



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

**FRONTERAS SUBJETIVAS.
SUJETOS DE LA DISCURSIVIDAD Y
SOCIABILIDAD EN SAN CRISTÓBAL
DE LAS CASAS.
(EL CASO DEL ANDADOR ECLESIAÍSTICO)**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**MAESTRO
EN CIENCIAS SOCIALES
CON OPCIÓN EN
ESTUDIOS FRONTERIZOS**

PRESENTA

LEONARDO VIDAL SÁNCHEZ VERGARA

COMITÉ TUTORIAL

**DIRECTOR DR. ALAIN BASAIL RODRÍGUEZ
DR. AXEL MICHAEL KÖHLER
DR. JESÚS TEOFILO MORALES BERMÚDEZ**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Febrero de 2008.

2014 Leonardo Vidal Sánchez Vergara

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460

C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

www.cesmeca.unicach.mx

ISBN: **978-607-8240-57-9**

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH



Fronteras subjetivas. Sujetos de la discursividad y sociabilidad en San Cristóbal de Las Casas (El caso del Andador Eclesiástico). Por Leonardo Vidal Sánchez Vergara se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia Creative Commons reconocimiento-nocomercial-sinobraderivada 3.0 unported license.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
Presentación general	1
Diseño de investigación	3
A) <i>Problema de investigación</i>	3
B) <i>Hipótesis</i>	4
C) <i>Objetivos</i>	4
Importancia del tema	6
Estrategia de investigación	8
A) <i>Metodología</i>	9
B) <i>Muestra o campo de estudio</i>	10
C) <i>Técnicas</i>	10
Estructura de la tesis	12
CAPITULO I SOCIABILIDAD	16
1.1. Estigma e imposibilidad de sociabilidad	23
1.2. Experiencia y posibilidad de sociabilidad	27
1.2.1. <i>El discurso como estrategia y entramado de lo posible</i>	29
1.3. La rutinización de lo cotidiano a través del grupo	32
1.3.1. <i>La impertinencia de la homogeneidad y el sentido del otro</i>	35
1.3.2. <i>De la condición relacional a lo rizomático</i>	38
1.4. La sociabilidad como hecho y/o acción	42
1.5. La socialización, antesala de la sociabilidad	47
1.5.1. <i>El habitus</i>	48
1.5.2. <i>Veladuras de la socialización: el yo y el mi</i>	48
1.6. La sociabilidad	51
1.7. Sentido común, vida cotidiana y sociabilidad	55
1.7.1. <i>Socialización primaria</i>	57
1.7.2. <i>Socialización secundaria</i>	59
1.7.3. <i>La sociabilidad como hibridación</i>	62
1.7.4. <i>Los no lugares, escenarios para la sociabilidad</i>	64
1.7.5. <i>De lo unario y rizomático</i>	67
1.7.6. <i>Las prácticas cotidianas</i>	69
1.7.7. <i>La aceleración en la formación de la sociabilidad</i>	72
1.8. La globalización o lo globalizante	74
CAPITULO II ESPACIO Y FRONTERA	79
2.1. El espacio	80
2.1.1. <i>El espacio y la otredad</i>	80

2.1.2. <i>Condiciones especulares</i>	83
2.1.3. <i>Reconfiguración de los espacios</i>	85
2.1.4. <i>Los espacios fijos y semifijos</i>	90
2.2. Espacio urbano	92
2.3. El espacio recuperado	97
2.4. De lo mediático a la condición del espacio cotidiano	103
2.5. La Frontera	106
2.5.1 <i>La frontera como espacio</i>	106
2.5.2. <i>La presencia de los otros en el espacio</i>	108
2.5.3. <i>La frontera como fenómeno</i>	109
2.5.4. <i>La frontera como construcción y/o representación</i>	110
2.5.5. <i>La frontera como límite, como border y sus implicaciones</i>	111
conceptuales	
2.5.6. <i>La estructuración de la frontera en el orden discursivo</i>	112
2.5.7. <i>Hacia la frontera subjetiva</i>	115
2.5.7.1. Procesos de conformación subjetiva	120
2.5.7.2. Sujetos ante la frontera subjetiva	121
CAPITULO III DISCURSIVIDAD Y SUJETO	127
3.1. El lenguaje	127
3.1.1. <i>La conversación</i>	130
3.1.2. <i>Lenguaje y sujeto</i>	131
3.1.2.1. Lenguaje y relación de poder	133
3.2. El sujeto	137
3.2.1. <i>Existencia y sujeto</i>	140
3.2.2. <i>De lo desastroso</i>	141
3.2.3. <i>Vida cotidiana</i>	143
3.2.4. <i>De la impropiedad</i>	144
3.2.5. <i>Lo posmoderno</i>	152
CAPITULO IV CONTEXTO	157
4.1. Datos Históricos y dinámica socioeconómica	157
4.1.1. <i>Datos históricos</i>	157
4.1.2. <i>Dinámica socioeconómica</i>	160
4.2. Andador Eclesiástico	171
4.2.1. <i>Entrevista</i>	
CAPITULO V METODOLOGÍA	185
5.1. Etnografía	186
5.1.1. Escena 1. <i>La capacidad de diálogo</i>	194
5.1.2. Escena 2. <i>La incapacidad de diálogo</i>	195
5.2. Metodología Cualitativa	199
5.2.1. <i>Entrevistas a profundidad</i>	199

5.2.2. <i>Análisis conversacional</i>	201
5.3. Metodología Cuantitativa	203
5.3.1. <i>Escala tipo Likert</i>	203
5.3.2. <i>Análisis de resultados de la escala tipo Likert</i>	205
5.4. Muestreo	219
5.4.1. <i>Muestreo sistemático por replica</i>	219
5.4.2. <i>Muestra</i>	219
CONCLUSIONES	225
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	231
ANEXOS	238
A) Gráficas de la escala tipo Likert	238
B) Descripción de los datos	278
C) Tabla general de los datos	293
D) Escalas tipo Likert en lengua materna	295
E) Entrevistas	304
F) Archivo Fotográfico:	332
1. <i>Vista del valle de San Cristóbal de Las Casas</i>	
2. <i>Espacios en movimiento</i>	
3. <i>Cruces de subjetividades, en el espesor del tiempo y el espacio</i>	
4. <i>Procesos de recuperación</i>	
5. <i>De las personas a los establecimientos</i>	

INTRODUCCIÓN

Presentación general

En el presente trabajo se desarrolla, como eje teórico-conceptual y empírico, una discusión sobre cómo a través de la sociabilidad y los procesos de subjetivación y el discurso del sujeto ordinario, se estructura un cuerpo social de prácticas cotidianas en San Cristóbal de las Casas, en particular, en el espacio público del Andador Eclesiástico. Espacio público donde diferentes representaciones sociales y prácticas culturales entran en un “diálogo”, que expresa cómo se estructura el orden de la cultura local. Ello sin perder de vista que la interacción entre diferentes procesos de subjetivación, evidencia estrategias de conformación de un orden social globalizante, regido desde la producción de un sujeto de consumo y de escenarios desterritorializados.

Este trabajo ha surgido de dos preocupaciones intelectuales: la primera, en torno a la constitución del sujeto; la segunda, con relación a las fronteras subjetivas. En principio: ¿cómo se constituye el sujeto dentro de una práctica de racionalización? ¿Hasta dónde el individuo es participe de dicha conformación? Si está en posición de delimitarse en el ejercicio de la experiencia o es una experiencia preestablecida e instruida en prácticas estructurantes, entonces: ¿cómo delimitar la condición del sujeto con relación a los juegos discursivos? ¿Es por tal práctica que el individuo no accede a la subjetividad reflexiva o responde a un proceso socio histórico de transubjetivación e individualización? Pretendo desde las estrategias de subjetivación un análisis discontinuo de la emergencia de discursos, para evidenciar los procesos individualizantes, por lo que resulta interesante conocer cómo se insertan estas estrategias en las prácticas cotidianas para la conformación de un sujeto de consumo, en un universo simbólico que transita en formas representadas. Se procura, entonces, desde una perspectiva teórica el análisis del sujeto desde la racionalización, las prácticas estructurantes,

los juegos discursivos, que generan procesos individualizantes y desde las prácticas cotidianas conformadoras del sujeto de consumo.

En los espacios públicos se desenvuelven procesos de sociabilidad que se estructuran en un discurso conformado desde las formas establecidas de socialización, más allá de las prácticas simbólicas de los actores.

Las fronteras subjetivas se enmarcan en un juego de poder, por lo que existen coordenadas que ordenan las formas de interacción entre los sujetos, generando un diálogo mediatizado por elementos estereotipados, en ellos la participación del sujeto se limita por lo común, a reproducir su representación social constituida desde el orden social que lo constituye.

La indagación en las fronteras subjetivas que emergen en las interacciones sociales contemporáneas puede establecerse a partir del análisis de varias categorías como son: a) la interindividualidad, la intergrupalidad, así como la constitución de la subjetividad desdoblada en procesos de sujetalidad y constitución del sujeto; b) formulaciones enmarcadas en la condición del lenguaje, en usos y costumbres, el grupo, el poder; y, c) procesos de globalización, transculturación, interculturalidad, identidad, posmodernidad, desde lo local. Precisamente, “Lo local tiende a desarrollarse en una situación de cara a cara, en gran parte mediante encuentros previstos y relaciones ampliamente inclusivas y de larga duración. Las personas se siguen y controlan bastante de cerca unas a otras” (Hannerz, 1996: 48).

Precisamente, el espacio público del Andador Eclesiástico en la ciudad de San Cristóbal de las Casas genera un flujo diverso, donde interactúan los actores de la discursividad y sociabilidad, desde el diálogo tanto analógico como digital.

En última instancia, es un escenario en el que se entrecruzan los hábitat de significado de varias personas, y donde lo global, o lo que ha sido local en otro lugar, tiene alguna oportunidad para llegar a sentirse como en su propia casa. En esta intersección, las cosas se van desarrollando por sí solas, y lo que en este año es cambio, el año siguiente es continuidad. Cabe preguntarse entonces qué representa el lugar para las personas y qué representan las personas para el lugar (Hannerz, 1996: 51).

Los procesos de sociabilidad y discursividad en San Cristóbal de Las Casas se han reconfigurado, por ejemplo, en y a través del Andador Eclesiástico. Los

diferentes sujetos que transitan en el andador han configurado un tejido diverso, donde ellos mismos se encuentran entre la extrañeza y la familiaridad.

La búsqueda empírica que sustenta esta investigación abre la problematización en cuanto a ¿hasta qué punto los espacios públicos muestran la realidad construida? En general, se atienden los aspectos tanto micro como macro, enmarcados en una discusión de lo diverso y complejo de la realidad social contemporánea, desde un contexto local, en San Cristóbal de Las Casas.

En concreto, en el presente trabajo se procura indagar las formas de sociabilidad en un espacio público, las prácticas y estrategias discursivas, así como los procesos de subjetivación: "...como los miembros de una colectividad, un conjunto social con algún tipo de identidad, se enfrentan a personas, agregados o grupos, cuya identidad se encuentra acuñada por su pertenencia a otros universos simbólicos" (Krotz, 1991: 54).

La investigación se orienta teóricamente por la tradición fenomenológica, donde se plantea el problema de la comprensión, de la posibilidad de acceder al campo representacional del otro, si existe la posibilidad de dialogar. Como problema teórico epistemológico dentro de las ciencias sociales, responde a preguntas seminales sobre la reflexividad y el problema coexistente del lenguaje en la construcción del sujeto y el saber. Además, se procura atender la conflictividad, los estigmas, en los juegos de alteridad recreados en el contexto de un escenario urbano de San Cristóbal de Las Casas.

Diseño de investigación

A) Problema de investigación

¿Cómo en el espacio público del Andador Eclesiástico, las formas de sociabilidad y los discursos de sujetos con universos simbólicos diferentes, expresan socialmente una frontera subjetiva?

¿Se puede definir la existencia de un diálogo entre diferentes participantes que pertenecen a distintos universos simbólicos? ¿Es posible acceder a la comprensión del otro, a través de los discursos representados dentro de diferentes tradiciones de constitución de la subjetividad? ¿Los elementos locales

imposibilitan la accesibilidad al mundo representado del otro? ¿Se puede definir la posibilidad de interactuar con otro en un sentido de coexistencia sin una plena subjetivación? ¿El diálogo se establece a través de un universo simbólico compartido, construido a partir de los referentes comunes globalizados?

¿El espacio público del Andador Eclesiástico abre o posibilita formas de sociabilidad y de actualización de referentes identitarios en San Cristóbal de Las Casas?

B) *Hipótesis de trabajo*

En los procesos de sociabilidad y discursividad que se constatan en el Andador Eclesiástico, se establecen parámetros de apropiación y uso de este espacio público y con ello, también, reconfiguraciones de las propias formas de estar juntos y de las relaciones discursivas. Ahora bien, dichas formas de sociabilidad y los discursos de los sujetos con universos simbólicos diferentes, expresan socialmente una frontera subjetiva en la medida que: la lengua, la procedencia, los estereotipos sobre “otro”, el espacio construido para el consumo segmentado y su condición de viaducto, se convierten en el límite para la interacción, lo que es; para algunos, una oportunidad de tránsito y/o, para otros, una imposibilidad.

C) *Objetivos*

Teóricos:

1. Analizar las pautas de los procesos de subjetivación en la modernidad; a partir del análisis de la discursividad, las representaciones sociales y la socialización, como estrategias de constitución de un sujeto de consumo.
2. Evidenciar las discontinuidades en el discurso teórico-conceptual y la pérdida del sujeto en el campo de las ciencias sociales, enmarcado en los procesos individualizantes del orden social, desde el lenguaje y la sociabilidad.
3. Construir un concepto de frontera subjetiva como abismo, a través del discurso y la representación social.

Empíricos:

1. Describir los procesos de subjetivación desde el análisis de los discursos cotidianos de sujetos con universos simbólicos diversos, inmersos en un mismo espacio y tiempo (contexto: San Cristóbal de Las Casas) a través de signos de referencia válidos para todos.
2. Caracterizar un espacio de sociabilidad (como el Andador Eclesiástico) en tanto construcción de la exterioridad fáctica, en relación con los equipamientos colectivos (cafés, tiendas, teatro, etc.)
3. Determinar las formas de sociabilidad en el espacio público elegido desde la escala tipo Likert, se consideran las dimensiones afectiva, cognitiva y comportamental.
4. Analizar prácticas y estrategias discursivas de los sujetos para establecer diálogos con otros desde el análisis conversacional de algunas escenas y situaciones ejemplares.
5. Comprender cómo las prácticas y estrategias discursivas y las formas de sociabilidad constituyen las fronteras subjetivas.

El interés principal de la realización de la investigación es indagar los procesos de subjetivación y la construcción del sujeto. Si uno de los problemas actuales en las ciencias sociales es la cuestión del sujeto, entonces, abrir el discurso en torno a este problema me resulta esencial. Al mismo tiempo, resulta importante hacer un análisis sobre la discursividad, en la medida que es otro de los problemas actuales en las ciencias sociales, con relación a la reflexividad. Asimismo, considero que es factible contrastar estos elementos teóricos conceptuales con el acontecer en un espacio urbano, específicamente en el espacio público del Andador Eclesiástico donde se recrean evidencias de las formas de interacción desde la discursividad y la sociabilidad del sujeto actual; donde lo global y lo local se interceptan cotidianamente. La cuestión del sujeto y la discursividad son algunas de las preocupaciones en el campo de las ciencias sociales, por lo que, el análisis de un espacio urbano recrea en sus prácticas cotidianas tanto las peculiaridades de la construcción del sujeto como de discursividad.

Importancia del tema

La relevancia social de la investigación con relación al contexto local, implica por un lado, aproximarse a la temática con estrategias socio-antropológicas que permitan aportar elementos novedosos para la comprensión de los cambios en los procesos de sociabilidad y discursividad en San Cristóbal de Las Casas. Considero que la dinámica actual en torno a los procesos de sociabilidad y discursividad en el espacio urbano (el caso del Andador Eclesiástico) y las formas de interacción en la ciudad permite, por otra parte, dimensionar empíricamente sobre la existencia y naturaleza de fronteras subjetivas. Si se parte de la condición del “cosmopolitismo” local, se puede identificar un cruce de fronteras subjetivas constante, donde los diferentes actores pueden acceder a campos representacionales del otro; a través de estrategias globalizantes, desde prácticas de consumo, usos del espacio y un diálogo mediatizado por los *mass media*, que generan un universo simbólico compartido. Por lo que se recrean tanto actos de subjetivación como de discursividad.

El estado de la cuestión tiene como antecedentes discusiones sobre: a) *los no lugares* (Augé, 2000), b) *las prácticas cotidianas* (Certeau, 1998), c) *las culturas híbridas* (García Canclini, 1990), y d) el *habitus* (Bourdieu, 1997). Entre otros aspectos que se desarrollan a través del presente trabajo. El mismo tiene como ejes de análisis conceptual: el sujeto, la discursividad, la sociabilidad y el espacio público. Para acceder a la comprensión del fenómeno, es importante definir una línea teórico-metodológica que posibilite un análisis más allá de una tradición disciplinaria, para tal efecto se discute sobre:

a) Cómo generar un discurso desde la propuesta de Karl-Otto Apel (1992), en cuanto a las comunidades de diálogo histórico posible, donde los otros, los que no cuentan con voz y voto, participan en la construcción del saber para dar cuenta del análisis del discurso científico; además, b) cómo abrir el discurso de la experiencia más allá de la disciplina, en el sentido que demarca Foucault (1996). Según este autor, la experiencia se encuentra determinada a partir de la producción de saberes, desde los campos disciplinarios, donde el objeto de estudio engendrado

en las disciplinas mediatiza las prácticas cotidianas, por ello al discutir la idea de frontera subjetiva, se cuestionan las propias prácticas cotidianas y evidencian cómo los constructos desde la producción del saber en las disciplinas engendran formas de vivenciar la condición del sujeto, en sus prácticas cotidianas. Y, por último, c) cómo constituir un discurso que rompa con ese juego de verificación, sin caer en la banalidad que se ha generado en algunas vertientes de lo posmoderno; como forma de incumplimiento, de falta.

La orquestación objetiva de esquemas prácticos inculcados por la enseñanza explícita y por la familiarización que constituye el fundamento del consenso práctico en los desafíos propuestos por el campo, es decir en los problemas, los métodos y las soluciones inmediatamente percibidos como científicos, encuentra su fundamento en el conjunto de los mecanismos institucionales que aseguran la selección social y escolar de investigadores, la formación de los agentes seleccionados, el control del acceso a los instrumentos de investigación y de publicación (Bourdieu, 1997: 44).

Al procurar el discurso en torno a la frontera subjetiva, sea en este caso, salir de los marcos referenciales del propio discurso disciplinario, entrar en un diálogo y una experiencia, no dentro de la normatividad, tampoco bajo la forma de la subordinación. “La humanidad se hará mayor no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga: Obedezca, y podrá razonar tanto como quiera” (Foucault, 2002: 87). Por lo que se puede decir que al abordar la problemática en torno al sujeto, también es necesario poner en juego las prácticas de dominación; las relaciones de poder serán cuestionadas desde una teoría del poder. “...la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales” (Foucault, 1985:17).

