alejamiento de las dictaduras y el regreso a las "democracias restringidas" en el Cono Sur y el simultáneo "redescubrimiento" de Gramsci, son dos de ellos, entre otros muchos. Inauguran "nuevos" acercamientos: la dominación está atravesada por contradicciones, sobre las cuales es posible constituir hegemonía, pero no una dominación total. Las formas de sobrevivencia generan capacidad de resistencia y réplica. Los mensajes de los medios masivos son re-significados, no hay una transmisión lineal de la ideología o la cultura, actúan múltiples mediaciones.

La estructura sin sujeto ha sido más objetada pues toma auge hace ya por lo menos dos décadas. La posibilidad de un sujeto sin estructura es más reciente, aunque igualmente riesgosa (Mattelart y Mattelart, 1991). El reto es, pues, refutar los determinismos sin dar la espalda a las determinaciones. El problema correspondería a la imagen del péndulo: un desplazamiento hacia cierta dirección viene seguido de un movimiento inverso (Mattelart y Mattelart, 1988: 223; Rodrigo, 1989:59).

En el centro del debate de la estructura y el sujeto está la pregunta por la totalidad. Para algunos dejó de ser pregunta para convertirse en historia, en una herencia de la modernidad.

No tiene caso cuestionarse por las relaciones entre sujeto y estructura, pues no es época de discursos abarcadores, ahora importa la diferencia, lo excepcional, "*small is beautiful*" imitan algunos y algunas. Para otros, reconocer las diferencias y diversidades en los procesos sociales no lleva a dar la espalda a la totalidad. O mejor "Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de las desigualdades" (García Canclini, 1990: 56). Despojada de las premisas teleológicas que le condujeron al atascadero "la totalidad ni se puede ignorar ni se puede agotar".

La tensión entre sujetos y estructuras no es nueva ni exclusiva de los estudios en comunicación; por el contrario, presenta muy diversas conceptualizaciones en áreas, períodos, situaciones y regiones diferentes.

Cofiño (1987:5), desde la literatura, dibuja una imagen provechosa: "Hay quien no ve el pinar por fijarse en los pinos. Hay quien alaba el pinar mientras los pinos se pudren. Nosotros aquí [en Cuba, CS] tenemos que ver el pinar y los pinos porque, después de todo, sin pinos no hay pinar".

Esta metáfora sintetiza el desafío tanto para la literatura como para la teoría social, que merecen no sólo reconocerse desde las diferencias, que las hay; sino también desde las semejanzas y, para ambas, una de las aspiraciones es precisamente evitar los desgajamientos entre sujetos y estructuras: la trama cobra vida en la acción de los personajes y éstos no pueden existir sin las relaciones que les otorga la trama.

Wright Mills (1987:92) considera que la promesa y tarea de la *imaginación sociológica* es captar, precisamente, la historia y la biografía y la relación entre ambas. Sin embargo, la promesa enfrenta tanto a la *gran teoría* que elige un nivel de pensamiento tan general que pierde sus nexos con la observación, como al *empirismo abstracto* que reduce los problemas a aquellos que puedan ser tratados por el "método científico". Si el rasgo cardinal de la *gran teoría* es el *fetichismo del concepto*, el del *empirismo abstracto* la *inhibición metodológica*. La capacidad de ir y venir de un nivel de abstracción a otro es señal distintiva del pensador imaginativo y sistemático.

Publicada originalmente en los años cincuenta, *La imaginación sociológica* confirma que el debate tiene larga data; sin embargo, no ha alcanzado la centralidad que demanda un condicionante tan decisivo para la teoría social. Muestra también que los problemas cardinales no cambian con rapidez, pues en la actualidad tanto la *gran teoría* como la *inhibición metodológica* son objeto de debate y polémica.

Otro conjunto de reflexiones acerca de la tensión entre sujetos y estructuras está presente en algunos textos de Giddens (1987, 1986, 1991), quien coloca esta tensión en el centro de sus contribuciones a una teoría de la estructuración. No se trata de pasar del imperialismo de la estructura al de la subjetividad: el desafío es abandonar el dualismo sujeto-estructura para avanzar a la *dualidad de la estructura*, es decir, "integrar" lo estructural, las reglas y recursos sociales, y los sujetos, agentes activos y reflexivos.

Desde la perspectiva del sujeto hay dos anotaciones decisivas. Una es que los sujetos no son mera subjetividad o psicologismo: es en la actividad (externalización) que se constituye su internalización. "El proceso de interiorización, precisa Wertsch (1985:183), no es una transferencia de una actividad externa a un 'plano de la conciencia' interno y preexistente, es el proceso en que este plano es formado".

Al mismo tiempo, los sujetos y su actividad no pueden ser explicados sólo a partir de factores estructurales. Sartre (Kosik, 1976; Ferrarotti, 1988:93) sintetiza este segundo punto; "Valéry es un intelectual pequeño burgués, de eso no hay duda. Pero cualquier intelectual pequeño burgués no es Valéry", y propone una lectura horizontal y vertical, un movimiento heurístico de ir y venir de la biografía al sistema social y viceversa.

Frente a las tesis deterministas que consideran que las estructuras se reproducen de manera inexorable cual "programación" o que "preexisten" a los sujetos, la *dualidad* considera a la reproducción como *contingente*. Es, pero puede no ser, porque lo estructural no sólo impone *coacciones*, sino que también su misma dinámica en ocasiones desencadena *asimetrías* como las nombra Williams (1982:93-102).

Con este concepto de *asimetrías* es posible discutir algunas

conclusiones del trabajo de campo. En el caso de las maquiladoras, la inversión extranjera promueve nuevos empleos, especialmente para mujeres jóvenes sin experiencia laboral o para algunas de mayor edad que por sus obligaciones domésticas ya sea como compañeras o cabezas de familia deben acercar más dinero al hogar. Las inversiones generan asimetrías no previstas ni estimadas por los dueños del capital. Una de ellas es la recomposición de la clase trabajadora manual: miles de mujeres empiezan a recibir por primera vez salario, y ello presenta un nuevo panorama. Una segunda consecuencia es que con la salida de las mujeres del hogar se recompensa con diversos grados de intensidad y profundidad la división sexual del trabajo doméstico: ¿quién realizará las tareas que antes hacían las mujeres? En muchos casos, ellas mismas, pero al contar con cierta independencia económica pueden optar por la separación de su pareja, si él no contribuye. En suma, no siempre la dinámica capitalista "controla" las consecuencias estructurales y menos las representaciones sociales de sus iniciativas.

En la construcción, el comprender el esfuerzo físico no pagado no se agota en factores estructurales: el machismo incrementa la competencia entre trabajadores con lo cual aportan más fuerza de trabajo a cambio de la misma paga.

El configurar representaciones por asimilación a experiencias pasadas o de experiencias pasadas a información nueva no siempre reproduce patrones hegemónicos. Lo contrario reduciría la interiorización a una mera reproducción. Es más, resulta en extremo simplista y sobre todo simplificador reducir las representaciones al dualismo "reproducción/impugnación", el trabajo de campo muestra muchos matices que se niegan al encasillamiento: algunos trabajadores de la construcción, machistas en tantas de sus representaciones acerca de las mujeres, están a la vez preocupados por adquirir una lavadora para volver menos agotador el trabajo doméstico.

Ellas y ellos elaboran representaciones críticas de sus condiciones laborales conforme aumenta su experiencia, es decir, sus representaciones no están preconfiguradas de antemano y pueden cambiar en el transcurso de la actividad, por eso escapan a toda definición estrecha de determinación (Thompson, 1982:

262). Junto con la experiencia suelen haber mayores responsabilidades familiares, que muchas veces frenan la acción impugnadora de los sujetos, pero no por una coacción sin más de las empresas, sino por la *trama* de relaciones y responsabilidades: una trabajadora, madre y jefe de hogar reconoce que le pagan poco, pero qué haría si es despedida por manifestarse en contra de las condiciones laborales o salariales.

En la actividad, el sujeto configura sus representaciones y constituye el orden social y la sociedad. Ni las maquiladoras ni la construcción están a la espera de que el sujeto las reproduzca; por el contrario, cuando éste se reproduce en la vida cotidiana hace posible la reproducción de éstas. Las estructuras no se reproducen a sí mismas: son los agentes sociales quienes las reproducen (y se reproducen) a partir de sus rutinas cotidianas, procesos de institucionalización y relaciones de producción. Asimismo, ellos pueden actuar de modo distinto y modificarlas (Cohen, 1991; Giddens, 1986: 26; 1987: 122-3).

El concepto de actividad merece destacarse como una clave metodológica para el reconocimiento de representaciones desde la *dualidad de la estructura*. Evita la escisión de lo psico y sociogenético (Solís, s/f:7). No hay un momento para configurar representaciones y otro para reproducir (o impugnar) la estructuración; la actividad condensa ambas dimensiones, de la misma forma que las representaciones no son sólo resultado de coacciones estructurales o acciones. La perspectiva de la actividad no admite reducciones a lo "político", "familiar" o "sexual" por nombrar algunas, sino que permite acercarse al "ser humano como el conjunto de relaciones sociales" (Marx, s/f.), el horizonte general de esta investigación.

El vivir para trabajar y no viceversa, un rasgo presente en las rutinas de ellos y ellas, desempolva recuerdos tan lejanos como aquellos provenientes de los telares ingleses del siglo pasado (Marx, 1978:177-241). En aquella época "lo legal" según el inspector de fábricas, era trabajar de 6 de la mañana a 6 de la tarde, ahora "lo legal" va de las 7 de la mañana a las 6 de la tarde. Antes los obreros preferirían trabajar 10 horas ganando menos, porque no tenían opción. Muchos de ellos estaban sin empleo, otros se veían obligados a trabajar en puestos menores

y si se negaban a trabajar más horas de las reglamentarias, vendrían otros en seguida a ocupar sus puestos.

De allá hasta la fecha algunas condiciones han variado, hay por ejemplo una legislación para las horas extra, pero lo fundamental se mantiene, mientras en otras industrias y naciones la plusvalía ha dejado de ser absoluta para convertirse en relativa; en el caso de las maquiladoras ni eso, con lo cual el optimismo en el progreso tecnológico y la autoproclamada racionalidad humana están una vez más en entredicho.

La discusión entre estructura y sujeto no sólo remite a la *investigación* sino también a la *exposición*. Si no se trata de oponer o subordinar el sujeto a la estructura ni viceversa, surge entonces la interrogante de cómo exponer los resultados siguiendo una lógica de la *dualidad* ¿Cómo engarzar la vida cotidiana con las representaciones acerca de ella? ¿Cómo intercalar representaciones con interpretaciones de éstas y referencias estructurales? Lo mismo se puede afirmar de la relación entre texto y extratexto, es decir, los nexos entre la investigación, el investigador y las implicaciones de éste en el proceso: ¿Es posible cotejarlos a lo largo de la exposición? En ocasiones, el extratexto queda inédito, en otras se publica como anexo. Las respuestas, apunta Bertaux (1988:72), están a la espera de ser inventadas.

Para volver a empezar

En el transcurso de la investigación y la exposición surgen nuevas preguntas. Entre ellas está el profundizar la vivencia de los contrastes entre una cultura de la sobrevivencia y una cultura del bienestar, ya no desde el trabajo como referente situacional, sino desde el consumo mismo: ¿Cómo se actúa en los supermercados? (Lave, 1991) ¿Qué se conversa frente a los escaparates de las tiendas? ¿Cómo se observa la publicidad televisiva?

Otro conjunto de preguntas despega de las relaciones entre género y trabajo: ¿Que implicaciones tendrá en los movimientos gremiales y sindicales la presencia de mujeres? ¿Es posible reconocer diferencias en el mediano plazo entre las representaciones de género de los hijos e hijas de madres que

comparten el trabajo doméstico y el asalariado y aquellas cuyas madres sólo laboran en la casa? ¿Incidirán estos cambios en los modos de construir relaciones de pareja en las nuevas generaciones? Estas preguntas se situarían en los centros de enseñanza y diversión de los jóvenes y en las propias familias.

Si los hombres con mayor experiencia tienden a configurar más representaciones críticas que las mujeres de su misma condición, ya que lo *público* tiende a estar asociado con los hombres y lo *privado* y *doméstico* con las mujeres, cabe entonces plantearse si la incorporación de ellas a empleos remunerados tenderá, en el mediano o largo plazo, a incrementar su criticidad: ¿Con qué intensidad, profundidad y durabilidad pueden variar estas representaciones de lo público y lo privado?

De la misma manera, cabe preguntarse por posibles variantes en las representaciones de los hombres que conviven con mujeres que laboran fuera del hogar. Si antes el hombre era quien aportaba el ingreso y con ello tomaba buena parte de las decisiones familiares, ¿cómo se lleva a cabo la interacción y sus representaciones cuando el ingreso es provisto por ambos?

No se trata de suponer que tales cambios en las condiciones de empleo impliquen modificaciones inmediatas, pero sí de mirar con atención los procesos de configuración y recomposición de las representaciones sociales en las diferentes generaciones. En ocasiones los cambios se ignoran porque los análisis -éste es un caso- no construyen su objeto en una dimensión espacio-temporal más abarcadora, con lo que es difícil reconocer variantes.