Además, P. Bourdieu demarca la condición del *lenguaje* en el sentido de su coparticipación en la conformación del conocimiento y su utilidad cotidiana.

La influencia de las nociones comunes es tan fuerte que todas las técnicas de objetivación deben ser aplicadas para realizar efectivamente una ruptura, más a menudo anunciada que efectuada. En efecto en la medida en que el lenguaje común y ciertos usos especializados de las palabras comunes constituyen el principal vehículo de las representaciones comunes de la sociedad, una crítica lógica y lexicológica del lenguaje común surge como el paso previo más indispensable para la elaboración controlada de las nociones científicas (1997: 28).

La intención dentro del trabajo es desterrar el sentido común de lo que conforma la idea de sujeto. Por otro lado, se pretende un discurso con respecto al sujeto que procure despersonalizarlo, desindividualizarlo, desollarlo del ego. Esto es, ubicarlo en su estricta dimensionalidad abisal, entre los flujos del tejido social, de las redes del lenguaje y las relaciones. “El principio de la no-conciencia impone, por el contrario, que se construya el sistema de relaciones objetivas en el cual los individuos se hallan insertos y que se expresa mucho más adecuadamente en la economía o en la morfología de los grupos que en las opiniones e intenciones declaradas de los sujetos” (Bourdieu, 1997:34).

Al respecto Habermas abre otro aspecto importante a mencionar:

El objeto en el fenómeno ya no se construye directamente por categorías de la intuición y del entendimiento, sino por una operación trascendental aprehensible en la esfera de la sensibilidad misma: por la creación de símbolos sistemáticamente ordenados que confieren objetividad a las impresiones de los sentidos. El entendimiento no puede efectuar desnudo la síntesis de los fenómenos; sólo los símbolos tornan transparente en lo dado la huella de lo no dado (1993: 87).

Es elemental abrir la discusión sobre el discurso, ya que el definirse o posicionarse en una coordenada definible por cualquier ojo, es entrar en el mundo del lenguaje, donde el muro del significante atrinchera la subjetividad, la condiciona a la forma de conducción, de deducción, de la dicción que repta a través de los pliegues hasta ser retórica. Este movimiento ya no puede iniciarse hoy en la dimensión de una crítica de la conciencia, tiene que iniciarse en la dimensión de una crítica trascendental del lenguaje.

Estrategia de investigación

Se ha propuesto trabajar con la genealogía que, en su nivel teórico, consiste en un tratamiento polémico de la emergencia de los conceptos, con relación al objeto a indagar en la presente investigación, de manera que se abrirá un análisis de la genealogía del sujeto, a partir de aspectos antropológicos, filosóficos, sociológicos y psicológicos. La condición genealógica evidencia las rupturas y las discontinuidades a través del análisis del discurso.

Asimismo, la estructura lógica va más allá de una tradición disciplinaria, se procura asumir la temática dentro de un ejercicio multidisciplinario; además, se propone desarrollarlo en la interdisciplinariedad para al final, procurar un tratamiento transdisciplinario. Dado que la problematización se constituye de funciones enunciativas diversas, la subjetividad se atenderá considerando algunos elementos de la lingüística, la filosofía, la antropología, la sociología, la psicología.

A) Metodología.

Desde una metodología cualitativa, se realizó un arduo trabajo etnográfico. “Un reporte etnográfico no es sólo una reseña personal específica del momento, sin bases en otras tradiciones aparte de la del etnógrafo. Hay un grupo humano allá afuera que vivía en el mundo antes que apareciera el etnógrafo y que continuará haciéndolo después que el etnógrafo se vaya. La etnografía en síntesis, es también función del grupo estudiado” (Reynoso, 1991: 122). En el encuentro de diferentes tradiciones ocurre un quiebre. La resolución comienza con la apertura hacia nuevas posibilidades, y conduce a un proceso dialéctico de preguntas y respuestas, hasta que la naturaleza lingüístico-conceptual de las tradiciones queda ligada. Lo que originalmente era algo que se apartaba de las expectativas se ve ahora como algo coherente. La etnografía es el proceso de ir de la quiebra a la coherencia mediante la resolución (*idem*: 126). De Schutz obtenemos un sentido más elaborado de la coherencia en la comprensión de la vida social. Ella involucra el examen reflexivo de la acción como acto, y sea de una acción observada a la distancia y compartida como una experiencia vivida con los informantes. El acto se percibe como algo coherente si encaja en un plan del cual podamos imaginarnos que ese acto forma parte; en este contexto, plan es un término amplio que se refiere a la organización de metas y marcos. La coherencia etnográfica, en síntesis, ocurre cuando la quiebra inicial se resuelve mediante un cambio en el conocimiento propio de nuestra tradición, de manera que la quiebra comienza a verse como la expresión de alguna parte de un plan (*idem*: 129).

B) *Muestra o Campo de estudio*

La muestra quedo conformada por diferentes sujetos, delimitados conceptualmente bajo las categorías de: Extranjeros, Nacionales de otros Estados, Mestizos del contexto e Indígenas. Bajo la demarcación en dos aspectos: los que residen en San Cristóbal de Las Casas y los de paso. Se distinguen los indicadores de sexo, edad, de procedencia.

La muestra es intencional, se consideró trabajar con diferentes sujetos, en el caso del grupo de extranjeros, fueron de las lenguas: español, italiano, francés, alemán e inglés. Para el grupo indígena los tsotsiles. Los nacionales de otros Estados. La muestra se extraerá del Andador Eclesiástico. Para la aplicación de la escala tipo Likert se muestreó a 25 hombres y 25 mujeres por grupo. Debido a las características del instrumento se hizo factible utilizarlo en diferentes lenguas. Si el planteamiento de la investigación tiene como uno de sus ejes la discursividad, es importante establecer el contacto desde la lengua materna del sujeto.

C) *Técnicas*

Se empleo una estrategia de multitécnica, porque a través de diferentes técnicas se puede describir y con ello, explicar una realidad y, para el caso de la presente investigación abonó sustancialmente dicha estrategia.

La entrevista de investigación es por lo tanto una conversación entre dos personas, un entrevistador y un informante, dirigida y registrada por el entrevistador con el propósito de favorecer la producción de un discurso *conversacional, continuo y con una cierta línea argumental* —no fragmentado, segmentado, precodificado y cerrado por un cuestionario previo— del entrevistado sobre un tema definido en el marco de una investigación. La entrevista es pues una narración conversacional, creada conjuntamente por el entrevistador y el entrevistado, que contiene un conjunto interrelacionado de estructuras que la definen como objeto de estudio (Grele, 1990: 112 en: Delgado, 1995: 228).

La entrevista de investigación social encuentra su mayor productividad no tanto para explorar un simple lugar fáctico de la realidad social, sino para entrar en este lugar comunicativo de la realidad donde la palabra es vector vehiculante principal de una experiencia personalizada: biográfica e intransferible. Se planteó trabajar con dos entrevistas por grupo definido (ejemplo: dos extranjeros residentes en San

Cristóbal de Las Casas, durante más de 10 años; un hombre y una mujer, así sucesivamente el resto de los grupos). Se anexan las siguientes entrevistas realizados con: Dr. Jan de Vos; Dr. Amando Colunga; Lic. Enrique Pérez López; la Dra. Mercedes Olivera y la Mtra. María Magdalena López Santis

-El *análisis conversacional* como: “una exploración y un desarrollo, con una sólida base analítica, de algunos de los conceptos básicos de la etnometodología en el contexto de la conversación. Una de las grandes virtudes del análisis conversacional es que ha tratado de convertir cuestiones teóricas o filosóficas sobre los hechos y las descripciones en preguntas que se pueden abordar analíticamente mediante estudios de grabaciones de interacciones. Nos conduce a observar las secuencias conversacionales donde se emplean las descripciones, los tipos de actividades de las que forman parte las descripciones y cómo se modifican o rebaten las descripciones en el transcurso de una interacción” (Potter, 1998: 93). Se plantea también abrir el análisis conversacional, que se produce dentro del espacio público del Andador Eclesiástico para indagar cómo los diferentes actores dialogan en su alteridad. En cuestión, se realizó el análisis conversacional de algunas escenas y situaciones o episodios ejemplares.

- 1) Escena de la capacidad de diálogo.
- 2) Escena de la incapacidad de diálogo.

-*Escala tipo Likert*: se aplicó con un grupo de personas seleccionadas por ciertas características delimitadas en el marco de referencia de la muestra. Se midió la actitud del individuo a tres objetos: la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Las actitudes tienen tres dimensiones las cuales son: afectiva, cognitiva y comportamental. La escala tipo Likert sirve para medir la actitud del individuo con relación a un objeto (en esta investigación se midieron la sociabilidad, la discursividad y el espacio).

Consiste en un conjunto de ítems presentados en forma de afirmaciones o juicios ante los cuales se pide la reacción de los sujetos. Es decir, se presenta cada afirmación y se pide al sujeto que exteriorice su reacción eligiendo uno de los cinco puntos de la escala. A cada punto se le asigna un valor numérico. Así, el sujeto obtiene una puntuación respecto a la afirmación y al final se

obtiene su puntuación total sumando las puntuaciones obtenidas con relación a todas las afirmaciones (Sampieri, 1998: 256).

Su aplicación fue en lengua materna, como medida de mayor acceso al universo simbólico del otro.¹ Como una de las características del instrumento consiste en ser de carácter cerrado, esto facilita el análisis de los datos recabados en la muestra.

Estructura de la tesis

La tesis la he configurado en torno a sus dos ejes básicos, su marco teórico y el trabajo de campo. El marco teórico consiste en tres capítulos: en el primer capítulo, se desarrolla la categoría de la sociabilidad; en el segundo capítulo, se desarrollan las categorías del espacio y la frontera; en el tercer capítulo, desarrollo la discusión sobre la discursividad y el sujeto. He procurado desarrollar una estrategia narrativa de entramado, esto es, ir situando dentro del marco teórico los aspectos recabados en el trabajo de campo. En cuanto al manejo de las categorías, a través del proceso de conformación, fui abriendo el análisis de las categorías en correspondencia con otros conceptos que de alguna manera inciden en la problematización de la realidad teórico conceptual. En el caso de la sociabilidad considero pertinente abrir la discusión a un mayor número de referentes para problematizar con mayor puntualidad y, por ello, se ha extendido en su volumen con relación a los otros capítulos. No significa un interés mayor sobre la sociabilidad ante el discurso y el espacio, menos aún ante el sujeto. Lo cierto es que he incursionado en una discusión más abierta y conforme se avanza en el cuerpo de la tesis, la discusión la procuro más especializada. También, he procurado ir ajustando los procesos metodológicos, en la medida de las necesidades que fueron surgiendo a partir del contacto con el fenómeno a investigar.

En el capítulo uno la discusión versa en torno a la sociabilidad, para su desarrollo se atienden diferentes referentes teóricos, con los que se procura asumir una discusión, que posibilite un análisis de la sociabilidad como constructo

¹ Ver en anexo la escala en lengua materna; francés, inglés, alemán, italiano, español y tsotsil.

de la socialización y, asimismo, abrir en la discusión elementos que atienden la socialización como construcción social, que responde a ciertos registros y por ello, a través de aportes teóricos, definir una forma de indagación que coadyuve a la discusión de la frontera subjetiva. Este capítulo contiene, por lo tanto, una discusión que desde diferentes autores y conceptos abrirán la referencia a la sociabilidad como una de las categorías de análisis en la presente investigación. De tal manera, se cuestiona por el concepto de sociabilidad y se pretende mostrar que desde otros discursos se avanza en la comprensión de la sociabilidad y se genera una mayor claridad y aportación para la discusión en referencia a la frontera subjetiva.

En el capítulo dos, se desarrolla la categoría de espacio, desde un discurso que se irá orientando hacia la reflexión de la conformación del espacio que permite la sociabilidad, pero también, un espacio que propicia ciertas prácticas cotidianas que se van configurando en escenarios que favorecen la consolidación de un sujeto de consumo. Con referencia a la categoría de frontera, en un primer momento, se desarrolla un seguimiento del concepto a través de varios autores, con la finalidad, de ir conformando la categoría de frontera y, posteriormente, se atiende desde ángulos más puntuales que incidirán en la discusión de la frontera subjetiva y, finalmente, se hace referencia a ciertos autores en cuyas obras se constatan evidencias de fronteras.

En el capítulo tres, las categorías de discursividad y sujeto se desarrollan para asumir varios de los aspectos que con antelación, se fueron entrelazando en la sociabilidad, el espacio y la frontera, por lo que será una discusión que posibilite entrever la dimensión de fondo en el presente trabajo. El sujeto atendido desde ciertos aportes teóricos y contrastado con los procesos de sociabilidad y discursividad en un espacio específico (el caso del Andador Eclesiástico) tiene como aporte teórico evidenciar cómo el sujeto que se recrea en el escenario de análisis es un sujeto de consumo. Asimismo, en este capítulo se articulan algunos elementos teóricos que abonan a la construcción de la categoría de frontera subjetiva.

La revisión bibliográfica permitió dar solidez a la investigación. Para poder discutir la sociabilidad, la discursividad y el espacio, resultaron muy importantes los aportes de varios autores como fueron: Fernández Christlieb (1994), Joseph (1988), Goffman (1989). En torno a otros conceptos como la socialización, los aportes de Martín-Baró (1999), Berger y Luckmann (2001) fueron importantes y, al procurar un cuestionamiento de estos procesos sociales, fueron substanciales los aportes de Laing (1988), Cooper (1985), así como Foucault (2002). Los autores como Augé (2000), García Canclini (1989), Bourdieu (1997), Certeau (1998), Hannerz (1996) hicieron posible la articulación de elementos trascendentes en la discusión teórica y la comprensión de los registros empíricos.

Para la construcción del concepto de frontera, fue valiosa la revisión de varios autores que abonan al debate de dicho concepto por ejemplo, Fábregas (2003), de Vos (2001). Por otra parte, al procurar la discusión de la frontera subjetiva; Braunstein (2001), Artaud (1987), Constante (2003), Steiner (2003) entre otros autores, fue posible el ejercicio teórico-conceptual y, a su vez permitió la reflexión de los datos recabados en la indagación empírica.

En referencia a la discusión del sujeto, los aportes de Zizek (2001), Kaminsky (2000), Foucault (2000), Vattimo (2002), Simmel (2003) y, especialmente, Dufour (2002), Deleuze y Guattari (1994) quienes además, resultaron sugestivos para abonar a la reflexión de la frontera subjetiva.

En los Capítulos IV, V y VI se desarrollan los elementos del eje empírico. En el capítulo IV se desarrolla lo del contexto. Se procuró justificar y sustentar la viabilidad del trabajo en este espacio. Los datos que se recavaron fueron sugerentes para definir la historia y la dinámica que se pretendió indagar. En particular, el espacio como unidad de análisis (el Andador Eclesiástico) permitió observar la dinámica y la interrelación de las categorías de análisis: la sociabilidad, la discursividad y el espacio.

El capítulo V donde se procura la parte metodológica se abren los diferentes elementos técnico-instrumentales que se propusieron para la presente investigación. Se trabajo con una propuesta cuantitativa.

Finalmente, en el capítulo VI se desarrolla la discusión de los datos recopilados a través de las diferentes técnicas y se apoya con los anexos integrados al final del presente trabajo.

Además, se esbozan unas conclusiones generales de la investigación y se detalla la bibliografía consultada. En particular, se anexa una carpeta gráfica así como la transcripción de las entrevistas efectuadas. Finalmente, un archivo fotográfico que da fe del pasado y presente de la ciudad.

CAPITULO I. SOCIABILIDAD

El individuo se constituye a través de establecer relaciones con los otros. Ciertamente, al desenvolver sus relaciones, no sólo se podrá observar la presencia de pautas preconfiguradas que bien de cierto, definen en cierta medida las formas que se han configurado en la propia dinámica o estructura psíquica del individuo; además, todo individuo recrea en sus relaciones con el otro, elementos constitutivos de su yo. Pero, más allá de esta afirmación, desde el propio individuo se puede decir que por boca del individuo habla la cultura.

La cultura... se trata de un espejismo objetivo que surge de una relación entre, por lo menos, dos grupos. Es decir que ningún grupo "tiene" una cultura sólo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto: en este contexto, es de sumo interés observar que uno de los primeros libros sobre la interrelación de los grupos (el rol constitutivo de la frontera, la forma en que cada grupo es definido por los otros y, a su vez, éste los define) se inspira en Estigmas, de Irving Goffman, para describir cómo funcionan para los otros las marcas definitorias (Zizek, 2005: 101).

Tanto la condición del individuo como de su cultura, estará sujeta a las condiciones relacionales. No se podrá por ello definir ni a un individuo aislado, así como tampoco a una cultura. La dinámica es propiamente inscrita en un marco relacional. Por lo que delimitar o establecer distancia para reconocerse como auténtico, siempre implicará grados de inclusión del otro. La construcción de las identidades considero se establece a partir de la relación, esto es, para poder definir una identidad es a partir de ser reconocido por otro. Si la construcción de las identidades es de un grupo y no de un individuo, entonces, son reconocidos por otro grupo. Las identidades al implicar la relación con otro, son también movibles, quiero decir con esto que por medio de la relación —o contacto con el otro—, la identidad se ira modificando. Para tener una relación con otro es a través de un medio. La lengua facilita la relación, no implica el sentimiento de identidad,

es el sentimiento de una acción concertada: la socialización. Las identidades pueden permanecer aunque la cultura cambie.

Delimitar la cultura y la etnia para entender cómo se construyen las identidades puede resultar muy complejo; más aún, si se define no como una cuestión voluntarista, esto quiere decir, no es el individuo quién define la identidad, sino, a qué grupo lo adscriben los otros. Por ello, no será definible objetivamente ni subjetivamente, dado que tampoco es un recurso racional.

Un vasto caleidoscopio de estereotipos, prejuicios, malentendidos y sobreentendidos culturales mediante los cuales un grupo se representa a otro, que a su vez se representa a otro, que a su vez se representa al primero, que se representa representado por este... (Pitarch, 1995: 237).

Las personas se construyen a partir de sus circunstancias, “No es fácil definir con certidumbre si alguien es ladino o indígena; la respuesta depende, en parte, de la posición étnica y social de quien define (Pitarch, 1995: 239).