Muchas preguntas surgirían si el interés se traslada a otros sectores sociales o si se intenta relacionar los campos de representaciones de trabajadoras y trabajadores con otros sectores. ¿Qué representaciones se configuran del trabajo las capas gerenciales? A sabiendas de que la dominación patriarcal hunde raíces más profundas que la dominación de clases, ¿qué rasgos presenta el machismo en otros sectores sociales? ¿Cómo se reconocen en el consumo las fracciones de clase que han acumulado capitales en los años ochenta, la llamada década pérdida para las economías latinoamericanas? porque "no se vale" olvidar que la pobreza de unos es *acumulación* para otros.

¿Qué representaciones configuran de los medios de difusión y sus mensajes, políticos y empresarios, hombres y (algunas mujeres) de éxito que son noticia, para quienes los temas generales de la economía y la política son sus problemas particulares? ¿Sin duda hay motivos y motivaciones para volver a empezar!

Mientras tanto, ellas y ellos están ahí, trabajan mucho y reciben poco, pero es lo "natural". La vida individual, personal, se va convirtiendo en una generalidad y tiende a ser el parámetro para mirar la vida de los y las demás (Heller, 1984:108). Es difícil observar al trabajador o trabajadora "normal", al de todos los días. Introducirse en un ambiente *diferente* pero no *ajeno*, permite mirar cómo la gente vive y se representa lo que vive, cómo construye sus expectativas, cómo convive con las desigualdades, cómo se resigna, cómo lleva adelante protestas solapadas, cómo combina insurrecciones y complicidades de la conciencia y la existencia, en fin, cómo configura sus representaciones de la vida cotidiana.

¿Será posible no seguir la ruta del péndulo y situarse en la tensión entre sujetos y estructuras? ¿Alguna vez desaparecerán los productos y las obras, las marcas y los nombres de las empresas para nombrar a quienes los producen, a ellas y ellos?

Movimientos sociales y comunicación.

Una perspectiva gramsciana.

La clave estaría entre la distinción entre "individuos" y "sujeto". Los individuos son soportes consumidores como dice Vázquez Montalbán, los sujetos son pueblo según García Calvo, son pues construcciones históricas...entendiendo que los sujetos son fractales, no son individuos sino que están fracturados en actos, en "analizadores" diversos. Y según las redes sociales en que se encuadren van para un lado u otro, o sea según tiempos-eventos concretos, según espacios vitales...nos interesa más la "pulverización" del sujeto que el sujeto mismo. Más nos interesa la construcción de subjetividades emancipadoras que los propios soportes-sujeto.

TOMÁS RODRÍGUEZ VILLASANTE

ROSSANA REGUILLO*

Regresar lo Andado

Hoy día puede parecer ya un lugar común plantear que somos habitados por una cultura desechable: modas que se van y regresan; cambios vertiginosos que tironean nuestra atención difícilmente centrada en una noticia, en un invento, en una catástrofe, que hoy es ya "antigua"; sectas y promesas de un futuro inmediato que nos salen al paso al doblar la esquina; modas académicas que anuncian haberlo superado todo. Habitamos un presente que parece girar en una espiral continua, sin pasado, sin futuro, sólo lo nuevo importa.

Ante estas tendencias amnésicas vale la pena -pensamos- intentar un ejercicio de recuperación de pensamientos y visiones que, cargados de memoria, han potenciado el pensamiento de Gramsci, que desde el pasado trabajó con pasión, no sólo desde

* Mexicana, obtuvo el grado de Maestra en comunicación en el ITESO el 28 de septiembre de 1990, con la tesis *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación.*

y para su presente, sino para un mañana que parece habernos alcanzado. Hemos querido rescatar la vigencia del pensamiento gramsciano a través de algunos de sus estudiosos y discutir con otros autores, "más allá de Gramsci con Gramsci", una problemática que por presente y urgente, demanda ser pensada con memoria creativa y visión de futuro: los movimientos sociales y sus relaciones con la comunicación.

Lo que denominados perspectiva gramsciana es, entonces, un modo de mirar, de dar forma a un objeto polivalente y difícil de asir. Un intento de repensar lo andado, porque como el mismo Gramsci dijo en su "juicio sobre las filosofías pasadas":

Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error antihistórico, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debía pensar como hoy (...) Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? No lo parece, porque el problema se reduciría a presumir de ser algo solamente porque se ha nacido en el presente y no en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser "contemporáneo" es un título bueno solamente para las bromas. (Gramsci, 1975;3;149).

Abundan evidencias para documentar el pesimismo. Sin embargo, estas páginas intentan consignar la esperanza, ya que nada es estático y el movimiento mismo imprime con su fuerza la posibilidad de un cambio en la subjetividad.

Territorios gramscianos

En el ámbito de las ciencias sociales se ha reconocido la aportación gramsciana al desbloqueo, desde el marxismo, de la cuestión cultural y su contribución al estudio de las culturas populares (Martín Barbero, 1987).

Es importante enfatizar por mucho que parezca una obviedad, que el interés de Gramsci es ante todo político. Su preocupación central es la de conocer "el espesor cultural" del

pueblo, condición que posibilitaría elevarlo a una concepción del mundo integral y crítica, es decir la filosofía de la praxis.

Jorge González (1990) ha señalado que hay tres condiciones a tomar en cuenta para comprender la obra de Gramsci, a saber:

- 1) Su carácter de militante político interesado en la construcción de una nueva sociedad socialista.
- 2) La derrota del movimiento obrero italiano que no pudo convertirse y presentarse como alternativa hegemónica al conjunto de las clases dominadas.
- 3) La conformación de la sociedad italiana de su época, altamente desarrollada e industrializada en el norte y con un ínfimo grado de desarrollo en el sur. Por un lado grandes masas campesinas católicas tradicionales y por otro la incipiente formación de una cultura obrera que proviniendo del campo mostraba particularidades y probabilidades de organización. (González, 1990:51,52)

Interesa en la reconstrucción del pensamiento de Gramsci, siguiendo a Díaz Salazar (1991), partir del concepto de sociedad civil, ya que como se ha señalado, Gramsci trataba de entender la transformación ideológica de las masas. De ahí la necesidad de estudiar las estructuras mentales, las formas de conciencia social y las visiones del mundo, es decir, la ideología.

Mientras que en Marx, ideología es equiparable a "falsa conciencia" (Marx y Engels, 1973), en Gramsci ésta aparece como "concepción del mundo" que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las actividades de vida individuales y colectivas.

Pensando a Gramsci como un estratega político, importan los bloqueos o desbloqueos que la ideología provoca en el comportamiento político de las masas. Ideología, según este planteamiento, no es sólo "visión"; es también "acción" o siguiendo la terminología gramsciana, "praxis". Hay en este sentido una dimensión productiva de las ideologías, en tanto "hace cosas", poseen fuerza material.

Gramsci dirá que las ideologías configuran instituciones, comportamientos y representaciones de la realidad y agrupan, cohesionan y generan voluntad colectiva.

Son pues las “visiones del mundo” las que orientan la acción y ésta no responde exclusivamente a convicciones racionales; en este sentido hay una ruptura con los determinismos economicistas y racionales de la acción humana.

Estas visiones del mundo se objetivan en lo que Gramsci llamó “materiales ideológicos” (Díaz Salazar, 1991), como la prensa, la escuela, los medios de comunicación e instituciones que configuran a la opinión pública. Esta objetivación ideológica no sólo refuerza las visiones del mundo sino contribuye a legitimar los intereses de diferentes grupos.

Rompiendo pues con los determinismos, a Gramsci le interesan las dimensiones ideológicas, culturales y políticas del cambio social. En tal sentido Gramsci se moverá en el plano de las superestructuras. Ya que la “infraestructura condiciona”, mientras que la superestructura “representa la iniciativa social” (ibid).

Gramsci visualiza en dos planos la superestructura: la sociedad civil y la sociedad política o Estado. Así pues, mientras que para Marx la sociedad civil está en la infraestructura, en el planteamiento gramsciano ésta se encuentra en la superestructura.

Habría que enfatizar que sociedad política y sociedad civil no son independientes, ya que “el Estado hunde sus raíces en la sociedad civil y ésta constituye su trama privada” (ibid). Esta mutua dependencia no excluye el conflicto ni la lucha entre ambos planos ya que sus relaciones dependen de relaciones de fuerza entre diversas clases sociales. Hay una tensión entre las aspiraciones de los ciudadanos y las formas de ejercicio del poder por parte del Estado. Es decir, “hay un conflicto esencial” (ibid; 224).

En esta concepción ampliada del Estado, es “la trama privada”, la sociedad civil que dirige mediante el consenso, a través de la *hegemonía*, que no es un síndrome ni una enfermedad, sino la condición misma de existencia del orden social. Así, para Gramsci “es la ascendencia cultural de la clase dominante la que garantiza esencialmente la estabilidad del orden capitalista” (ibid).

De ahí que, en tanto su interés por la transformación social,

Gramsci plantee “que la clase obrera sólo triunfará si logra que su lucha se extienda más allá de la esfera económica y supere sus tendencias corporativas” (ibid), lo que implica conquistar el consenso, el acuerdo. Así pues, un grupo social debe ser dirigente antes que dominante.

Necesariamente esta posibilidad pasa por el poder-saber articular diversos intereses y perspectivas en torno a un fin común y fundamentalmente, añadiríamos, a la posibilidad de hacer aparecer como real este fin o fines comunes.

Una concepción de poder, similar a la desarrollada por Foucault (1979), en el sentido de su difuminación en muchos centros de la sociedad, lleva a Gramsci a interesarse por entender los mecanismos a través de los cuales una clase social se convierte en dirigente y dominante. Mecanismos que posibilitan hacer aparecer como legítima la violencia de clase. A este respecto una nota parece particularmente importante: “las ideas y opiniones no nacen espontáneamente, tienen centros de formación, irradiación, difusión y persuasión” (Díaz Salazar, 1991).

Entonces hay que captar cuáles son los puntos “neurálgicos” que sostienen el sistema, obviamente para conquistarlos. La dificultad que Gramsci prevee es que estos mecanismos son producto de largos procesos de infiltraciones capilares en la sociedad (ibid; 50-51).

Estos procesos de sedimentación histórica que van conformando las maneras de vivir, sentir y pensar de las sociedades, son un hecho innegable y el aporte estriba precisamente en su señalamiento como un elemento que complejiza la transformación social. Así, no se tratará exclusivamente de transformar la infraestructura, sino de reconocer la imbricación de ésta con las superestructuras.

Tratando de problematizar esta aportación gramsciana, queremos señalar dos cuestiones. Por un lado, impulsar una “nueva concepción del mundo” implica generar las condiciones en las que ésta pueda “circular”, fortalecerse y legitimarse, es decir, generar consenso; por otro lado, la imposibilidad, a nuestro juicio, de la existencia de una sola conciencia homogénea y

uniforme como "cosmovisión unitaria para tener idéntica concepción del mundo" (ibid) como quería Gramsci.

De cara al presente, estos dos señalamientos cobran una especial relevancia. Por un lado, el reconocimiento de los múltiples centros de producción e irradiación de las "ideas" dominantes, como centros de poder, pudiera ser pensado en términos de la teoría de los campos desarrollada por Bourdieu:

La estructura del campo es un estado de la relación de fuerza entre los agentes o las instituciones comprometidas en la lucha o, si se prefiere, de la distribución del capital específico que, una vez acumulado en el curso de luchas anteriores, orienta las estrategias ulteriores. Esta estructura que constituye el principio de las estrategias destinadas a transformarla, se encuentra ella misma siempre en juego: las luchas cuyo lugar es el campo, tienen por objeto el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) característica del campo considerado, es decir, en definitiva, la conservación o la subversión de la estructura de distribución del capital específico. (Bourdieu, 1987:302)

Nos encontramos ante una sociedad en la que la lucha por la hegemonía y sus centros de irradiación pasa no sólo a través de las clases sociales, sino a través de campos específicos "dueños" de un capital social objetivado en discursos, instituciones, prácticas que tienen como finalidad el impulso y legitimación de ciertas concepciones del mundo, cuyo mantenimiento no implica sólo la lucha al interior del campo, sino además la lucha entre los diferentes campos por la hegemonía. Así la "explicación" científica, la religiosa, la política acerca del mundo, estarán en tensión permanente. Sin embargo es necesario enfatizar que esta tensión pasa también por estrategias que implican alianzas temporales o permanentes, pactos, treguas y "enamoramientos" entre los diferentes campos, instituciones y agentes que los conforman, en la medida en que la defensa del capital acumulado y detentado se vea amenazado por la emergencia o crecimiento de un discurso que ponga en peligro la estabilidad precaria del orden social.

Así pues el mantenimiento de la hegemonía requiere de un

constante ajuste y de la existencia de fuertes mecanismos que regulen y garanticen su funcionamiento. A diferencia de las películas de ciencia ficción, pensamos que no existe un sólo tablero maestro cuya destrucción o conquista garantizaría la transformación del mundo, sino múltiples "tableros" que controlan parcelas de la realidad a través de mecanismos específicos y que es sólo a través de estos tableros, en el sentido de "condiciones" que señalábamos más arriba, que un discurso alternativo puede acceder al terreno de lucha por la hegemonía.