¿Cómo sobrevive una sociedad que no es homogénea? Mauss (1979) dice: “Destacamos en este sentido, que las imbricaciones constituyen una de las formas de la cohesión” (15). Coexisten diferentes identidades, sus distintas imbricaciones conforman las posibilidades de cohesión. Puede que existan diferencias de edad pero el mismo sexo: Aún cuando existen predominios de una sobre otra, pudiendo ser por sexo, edad, no es el caso que se presente esta condición radicalizada, siempre existen niveles de diferencia pero también de semejanza o igualdad. La cohesión social por las imbricaciones de sexo, edad, generaciones, grupo local, somos distintos en ciertos niveles y somos iguales en otros niveles. “de qué manera la organización interna de esos segmentos, unida a la organización general de éstos entre sí, constituye la vida general de la sociedad” (Mauss, 1979: 15). Mauss hace referencia a que vivimos en diferentes condiciones, en una vida colectiva, en una vida familiar e individual y que “en todas las sociedades conocidas desde los tiempos remotos, así como en las nuestras, hay una especie de momento de retracción del individuo y de la familia en relación con estos estados de vida colectiva más o menos intensos” (Mauss, 1979: 16). Se da a partir de la conformación de las instituciones. Aquí me resulta inquietante definir que entiendo por identidad. En la medida de que la persona se constituye más a partir

de esa retracción que refiere Mauss, es la identidad algo no propio de la persona, pero a la vez, dicha persona asume con plenitud una identidad como propia.

No obstante, conviene reparar en que esta profusión de imágenes recíprocas no se desenvuelve en un 'mercado libre'. Con seguridad, algunos estereotipos deben su fuerza a que están firmemente establecidos sobre un tipo de relaciones sociales que continuamente los alimenta y les proporciona un aire 'natural' (Pitarch, 1995: 242).

Contraoponer la comunidad a la sociedad moderna, en donde la identidad se entiende como conglomerados de individuos, donde la condición de la sociedad es como un reino de la diferencia y la arbitrariedad. Pitarch (1995) hace referencia en como puede ser complejo el tejido de las identidades en la medida de adentrar el problema ante una diversidad de escenarios, en los que la persona participa, para este caso, ejemplifica la situación con una persona que tiene discursos opuestos, dependiendo del grupo ante el cual se presenta bajo cierta identidad.

En resumen, lo que el orador —en su papel de indígena— está proporcionando generosamente al público es la imagen de su comunidad que él imagina (posiblemente con buen fundamento) que buena parte del auditorio espera y desea escuchar. Pero es una imagen o una amalgama de ellas, que él mismo ha recibido a su vez de 'fuentes autorizadas' tales como los libros de texto oficiales de las escuelas, de los análisis científicos 'de izquierda' concernientes a la 'penetración ideológica de las sectas protestantes y su fomento del divisionismo e individualismo', o de las características alocuciones gubernamentales acerca del valor de la tradición.

La comunidad no nace de los caracteres objetivos, nace de la acción de construir y pertenecer a una comunidad subjetiva. "Lo que se está poniendo en evidencia es que 'lo indígena' es una clase (en el sentido lógico del término) más compleja y fluida de lo que el estereotipo corriente de indio campesino, pobre y explotado (explotado por el reverso del estereotipo: el ladino rico, urbano o ranchero) ha hecho creer" (Pitarch, 1995: 241).

En Barth (1976) la identidad no es una definición de tipo objetiva aunque si establece cierto tipo de relación entre cultura e identidad. La organización social define la identidad, esto es, la organización como restricción de las identidades; la

identidad como la mirada de los otros sobre uno, disfrazar valores como hechos, confundirlos.

Barth plantea una definición de tipo relacional, esto es, no se puede definir objetivamente inseparable de las relaciones sociales, es una definición de nosotros y los otros. Uno se define a partir de los otros, la identidad no se contiene en la lengua pero se construye a partir de ella, los discursos identitarios falsean la realidad, diferencias entre nosotros y los otros, es en las fronteras donde se dan los desfases de la identidad (límites) al cambiar el contexto cambian las identidades, las cosas se delimitan, la jerarquía, las relaciones. Autoadscribirse es una condición voluntarista en torno a la identidad. La identidad se adscribe desde la relación social con otro. Como categoría impuesta para discriminar, para generar desigualdad. Un mismo acto es penado de distinta manera ¿cómo se construyen y se mantienen las identidades? Cuando se traslapan se genera la cohesión social.

Las identidades se construyen a través del tiempo. Existe por ello una papel muy determinante en el ejercicio del historiador, ya que pueden generarse identidades que no parten de la reconstrucción de los hechos, sino, en la producción de un imaginario que responde a ciertos intereses. Por ejemplo:

Porque las naciones son entidades históricamente novedosas que pretenden existir desde hace mucho tiempo. Inevitablemente la versión nacionalista de su historia consiste en anacronismos, omisiones, descontextualizaciones y, en casos extremos, mentiras. En menor medida, esto ocurre en todas las formas de historia de la identidad, antiguas o nuevas (Hobsbawm, 1998: 270).

Es importante entonces definir el papel del que genera los datos, en la medida que es un actor y un constructor de identidades.

Incidir en la supremacía de las pruebas y en el carácter fundamental de la distinción entre la realidad y la ficción histórica que puedan verificarse es sólo una de las maneras de ejercer la responsabilidad del historiador, y, como la invención histórica real no es lo que era en otro tiempo, quizá no la más importante. Buscar los deseos del presente en el pasado o, por decirlo con términos técnicos, el anacronismo es la técnica más común y cómoda para crear una historia que satisfaga las necesidades de lo que Benedict Anderson ha llamado <<comunidades imaginarias>> o colectividades, que en modo alguno no son sólo naciones (Hobsbawm, 1998: 273).

La deconstrucción de mitos políticos o sociales disfrazados de historia forma parte desde hace tiempo de las obligaciones profesionales del historiador, con independencia de sus simpatías (Hobsbawm, 1998: 273).

La condición del concepto de cultura así mismo, sugiere un serio problema al procurar delimitarlo. En la medida que ha sido empleado para hacer referencia a una gran diversidad de aspectos que se consideran como definibles a través del concepto de cultura. Kymlicka (1996) dice que se ha empleado para hacer referencia a una gran número de grupos, como pandillas, adolescentes.

El término de cultura puede atender aspectos tan diversos desde una perspectiva muy concreta o, bien, abstracta. Se analizan cuestiones tanto particulares como generales. Esto da como resultado un efecto de ambigüedad. ¿Qué define en el trabajo el término de cultura? Si el término de cultura se atiende desde lo que refiere Kymlicka “Y en el mundo moderno, el que una cultura se exprese en la vida social significa que debe tener una expresión institucional, en las escuelas, los medios de comunicación, la economía, el gobierno, etc. La modernización implica la difusión en toda la sociedad de una cultura común” (1996: 113).

La difusión de una cultura común parece imprescindible para el compromiso moderno con la igualdad de oportunidades. Dadas las presiones a favor de la creación de una única cultura común en cada país, para que una cultura sobreviva y se desarrolle en el mundo moderno debe ser una cultura societal. Dada la enorme importancia de las instituciones sociales en nuestras vidas, y en la determinación de nuestras opciones, toda cultura que no sea una cultura societal se verá reducida a una marginación mayor (Kymlicka, 1996: 116).

No fracasamos porque haya culturas diferentes; decimos que hay culturas diferentes cuando fracasamos, o cuando predecimos el fracaso verosímil antes de dar tiempo a que se produzca. Se determina la identidad de una cultura delimitando la comunidad de aquellos con los cuáles han fracasado o fracasarán verosímilmente nuestros intentos de llevar a cabo ciertos cambios de creencias (Valdecantos, 1999: 93).

La característica que define al liberalismo es que éste adscribe determinadas libertades fundamentales a cada individuo. Concretamente, otorga a la gente una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirigen sus vidas. El

liberalismo permite que la gente elija una concepción de la vida buena, y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo y esperanzador plan de vida mejor (Kymlicka, 1996: 117). En este sentido, el discurso del liberalismo permitirá que los distintos actores (en el presente trabajo) se abran a ciertos procesos de sociabilidad, siempre que se determine por prácticas de consumo.

Significa que la elección individual se establece bajo ciertas concesiones que resultan más bien, una forma de ceñir la elección del individuo. Se puede elegir en la misma medida de elegir lo propio del discurso liberal, esto es, se puede elegir siempre y cuando se elija bien y elegir bien, es elegir una y misma cosa que lo discursivamente definido por el propio liberalismo. “Este argumento acerca de la conexión entre elección individual y cultura es el primer paso hacia una defensa específicamente liberal de determinados derechos diferenciados en función del grupo. Para que una elección individual significativa sea posible, los individuos no sólo necesitan acceso a la información, sino también capacidad de evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación” (Kymlicka, 1996: 122). Las condiciones en las que se establece el discurso, con referencia a la sociabilidad (como se irá desarrollando), dará muestra de las limitantes existentes y sobremanera, se pondrá en relieve, las estrategias discursivas que determinan la sociabilidad y el uso de los espacios. Particularmente, el Andador Eclesiástico recrea múltiples aspectos donde, las elecciones, son mediatizadas a partir de planes y programas que se desarrollan con referencia a la cultura. Una cultura que se destina a la repetición, donde lo que se conjuga serán las prácticas que contiene el liberalismo en sí mismo. A través de los procesos de configuración del Andador Eclesiástico se podrá constatar que sus políticas responden a los procesos socioeconómicos donde la vertiente del Andador Eclesiástico tendrá como vértice el consumo.

La principal trampa del concepto de cultura está como ya se vio, en considerar a las culturas entidades naturales, olvidando el proceso que llevó a determinarlas y darles identidad. La determinación de la identidad de una cultura extraña se funda en pronósticos (por fuerza falibles) sobre nuestros fracasos en mudar cierta clase de creencias, pero la noción de cultura es embriagadora (Valdecantos, 1999: 94).

La formación discursiva considera Bueno lo siguiente:

...es el principio de dispersión y de repartición, no la idea de una <<cultura de universal patrimonio>> sólo parece significar algo cuando se mantiene en un estado de extrema confusión y oscuridad. Confusión y oscuridad, además que tendrá lugar en el terreno objetivo —no meramente en el terreno de las palabras o de los pensamientos subjetivos—, puesto que ese <<todo complejo>> que es la cultura, según la fórmula de Edward Tylor, abarca partes o componentes muy heterogéneos pero no enteramente separables, ni tampoco continuamente unidos por todos sus puntos (Bueno, 2000: 14).

Bueno (2000) hace referencia a que es innegable que la aplicación extensiva de la idea de cultura a contenidos tan diversos arrastra, como efecto muy probable, una devaluación de los componentes axiológicos implícitos en la propia idea, en la misma manera que ocurre con la aplicación extensiva de la idea de lo <<clásico>>, cuando no solo se aplica a la tragedia griega clásica, a la filosofía clásica alemana o a la música clásica, sino también a la vuelta ciclista <<ya clásica>> alrededor de Belchita.

La categoría de cultura es el ejemplo perfecto de cómo una noción occidental puede bloquear ciertas realidades, transformándolas o haciéndolas desaparecer.

Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en la Arqueología del Saber y en Vigilar y Castigar. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular —e incluso dirigir— Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración (Said, 1998: 21).

El proceso de conformación discursiva ha impuesto una forma de asumir las relaciones, de establecer los contactos entre los distintos actores. *Si la condición de los discursos se encuentra predeterminada por una noción de cultura, entonces los actores se verán determinados en sus relaciones a partir de dicha construcción y dependiendo de esa condición discursiva serán los parámetros para comprender al otro.* “Su utilización rutinaria minimiza la parte de <<contaminaciones>> extranjerías, de influencias y préstamos procedentes de otros horizontes que estas realidades conllevan inevitable e irreversiblemente” (Gruzinski, 2000: 52). Es importante tener en consideración que tanto la palabra identidad, así como la palabra cultura, han sido cosificadas, estereotipadas y a menudo, fetichizadas, por lo que será importante tener en consideración sus consecuencias, sean políticas o ideológicas.

Gruzinski (2000) dirá que al insistir en las especificidades y las diferencias, en detrimento de lo que vincula a cada cultura con otros conjuntos cercanos o lejanos, desembocamos pronto en las retóricas de la alteridad y luego en las del multiculturalismo que defiende la cohabitación y la coexistencia de grupos separados y yuxtapuestos, resueltamente vueltos hacia el pasado, al que hay que proteger del encuentro con los otros.

La condición vivencial de los procesos de articulación, en torno a los juegos discursivos y los procesos de relación, entre los diferentes actores que dentro de un marco de referencia, pueden definirse a través de una relativa conformación de elementos que posibilitan la coexistencia y, por otra parte, la articulación de referentes que dan pauta para definirse en un proceso de reconfiguración de los propios elementos que les definen como un grupo ante el otro.

1.1. Estigma e imposibilidad de sociabilidad

Goffman (1989), al entrar en la construcción de la identidad personal, dirá que se encuentran los contactos impersonales con sujetos de otros grupos culturales, sujetos a ciertas formas estereotípicas, pero, en tanto que la interacción se torne más íntima, entonces, la comprensión y valoración serán más sustanciales, esto es, las cualidades de los actores se harán más nítidas. Por lo que el estigma se va diluyendo al contacto. Por ejemplo, actualmente dentro del espacio que se ha considerado como unidad de análisis, de la presente investigación se encuentra una multiplicidad de subjetividades. Partiendo del supuesto que existan distintas conformaciones culturales, a través de representantes que pululan en el Andador Eclesiástico (particularmente en temporada vacacional), se van asumiendo las diferencias como parte de una realidad cotidiana. Es evidente que con antelación a un contacto permanente con el otro, lo asumía el local como totalmente otro. Ahora son más asimilables en la misma medida que son más constantes en el escenario geográfico. También, define Goffman que aún cuando la familiaridad, puede reconstituir el estigma, no es en estricto su anulación.

Es evidente que para construir la identificación personal de un individuo recurrimos a aspectos de su identidad social —y a todas aquellas cosas que

se relacionan con él—. Es igualmente claro que el hecho de poder identificar a un individuo personalmente nos brinda un recurso memorístico para organizar y consolidar la información vinculada con su identidad social, proceso que puede alterar sutilmente el significado de las características sociales que atribuimos a ese individuo (Goffman, 1989: 82).

El estigma se mantiene en la superficie, por lo que los otros a su vez, procurarán abrir un juego relacional, que se encuentre determinado por los elementos que constituyen dicho estigma. Existe la tendencia local a definir a todo grupo de extranjeros como dentro de una sola categoría, además, se atribuyen a dicho grupo ciertas prácticas socioculturales. Se asume que son sujetos con formas de ver y actuar en el mundo divergentes a la de los locales y, por otra parte, se presupone que cuentan con un status por encima del local, de forma tal que al establecer contactos, sea por ejemplo un acto comercial, se tenderá a incrementar el costo, a prestar el servicio con ciertas distinciones.

Cuando el individuo se halla entre personas para quienes resulta totalmente extraño, significativo sólo en función de su identidad social inmediatamente aparente, la mayor eventualidad que deberá enfrentar se relaciona con el hecho de que esas personas comiencen o no a elaborar su identificación personal (por lo menos, un recuerdo de haberlo visto en el contexto actuando de una manera particular), o que se abstengan por completo de organizar y acumular lo que saben de él alrededor de una identificación personal; esto último es característico de la situación enteramente anónima (Goffman, 1989: 84).

En los datos proporcionados en las entrevistas, se describe cómo los actores locales asumen ciertas formas de sociabilidad, desde el rechazo a lo extraño y la incorporación paulatina a un contexto interpersonal. Es, también, descrito cómo en ciertas condiciones las relaciones pueden ir desde el abuso hasta la constitución de una relación de plena confianza.² Por lo que se puede continuar con lo que plantea Goffman: “Ahora bien, parecería que la imagen pública de un individuo, es decir, la imagen que tienen de él quienes no lo conocen personalmente, será, sin lugar a dudas, algo distinta de la imagen que proyecta en sus contactos directos

² En la entrevista con una persona del grupo de procedencia nacional, de sexo masculino, se describen algunos contactos con el local, donde se ponen de relieve formas particulares de atención, mientras que para las relaciones con el local, desde las prácticas interpersonales el hombre del grupo de procedencia extranjera refiere una posibilidad de sociabilidad más personal, en tanto que, la persona del grupo indígena de sexo masculino refiere una imposibilidad de diálogo con el local, siempre se mantiene el estigma y solo se establecen intercambios impersonales.

con quienes lo conocen personalmente” (1989: 89). Es posible definir que aún persiste el rechazo de los sujetos locales hacia el extranjero. En los espacios pueden entrar en contacto y verse desde cierta distancia

Un estigma responde a la construcción común, en el sentido de ser compartida por los miembros de un grupo, cierta forma de percepción del otro, en su dimensión interpersonal, a partir de la utilización de categorías simplificadas, que por lo regular contienen buena dosis de emotividad y conformidad peyorativa. Las consecuencias que pueden tener según refiere Martín-Baró (1999), son tres: su influjo sobre la percepción, sobre la acción y sobre la memoria.

- ❖ Sobre la percepción, los estereotipos no sólo tienden a confirmarse y así perpetuarse sesgando la percepción, sino sobre todo orientando la acción de las personas.
- ❖ Sobre la acción, frecuentemente tiende a producir la confirmación de lo que establecen como característico de un grupo.
- ❖ Sobre la memoria, este influjo hace que se recuerde sobre todo aquella información que concuerda con las características del estereotipo e incluso que se reinterpreten los hechos del pasado dándoles una significación consistente con el estereotipo actual.

“Es indudable que existen imágenes estereotipadas de ciertos grupos que tienen carácter positivo y que, por tanto, no se puede atribuir sistemáticamente una naturaleza peyorativa al estereotipo. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto en algunos casos estos estereotipos positivos no son sino la expresión de relaciones sociales larvadas de dominación u opresión” (Martín-Baró, 1999: 235). El estereotipo se ha configurado en su condición positiva como una conformación donde se posibilita que los individuos puedan establecer contacto con otros y de esa manera, acceden a una posibilidad de sociabilidad y les permite entrar en contacto a través de esquemas. Por lo que dentro de la corriente cognoscitiva en psicología social:

Se preguntan estos psicólogos en qué medida el estereotipo constituye un esquema rígido y negativo para representar a los grupos sociales y no una categoría o esquema cognoscitivo como cualquier otro... De hecho, tras examinar las diversas definiciones empleadas en psicología social sobre los estereotipos, Ashmore y Del Boca llegan a la conclusión de que el núcleo de

este concepto estaría constituido por un 'conjunto de creencias sobre los atributos personales de un grupo de personas' (Ashmore y Del Boca, 1981: 16) independientemente de que esos atributos sean buenos o malos, verdaderos o falsos (Martín-Baró, 1999: 227).