De otro lado, esta misma complejidad señala la dificultad de lograr una "idéntica concepción del mundo", que por otra parte parece no ser solamente una perspectiva gramsciana, sino paradójicamente el fundamento mismo sobre el que reposa la globalización de la economía y la mundialización de la cultura (Ortíz, 1992). A esta idea habría que oponer la fragmentación, la apropiación diferenciada, desnivelada y desigual del mundo, es decir, situarse del lado de los actores sociales y desde ahí observar el conflicto, la resistencia, pero también la apropiación de los valores dominantes, el intercambio, el préstamo. Lo que se busca poner de manifiesto es que si bien "las ideas de las clases dominantes" son las que circulan y fluyen libremente, porque los medios de difusión de estas ideas son propiedad de estas "clases", ello no ha impedido que "otras" ideas vayan cristalizando en maneras de ver el mundo.

Estamos pues ante un problema que se nos descompone en dos niveles. De un lado, el reconocimiento de que existen centros de poder cuya función es la de garantizar un orden social y si se acepta, la necesidad de crear las condiciones (utilizando las mismas estrategias que los grupos hegemónicos) para impulsar una "nueva" concepción del mundo, o dicho en términos gramscianos, una contrahegemonía. De otro lado, el reconocimiento de la capacidad de acción de los actores, la diversidad de estrategias que se oponen a los mecanismos de poder. No siempre donde hay hegemonía hay contrahegemonía, pero siempre "donde hay poder hay estrategias de resistencia, contrapoderes" (Foucault, 1979).

Se trata, a nuestro juicio, de evitar caer en la dicotomía. O

privilegiar la "gran" estrategia, pensando que solamente acciones espectaculares o revolucionarias tendrían efecto social o, situarse románticamente del lado de una apología de la marginalidad. El problema es complejo y la evidencia empírica de un mundo en el que simultáneamente resurgen los fundamentalismos, emergen actores y prácticas emancipatorias, caen regímenes militares, ascienden otros, el nuevo orden económico agudiza las contradicciones, demanda análisis que puedan dar cuenta de estas nuevas realidades sin desconocer los aportes de tradiciones de pensamiento como la gramsciana.

Mundos posibles

Es aquí que queremos conectar esta discusión con la emergencia de lo que Touraine y Melucci han denominado "nuevos movimientos sociales".

Ha señalado Alonso (1992), que para entender las actuales realidades latinoamericanas "se requiere rigor teórico, pero también flexibilidad. La repetición de esquemas sólo conducirá a no apreciar los cambios o los fenómenos emergentes", advierte que "sin caer en las trampas de las cambiantes modas... [se trata de] contribuir a elaborar un sólido y nuevo lenguaje".

Esta perspectiva exige un replanteo en los marcos conceptuales y en las estrategias metodológicas con las que abordamos la realidad cambiante y múltiple.

Los movimientos sociales no "nuevos", por ejemplo el obrero, el campesino, han sido caracterizados fundamentalmente a partir de su relación con el Estado, concediendo a éste y a sus instituciones, el estatuto de oponente central (cfr. Touraine, 1986; Camacho y Menjívar, 1989). En la medida en que estos movimientos han sido definidos como una dinámica que se genera en la sociedad civil, la cual se orienta intencionalmente a la defensa de intereses específicos (Camacho y Menjívar, 1989), y que esta defensa pasa indudablemente por el control que el Estado ejerce sobre los "recursos" en cuestión, un abordaje que amarre la relación entre movimiento y Estado, o entre sociedad civil y Estado, es la más pertinente, siempre y cuando se tenga

claro, como quería Gramsci, que sociedad civil y sociedad política son sólo distinguibles analíticamente o con fines de abstracción "como dos dimensiones de la misma realidad" (op. cit: 16).

Como ha reconocido el mismo Touraine (1986), los nuevos movimientos sociales, a pesar de que puedan ser pensados en los mismos términos que movimientos más tradicionales, poseen características que obligan a problematizar de manera diferente la relación de éstos con el Estado.

La emergencia de actores sociales que se agrupan en torno a objetos tan variados como la libertad sexual, la ecología, el consumo, etc., y la posibilidad de un contacto creciente entre estos actores a lo largo y a lo ancho del mundo, que puede ser pensada como "una sociedad civil internacionalizada" (Ortíz, 1992), es una problemática que no puede ser reducida a las determinaciones de clase. "La cuestión ya no es actualmente estar *up o down*, sino *in o out*: los que no son *in* quieren serlo, ya que de otro modo se encuentran en el vacío social. No hay ya un modelo alternativo, y esto transforma totalmente la situación" (Touraine, 1992).

Esto implica un cambio en nuestra percepción vertical del problema, a una percepción horizontal de las relaciones entre los diversos movimientos sociales o conjuntos de acción (Rodríguez-Villasante, 1990). La pregunta no se agota entonces en la relación de los movimientos con el Estado; la diversidad y el tipo de demandas, las actuaciones intermitentes de los grupos, las redes intergrupales y especialmente, los múltiples centros de control sobre diferentes recursos materiales y simbólicos, donde el Estado no es más el garante absoluto, obligan a preguntarse por la forma en que estos movimientos se comunican con los diversos poderes y la manera en que éstos refuncionalizan las demandas de estos grupos. Ya Gramsci, analizando la Iglesia como modelo negativo del conjunto de estrategias para conquistar la hegemonía, anticipaba esa capacidad de la Iglesia de restablecer la hegemonía fragmentada al reabsorber los conatos de herejía popular, creando nuevas órdenes. Así se refuerza el campo y se eliminan los gérmenes de oposición (Díaz-Salazar,

1991). Aunque es bien sabido que lo no integrable es reprimido coercitivamente.

Los movimientos ecologistas, por ejemplo, en la búsqueda de regulaciones y políticas cuyo interlocutor fundamental sigue siendo el Estado, deben así mismo “dialogar” con el poder que representan los medios de comunicación masiva, con el mercado que parece prescindir de la intermediación del Estado. Mientras que simultáneamente el discurso ecológico es refuncionalizado por el mismo Estado, por el mercado (que es capaz de crear toda una línea de “productos” ecológicos) y por los mismos medios de comunicación que promueven y difunden un “estilo ligh” de ecología. Siguiendo a Touraine podemos decir que el ecologismo como movimiento transclasista es un discurso *in* mientras no traspase los límites tolerables que el bloque hegemónico impone.

Otro elemento a tomar en cuenta en esta problematización de los movimientos sociales y sus interlocutores, lo constituye el hecho innegable del aumento de asociaciones y organizaciones de base, en la sociedad civil: grupos culturales, deportivos, comedores públicos, bibliotecas, etc., que se presentan como alternativas al Estado. Parece que nos encontramos ante el desdibujamiento de las certezas que hacían descansar en el Estado la resolución de todas las necesidades sociales y nos enfrentamos a una sociedad civil cada vez más pujante que toma en sus manos la iniciativa, alterando las bases mismas de su relación con el Estado.

La lucha se complejiza y se diversifica, y tiene que ver con la definición de los sentidos sociales de la vida, de codificar y decodificar de manera alternativa los grandes discursos. Y esta posibilidad pasa no sólo por la disputa de la definición, sino fundamentalmente por la “construcción” de esa definición y el proyecto y valores que la sustentan. Así como los diferentes centros de poder ejercen el monopolio legítimo sobre ciertas parcelas de la realidad, pensamos que los diversos grupos sociales no se plantean ya la estrategia totalizadora que subvierte o invierte el orden social, se trata más bien de microdisidencias comunitarias, en las que caben distintas respuestas, actitudes frente al poder.

Las revistas alternativas, el teatro, la pintura, los periódicos independientes, los centros de investigación autónomos, se convierten en pequeños centros de contra-poder como tentativas para resistir modelos culturales por un lado y por otro, para generar producciones vinculadas a la problemática de los grupos. Así por ejemplo, el movimiento chicano ha encontrado diversas maneras de ofrecer visiones alternativas de la "chicanidad", no sólo a través de la lucha política directa, sino además a través de todo un movimiento cultural constituido por diferentes grupos. Podemos citar a manera de ejemplo al grupo *Latins Anonymus*, compañía teatral con base en Los Angeles, "que busca retratar al latino que vive en Estados Unidos de América asumiendo su enfermedad de ciudadano minoritario cuya condición es culturalmente ajena al predominante mundo social anglosajón. En riguroso *espanglish*, los actores exploran...la identidad latina y al mismo tiempo...establecen una protesta contra el estereotipo al cual han sido condenados por la industria del espectáculo" (*Festival Internacional de las Artes*, 1992).

En este ejemplo se hace evidente, desde una perspectiva gramsciana, cómo los grupos sociales van construyendo hegemonía desde abajo, sirviéndose de múltiples herramientas y utilizando diferentes centros de difusión de ideas, en el intento, primero de transformar las visiones dominantes sobre ciertos aspectos de la realidad que afectan al grupo y, segundo, en la búsqueda paulatina de elementos en torno a los cuales construir nuevos consensos. Puede argumentarse lo poco "visibles" que resultan estas acciones en términos de "impacto" social, pero como bien Gramsci anticipaba, después de la evaluación de la experiencia obrera italiana, la transformación de las ideas y prácticas que organizan la vida social, requieren de tiempos largos.

Sin embargo, y en función de la temática que nos ocupa, es necesario reconocer que estas "estrategias" no alcanzan, ni en magnitud ni en permanencia, la circulación que las definiciones monopolizadoras de la realidad. Pese a ello, esta capacidad "chapucera" de respuesta, estas identidades plásticas, diseminadas en la vida social, nos obligan a interrogarnos por las maneras

en que los actores sociales perciben y estructuran la realidad y por los modos en que se relacionan hacia dentro del mismo movimiento y hacia afuera, con sus pares y con los poderes.

Desde luego, como Alonso ha dicho (1992), "decretar la inexistencia de las clases sociales no las desaparece", ni el hecho de que los nuevos movimientos "se desvinculen de las formas de la toma de poder estatal" reduce la importancia del papel del Estado, pero más allá de cualquier juicio de valor, es necesario reconocer que las disciplinarias y disciplinadas maneras de abordar la realidad han demostrado su dificultad para dar cuenta de las cambiantes, discontinuas y múltiples realidades que enfrentamos.

De ahí que pensemos que la mayor exigencia y el mayor reto de este momento sea la de generar estrategias metodológicas que nos permitan aprehender en toda su complejidad los movimientos sociales. Más que la gran teoría sobre estos movimientos y esa preocupación por definir y distinguir *a priori* un movimiento social, sin que esto signifique un abandono del rigor y la precisión teórica, demanda un mayor desarrollo en las dimensiones metodológicas del trabajo de investigación.

Entonces como señala Díaz Salazar (1991: 447) a propósito del pensamiento de Gramsci, "se trata de ir más allá de Gramsci con Gramsci, traduciendo con sus conceptos realidades que superaban, en ocasiones, el marco teórico por él establecido", y recuperar "la intencionalidad más profunda de su proyecto: la construcción progresiva de la hegemonía de las clases subalternas".

Hemos planteado que la marginación no es solamente una condición objetiva, sino que ésta se aprende, se interioriza (Reguillo, 1991) y sólo en la medida en que pueda darse una ruptura con la conciencia subalterna que implica un proyecto de transformación cultural y no la negación de la cultura (entendida como las formas de pensar, sentir, actuar), es como podrá avanzarse en el cambio de la sociedad. Es posible reconocer en los actuales movimientos sociales los gérmenes de subjetividades emancipadoras (Bahro, 1986).

Tal vez entonces, la pregunta en torno a los movimientos sociales, no pasa por la centralidad de un "conflicto" (Touraine),

sino por múltiples planos y niveles que tocan los territorios de la vida cotidiana, de las prácticas religiosas, de las relaciones humanas, de lo que puede ser pensado y soñado.

Si bien hemos señalado que no se trata de hacer una apología de la marginalidad, bien poco podrá avanzarse tanto en el conocimiento como en la acción, si se sigue descalificando a los grupos que si bien carecen de un proyecto político explícito, comportan novedades en sus formas de interacción y en sus maneras de representarse el mundo.

La conquista de la hegemonía -que no es un contenido sino una relación- pasa por las subjetividades: "la revolución antropológica para la liberación de la subjetividad...se apoya en una inversión radical de las necesidades e intereses de las masas y se dirige a la creación de una nueva subjetividad a nivel masivo, dado que el capitalismo tardío genera más individualidad y la frustra más que cualquier modo de producción anterior" (Bahro, op. cit.)

No es desconociendo los "conflictos simbólicos parcializados" (Alonso, 1992; 30) como se avanzará en la construcción de esa "sociedad más justa y más humana" (ibid) o se logrará la superación de las ideologías individualistas.