Para describir el fenómeno que trato en el presente trabajo, me he interesado en conocer los procesos de subjetivación y la conformación de las subjetividades. Para hacer más tangible en el instrumento aplicado en las afirmaciones, se utilizó el concepto de cultura en vez de subjetividad.³ Por otra parte, ya que considero factible asumir este elemento en torno a la cultura, en la condición de *interacción de los grupos*: no es de interés definir si la cultura se hace a través de la relación con otros, de su conocimiento o de su distinción con respecto al sujeto de otra cultura. Lo importante se enuncia en el juego de las relaciones. Dado que uno de los conceptos que me han ocupado ha sido el de sociabilidad y, precisamente, es entendida como la relación con los otros. La cultura como el individuo son la evidencia no de una práctica solipsista sino, las evidencias del contacto con los otros, resulta útil, por ello, el concepto de cultura dentro de esta condición, sea de paso reiterada la conceptualización: la cultura como relación, no delimitaré estrictamente si lo que se recrea en la sociabilidad es una formación de relación o si responde a estrategias organizativas; entendiendo que en los procesos de sociabilidad, se entretajan diferentes ámbitos, desde lo macroestructural, hasta lo microestructural. Ciertamente, más adelante procuro entrar en debate con respecto al individuo y la sociedad, por lo que será de forma muy tangencial que se problematize la cuestión de la relación y las formas de organización.

Por ejemplo, dice Todorov (1997) "Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de sujeto, comparable con el sujeto que yo soy" (191). La posibilidad de entrar en contacto es desde la actitud que el sujeto asume en correspondencia con los otros. Se puede contrastar este punto, donde la condición de alteridad, no es en estricto una constante en emergencia local, ya que las relaciones con los otros, suelen ser determinadas por prácticas de sociabilidad y discursividad, en

³ Por ejemplo: "entiendo que al socializar con los otros accedo a subjetividades diferentes a la mía", por "entiendo que al socializar con los otros accedo a culturas diferentes a la mía".

ciertos usos y costumbres, que van a configurar cierta identidad local. En las entrevistas realizadas con diferentes sujetos se puede observar este aspecto con plena nitidez. La capacidad de dialogo se enmarca en ciertos elementos más públicos que privados, más del orden de una sociabilidad impersonal que interpersonal. También dentro de los registros etnográficos, se constató que los actores dentro del espacio (como unidad de análisis), recrean prácticas cotidianas que se definen en una condición de “encapsulamiento” con relación a los otros. *Si la condición de la sociabilidad y la capacidad de relacionarse con el otro, es abrirse a sus formas de construir un mundo representado y recreado a través de los discursos, entonces la sociabilidad y la discursividad son limitativas en este espacio enmarcado en el Andador Eclesiástico.*

1.2. Experiencia y posibilidad de sociabilidad

En este sentido, se puede reconocer que la condición tanto del individuo como de la cultura, implican en estricto la apertura hacia los otros. En la medida que construir una realidad identitaria es a partir de mi relación con lo otro, al tener que emprender marcadores que definan mis elementos propios y los del otro, de cierto, la conformación de una identidad individual ha sido un ejercicio por demás complejo, tanto en su apreciación teórica como experiencial. Me inquieta abordar este punto desde el discurso de la *experiencia*. Ubicando lo experiencial desde el discurso de Foucault (2002) “Así existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia. Se trata de mostrar en qué ha podido convertirse, a partir del siglo XVI, en una cultura como la nuestra....etc.” (20). En el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* menciona Foucault:

Se trataba, en suma, de ver cómo en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una <<experiencia>>, por lo que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una <<sexualidad>>, abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia —si entendemos por experiencia la correlación, dentro de

una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad— (2004: 20).

Es en estos elementos donde la distinción entre establecer formas de relación o de organización tiene sentido. La relación correspondería a lo desnudo y los modos de ser, en tanto que la organización corresponde a los códigos ordenadores. El individuo se siente con toda la posibilidad y claro, también, con toda la libertad de elegirse. Puedo asumir que si el individuo se ira configurando en prácticas individualizantes, pero no es por antonomasia que se logre constituir en sí mismo y, además, entrar en una condición de relación con otro y, finalmente, definirse en su ser-en-el-mundo, con la posibilidad plena de vivirse dentro de los flujos experienciales. Al respecto Cooper define:

En realidad, pienso que lo que debemos hacer es volver a valorar ciertos estados de experiencia y de conducta considerados como enfermizos, y luego, a través de una radical desclínicalización de nuestro armazón de referencias conceptuales, considerarlos como estrategias más o menos abortadas o que alcanzaron éxito para lograr la autonomía y la coherencia personal (1985: 13).

Si la conformación de la subjetividad es a través de las relaciones, entonces la experiencia puede posibilitar el entrar en contacto con el otro, hacer de un encuentro una posibilidad relacional, de coexistencia. Bajo los registros que se han dado en el campo, se encuentra una imposibilidad por parte de los grupos en cuestión. No es un problema, en principio, de lengua sino, de registros a compartir. Las evidencias etnográficas recrean cómo los distintos actores juegan roles preestablecidos desde los procesos de socialización. Que serían los códigos ordenadores y por regularidad no se presenta la desnudez y los modos de ser. Desde procesos de homogeneización, y de alineación que por último, distancian al individuo de la posibilidad de existir en plenitud y, únicamente, se resuelve en una condición de conformidad. Para no abandonar este elemento refiero que la conformidad se entiende desde un discurso donde el individuo se conforma y acepta los roles que se han ido configurando a través de procesos sociohistóricos. De ninguna manera asumo los discursos estructural funcionalistas,⁴ al respecto,

⁴ Si la pretensión es delimitar las fronteras subjetivas a partir de conceptualizarlas como una práctica que traspasa la socialización primaria, es entonces básico definir que es a través del sujeto donde se podrá acceder a la comprensión de las fronteras subjetivas. Con ello, tampoco

me posiciono desde los análisis crítico reflexivos de esa condición. Si la condición del individuo es un acertijo que se ha resuelto en múltiples momentos, podré partir de lo que define Cooper como:

La *eknoía*, es el estado normal del bien condicionado e infinitamente obediente ciudadano. Es un estado en el cual uno está tan enajenado de cada aspecto de su propia experiencia, de cada impulso espontáneo para la acción, de cualquier brizna de conciencia de poseer un cuerpo *para sí* más que un cuerpo como objeto de inspección por parte de los demás en el mundo (1985: 14).

El sujeto se encuentra fuera de sí. Para poder acceder a una condición de (digamos) poseerse a sí mismo, es necesario un proceso metanoíco. *Metanoía* quiere decir un cambio que sale de las profundidades de uno mismo y va hasta la superficie de la propia apariencia social. También menciona Cooper tres procesos metanoícos: en el primero, se accede a una región *paranoía* que viene a ser, el encontrarse al lado de uno mismo. Es ya cierta proximidad, pero, es en la segunda metanoía cuando se podrá acceder a una labor sobre el sí mismo, es la noía, finalmente; la tercer metanoía, “consiste en el movimiento fluido entre el activamente autónomo sí mismo y el sí mismo-y-el-mundo-trascendencia (anoía) que pasa por la liquidación de la autopreformación en un movimiento de antinoía (Cooper, 1985: 17).⁵

Este juego estratégico, donde las formaciones discursivas, recrean prácticas que al constituir un orden, donde no es necesario dar la orden, el sujeto se norma a través de formas que abren su experiencia o mejor dicho, declina en una construcción, que le es ajena en sí misma.

Laing (1990) considera al respecto: “Lo primordial es que la construcción que superponemos a nuestra experiencia es, en sí, parte de la trampa de todo aquello que experimentamos: por un lado, la falsa construcción falsea, en cierto sentido, la experiencia (que, precisamente, se ha construido de un modo falso), mientras que por el otro, y al mismo tiempo, le confiere una peculiar validez” (37).

1.2.1. *El discurso como estrategia y entramado de lo posible*

defino la condición relacional en un campo puramente agencial, procuro retomar este problema en el capítulo de discursividad y sujeto.

⁵ La *antinoía* es afín a lo que abordaré en el capítulo sobre el espacio y la frontera.

Los saberes se van ciñendo a estrategias de dominación y a las prácticas de poder. “El surgimiento de las tendencias a la individualización está vinculado a condiciones sociales, económicas, jurídicas y políticas” (Beck, 2002: 109). Precisamente por ello, se hará un esbozo en éste ejercicio de las experiencias en torno a las fronteras subjetivas, con relación a los actores de distintas conformaciones subjetivas y los procesos de sociabilidad, discursividad y espacio. En este sentido se asume la formación de la subjetividad y se avanza en su descripción desde los datos que han sido observados en el trabajo etnográfico y recreados aquí, al adentrarme en los planteamientos de diversos enfoques teóricos como los de Marc Augé (2000), al nombrarlo como *no lugar*; Michel de Certeau (1998) al definir las *prácticas cotidianas*; Pierre Bourdieu (1997), los *habitus*; Nestor García Canclini (1990), *las culturas híbridas*. No estoy planteando que estos autores se pueden ajustar a la intención foucaultiana al definir la experiencia de los sujetos ante las palabras y las cosas. Sino, entrar en el juego de las formaciones discursivas, siendo el análisis del discurso considerado: “como juego estratégico y polémico” (Foucault, 1985: 15). En la hipótesis avanzada de la arqueología del saber, en la que Foucault (1992: 111) va a establecer que una formación discursiva no es definible por su objeto, por su estilo o por un juego de conceptos, de forma permanente, ni por la persistencia de una temática, más bien, como un sistema de dispersión que ha sido reglamentado. Considerando a la arqueología como el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía como la táctica, partiendo del establecimiento de las discursividades locales, se ponen en movimiento los saberes que no emergían, dado que se han liberado del sometimiento. Foucault considera una reelaboración del sujeto: “...la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales” (1985:17).

Para realizar un análisis del discurso, es importante abordar la cuestión en un sentido que, la forma del discurso se asume como una estrategia verbal para conseguir la verdad, no siendo una interpretación, ni un análisis estructuralista, el cual consiste en tomar conjuntos de discursos y tratarlos únicamente como

enunciados, de lo cual Foucault plantea: “Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora” (1992: 179). Considerando a la vez a la arqueología como: “...una tentativa histórica, política que no se basa en relaciones de semejanza entre el pasado y el presente, sino en relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácticos y estratégicos de lucha en función de ellas” (Foucault, 1985: 171).

Esta práctica de la individualización es un juego paradójico, donde al individuo se le ha enmarcado en una ilusión de liberación. Foucault (1994) insiste más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación, puesto que, aún cuando tienen su espacio, no pueden por sí solos, definir todas las formas de prácticas de libertad. Considerando que en ocasiones la liberación es condición política o histórica para la existencia de las prácticas de libertad. Si la liberación abre un campo nuevo de relaciones de poder, se deben controlar mediante prácticas de libertad. “En resumen, el principal objetivo de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder o grupo o clase o élite, sino atacar una técnica particular, una forma de poder” (Foucault, 1989: 17). Es necesario que una acción revolucionaria implique simultáneamente una conmoción de la conciencia y de la institución, lo que equivale atacar las relaciones de poder en el lugar mismo donde son el instrumento. Cuando se propone desplazar a una institución por otra, que pueda desempeñar las mismas funciones, de forma distinta y mejor, se está sujeto a la estructura dominante: “...forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho, qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder” (Foucault, 1992: 84).

Para los efectos de este trabajo, hablaré de prácticas de liberación, en la medida de que los actores abren nuevos escenarios de sociabilidad y discursividad en sus procesos relacionales. Es en donde Certeau (1998) define que los actores no sólo asumen su rol de forma pasiva, procuran abrir nuevos escenarios y, por tanto, nuevas escenas en la puesta en escena. Artaud (2000) ha

definido el teatro y la vida como una y la misma cosa. “(Yo) me consagraré en adelante exclusivamente al teatro, tal como lo concibo, un teatro de sangre, un teatro que en cada representación habrá hecho ganar corporalmente algo tanto al que representa como al que viene a ver representar, por otra parte uno no representa, uno hace” (29). En este sentido se debe entender que el juego de la puesta en escena por Artaud, no es correspondiente de la representación. Desde un análisis derridiano esto significa, un elemento que se ha configurado como envío por parte de los griegos, en las formas, o mejor dicho, en los usos del lenguaje. La representación es un invento griego que solo después, en nuestra condición actual, es de *facto*. Para ellos las cosas se presentan, en nosotros se representan (Derrida, 1996).

1.3. La rutinización de lo cotidiano a través del grupo

Por ahora, es importante ir configurando cómo la condición del individuo se establece a través de su relación con los otros, además de las formaciones culturales. La creencia en este sentido no es algo que poseemos nosotros, dado que lo que hacemos nos parece natural y no necesita la motivación y la racionalización de esta extraña entidad internalizada. Las formaciones culturales y sociales, se atienden desde un parámetro naturalizado, en donde los actores consideran que han constituido prácticas y actos que son propios de sí mismos. La naturalización del orden social, es una estrategia que ha conformado al individuo en procesos de reproducción, más bien, de replica del orden social: es en donde se puede decir que no existe el actor, sino, el rol para actuar. “La cultura, entonces, debe verse siempre como un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre los grupos” (Zizek, 2005: 103). De aquí se desprende la condición en la que se podrá abrir el punto que yuxtapone los parámetros de una condición en el relacionarse de los individuos de diferentes culturas.

Comúnmente, el individuo tiende a resolver sus situaciones cotidianas, desde lo que se ha enmarcado en su vida cotidiana como factible de atención y reconocimiento. Desde el palco en que observo, es la construcción de las escenas

que hago, pero, más allá del qué es el cómo. La escena tal vez resulte insustancial, será primordial el hecho de que es el observador quien define lo observado, por tanto, cómo observo es lo que puedo observar. Esto es, observar lo observado y no lo que se observó. En el constructivismo de primer orden se plantea la cuestión de cómo observar, en cambio en la epistemología del constructivismo de segundo orden se consideran los sistemas observadores, esto es, la epistemología del observador. De tal forma que, algunas de las consideraciones que se le atribuían a las cosas, de hecho, radican en el observador. La autopoiesis, que viene a ser, la autorreferencia, la hechura de uno mismo. De modo que al dar cuenta de uno mismo, esto implica que la autonomía de la que el sujeto goza lo responsabiliza. “El es responsable de su acción y, en consecuencia, a partir de la noción de autopoiesis, vía autonomía, vía responsabilidad se tiene una base para la noción ética” (Foester, 1993 52).

La cibernética de segundo orden, establece una relación en el discurso en donde se plantea, que es un discurso acerca de los observadores y sus formas de señalar las realidades. Su consistencia radica en el juego de “observación de los observadores” o la “cibernética de la cibernética”. No existe ninguna teoría del sujeto en la epistemología de la segunda cibernética. Asimismo, pasan del diacrónico ¿qué? al sincrónico ¿cómo? del conocimiento, sin articular el diacrónico ¿quién? (observador) del conocimiento y, más allá, el sincrónico ¿por qué? Para poder abordar una teoría del sujeto se partirá de dos sujetos que de alguna forma son articulados para desarrollar la tercera cibernética: Lacan y Maturana. “El sujeto de Maturana surge como un fenómeno social, de la reflexión humana; y el escepticismo de Lacan es lo que Lacan identifica como un modo de sostener al hombre con vida, lo que es la ‘forma del deseo’” (Kenny, 1993: 78). En todo momento es imposible asumir un discurso en la sociabilidad que sea un ir más allá de mis pies de representación. Esto es, para dialogar, requiero un panfleto, no tanto un papel, sino, un discurso mediatizado que me posibilite cierta estabilidad, nunca la incertidumbre de contactar y a su vez contactarme. Que el vehículo sea una lengua, desde la convención de ciertos signos y reglas compartidas, me genera certidumbre, más allá de las posibles formas desbordantes del propio

discurso que recrea, no sólo puentes de traducción lingüística sino, también culturales.

La relación entre los grupos es, para decirlo de algún modo, no natural: es el contacto externo azaroso entre las entidades que tienen sólo un interior (como una monada) y ningún exterior o superficie externa, con excepción de esta circunstancia particular en la que es precisamente el borde externo del grupo -mientras permanece irrepresentable- el que roza con el del otro (Zizek, 2005: 104).

Lo irrepresentable será la condición que posibilita en sí el contacto con el otro. “Podemos decir también que la realidad psíquica del grupo no se reduce a la suma de los aportes de los miembros del grupo. En estas formaciones y estos procesos queda por identificar su modo de constitución, su funcionamiento y sus efectos” (Kaës, 1995: 99). En todo momento la condición de irrepresentabilidad es lo que rebasa la condición del individuo, es donde lo social, enmaraña las relaciones interindividuales para transfigurarlas en construcciones que responden a las estructuras estructurantes (en un sentido bourdieano). Al continuar con la cuestión del grupo: “Destaquemos que tal hipótesis mantiene al sujeto del conocimiento del inconsciente en una relación absolutamente específica con su <<objeto>>: este no le es accesible sino en la medida en que acepte dejarse atrapar por sus efectos, bajo la condición de su transferencia en otro sujeto que tiene algún interés por recibirlos y reconocerlos como tales” (Kaës, 1995: 113).

Quizás hablar de cultura o sociedad resulten términos muy amplios, no sólo en el plano teórico, sino dentro de la propia apreciación del individuo; puede, entonces, resultar más simple, definir la relación con el otro desde los flujos intergrupales. Entonces, es fácil incidir en estrategias que se determinan más allá del contacto de un individuo con otro, bien sea en una misma cultura o extraña. “El estereotipo es, en realidad, el lugar de un exceso ilícito de sentido, lo que Barthes llama la ‘náusea’ de las mitologías: es la abstracción en virtud de la cual mi individualidad se alegoriza y se transforma en no individual” (Zizek, 2005: 106). En tanto que para el interaccionismo simbólico lo que se podría definir como puesta en escena sería: “que las personas se transforman a sí mismas y su medio ambiente a través de la interacción y, en particular, a través de los procesos de comunicación. Esta transformación supone la creación de simbolismos: las cosas,

los actos adquieren sentidos peculiares y esos sentidos compartidos revierten sobre sus creadores, que se ven obligados a dar respuestas a los productos de su propia actividad” (Martín-Baró, 1996: 63). ¿Hasta dónde es realmente una recreación del individuo y hasta dónde es un ser a través de las formas estructurales? Es una de las discusiones que se han conformado a través de múltiples expresiones teóricas en el campo de las ciencias sociales. El problema del individuo y la sociedad: “Aquí, entonces, parece imponerse nuevamente el modelo de la articulación, y pasamos de lo dialéctico (en caso de la lucha intergrupos) a lo estructural, que en este ámbito particular consiste en la interrelación de los grupos, los fenómenos intergrupales o la construcción de unidades grupales molares más grandes” (Zizek, 2005: 133). Definir las condiciones en que se establecen las relaciones entre los individuos y poder describir y analizar cómo se entrecruzan las estrategias es, pretender definir cuáles son los límites para la constitución del individuo.

De una manera completamente nueva y tal vez con más profundidad que mediante los intentos políticos de reforma, la erosión y evolución permanentes de las formas socioculturales de vida ponen aquí al tejido sociopolítico bajo una presión de cambio y de adaptación mediante una praxis permanente de <<hacer las cosas de otra manera>>. En este sentido, la destradicionalización de las últimas décadas ha liberado un proceso de aprendizaje cuyos efectos históricos (por ejemplo, sobre la educación y las relaciones sexuales) podemos esperar con interés (Beck, 2002: 126).

En una actualidad donde lo global y lo local se entrecruzan a través de diversos actores que en un mismo espacio confluyen e interactúan y, posteriormente, avanzan en la creencia de haber entrado en contacto con el otro.

1.3.1. *La impertinencia de la homogeneidad y el sentido del otro*

Pretender que el la homogeneidad y el sentido del otro respondan a formas similares de existencia en el mundo, es parte inherente a los discursos homogeneizantes. En este sentido, Dussel (1999) define la condición transmoderna de América Latina.

Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los posmodernos, lo positivo de la modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo,

ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización (63).

Dussel problematiza los discursos (dentro de este planteamiento), se hace referencia a formas de diálogo entre uno y otro. Desde una comunidad de diálogo histórico posible, Dussel (1992) dirá que existen actores sin voz ni voto.

Sólo por la afirmación de la exterioridad del Otro puede irrumpir en la Totalidad (la comunidad de comunicación real) la posibilidad de negar la negación; es decir, el 'acuerdo' acordado en el pasado puede ser puesto en cuestión por la necesidad de un 'nuevo' argumentar. El fundamento (Gruñid, ratio) de la argumentación del Otro irrumpe como novedad, relanza el proceso vital argumentativo de la racionalidad. Desde el 'No-ser' se crea la posibilidad (imposible para la mera comodidad antigua) de nueva objetualidad, nuevos paradigmas científicos y político-económicos, nuevos argumentos y contenidos argumentativos. No se trata, entonces, de realizar la Modernidad, de modernizar la 'sociedad abierta' se trata de la posibilidad que no puede ser negada a priori como lo hace Popper de un cambio revolucionario —si fuera necesario, sólo en este caso—, y por ello la necesidad de un proyecto de liberación que surge desde el otro como otro (83).

Es posible definir entonces: *la condición de coincidir en un mismo espacio, será la sociabilidad posible en la misma medida en que los referentes son diversos, divergentes y el convergir es sólo una en apariencia. O bien, el espacio de análisis es una construcción para el otro, por lo que no es factible de construcción de dicha sociabilidad.* “En suma, la complejidad de la coexistencia entre sujetos distintos contiene a los procesos de simplificación y de apertura, los cuales a su vez exigen de los mecanismos de la comunicación, la articulación y la intersubjetividad para evitar caer en el <<reduccionismo>> y en el <<globalismo>>” (Tapia, 1997: 165). Es, entonces, el espacio inaccesible para el local, porque sólo el turismo goza de dichas construcciones de consumo. Referir el otro en este caso, no es propiamente ese otro desplazado, dentro de un entramado socio-económico. Cierto, ¿cuáles actores tienen la capacidad de recrear sus mundos más allá de sus límites nacionales? Es una imposibilidad no sólo identitaria, es más una condición de impedimento estructural. Quiénes hacen turismo, quiénes procuran saber del otro y para qué el saber.

La conciencia ética, como 'responsabilidad' ética (no meramente 'moral' o vigente, ni a posteriori como para Hans Jonas o Apel), es la condición práctica de posibilidad de argumentar; es el 'dejar-lugar' al Otro; es el permitirle 'ser parte'. Se cierra así el círculo: la conciencia ética del 'yo' o del 'nosotros' para

no ser tautológica, no-argumentante, debe éticamente afirmar al Otro como otro y 'poner' así al nuevo argumento como posible (Dussel, 1992: 100).

El acceso al discurso se pretende abierto a todo actor. Pero, desde ciertas perspectivas se podrá observar que no todo actor tiene posibilidad de recrear dichas prácticas. Derrida (2001) cuando asume el juego de la condición de la profesión de fe, menciona que profesar no es para todos, en la medida de que no todos pueden hablar, y más allá del discurso oral, la referencia a no todos pueden entrar en el juego público, desde la condición del publicar. La no condición es un *como si* la posibilidad del espacio generara, por un lado, la sociabilidad y, por el otro, la discursividad. No disgregada en su condición, la sociabilidad y la discursividad es en gran medida condición inherente a los espacios. Waslawick (1989) considera cuatro axiomas en la pragmática de la comunicación humana: primer axioma, no es posible no comunicarse; segundo axioma, toda comunicación tiene un aspecto de contenido y un aspecto relacional; tercer axioma, la naturaleza de una relación depende de la puntuación de las secuencias de comunicación entre los comunicantes; cuarto axioma, todos los intercambios comunicacionales son simétricos o complementarios, según que estén basados en la igualdad o la diferencia. Al comunicarse las personas utilizan dos niveles de comunicación: el analógico y el digital. Siendo la comunicación analógica lo no verbal, además, el movimiento (*kinesia*), el espacio (*proxemia*), los gestos y expresiones faciales, tonos e inflexiones en la voz, la secuencia, el ritmo y la cadencia de las palabras, etc. En tanto que, la comunicación digital se refiere a lo verbal.

Estos elementos de la comunicación, determinan ángulos específicos en la sociabilidad, pero también, establecen puntos de divergencia más allá de una condición intrapersonal o interpersonal para evidenciar condiciones transpersonales. Las dimensiones que se recrean al entrar en contacto con el otro, tienen una conformación compleja y, por tanto, las formas de la discursividad serán por consecuencia, complejas. Los axiomas enunciados con anterioridad, pueden recrearse dentro del campo de análisis observado donde distintos actores al transitar dialogan en torno a la presencia del otro. Ya se ha mencionado que el

otro, ya no es unidireccional, es polimorfo. El que observa en una secuencia comunicativa, puede encontrarse a su vez, en calidad de observado. Lo que resulta tangible es que en torno a la posibilidad de hablar de lo que se habla, no existen elementos sustanciales para validar dicho axioma. En la sociabilidad, los contenidos no giran en un nivel metalingüístico y, por tanto, los distintos actores sesgan las realidades, ajustándole a su marco de referencia y definiendo las secuencias comunicativas, bajo límites no de coexistencia, ni de intersubjetividad, más bien, dentro de las representaciones y con relación al axioma relacional: Será sujeto a las circunstancias, donde lo simétrico y lo complementario se deformen y conformen a las condiciones relacionales.

1.3.2. *De la condición relacional a lo rizomático*

El construccionismo considera la identidad como relación y no como logro de la mente. Para el construccionismo la relacionalidad precede a la individualidad. “El reto construccionista, por consiguiente, es modelar una realidad de cualidad relacional, inteligibilidades lingüísticas y prácticas asociadas que ofrezcan una nueva potencialidad a la vida cultural” (Gergen, 1996: 263). Entonces la condición de los distintos actores dentro de un espacio se determina por un principio relacional. Desde este punto de vista, se puede definir una interrogante: ¿cuál es la conformación subjetiva que se encuentra en juego en torno a un espacio, bajo los registros temporales que determinan flujos divergentes? “Desde el punto de vista construccionista, la relación adquiere prioridad sobre el yo individual: los yoes solo se realizan como subproductos de la relación” (*idem*: 303). El construccionismo en vez de partir de la subjetividad individual y operar deductivamente hacia una comprensión humana a través del lenguaje, lo hace a partir de la relación humana, en tanto que la relación genera tanto lenguaje como comprensión. Si bien las palabras, al parecer, generan significado en virtud del lugar que ocupan, dentro de la relación, es a partir del intercambio humano que el lenguaje tiene capacidad de significar. Un individuo aislado no puede significar, se requiere del otro para complementar la acción y darle una fundamentación en la relación. La comunicación es un privilegio para significar que conceden los otros.

La relación acción-complemento es más indicado considerarla como recíproca: los complementos operan determinando el significado de las acciones, mientras que las acciones crean y limitan la posibilidad de complementación. Todos nosotros estamos de este modo interdependientemente intervencidos sin la capacidad de significar nada, de poseer un <<yo>> salvo en virtud de la existencia de un mundo potencialmente aprobado de relaciones (Gergen, 1996: 323).

Si se asumen estos elementos constructivistas, será que el espacio que se ha enmarcado como unidad de análisis, se configura no desde lo local, ni de lo global, sino, desde lo relacional. En su momento, se podrá dar cuenta de estos aspectos ya que, al parecer, un mismo espacio tiende a su diversidad. No es posible ceñir la realidad, incluso bajo una lógica relacional. Si se abre un abanico de opciones, se encontrará la conformación rizomática “A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno, ni a lo Múltiple” (Deleuze y Guattari, 1994:25).

De una condición relacional, los actores en el espacio que me ha ocupado, persisten en una divergencia, en una convergencia y, sobre todo, en una incapacidad de dar nombre. El darse nombre “Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado” (*idem*, 1994: 9). Este aspecto se recrea con agudeza dentro del espacio de análisis. Sé quién es afín, quién es el otro, de quién puedo dar cuenta de semejanza y de quién pueda decirse existe la diferencia. El rizoma no es un juego de dualidades.

Pero sobre todo no hay que creer que basta con distinguir masas y grupos exteriores en los que alguien participa o a los que pertenece, y los conjuntos internos que englobaría en sí mismo. La distinción no es en modo alguno la de lo exterior y la de lo interior, siempre relativos y cambiantes, intercambiables, sino la de tipos de multiplicidades que coexisten, se combinan y desplazan — máquinas, engranajes, motores y elementos que intervienen en un

determinado momento para formar un agenciamiento productor de enunciado: te amo (u otra cosa) — (*idem*: 42).

Si es cambiante, dónde se supone se configura un espacio de sociabilidad, nada pasa. Es un transitar sin posibles actos discursivos. Sí, el ruido se escucha chirriante, pero la capacidad del agenciamiento no. En la epistemología construccionista se pone como elemento fundante la relación, en tanto que en el discurso rizomático se trasgrede incluso dicha condición. El hecho de que todo acto humano implique la relacionalidad, no necesariamente significa que se este dando una plena significación de lo que acontece, de hecho, se podrá decir que acontece algo más complejo, esto es, un mismo acto tiene múltiples aristas. Se puede observar que en el construccionismo se ha asumido de alguna manera una lógica lineal en tanto que el pensamiento rizomático desgasta dicha lógica, la desborda y, con ello, hace del acontecimiento no una relación, más bien, una multiplicidad de relaciones.

No hay enunciado individual, jamás lo hubo. Todo enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, es decir, de agentes colectivos de enunciación (no entender por “agentes colectivos” los pueblos o las sociedades). El nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de despersonalización. El nombre propio es la aprehensión instantánea de una multiplicidad (Deleuze y Guattari, 1994: 43).

Entonces, se puede definir que a través de este aspecto se entreteje un elemento más para las fronteras subjetivas. Estar en frontera subjetiva es abrirse, desbordarse a está multiplicidad que de alguna forma incide en un individuo cualquiera. Digo cualquiera bajo la condición del espacio como unidad de análisis, ya que las identidades que convergen en el Andador Eclesiástico, hacen de la condición relacional algo más abigarrado y, por lo tanto, posibilitan más aún la experiencia de una frontera subjetiva. Atreverse a relacionarse con otro, es en principio ser otro, en la misma medida que el otro es esa aprehensión instantánea de una multiplicidad. En todo acto de abismo, de salir de lo configurado y desfigurarse a sí mismo, es una polisemia que invita a darse nombre, no uno cualquiera:

El hombre de los lobos sólo hubiera podido hablar en su nombre si se hubiese puesto de manifiesto el agenciamiento maquínico que producía en él tales o tales enunciados. Pero eso no es lo que hace el psicoanálisis: en el preciso momento en que se persuade al sujeto de que va a proferir sus enunciados más individuales, se le priva de todas las condiciones de enunciación. Hacer callar a las personas, impedirles hablar, y sobre todo, cuando hablan, hacer como si nada hubiesen dicho: esa es la famosa neutralidad psicoanalítica. El hombre de los lobos continúa gritando ¡seis o siete lobos! Freud responde ¿Qué? ¿Cabritos? Qué interesante, si elimino a los cabritos, queda un lobo, tiene que ser su padre... Por eso el hombre de los lobos se siente tan cansado: permanece tumbado con todos sus lobos en la garganta, y todos los agujeros en su nariz, todos esos valores libidinales en su cuerpo sin órganos (Deleuze y Guattari, 1994: 44).

Lo único que se puede demarcar es un flujo ordenado, no tal pareciera como caótico o relacional, es sólo un juego de sobremesa, donde los que han consumado su actuabilidad, desde los juegos de sociabilidad entre la guía y el *souvenir*, retorna a un lugar que nunca dejaron tras de sí. Esto es una farsa consumada o, mejor dicho, consumida. No es desde el discurso construccionista que se accede a la comprensión de la frontera subjetiva, en la misma medida que los umbrales de relacionalidad en la lógica del consumo, sólo disponen un flujo ordenado, de ninguna manera se abre el código del consumo a lo totalmente otro. “En pos de la autorrealización, los seres humanos hacen turismo por todos los rincones de la Tierra, rompen los mejores matrimonios y entran rápidamente en nuevas relaciones, se hacen reciclar, ayunan, corren, pasan de un grupo de terapia a otro. Poseídos por el fin de la autorrealización, se arrancan a sí mismos de la tierra para averiguar si sus raíces están sanas” (Beck, 2002: 126). Pero, no es propio de lo que transita, desde los pies atrofiados por un calzarles perpetuamente, hasta los curtidos por su transitar en la tierra y el barro. Si, existen diversos pies descalzos, algunos bajo los registros de la tradición y la costumbre, otros, bajo los pliegues de formaciones de consumo.

La conclusión que se desprende de lo expuesto es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy —la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos— es el modo en que se manifiesta la problemática puesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo (Zizek, 2005: 176).

Pensar, o bien describir, un mundo fragmentario, que incide en un espacio y en un tiempo, trastoca y eslabona realidades, pero, dentro de sus marcas, define la diferencia, lo que más allá de lo diverso, no puede volverse sobre sí, se perpetua desde las estrategias que van mimetizando su ejercicio hasta el umbral de su inapariencia. En este sentido el abismo que se abre no es en la frontera subjetiva, es en la incapacidad de abrirse a la relación, donde ya no es en su condición lineal (bajo la perspectiva constructorista) es en su fuga. Fugarse del supuesto sí mismo, de las ataduras y al desbordarse, bordarse en un nuevo tejido. Bordar no como límite, si es el caso, a través del límite que no se limita a un discurso, sino a un curso, sin trazas preestablecidas, entrar en la frontera subjetiva es abrirse a la experiencia de establecer contacto con otro, de asumirse en una condición de sociabilidad, donde lo incierto es el ingrediente.

Pero lo decisivo es cómo, en la sociedad individualizada, se concibe y percibe el destino colectivo prefigurado institucionalmente y que se presenta vinculado a la vida de los hombres. Dicho metafóricamente, el espejo de la conciencia de clase se rompe sin destruirse, y cada fragmento refleja una perspectiva como totalidad, sin que sea posible producir una imagen de conjunto a partir de los fragmentos (Beck, 2002: 171).

Si las condiciones de la sociabilidad se encuentran prefiguradas, entonces la relación con otro no es propiamente una experiencia y se podrá enunciar que no es un acceso a la frontera subjetiva.

1.4. La sociabilidad como hecho y/o acción

Es necesario dar cuenta teórico-conceptual de lo que considero como sociabilidad. Podré decir que la sociabilidad se establece a partir de la interacción de un individuo con otro u otros. Para acceder a una relación es pertinente plantearnos en principio qué es necesario considerar en una relación interpersonal. A este punto refiere Martín-Baró (1999) cuatro elementos: 1. un sujeto, 2. los otros, 3. una acción concreta y 4. un sistema o red de significaciones propio de una sociedad o de un grupo social. Como se desarrolla posteriormente, se mostrará a través de diferentes registros teóricos que estos procesos se hacen más complejos a partir de la pluralidad de marcos de referencia, pero, a su vez, desde un discurso

recursivo se pretende posibilitar un juego paradójico, donde las acciones se abren a diferentes elementos.

Ya como lo menciona Spencer, "Si la tarea del liberalismo en el pasado consistió en limitar los poderes de los reyes, la función del liberalismo futuro será la de limitar los poderes de los parlamentos en aras de la defensa de la libertad y la iniciativa individuales" (Cruz, 1996: 22). Dentro de este aspecto, existen dos planteamientos, uno abre las posibilidades de una perspectiva objetiva, bajo lineamientos más sociólogos, este corresponde al "Hecho Social" en Durkheim. "Llamamos hecho social a todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer sobre el individuo una imposición exterior; o también, que es en general en la extensión de una sociedad dada, al mismo tiempo que posee existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales" (E. Durkheim, 1972 *apud*. Cruz, 1996: 24). El que Weber considera es la Acción social, teniendo un aspecto más subjetivo. El individuo está inserto en un cúmulo de prácticas cotidianas, que lo preceden en existencia, desde las relaciones estructurales, tales como el uso de signos para expresar ideas, los intercambios de productos, en una dinámica de oferta y demanda, bajo lineamientos que están más allá de mi intencionalidad concreta.

Individualización significa dependencia del mercado en todos los aspectos de la vida. Las formas de existencia que se originan son el mercado de masas, que no le resulta consciente a cada cual, y el consumo de masas para las viviendas globalmente proyectadas incluida su instalación, artículos de uso cotidiano, opiniones, costumbres, posicionamientos y estilos de vida que se difunden e inculcan a través de los medios de masas. De este modo, las individualizaciones entregan los hombres a una estandarización y administración ajena que los nichos de las subculturas familiar y estamental nunca conocieron (Beck, 2002: 168).

Se puede definir como un ejercicio instituido y enmarcado a través de las instituciones. Institución, entendida como lo que está instituido en el hombre de forma tal que, se registran las pautas y los valores precediéndolo; como costumbres, tradiciones, que se insertan en un plano simbólico, imaginario. Conjunto de normas bajo las formas de oposición con la naturaleza. "Su papel consiste en curar la herida narcisista, eludir la angustia del caos, justificar y

mantener las cosas de identificación, sostener la función de los ideales y de los ídolos” (Kaës *et al.*, 1996: 18).

De esta manera, el enfoque metodológico de la sociología durkheimiana permanece al nivel de lo colectivo, dándonos una visión válida de la sociedad, pero sólo desde una perspectiva, sólo desde una vertiente. La que podemos llamar lo social constituido. Nos queda por ver la otra vertiente: la que podemos denominar lo social constituyente, la acción social tal como es definida por Max Weber (Cruz, 1996: 26).

Weber abre el discurso a la acción social. La distinción entre individualismo formal e individualismo cualitativo o individualismo de la igualdad e individualismo de la diferencia en el proceso de la vida, su formación y desarrollo. En el cualitativo lo importante es el contenido: cada individuo es fundamentalmente distinto y, por ello, debe el hombre vivir desde dentro (Cruz, 1996: 29). En la sociedad se entrama un discurso que hace que todo mecanismo de conformación, desde diferentes planos hasta llegar a la posibilidad de la coerción sean asumidos como deseados por el individuo.