La fuerza de lo simbólico era reconocida por el mismo Gramsci, en sus escritos sobre "moral y política":

Se verifica una lucha. Se juzga acerca de la "equidad" y de la "justicia" de las pretensiones de las partes en conflicto. Se llega a la conclusión de que una de las partes no tiene razón, que sus pretensiones no son justas, o directamente de que carecen de sentido común. Estas conclusiones son el resultado de modos de pensar muy difundidos, populares, compartidos por la misma parte que resulta golpeada por la censura de dichos modos. Y sin embargo, esta parte continúa sosteniendo de que "tiene razón", de que está en lo justo, y lo más importante, continúa luchando, haciendo sacrificios. Todo lo cual significa que sus convicciones no son superficiales y a flor de labios, no son razones polémicas, para salvar la cara, sino convicciones realmente profundas y activas en las conciencias. (Gramsci, 1975:3;176)

El reto estriba en aprender de esas luchas simbólicas -y a veces no tan simbólicas- fragmentadas y parciales y ver en su interior lo que aportan en términos de relación, organización, comunicación, de cara al futuro. Y desde ahí, desde esa sociedad civil heterogénea, entender las complejidades, las fortalezas, las complicidades, la producción y la reproducción. La sociedad civil como lugar y medio para construir nuevos consensos.

Referencias bibliográficas

- ACUÑA O., Víctor Hugo (1988): "Fuentes orales e historia obrera: el caso de los zapateros en Costa Rica", en: VV.AA., *Historia oral e historias de vida*. Cuadernos de Ciencias Sociales No. 18, FLACSO, San José Costa Rica.
- ALTHUSSER, Louis (s/f): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ediciones Quinto Sol, México.
- ALONSO, Jorge (1992): "La convergencia, constitutivo del movimiento popular", en *Sociedad y Estado* No. 4-5. CISMOS Universidad de Guadalajara, septiembre 1991-abril 1992, Guadalajara, pp.25-54.
- AMATULLI VALENTE, Flaviano (1989): *Religión, política y anticatolicismo. La extraña mezcla de la Iglesia La Luz del Mundo*. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, México.
- ANDERSON, Perry (1988): *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI editores, México.
- ARIES, Philippe y Georges DUBY (1989): *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*. Tomo V, Taurus Ediciones, Madrid.
- BAHRO, Rudolf (1986): *Cambio de sentido*. Ediciones HOAC, Madrid.
- BAJTIN, Mijail (1990): *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Universidad, México.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1967): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- BERTAUX, Daniel (1988): "El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades", en: VV.AA. *Historia oral e historias de vida*. Cuadernos de Ciencias Sociales No. 18, FLACSO, San José Costa Rica.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990): *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, México.
- BOURDIEU, Pierre (1987): "Algunas propiedades de los campos", en Gilberto GIMENEZ (Comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*. SEP/U. de G./COMESCO, Guadalajara. pp.209-304.
- CAMACHO, Daniel y Rafael MENJIVAR (1989): *Los movimientos populares en América Latina*. Siglo XXI, México.

- CHAVEZ, Benjamín (1989): "Breve crónica de la Iglesia de Guadalajara, Jalisco" en *Revista Informativa de la Iglesia de La Luz del Mundo* (edición especial), Guadalajara. pp.2-3.
- COFIÑO, Manuel (1987): *El último amor y el próximo combate*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- COHEN, Ira (1991): "Teoría de la estructuración y praxis social" en GIDDENS y TURNER (Eds.), *La teoría social hoy*, Grijalbo/Alianza Editorial/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Los 90). México.
- DE LA PEÑA, Guillermo y Renée DE LA TORRE (1990): "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", en *Estudios Sociológicos* Vol. VIII No. 24, El Colegio de México, México. pp.571-602.
- DE LA TORRE, Renée (1993): *Discurso, identidad y poder en la construcción de una realidad religiosa: La Luz del Mundo*. Tesis de Maestría en Comunicación, ITESO, Guadalajara.
- DE LA TORRE, Renée y Patricia FORTUNY (1991a): "Mujer, participación, representación simbólica y vida cotidiana en La Luz del Mundo. Estudio de caso en la Hermosa Provincia", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Vol. IV No. 12, Universidad de Colima, Colima. pp.125-150.
- DE LA TORRE, Renée y Patricia FORTUNY (1991b): "La construcción de una identidad nacional en La Luz del Mundo", en *Cristianismo y Sociedad 1991. Sociología de las sectas y nuevos movimientos religiosos*, Vol. XXIX/3 No. 109, México. pp.33-47.
- DIAZ SALAZAR, Rafael (1991): *El proyecto de Gramsci*. EH/Anthropos, Barcelona.
- ENTREVERNES, GRUPO de (1982): *Análisis semiótico de los textos*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- FERRAROTTI, Franco (1988): "Biografía y ciencias sociales", en VV.AA. *Historia oral e historias de vida*, Cuadernos de Ciencias Sociales No. 18, FLACSO, San José Costa Rica.
- FESTIVAL INTERNACIONAL DE LAS ARTES (1992): *Latins Anonymous*. Compañía de Teatro Latino de Los Angeles. Programa.
- FLORES, Fernando (1984): "Historia inmortal de un pueblo", en: *Revista La Luz del Mundo* No. 4, marzo-abril, Guadalajara.
- FOUCAULT, Michel (1979): *Microfísica del Poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- FUENTES NAVARRO, Raúl (1991): *La comunidad desapercibida. Investigación e investigadores de la comunicación en México*. ITESO/CONEICC, Guadalajara.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1990): "Escenas sin territorio. Cultura de los migrantes e identidades en transición" en: *La comunicación desde las*

- prácticas sociales. Reflexiones en torno a la investigación.* Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 1. UIA, México.
- GARCIA, Rafael (1990): "Samuel Joaquín Flores Apóstol de Jesucristo" en: *Revista La Luz del Mundo*, agosto, Guadalajara, pp.4-5.
- GAXIOLA, Manuel (1970): *La serpiente y la paloma*. William Carey Library, South Pasadena.
- GIDDENS, Anthony (1986): *The constitution of society*. California University Press, Berkeley.
- GIDDENS, Anthony (1987): *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- GIDDENS, Anthony (1991): "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura", en GIDDENS y TURNER (Eds.): *La teoría social hoy*. Grijalbo/Alianza Editorial/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Los 90). México.
- GIMENEZ, Gilberto (1993): "La religión como referente de identidad" (mimeo).
- GIRAULT, G. y GODARD (1983): "Port-au-Prince: dix ans de croissance (1970-1980) la metropole comme reflet de la crise haitienne", en: *Villes et nations en Amerique Latine*. CNRS, Paris.
- GOFFMAN, Erving (1970): *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Alianza Editorial, Madrid.
- GOFFMAN, Erving (1972): *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu, Madrid.
- GONZALEZ GONZALEZ, Fernando M. (1993): "Creencia y facticidad en relación al discurso religioso y político", en LAMEIRAS y ROTH (Comps.): *El verbo oficial: política moderna en las periferias del Estado mexicano*. El Colegio de Michoacán/ITESO, Guadalajara.
- GONZALEZ, Jorge (1990): *Sociología de las culturas subalternas*. Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- GONZALEZ, Jorge y Rossana REGUILLO (1992): "México: volver al futuro. Comunicación y culturas a la vuelta del milenio", en *La investigación de la comunicación en México: tendencias y perspectivas para los noventas*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 3, UIA, México.
- GOODMAN, Felicitas (1974): *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. The University of Chicago Press, Chicago.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Cuadernos 1. Juan Pablos editor, México.
- HELLER, Agnes (1984): *Sociología de la vida cotidiana*. Grijalbo, Barcelona.