La comprensión weberiana de la realidad social como constituida por una significación humana y la concepción durkheimiana de la misma realidad social como poseyendo un carácter de coseidad contra el individuo, delimitan objetos de análisis que bien al asumirlos en conjunto abren la posibilidad de una comprensión más profunda. Esto porque abordan, respectivamente la fundación subjetiva y la facticidad objetiva del fenómeno social, apuntando simultáneamente hacia la relación dialéctica entre la subjetividad y sus objetos. Pero, por lo mismo, ambas concepciones sólo son complementarias juntas (Cruz, 1996: 31). Según Norbert Elias existen tres tipos de controles básicos que pueden señalarnos el grado de desarrollo y complejidad de una sociedad: “el control de los hombres sobre la naturaleza a través del desarrollo de la ciencia y la tecnología, el control sobre las relaciones de los hombres entre sí mediante la organización social tanto a nivel nacional como internacional; y el nivel de autocontrol que cada uno de los individuos ha llegado a alcanzar sobre sí mismo y que corresponde al proceso de la civilización” (Cruz, 1996: 32). Se encuentran elementos que configuran aportes para una sociabilidad. Dada las conformaciones del individuo, ya como hecho o como acción, se encuentra que los procesos de interacción interindividual así

como intergrupales, corresponden a estrategias confirmadas desde ciertas prácticas en donde los actores se hacen a partir de estrategias que sin dar cuenta plena de ellas, ejecutan puntualmente.

En el enfoque de la gestalt se identifican dos aspectos, por un lado, la organización de la percepción y, por otro, las condiciones. Si las percepciones están organizadas, algunos aspectos de la percepción permanecerán constantes aunque ocurra algún cambio en todos los elementos de la situación que es percibida, siempre que las interrelaciones entre los elementos no varíen. Es evidente que la percepción es constituida y, por tanto, el actor se contiene en formas de observar y actuar. Por ejemplo: algunas de las pautas de interacción permanecerán invariables aunque se sustituya a los individuos que participan en ella. Por tal motivo, es evidente que las formas de sociabilidad se entretajan en un ejercicio, donde los actores pueden vincularse con cierta factibilidad en la medida que existen pautas de interacción. Desde estos elementos se puede decir que la sociabilidad es un ejercicio pasado, no presente. Pasado en la misma medida en que la percepción se encuentra organizada y las pautas relacionales ya constituidas bajo un entramado donde los distintos actores resultan intrascendentes, por lo que también será intrascendente el escenario, esto es, el espacio. Toda discursividad y espacialidad enmarcada en estos parámetros se puede definir como una incapacidad de relación.

1. Si las percepciones están organizadas, la percepción de cualquier elemento está influida por el campo total del cual es una parte. Ejemplo: el significado del comportamiento de un individuo estará muy influido por su rol social percibido y por el medio o marco de referencia en que tiene lugar, las mismas palabras serán interpretadas de manera distinta si son usadas por un soldado contra un capitán o por un capitán que reprende a un soldado.
2. Si la percepción está organizada, emergerán algunas de las características de su organización; tales características serán las interacciones de las entidades que están siendo percibidas y no de las entidades en sí mismas (Deutsch, 1996: 26).

Los procesos de sociabilidad dependerán, por tanto, de los registros preceptuales y es desde los juegos de los roles que se organizan. Dichas formaciones no son en forma alguna, atribuibles al individuo. Responden a marcaciones de corte social. No es entonces el individuo quien determina, sino quien es determinado.

Por lo que Elias puede definir que...se trata de pasar del *homo clausus* como objeto de la sociología a los *homines aperti*, interdependientes, vinculados unos a otros y que, en su interdependencia, construyen conjuntamente grupos o sociedades de tipo diverso:

En lugar de la imagen del ser humano como una <<personalidad cerrada>>(...) aparece la imagen del ser humano como una <<personalidad abierta>> que, en sus relaciones con los otros seres humanos, posee un grado superior o inferior de autonomía relativa, pero que nunca tiene una autonomía total y absoluta, y que, de hecho, desde el principio hasta el final de su vida, se remite y se orienta a otros seres humanos y depende de ellos (Cruz, 1996: 34).

En la problemática existente entre la condición de la dicotomía del individuo y la sociedad, en donde los procesos de identidad individual con la colectiva son el punto donde Elías define que no puede considerarse una identidad individual sin tener en cuenta un nosotros, no es posible pensar el individuo aislado, es en la medida de ser para otro. Además, con respecto a la percepción, los actos que se pueden desarrollar dentro de un ejercicio de sociabilidad en consecuencia, será desde el marco de lo que se define entre el individuo y el nosotros.

“El individuo se identifica con una colectividad y a su vez es identificado por ésta. E históricamente el balance entre identidad del yo e identidad del nosotros ha cambiado desde la edad media en dirección de una creciente importancia del yo y una decreciente importancia del nosotros hasta el punto de generar la ficción literaria, filosófica y sociológica del *homo clausus*” (Cruz, 1996: 37). Es importante retrazar este punto, si la condición actual del individuo es hacia una mayor individualización, entonces podremos definir que los procesos colectivos se trasmutan en prácticas de conglomerados en donde la interacción se torna paulatinamente más impersonal y menos interpersonal. Ciertamente este punto y más, si el grupo responde a dinámicas de coexistencia, en donde los individuos son anónimos. Más allá de lo privado, el otro es un extraño. "La función del plano

de integración superior, la humanidad como unidad referencial de la identidad del nosotros es quizá cada vez más importante. Pero no es una exageración decir que para la mayoría de la gente el papel de la humanidad como marco de referencia de la identidad del nosotros es prácticamente nulo” (Cruz, 1996: 37).

Si la sociabilidad es un ejercicio del nosotros y es una condición de la relacionalidad, entonces las pautas que la preconfiguran y constituyen fuera de estos aspectos la limitan o bien deforman en una falsa concepción del sentido de la sociabilidad.

1.5. La socialización, antesala de la sociabilidad

Martín-Baró (1999) se posiciona desde el discurso propio de la psicología de la liberación, donde se atiende la acción en tanto que ideológica y desde una perspectiva histórico dialéctica define la socialización:

Aquí vamos a entender la socialización como aquellos procesos psicosociales en los que el individuo se desarrolla históricamente como persona y como miembro de una sociedad. Esta definición sostiene tres afirmaciones esenciales: (1) la socialización es un proceso de desarrollo histórico; (2) es un proceso de desarrollo de la identidad personal; y (3) es un proceso de desarrollo de la identidad social (115).

Por lo que sostiene que la persona en este proceso se hace, emerge. Podría definir entonces una proximidad con Sartre en cuanto a la condición del existencialismo en donde define que la condición del individuo no responde a un esencialismo, más bien, es la existencia. “El hombre tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho.... el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (1992: 33). Aún cuando los planteamientos en esta obra (de Sartre) responden a la crítica de los marxistas, se podrá decir que existen elementos de convergencia. Con esto, no simplifico los procesos de construcción teórica, me muevo bajo el proceso del análisis del discurso. Donde no es ni la obra ni el autor, más bien, la función enunciativa. Martín-Baró (1999) plantea que la socialización como proceso sociohistórico configura al individuo, ni dentro ni fuera de la sociedad, es un planteamiento que procura romper con el problema de la

dicotomía entre individuo y sociedad, tratando de establecer una conformación más allá de uno de los elementos, para constituir un discurso propio del quehacer de la psicología social “...la sociedad no es entonces algo externo a la identidad de la persona; es elemento configurador esencial de su ser personal y la socialización es un proceso de desarrollo de la identidad social” (116). Por lo que define que la socialización responde a los procesos históricos y de esta forma queda evidenciado que el individuo se constituye a través de las prácticas sociales en desarrollo. Podría decirse que es lo que Bourdieu define como *Habitus*.

1.5.1 *El habitus*

Existen condicionamientos que se pueden asociar a determinadas conformaciones de existencia, que hacen que las disposiciones sean duraderas y, así mismo, transferibles. Bourdieu les denomina “estructuras estructuradas” que han sido predisuestas para funcionar como “estructuras estructurantes” quiere decir con esto, “principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” Las condiciones de los *hábitos* pueden estar objetivamente adaptadas, sin que sea previo el tener conciencia de los fines a los que están adaptadas.

Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios {*schémes*} engendrados por la historia.

El habitus... es lo que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, de este modo, mantenerlas activas, vivas, vigorosas, arrancarlas continuamente del estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y transformaciones que son la contrapartida y condición de la reactivación (Bourdieu, 1997: 99).

En este continuo es donde los puntos pierden sostén. Desde un ángulo se ha planteado que existe la posibilidad de agencia y, por otra parte, desde otra perspectiva se ha planteado una imposibilidad de ser agente y solo agenciarse de lo que bien podría definirse como constituyente del actor. “...el habitus tiende a asegurar su propia constancia y su propia defensa contra el cambio, mediante la selección que realiza entre las nuevas informaciones, rechazando, en caso de

exposición fortuita o forzada, aquellas que puedan cuestionar la acumulación acumulada y, sobre todo, evitando la exposición a tales informaciones...” (Bourdieu, 1997: 105).

1.5.2. *Veladuras de la socialización: el yo y el mí*

En la socialización es pertinente hacer una distinción entre el mí y el yo. Según Mead “...mientras el ‘mí’ lo constituye la persona en cuanto objeto para los demás, el ‘yo’ lo constituye en cuanto sujeto frente a los demás. El ‘yo’ y el ‘mí’ están intrínsecamente relacionados y expresan el proceso en el cual la propia identidad (el yo) surge como reacción frente a los demás (los otros)” (Martín-Baró, 1999: 123). El mí se establece previo al yo. Por lo que se puede decir que los procesos de construcción del yo tienen un antecedente social. “Las prácticas más improbables se encuentran excluidas sin examen alguno, a título de lo impensable, por esa especie de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rehusar lo rehusado y querer lo inevitable” (Bourdieu, 1997: 94)

Ello me induce a sostener que hay una operación o una clase de operaciones que actúan sobre nuestra experiencia de nuestras operaciones con el fin de excluirlas de nuestra experiencia... que he olvidado incluso haberlo olvidado. Olvidamos algo y olvidamos que hemos olvidado. Después de eso, y en lo que a nosotros concierne, no hay nada que hayamos olvidado (Laing, 1990: 115).

Laing en su obra, *el cuestionamiento de la familia*, trata de distinguir dos aspectos. La “familia” internalizada e interiorizada previamente en el individuo, le imposibilita a tener una vivencia real de la familia. Por lo que se establecen ejercicios de proyecciones e introyecciones además de reproyecciones y reintroyecciones, en donde los actores desarrollan juegos que en general; nadie está conciente de ese juego, en la medida de que existen reglas y metarreglas que imposibilitan el abrir un cuestionamiento.

He reflexionado sobre el problema de cómo no pensar un pensamiento que se supone que no debemos pensar. No se me ocurre ninguna manera de hacerlo, excepto la de ‘pensar’ de un modo especial en qué no debemos pensar, con el fin de asegurarnos de que no pensamos en ello ... Llegamos entonces a una posición en que no podemos pensar que no podemos pensar sobre aquello en lo que no podemos pensar a causa de que existe una regla que prohíbe pensar en X, y una regla que prohíbe pensar que existe una regla

que prohíbe pensar que no debemos pensar en no pensar ciertas cosas (Laing, 1990: 134).

Al obedecer la regla que le prohíbe darse cuenta de que está obedeciendo una regla, negará estar obedeciendo regla alguna. Para el caso que me ocupa, estos juegos de orden y confirmación de que el individuo se comportará adecuadamente ante las situaciones que dentro de los flujos de la sociabilidad se preestablecen como probables, existe la improbabilidad de que su actuar ante el otro difiera de la regla. Es más caótico este juego cuando los filtros que se recrean son múltiples y aún bajo esta diversidad, existen marcadores que posibilitan el flujo ordenado, bajo reglas que traspasan incluso, usos y costumbres. Asimismo, Cooper (1985) define que la familia tiene como función no hacer del individuo un ser establecido en un ejercicio de sobrevivencia sino, de sometimiento. “El poder de la familia reside en su función social mediadora. En toda sociedad explotadora, la familia refuerza el poder real de la clase dominante, proporcionando un esquema paradigmático fácilmente controlable para todas las instituciones sociales” (6). Por otra parte, define lo siguiente “Si no dudamos nos convertimos en dudosos ante nuestros propios ojos y nuestra única opción es perder la visión y contemplarnos con los ojos de los demás, los cuales, atormentados por la misma irreconocible problemática, nos verán como personas debidamente seguras de sí mismas y que dan seguridad a los demás” (10). ¿Hasta dónde, la estructura, las instituciones y ese juego del nosotros más allá del yo, donde el mí configura un actor principal, que no es el yo sino el alter, son lo puesto en escena en la sociabilidad?

La familia se especializa en la formación de papeles para sus miembros más que en preparar las condiciones para la libre asunción de su identidad. No me refiero a la identidad en el congelado sentido esencialista, sino en el libremente cambiante, incierto, pero altamente activo sentido de ser uno quien es. Característicamente la familia adoctrina a los hijos en el deseado deseo de convertirse en determinado tipo de hijo o hija (luego marido, esposa, madre, padre) donándoles una <<libertad>>, minuciosamente establecida, para desplazarse por los estrechos intersticios de una rígida trama de relaciones (Cooper, 1985: 29).

El “mí” es la incorporación a la persona de las actitudes de los otros, la incorporación del “otro generalizado”. El “mí” es objeto, el “yo” es sujeto. Es conveniente no confundir social con sociable: que el ser humano sea por

naturaleza social no quiere decir que todos y cada uno de los seres humanos sean de hecho sociables.

Habiendo crecido en una sociedad rabiosamente capitalista, donde la competencia intergrupala e interindividual es casi un principio de supervivencia, y donde el dominio sobre la propiedad privada es valorado por encima de toda forma de convivencia, no es de sorprender que la sociabilidad de las personas termine allá donde comienzan sus intereses particulares. Pero es que socialidad no es lo mismo que sociabilidad. La socialidad de los seres humanos se muestra tanto en la aceptación como en el rechazo, en la solidaridad como en la agresión, en la cooperación como en la competencia, en la sociabilidad como en la insociabilidad. En cada caso el proceder de las personas está referido al otro, ya sea que se le considere amigo o enemigo, compañero o rival, y sea cual sea la naturaleza específica de esa vinculación o referencia mutua (Martín-Baró, 1999: 54).

El efecto del halo apunta a que, en la percepción de las personas, el conocimiento sigue al afecto, que vemos aquello que concuerda con nuestra valoración o que lo vemos en una forma concordante con nuestros conocimientos. Bajo el velo de las creencias, los individuos interceptan las realidades que les circundan. A diario los actos que se asumen vienen acto seguido de una postal, de un recuerdo de viajes anteriores. Sobrepuestas las realidades coinciden en frases que nunca generan lo que en el discurso indígena refiere la intersubjetividad; el escuchar, el entender y el respetar (Lenkersdorf, 1999). Por lo que al procurar un desarrollo puntual de la sociabilidad es importante destacar, por un lado, los actores de diferentes culturas, procurarán lecturas de los escenarios de acuerdo a su mundo referencial; por otro, las posibilidades de intersubjetividad permiten en cierto punto, adentrarse en los puntos de conformación de lo otro, partiendo del supuesto de que el individuo procura entrar.

1.6. La sociabilidad

La sociabilidad es pues este mundo convencional de sonrisas, contactos, bromas, acercamientos, adornos, y demás trivialidades que van encajadas en el tren de la conversación, pero que no son meramente accidentes de la asociación entre las personas; sino que constituyen una estructura y una cohesión social consustanciales a lo colectivo: son un elemento profundamente significativo de la sociedad, sin el cual, posiblemente no valdría la pena ponerse a platicar ni de política ni de ninguna otra cosa (Fernández Christlieb, 1994: 60).

Debo inquirir en que los distintos acercamientos, trivialidades, son dentro de un contexto: exacerbadas oposiciones al sentido cotidiano. Entrar en contacto desde los campos visuales, sea en los espacios fijos, semifijos o movibles; o bien, puntos que nos sugieren formas desde la fisonomía y los adornos, que responden a juegos estéticos; todo individuo se representa al otro, a partir de su “propia” construcción significativa de lo ordinario o extraordinario. Lo que en el campo se ha evidenciado en este sentido es la mutabilidad del individuo de acuerdo al ojo que observa. Puede resultar un ente ordinario al otro, sea entre los artificios de una espacialidad cotidiana o bien, lo exótico se conmuta a través de quién da nombre, por lo que un mismo acto puede ser referido en opuesto. Un espacio, una imagen puede o no ser objeto de atención y de ser nombrada en la discursividad y sociabilidad, para uno es cotidiana, para otro puede resultar novedoso, extraño.

A esta pura forma que es pura relación y de la cual la conversación es una de sus mejores escenificaciones, Simmel la denominó sociabilidad, de donde se concluye que lo trivial es lo significante. Ciertamente, la estructura interna de la sociabilidad es la misma que la del arte y la del juego: un ser y un hacer al que no le interesa el contenido, construido mediante reglas y pleno de significado (Fernández Christlieb, 1994: 60).

Dirá por ello Christlieb siguiendo a Simmel, en el fondo de la vida está el estilo: la sociabilidad es el arte y el juego de la cultura cotidiana. Los contenidos que se recrean son múltiples, dentro de estos pliegues se desenvuelve la vida cotidiana, la que a cada paso se transmuta, cambia, se metamorfosea y, en el fondo, existen puntos o nódulos que la cohesionan de cierta manera, para constituir un discurso dentro de un espacio y así, confirmar el escenario de un proceso que a través de la charla trivial se replica incesante, la sociabilidad.

Berger y Luckmann definen en principio;

La transición entre las realidades se señala con la subida y bajada del telón. Cuando se levanta el telón, el espectador se ve ‘transportado a otro mundo’, que tiene significados propios, y a un orden que tendrá o no mucho que ver con el orden de la vida cotidiana. Cuando cae el telón, el espectador ‘vuelve a la realidad’, es decir, a la suprema realidad de la vida cotidiana en comparación con la cual la realidad presentada sobre el escenario parece ahora tenue y efímera, por vívida que haya sido la presentación de momentos antes (1995: 41).

Desde dónde se entablan contactos cotidianos sino es a partir de la conformación de una narrativa que se comparte con los otros. Gergen (1996) define la construcción de la realidad como un elemento social, donde lo que hace posible su consistencia será la narrativa social. Es en el ámbito social en donde se reproducen los ejercicios de la sociabilidad, más allá de un individuo con otro, son los elementos intergrupales los que dimensionan la realidad de la sociabilidad.

El agrupamiento, en tanto poner-juntos a los sujetos, corresponde a realizaciones psíquicas para cada uno de sus sujetos. En cierto modo, no tenemos la entera posibilidad de no ser puestos-juntos en el agrupamiento, pues así venimos al mundo; pero es verdad que podemos rehusar esa puesta-juntos, o que esta puede sernos rehusada, aunque al precio de una abolición desastrosa del espacio hablante y deseante (Kaës, 1995: 129).

Pero, es necesario asumir una postura analítica en la medida de que dar cuenta de los actores no sólo es a partir de sí mismos, sino desde lo que han sido constituidos, que a su vez, lo constitutivo constituye la posibilidad de establecer elementos afines para una condición de sociabilidad.

En suma, un objeto social es aquel que adquiere significado, y un significado es un objeto que vale para dos experiencias, que es el mismo objeto para más de uno, y puesto que todo objeto real, valga decir objetivo, es social, todo significado es social o no es significado. Puede notarse que lo objetivo y lo significativo no pertenece ni se origina en ninguno de los participantes de la interacción, sino que es propiedad del campo interactivo completo (Fernández Christlieb, 1994: 72).

No es simple detenerme en este aspecto. Si asumir la sociabilidad no es a partir de la condición del individuo en cuanto a la experiencia; la sociabilidad no es psicologizable, pero, llevarla al campo netamente social, implica sociologizar la sociabilidad, por tanto, los que sociabilizan ¿en verdad podrá decirse que lo hacen? Tampoco caería en un solipsismo radical "...se entiende una forma radical de idealismo que no solo niega la existencia de un mundo exterior sino también la de otras mentes" (Muñoz, 2000: 542). Se pueden observar ciertas pautas que hacen dudar del discurso con respecto a qué asumir, ya que si forzamos el concepto, bien podremos definir que en su opuesto se encontrará no un individuo solo, sino, una estructura sola. Si defino el solipsismo como un monismo, más de una ocasión se podrá constituir un pensamiento solipsista, por ejemplo:

En el *tractatus lógico-philosophicus*, Wittgenstein afirma que, aunque lo que el solipsista quiere decir —que el mundo es *mi* mundo— es totalmente correcto, no puede *decirse*, sino que se muestra en que los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. (...) En su segunda etapa, Wittgenstein rechaza totalmente el solipsismo. En el cuaderno azul emprende también una demoledora crítica de los intentos de formular coherentemente la posición solipsista: <<solo mi dolor es real>>, <<solo yo veo realmente>>, <<solo lo que yo veo es visto realmente>> (Muñoz, 2000: 543).

“En todo grupo, un tipo de relación que es, paradójicamente, una no-relación en el sentido de una no-individuación” (Bleger, 1996: 68). Bleger conceptualiza esta no-relación como sociabilidad sincrética; además, la diferenciará de lo que considera como sociabilidad por interacción. Esta distinción de Bleger es sugerente en la medida de considerar que en el objeto de análisis, la relación intergrupos es una no-relación, desde el punto donde los actores no conforman un discurso propiamente, esto es, no delimitan la existencia del otro, a partir de no constituir su propia condición de existente. Ya que como plantea Bleger, la identidad, la identidad del yo no está dada por el propio yo sino, por el yo sincrético.

En el trabajo procuro este discurso desde la relación del grupo sincrético, avanzando en esta construcción, puedo delimitar que el grupo no configura su identidad sino, en la misma medida que es reconocido y nombrado por el otro grupo. Refiero cuatro grupos en interacción, los locales, los indígenas, los nacionales y los internacionales. “De esa sociabilidad muy particular que se caracteriza por una no-relación y por una indiferenciación en la cual cada individuo no se diferencia de otro o no se halla discriminado de otro, y en la cual no hay discriminación establecida entre yo y el otro” (Bleger, 1996: 71). Para interactuar menciona Bleger es imprescindible la existencia de un trasfondo común de sociabilidad. A este respecto, considero que existen estructuras compartidas de los diferentes grupos, no sólo en sus pautas interactivas, más allá de la posibilidad de sociabilidad, existe la condición de ser en el mundo. A través del uso del espacio, es evidente, los usos del espacio se diversifican, pero, existen (digamos) cánones compatibles en los distintos actores. “...identidad grupal sincrética, que está dada no sobre una integración, una interacción y pautas de niveles evolucionados, sino sobre una socialización en que dichos límites no existen y cada uno de los que nosotros vemos desde el punto de vista naturalista como

sujetos o individuos o personas no tienen identidad en tanto tales, sino que su identidad reside en su pertenencia al grupo” (Bleger, 1996: 76).

La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia (Berger y Luckmann, 1995: 40). Esta condición de la vida cotidiana es a tal punto naturalizada ya que no requiere de elementos de verificación. Todo actor la reconoce como válida, dado que es un punto afín a todo individuo, se configura entonces como sentido común.

Aquello que hace mantener unido a cada uno de los sujetos en el agrupamiento, en sus relaciones intersubjetivas y en sus relaciones con el grupo debe, de hecho, haber adquirido en primer lugar el valor positivo y el peso determinante de una realidad psíquica que los ha circundado, que los ha contenido y los ha nutrido, que los ha trabajado a través de los rehusamientos y las prohibiciones que se les han dirigido. Ciertos contenidos y ciertas modalidades de la represión han adquirido este valor y este peso en razón de la parte que corresponde al inconsciente del otro y, más fundamentalmente, al de más de otro en el grupo familiar primario. De allí derivan identificaciones comunes, sin las cuales ningún agrupamiento es posible, ni se produciría ninguna sublimación (Kaës, 1995: 131).

1.7. Sentido común, vida cotidiana y sociabilidad

La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común a muchos hombres. “El conocimiento del sentido común es el que comparto con otros en las rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana” (Berger y Luckmann, 1995: 41). Toda la realidad se enmarca en un sentido común, donde al nombrarla se dimensiona como una consistencia fáctica, las significaciones de la realidad se abren a un sin fin de elementos que pausadamente podrían ir deformando la realidad. De hecho, al entrar en relación con otro, ciertamente es a partir del sentido común, pero, cuando los actores divergen de las dimensiones de un contexto, pueden surgir elementos confusos en las interacciones con el otro, por lo común, al dialogar, se hace a partir de un punto de referencia que es para mí el afín, en el supuesto de que lo es para el otro. Todo juicio es entonces un elemento de confabulación ante el otro. Todo significado responde a la vida cotidiana. Pero es la vida cotidiana afín

en distintos actores, es en este punto donde las formas de socialización primaria pueden generar un esclarecimiento al respecto.

La experiencia más importante que tengo de los otros se produce en la situación 'cara a cara', que es el prototipo de la interacción social y del que se derivan todos los demás casos. En la situación 'cara a cara' el otro se me aparece en un presente vívido que ambos compartimos. Sé que en el mismo presente vívido yo me le presento a él. Mi 'aquí y ahora' y el suyo gravitan continuamente uno sobre otro, en tanto dure la situación 'cara a cara'. El resultado es un intercambio continuo entre mi expresividad y la suya (Berger y Luckmann, 1995: 46).

De ordinario las interacciones con el otro se establecen dentro de los márgenes que se han asumido en la vida cotidiana, los contenidos y las secuencias interactivas responden a un ejercicio típico. Las secuencias en la sociabilidad a través de la conversación tienen secuencias que se recrean en los encuentros cotidianamente.

La realidad de la vida cotidiana no sólo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas. Estoy rodeado todo el tiempo de objetos que 'proclaman' las intenciones subjetivas de mis semejantes, aunque a veces resulta difícil saber con seguridad qué 'proclama' tal o cual objeto en particular, especialmente si lo han producido hombres que no he podido llegar a conocer bien o del todo, en situaciones 'cara a cara' (Berger y Luckmann, 1995: 53).

La objetivación en los procesos de sociabilidad responden a las formas estratégicas en las que un individuo interactúa con otros, los signos son distinguibles a partir de un ejercicio de identificación subjetiva. "Los signos y los sistemas de signos se caracterizan todos por su 'separatividad', pero pueden diferenciarse según el grado en que pueda separárselos de las situaciones 'cara a cara'. De tal manera una danza está menos esperada, evidentemente, que un artefacto material que tenga el mismo significado subjetivo" (Berger y Luckmann, 1995: 55). Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana. Hablo a medida que pienso, lo mismo que mi interlocutor en la conversación.

1.7.1. *Socialización primaria*

“Sin embargo, el individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad” (Berger y Luckmann, 1995: 164). Para poder dimensionar la sociabilidad considero importante atender los procesos de socialización primaria, en la medida de que es a partir de estos elementos constitutivos del individuo, que se posibilitan posteriormente sus procesos de sociabilidad. Es a partir de la internalización que se puede acceder a la comprensión de los semejantes y, también, para acceder a la comprensión de la realidad del mundo como significativa y social. Desde la socialización primaria se configura la existencia del individuo y está se comparte con otros, a su vez, se presenta como motor de inserción en la sociedad. No se puede decir, entonces, que sea sólo la cuestión de vivir en un mismo espacio; también compartimos un mismo tiempo, con ello refiero que el individuo interactúa con otros en tiempo y espacio, a través de los procesos de socialización primaria y secundaria. Paulatinamente iré retrazando estos aspectos para ir asentando cómo la socialización primaria determina la sociabilidad y a su vez, determina los parámetros del individuo inmerso en un orden social.

Las definiciones de los otros significantes hacen que la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no solo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo. Seleccionan aspectos del mundo según la situación que ocupan dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales, biográficamente arraigadas. El mundo social aparece "filtrado" para el individuo mediante esta doble selección (Berger y Luckmann, 1995: 166).

Para que la internalización se consuma es necesario que el individuo haya aceptado en la niñez los roles y actitudes del otro significativo, que sentido tiene esto, que al internalizarlos se los apropie, vamos, que sean considerados como un acto puramente personal, una elección y proyección propios.

A esta condición desde la inautenticidad del sujeto, dejándose elegir; Sartre (1992) lo define de esta forma. No es posible no elegir, dado que el hombre está condenado a ser libre, pero, bien puede ser que el hombre elija no eligiendo, esto es, ser elegido. La internalización se produce sólo cuando se produce la identificación. Desde estos elementos se establece por otra parte, que el individuo

no sólo asume el juego de los roles, como definición del sí mismo, también abre el abanico de formas simbólicas en las que se recrean las interacciones con otros, desde el propio ejercicio de ser en el otro.

En realidad, la identidad se define objetivamente como ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela subjetivamente solo junto con ese mundo. Así como esta identidad es subjetivamente asumida por el niño (Yo soy John Smith), también lo es el mundo al que apunta esta identidad. Las apropiaciones subjetivas de la identidad y del mundo social son nada más que aspectos diferentes del mismo proceso de internalización, mediatizados por los mismos otros significantes (Berger y Luckmann, 1995: 168).

En la socialización primaria no existe ningún problema de identificación, ninguna elección de otros significantes. La sociedad presenta al candidato a la socialización ante un grupo predefinido de otros significantes a los que debe aceptar en cuanto tales, sin posibilidades de optar por otro arreglo. Si las formas de socialización primaria posibilitan un acaecer del sujeto en tanto que se encuentra en una aceptación de los elementos predefinidos, no es exclusivo del sujeto, más allá de su condición individual; son prácticas que todo actor acepta sin cuestionamiento. Por lo que es fácil determinar que en los procesos de sociabilidad, tenderán a reproducir los significantes apropiados. A través de los roles internalizados y las actitudes, como ya se mencionó, el individuo asume estos aspectos como surgidos del sí mismo. “Los contenidos específicos que se internalizan en la socialización primaria varían, claro está, de una sociedad a otra. Algunos se encuentran en todas partes. Es, por sobre todo, el lenguaje lo que debe internalizarse” (Berger y Luckmann, 1995: 169). Las dos realidades se corresponden mutuamente, pero no son coextensivas, al hacer referencia al contacto con el otro.

Si el contacto entre distintas formaciones subjetivas contiene estrategias de comprensión, más allá de la condición del lenguaje, en su aspecto de competencia lingüística, estos procesos se hacen a partir de modelos que se ajustan a patrones lineales, desde los que se determina cuándo el individuo puede o debe acceder a cierta condición de alteridad, a partir de recibir los atributos de un conocer conocido por los otros, desde los otros y uno, se hará patente la inserción del individuo en la sociedad, a través del ciclo vital. Como el niño no interviene en la

elección de sus otros significantes, se identifica con ellos casi automáticamente. “El niño no internaliza el mundo de sus otros significantes como uno de los tantos mundos posibles: lo internaliza como el mundo, el único que existe y que se puede concebir, el mundo *tout court*. Por esta razón, el mundo internalizado en la socialización primaria se implanta en la conciencia con mucho más firmeza que los mundos internalizados en socializaciones secundarias” (Berger y Luckmann, 1995: 171). Son los artificios que hechizan la condición del individuo en la sociedad. Se presentan como necesidades que se confía son imprescindibles para la constitución de éste, además, como aspiración o realización de su íntegra individuación.

Lograrse en el mundo, es asumir lo que se ha enunciado como válido dentro de una colectividad, como fórmula de éxito, a través de agentes sucedáneos el individuo consume su imposibilidad.

La socialización primaria finaliza cuando el concepto del otro generalizado (y todo lo que esto comporta) se ha establecido en la conciencia del individuo. A esta altura ya es miembro efectivo de la sociedad y está en posesión subjetiva de un yo y de un mundo. Pero esta internalización de la sociedad, la identidad y la realidad no se resuelven así como así. La socialización nunca es total, y nunca termina (Berger y Luckmann, 1995: 174).

1.7.2. *Socialización secundaria*

La socialización secundaria es la internalización de "submundos" institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan, pues, por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento. Olvidando por un momento sus otras dimensiones, podemos decir que la socialización secundaria es la adquisición del conocimiento específico de "roles", estando éstos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo. “La socialización secundaria requiere la adquisición de vocabularios específicos de "roles", lo que significa, por lo pronto, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional” (Berger y Luckmann, 1995: 175). La realidad de la vida cotidiana se mantiene porque se concreta en rutinas, lo que constituye la esencia de la institucionalización. Más allá de esto, no obstante, la realidad de la vida cotidiana se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros.

La vida cotidiana es un elemento básico para la atención de la sociabilidad, además se podrá decir que existen condiciones que pueden aportar al problema de la sociabilidad, cuando los actores coinciden en tiempo y espacio, entonces la posibilidad de mantener una realidad, será trastocada, a través de los filtros que implica, entrar en conversación con otro, ya que el otro significativo, puede ser producto de prácticas dentro de la vida cotidiana, divergente. Sea en tanto que el contactar con otro, más allá de los elementos compatibles, también se constituyen diferencias. Ya hablé entorno a como la condición de la identidad se recrea a partir del ser y reconocer al otro. La discursividad posible en marcos de referencia que se artificializan hasta el punto de acceder al entendimiento del mundo subjetivo del otro, genera cambios que bien pueden transformar la realidad subjetiva del sujeto, y por consecuencia, entrar en nuevas formaciones de socialización y de resocialización. “El individuo tal vez tendrá que someterse a una complicada purificación ritual después de haber tenido contacto con un extranjero” (Berger y Luckmann, 1995: 194).

Partiendo de estos elementos se puede comprender, cómo los grupos pueden generar estrategias de resistencia, hermetismo, segregación o incluso conflicto. Los cambios no serán de superficie, más bien, trastocan los umbrales de la propia condición subjetiva, en la medida de aproximarse a reformulaciones subjetivas, el sujeto accede y, a su vez, perderá la posibilidad de contactar con otros. En todo acto de traslado subjetivo se gana pero también se pierde. No con ello, se define que puede haber más o menos, se define desde la condición de abandonar registros y asirse a nuevas “realidades”. En muchas ocasiones las realidades que emergen, son más allá del deseo individual o colectivo. Son procesos que se generan desde lo subterráneo, al menos su emergencia silenciosa no es perceptible, por nadie, hasta que se ha constituido plenamente. Por tal motivo es fácil encontrarla en la vida cotidiana y los miembros de un grupo no tienen conciencia de que han transitado ellos mismos a nuevas configuraciones subjetivas.

La alternación requiere procesos de re-socialización, que se asemejan a la socialización primaria porque radicalmente tienen que volver a atribuir acentos de realidad y, consecuentemente, deben reproducir en gran medida la

identificación fuertemente afectiva con los elencos socializadores que era característica de la niñez. Son diferentes de la socialización primaria porque no surgen ex nihilo y, como resultado, deben contener con un problema de desmantelamiento, al desintegrar la anterior estructura nómica de la realidad subjetiva (Berger y Luckmann, 1995: 195).

Estos procesos se configuran desde nuevas formas de sociabilidad y discursividad en los espacios. Aún cuando los espacios y los actores puedan ser los mismos, los elementos que se contienen subjetivamente han sido alternados, más allá de una posibilidad de retorno, ya que en muchos sentidos el retorno puede resultar inviable. Existen cambios en las conversaciones y en las formas de sociabilidad que ponen en evidencia los procesos sociohistóricos. El devenir del sujeto en este sentido es un devenir desde las formas de configurarse a través del tiempo y el espacio. Puede ser que estos procesos de alternación respondan a ciertos agentes.

En mi posibilidad de indagación considero que existen desde pautas macroestructurales hasta micro. Pero en este punto es prudente atender el aporte de este discurso en torno a la sociabilidad. Será desde los nuevos aportes reconfigurados que las conversaciones recreen nuevas realidades, desde un observar como los espacios y los actores de las conversaciones son otros e, incluso, algunos impensables de coincidir en el mismo punto.

El requisito conceptual más importante para la alternación consiste en disponer de un aparato legitimador para toda la serie de transformaciones. Lo que debe legitimarse no solo es la realidad nueva, sino también las etapas por las que ésta se asume y se mantiene, y el abandono o repudio de todas las realidades que se den como alternativa (Berger y Luckmann, 1995: 198).

Los otros significantes se convierten ahora en actores de un drama cuyo significado les resulta necesariamente opaco; y no es de sorprender que rechacen típicamente semejante adjudicación, como es un proceso imperceptible, lento, del corte de la vida cotidiana, va configurando su existencia cada día y como no es posible dar cuenta del crecimiento, incluso del propio cuerpo, aún menos de lo más ajeno y exteriorizado al sujeto mismo. “La conversación de Tarde y la sociabilidad de Simmel, los mecanismos lingüístico-afectivos, litero-plásticos de la realidad psico-colectiva, ya están desprovistos de ejecutantes y vacíos de producción: son instancias abstractas hechas de pura forma y movimiento,

estructuras andantes, y por ende válidas para cualquier ejecutante y producción que las quiere encarnar” (Fernández Christlieb, 1994: 64).

1.7.3. *La sociabilidad como hibridación*

Es pertinente distinguir el ser social, del ser sociable. En lo primero, encontramos esa condición del ser humano a ser gregario, mientras que en cuanto a la sociabilidad, se abren elementos propios del individuo, sea que tiene el ánimo o no de sociabilizar con el otro, no con esto, se definirá no socializado. Todo ser humano esta socializado, desde la interacción, en principio, dentro del grupo primario y posteriormente en el grupo secundario. Es el grupo primario, como nos dimensiona una identidad, enmarcando esto con lo que R. Bartra nos dice:

Una de las ideas más extendidas en las ciencias sociales es la que explica al nacionalismo como un instrumento para resolver los conflictos sociales y como un medio de dominación. El hecho evidente de que el nacionalismo, en incontables ocasiones, cumple una función legitimadora de los sistemas políticos modernos, le agrega un aura de certidumbre a esta idea (1993: 101).