- HELLER, Agnes (1985): *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo, México.
- HERITAGE, John (1991): "Etnometodología", en GIDDENS y TURNER (Eds.), *La teoría social hoy*, Grijalbo/Alianza Editorial/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Los 90). México.
- HOGGART, Richard (1990): *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Grijalbo. Colección Enlace, México.
- IBARRA, Aracely y Elisa LANCZYNER (1972): *La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara*", Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- KOSIK, Karel (1976): *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo, México.
- LAVE, Jean (1991): *La cognición en la práctica*. Paidós, Barcelona.
- LINDHOLM, Charles (1992): *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- LOURAU, René (1978): *L'État-inconscient*. Les éditions de minuit, Paris.
- LOURAU, René (1989): *Diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (1987): *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerarios para salir de la razón dualista*. FELAFACS/Gustavo Gili, México.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (1991): *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili, México.
- MARTIN BARO, Ignacio (1983): *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica I*. UCA editores, San Salvador.
- MARX, Karl (s/f): *Tesis sobre Feuerbach* (mimeo).
- MARX, Karl (1978): *El Capital. Crítica de la economía política*. 3 Vol. FCE, decimotercera reimpresión, México.
- MARX, Karl y Federico ENGELS (1973): *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires.
- MATTELART, Armand y Michèle (1988): *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. DEI, San José Costa Rica.
- MATTELART, Armand y Michèle (1991): "Recepción: el retorno al sujeto", en *Diálogos de la Comunicación* No. 30, FELAFACS, Lima.
- MONSIVAIS, Carlos (1987): "La cultura popular en el ámbito urbano" En: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. FELAFACS/Gustavo Gili, México.
- MORA, Raúl H. (1986): "Escuelas y técnicas de interpretación simbólica. Síntesis de un método". Mimeo, Guadalajara.

- MORAN, Rodolfo (1986): *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- "Obra del mes. La Luz del Mundo" (1993), en: *Obras*, marzo Guadalajara, pp.10-21.
- OROZCO GOMEZ, Guillermo (1992): "El niño como aprendiz y televidente en los estudios de audiencia en México", en *La investigación de la comunicación en México: tendencias y perspectivas para los noventas*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 3. UIA, México.
- ORTIZ, Renato (1992): "Cultura, Espacio Nacional e Identidades". Ponencia presentada en el *VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*. Acapulco, octubre.
- PIERRE-CHARLES, Gerard (1969): *Radiografía de una dicatadura*. Nuestro Tiempo, México.
- PRIETO CASTILLO, Daniel (1992): "Alternativas extrauniversitarias, una práctica pedagógica", ponencia presentada en el *VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*, Acapulco, octubre.
- REGUILLO, Rossana (1991): *En la calle otra vez. Las bandas, identidad urbana y usos de la comunicación*. ITESO, Guadalajara.
- RETES SERRANO, Sofía Lili (1989): *La religión protestante como factor de cambio sociopolítico en Santa Ana Mayorazgo*", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAEM, Toluca.
- RODRIGO ALSAINA, Miquel (1989): *La construcción de la noticia*. Paidós-Comunicación, Barcelona.
- RODRIGUEZ VILLASANTE, Tomás (1990): "Teoría de redes de comportamiento", en *Salida* No. 2. Revista teórica editada por la FACMUM, Madrid, pp.93-144.
- SABATO, Ernesto (1993): *Sobre héroes y tumbas*. Seix Barral, México.
- SCHMUELER, Héctor (1992): "Las industrias culturales: entre la ilusión y la desesperanza", ponencia presentada en el *VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*, Acapulco, octubre.
- SCHEFF, Y.J. (1979): *La catársis en la curación, el rito y el drama*. Fondo de Cultura Económica, México.
- SANDOVAL GARCIA, Carlos (1991): *Temas y problemas en la teoría de la comunicación social*. Universidad de Costa Rica, Instituto de Investigaciones Sociales. Colección Contribuciones No. 10. San José Costa Rica.
- SOLINIS, Germán (1988): "Dinámica sociocultural en la auto-urbanización de un asentamiento irregular. Caso Lomas de Tabachines." ITESO Departamento de Ciencias Sociales, Guadalajara.
- SOLIS A., Manuel et al (s/f): "Joaquín García Monge y El Repertorio

- Americano. Momentos de afirmación de la cultura política costarricense". Avances de investigación, mimeo, San José Costa Rica.
- TAYLOR, Steve y Robert BOGDAN (1990): *Introducción los métodos cualitativos de investigación*. Paidós Básica, Buenos Aires.
- THOMPSON, Edward (1982): *Miseria de la teoría*. Editorial Crítica/Grijalbo, Buenos Aires.
- TOURAINÉ, Alain (1986): "Los movimientos sociales", en: GALVAN (Comp.): *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*. UAP/UAM-Azcapotzalco, México.
- TOURAINÉ, Alain (1992): "Frente a la exclusión" en: *Sociológica* No. 18. UAM-Azcapotzalco, México. pp.201-210.
- TURNER, Victor (1988): *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.
- VARGAS, Abisai (1988): "La Iglesia del Dios Vivo, columna y apoyo de la verdad, La Luz del Mundo celebra su 62 Aniversario en la Cd. de Monterrey, N.L.", en: *Revista de La Luz del Mundo*, agosto. p.10.
- WERTSCH, James (Ed) (1985): *Culture, Communication and Cognition. Vygotskian Perspectives*. Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Raymond (1982): *Cultura*. Paidós-Comunicación, Madrid.
- WOLF, Mauro (1979): *Sociologías de la vida cotidiana*. Cátedra, Madrid.
- WRIGHT MILLS, C. (1987): *La imaginación sociológica*. FCE, México.
- ZEMELMANN, Hugo y Guadalupe VALENCIA (1990): "Los sujetos sociales, una propuesta de análisis" en: *Acta Sociológica*.

• SEPTIEMBRE DE 1994 •

Comunicación, sentido y vida cotidiana

1

*Comunicación como acto creador
de la identidad religiosa*

La significación del ejido

Las Comunidades Eclesiales de Base

Creencias y prácticas mágico-religiosas

Pensando lo vivido

Movimientos sociales y comunicación

cuadernos