El nacionalismo también nos impregna de identidad, nos hace partícipes de universos simbólicos compartidos. Las *culturas híbridas* de Nestor García Canclini (1989) “La ‘cultura urbana’ es reestructurada al ceder el protagonismo del espacio público a las tecnologías electrónicas. Al ‘pasar’ casi todo en la ciudad gracias a que los medios lo dicen, y al parecer que ocurre como los medios quieren, se acentúa la mediatización social...” (Canclini, 1989: 269). Es lo que permite encontrar formas de uso estratégico para interactuar los diferentes sujetos que convergen en el Andador Eclesiástico, más allá de sus sistemas de significación local.

Sin embargo, la vida urbana transgrede a cada momento este orden. En el movimiento de la ciudad los intereses mercantiles se cruzan con los históricos, los estéticos y los comunicacionales. Las luchas semánticas por neutralizarse, perturbar el mensaje de los otros o cambiar su significado, y subordinar a los demás a la propia lógica, son puestas en escena de los conflictos entre las fuerzas sociales: entre el mercado, la historia, el Estado, la publicidad, y la lucha popular por sobrevivir (Canclini, 1989: 280).

Entonces los sujetos pueden consumir universos simbólicos locales, en la medida de generar un flujo transhistórico o transcultural, con formaciones discursivas que posibiliten definir nuevas redes relacionales, apertura a nuevas formas de ser en el

mundo, de transitarlo y entenderlo. Cada paso que se da en un espacio es una huella que deja historia.

Las búsquedas más radicales acerca de lo que significa estar entrando y saliendo de la modernidad son las de quienes asumen las tensiones entre desterritorialización y reterritorialización. Con esto me refiero a dos procesos: la pérdida de la relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas (Canclini, 1989: 288).

Por lo que Canclini define que “Las hibridaciones... nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. Todas las artes se desarrollan en relación con otras artes: las artesanías migran del campo a la ciudad; las películas, los videos y canciones que narran acontecimientos de un pueblo son intercambiados con otros. Así las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento” (Canclini, 1989: 326). Ese transitar de lo moderno a lo posmoderno, en formas de mundialización y globalización, con la pérdida de los archivos históricos, ya que como menciona Canclini existe una mezcla (hibridación) de símbolos en el tiempo y en el espacio, sea un monumento que refiere un hecho histórico y un cartel publicitario. Nos dice también Bartra (1993)

El nacionalismo -como otros conglomerados de ideas- sería simplemente un puente mediador entre la sociedad y la política, entre la cultura y las instituciones de coerción... los procesos mediante los cuales se logran el consenso y la legitimidad no son, en lo fundamental, de naturaleza ideológica, y que –aun cuando lo que se observa es un ir y venir de ideas- la forma en que se entretujan en una red mediadora está normada por cánones culturales (103).

A esto nos refiere Daniel Mato (2002) una imagen positiva del proceso de globalización. Que tiene que ver con el des-fetichizar la globalización, en la medida de que abre formas de diálogo. Daniel Mato lo define como procesos de globalización, que son precisamente procesos sociales.

Porque eso que llaman “globalización” no es producto de fuerzas sobrehumanas: no resulta del capricho de diosas y dioses, sino de las prácticas de numerosos actores sociales que participan en procesos sociales específicos. Eso que llaman “globalización” no resulta tan sólo de lo que hacen gobiernos y organismos intergubernamentales (llamados internacionales), sino también de lo que hacen organizaciones comunitarias, diversos tipos de organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales, de sus políticas, de nuestras políticas (Mato, 2002: 172).

1.7.4. *Los no lugares, escenarios para la sociabilidad*

Marc Augé (2000) menciona los no lugares y la cuestión de los procesos de sobremodernidad que refiere, así como el exceso de tiempo, espacio e individualización. “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (Augé, 2000: 83). El espacio público del Andador Eclesiástico constituye un no lugar, dado que; “El pasajero de los no lugares sólo encuentra su identidad en el control aduanero, en el peaje o en la caja registradora. Mientras, espera, obedece al mismo código que los demás, registra los mismos mensajes, responde a las mismas apelaciones. El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, soledad y similitud” (Augé, 2000: 107). Así mismo el no lugar configura una aportación para la conceptualización de las fronteras subjetivas. “En la realidad concreta del mundo de hoy, los lugares y los espacios, los lugares y los no lugares se entrelazan, se interpenetran. La posibilidad del no lugar no está nunca ausente de cualquier lugar que sea. El retorno al lugar es el recurso de aquel que frecuenta los no lugares” (Augé, 2000: 110).

Para el sujeto de consumo los signos son facticamente apropiables en cierto sentido, o bien, la permanencia temporal permite el acceso a los juegos discursivos del contexto. Dentro de la condición que refiere Augé en torno al espacio que se encoge, se puede dar plena cuenta de esta práctica de consumo entre los distintos actores que confluyen en un tiempo y espacio. “Las formas en que los sujetos reconstituyen las capacidades de aprehensión de los procesos de cambio que enfrentan y que, al serles ajeno, en principio, les puede resultar incomprendible” (Zemelman, 1997: 155). Ciertamente, definir que aún cuando los elementos se dispongan y existan puentes bien delimitados para poder tener la “experiencia” o no de contacto con el otro, los diferentes actores harán de ello una condición que permite o no tal relación. Sea a partir de ciertos artificios como son las guías turísticas que bien, pueden simplificar los tránsitos, también evaden las realidades que no se consideran factibles de consumo. “El signo de que se está en casa es que se logra hacerse entender sin demasiados problemas, y que al mismo

tiempo se logra seguir las razones de los interlocutores sin necesidad de largas explicaciones” (Augé, 2000: 111). Esto es parte del montaje necesario para definir un no lugar como lugar de consumo por el otro y desde el propio actor local. En la medida que los otros transitan en los espacios definidos como elementos de transmisión e interacción, serán prácticas que ingresen al sentido ordinario, desde una vida cotidiana que empieza a recubrir los procesos que pierden sus matices, su identidad propiamente local. “...de los espacios locales. Aunque también se requiere que examinemos no sólo cómo es que ellos constituyen y reconstituyen las identidades sociales, sino la propia capacidad de crítica de los sujetos, tanto de lo propio como de lo ajeno” (Zemelman, 1997: 158). En qué medida la condición local, la superabundancia de información, que se desencadena desde los mass media y los distintos actores que inciden en lo local, han trastocado las prácticas cotidianas. Desde lo visual y, por tanto, en el plano de lo imaginario, es evidente como la resistencia es sólo cuestión de un imaginario colectivo. Un discurso que ha entrado en un proceso de desgaste acelerado, como el juego de Augé en el sentido del tiempo, el espacio y las prácticas individualizantes.

Renato Ortiz (1997) en relación a la cultura y la sociedad global, dice:

La globalización también es una cuestión de escala, por eso requiere una estrategia comprensiva distinta. Esta rotación del pensamiento se impone, no sólo por causas de exigencias disciplinarias (por ejemplo cambiar el punto de vista antropológico por el sociológico), sino debido a las profundas transformaciones que atraviesa el mundo moderno (Ortiz, 1997: 35).

Dar cuenta de los procesos que se han ido conformando desde el espacio que se sitúa como unidad de análisis requiere, por tanto, de una amplitud en torno a los problemas conceptuales y analíticos desde los discursos en torno a la sociabilidad y el espacio, entrelazando estos elementos con los juegos discursivos. De forma intrínseca, en todo espacio en donde la sociabilidad entra en juego. Y como definen los pragmatistas de la comunicación, “no es posible no comunicar” entonces se generan formaciones discursivas que recrean, en su coyuntura procesos, desde los que implican la modernización, con sus formas propias de expansión. “El proceso de mundialización es un fenómeno social total que impregna al conjunto de las manifestaciones culturales. Para existir, se debe localizar, enraizarse en las prácticas cotidianas de los hombres, sin lo cual sería

una expresión abstracta de las relaciones sociales” (Ortiz, 1997: 47). Ciertamente, el flujo de sujetos en el Andador Eclesiástico nos recrea lo local-global, habrá que adentrarse en los intercambios tanto digitales como analógicos de los diversos actores, para describir una realidad que cotidianamente participa de múltiples formas de definir el entorno, de relacionarse con el otro y de configurar formas de explicar el mundo.

...más hacia una reflexión basada en la lógica de una racionalidad comunicativa, en tanto el problema básico de la coexistencia y la comunidad, al que alude el espacio, requiere que se examine cómo es que se logra el consenso, para una comprensión o entendimiento recíproco, un conocimiento compartido, una confianza mutua y un acuerdo sobre la normatividad de lo que es justo (Zemelman, 1997: 159).

Las formaciones de una intersubjetividad que se presupone inherente en todo acto de sociabilidad y discursividad. Los elementos que se encuentran en el ejercicio de campo, desde la etnografía o bien, las entrevistas con los diferentes sujetos, ponen en evidencia que si, como discurso, <<digo>> utópico es factible de construcción, como prácticas cotidianas, en la vida ordinaria del sujeto es una falacia, desde los impedimentos de accesibilidad a las formas de uso y consumo del Andador Eclesiástico. Existe por supuesto, una disposición que ha resistido a los procesos de reordenamiento del espacio, pero las prácticas de sociabilidad han penetrado como procesos de remarcación, donde se demarca la inaccesibilidad del sujeto local y las disponibilidades para un sujeto de paso. Un actor en los no lugares. Con un escenario puesto para hacerle sentir en casa.

El concepto de espacio. Un espacio es un mundo delimitado. Suceso en sí mismo, el espacio es una posición frente a otros mundos y a otros espacios. Su análisis, en consecuencia, es un problema de ordenación de posiciones *correlativas*, de *ordenación de coexistencias*. Por ello es que abordar el espacio requiere del estudio de <<las formas de ser>>, pero en coexistencia. Es decir, del análisis de las formas en que se constituye la comunidad de sentido y la identidad social frente a otros (Zemelman, 1997: 159).

Se puede abrir desde este ángulo un deslice conceptual para acceder a una comprensión más inusual, desde los juegos unarios, binarios o cuaternarios.

1.7.5. *De lo unario y rizomático*

“De lo cual resulta que hombres con una amplitud de conciencia asombrosa saben menos de sí mismos que un niño pequeño y todo ello por que ‘el cuarto no quiso venir’, permaneció arriba o abajo, en campo del inconsciente” (Jung, 2001: 277). Frente al pensamiento trinitario de Platón, la filosofía griega antigua razonaba en forma cuaternaria. En Pitágoras la tétrada, *Tetractis*, es la premisa lógica de cualquier juicio sobre totalidad. La tríada no es un esquema de ordenamiento natural, sino artificial. Desde el *Timeo*, el cuarto significa “realización” y, con ello, el paso a un estado esencialmente diferente, o sea al estado de la materialidad del mundo, una antitrinidad, una verdadera *umbra trinitatis*. Por ejemplo, Deleuze y Guattari (1985) lo esquematizan en tres máquinas: salvaje, bárbara y civilizada. Con sus tres piezas: las piezas trabajadoras, el motor inmóvil, la pieza adyacente; sus tres energías: libido, numen y voluptas; sus tres síntesis: síntesis conectivas de objetos parciales y flujos, las síntesis disyuntivas de singularidades y cadenas, las síntesis conjuntivas de intensidades y devenires (349). Si lo que se abre es una forma de comprender la realidad, esta realidad se sociabiliza y se establecen los contactos espacio temporales a través de registros predefinidos como formas instituidas en los campos representacionales. “Los sujetos comprenden e interpretan de manera similar ante la situación en que se encuentran y no se comportan de manera similar ante un procedimiento que se mantiene idéntico” (Jodelet, 1991: 470).

Entonces, es pertinente definir lo instituido desde el discurso de la institución. Institución, entendida como lo que está instituido en el hombre de forma tal que, se registran las pautas y los valores precediéndolo como costumbres, tradiciones, que se insertan en un plano simbólico, imaginario. Conjunto de normas bajo las formas de oposición con la naturaleza. “Su papel consiste en curar la herida narcisista, eludir la angustia del caos, justificar y mantener las cosas de identificación, sostener la función de los ideales y de los ídolos” (Kaës *et al.*, 1996: 18).

“La representación que elabora un grupo sobre lo que debe llevar a cabo. Define objetivos y procedimientos específicos para sus miembros... la elaboración

por parte de una colectividad, bajo inducción social, de una concepción de la tarea que no toma en consideración la realidad de su estructura funcional” (Jodelet, 1991: 470). Entre los procesos de socialización, tanto primaria como secundaria y las estrategias de <<naturalización>> para la conformidad en el sujeto, se establece a través de un deforme registro de las realidades interconectadas, donde sólo se puede percibir lo que ha sido permisible de conciencia. “Las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver, teorías que permiten establecer hechos sobre ellos” (Jodelet, 1991: 472). Además, dice Jodelet “A saber. Una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social” (1991: 473).

Continuando con el juego de los actos unarios, “Lo unario se caracteriza por una identidad que irresistiblemente se despliega en antinomia” (Dufour, 2002: 71). En las condiciones de asumir el discurso para atender lo complejo de la condición unaria aparece lo binario. Ya que a través de esta formación el pensamiento cobra un sentido que nos resulta más familiar y a su vez, permite una elección, entre una u otra opción, pero no es partir de la astucia de lo unario donde se presenta la autorreferencia.

Al exigir que un concepto escape de una definición mediante sí mismo gracias a otra versión más simple del mismo concepto, lo que está usted haciendo es lisa y llanamente reemplazar una lógica de un término por una lógica de dos términos. Es decir, toma lo unario, un mismo concepto, y lo maquilla de binario, dos versiones, con lo cual usted cree haberse librado de lo unario. Buena maniobra, con ella se tranquiliza y puede entonces aplicar el razonamiento por inferencia, el mecanismo causal, el formalismo binario, los rasgos diferenciales, etc. (Dufour, 2002:73).

Bajo esta dinámica se encuentra que es un proceso donde no se asume en principio el contacto con lo abismal, es pasar de lado, no entrar en lo propio de la experiencia y asumir una formación más estable, donde los actos se establecen bajo una lógica de sentido común. La autorreferencia se posibilita a partir del sentido de vértigo, pero, es abrirse a la posibilidad de la locura.

Muy difícil, pues para tomarse por uno mismo se necesitan tres cosas. Primero, admitir el vagabundeo unario de estar antes y después, aquí y allá; segundo, cometer el error de identificarnos a nosotros mismos mediante la superposición y aplanamiento de las figuras de 'delante' del espejo y 'detrás' del espejo, de aquí y de allá; tercero, olvidar que hemos cometido estas inversiones de temporalidad y de espacialidad para constituirnos, con tales aplastamientos, como sujetos. Si usted tiene éxito en estas tres operaciones adquiere un 'yo' (moi), es decir, toma el 'yo' (moi) que adquirió para su ser y puede decir finalmente: 'yo (je), soy yo (moi)'. Si no tiene éxito en estas operaciones continuará patinando con el 'yo' (je) (Dufour, 2002: 92).

La experiencia del vértigo ya en el espacio, ya en el tiempo bajo la lógica de lo unario, no son condiciones ajenas a uno, más bien, nos encontramos obligados a pasar constantemente a través de ello. Pero, negamos o mejor dicho, nos negamos a la posibilidad de contactar con tal experiencia, es como ver un ocaso sin las sensaciones, es como decir "Racionalmente" el sol se pierde en el horizonte, pero no reparamos que el ocaso es una gama mutable de matices, de sonidos, olores y sensaciones kinestésicas. En la sociabilidad con otros, es en estricto un juego propio de esa multiplicidad de sensaciones que se pueden reducir al sólo discurso panfletario, que pretende sumergirnos en una condición de contacto.

Para convertirnos en sujetos y para permanecer tales, debemos cometer el error unario e identificarnos a nosotros mismos, es decir, superponer e igualar las figuras que están 'delante' y 'detrás' del espejo, en el aquí y en el allá. Gracias a este aplastamiento, olvidamos las inversiones de temporalidad y del espacio en las que tuvimos que constituirnos como sujetos, de tal modo que vivimos con una permanente laguna en la memoria, con una recurrente paramnesia respecto de ese fondo unario y psicótico donde se constituye ese pre-cogito que ignora la diferencia entre contrarios (Dufour, 2002: 96).

1.7.6. *Las prácticas cotidianas*

Certeau (1998) procura definir las prácticas cotidianas a partir de un juego en torno a la cultura popular. Considera de mayor efectividad el nombrar el acto como cotidiano y no propio a lo popular. El sujeto va a transitar más allá de donde la sociedad le impone: "su acto de locución consistía en viajar dentro de ese código social y por tanto en perturbar completamente el orden de sus lugares" (Certeau, 1998). La gente común y corriente transita de manera transversal en el tablero social, dirá Certeau. Son maneras de hacer, ya que el sujeto ordinario al consumir, digamos, cultura, no será únicamente lo que se le ha dispuesto desde elementos

constituidos, más bien, es de interés en Certeau lo que el consumidor cultural fabrica en el lapso de tiempo que se encuentra en contacto con los objetos dispuestos. “La misma interrogante se emplea en cuanto al uso del espacio urbano, puesto que un orden construido organiza la ciudad del mismo modo que un sistema construido con palabras y con líneas organiza un periódico.” Es de interés el uso del espacio por parte de esos sujetos.

En lo particular, en torno al Andador Eclesiástico se puede definir que existen variantes de consumo, con respecto al grupo de extranjeros. Se encuentran actores que parten de la estrategia de consumir un espacio por un par de días. Este dato es proporcionado por la estancia en hoteles locales. O bien, la permanencia más prolongada en un lugar, desde un mes hasta seis o más meses. El consumo de un espacio diverge en este sentido. Es evidente que la práctica cotidiana se hará más próxima al consumo de lo local en la misma proporción de su estadía en el lugar. Si la condición de consumo es breve, a su vez, breve será la posibilidad de absorber la realidad de lo otro. Si que como actor del consumo se conforma a devenir desde ciertas estrategias que, serán propias de sí mismo, o bien, diseños establecidos. Lo interesante empieza cuando el turista no se mueve a través de un *tour* o, bien, la guía turística.

Todo se encuentra prefabricado, ordenado para hacer del transitar una práctica confinada a cierta certidumbre, si el turista se conforma a esta realidad, limita su posibilidad de sociabilidad como de discursividad. Por ejemplo, en el espacio de estudio en cuestión, se pueden observar rótulos que se traducen a otras lenguas, con el afán de aproximar los referentes al transeúnte; si el sujeto que transita no procura el contacto con el otro, se limitará únicamente al consumo del souvenir, a capturarse en un marco de fondo, que ponga su evidencia de estar ahí.

¿Qué sería de interés para Certeau? Bueno, dirá que lo interesante es cómo esos practicantes usan un espacio urbano construido. “A la producción de los objetos y de las imágenes, producción racionalizada, centralizada, ruidosa, espectacular y expansionista, corresponde otra producción disimulada en forma de consumo, una producción astuta, dispersa, silenciosa y oculta, pero que se insinúa

por doquier” (Certeau, 1998). Por lo que la producción no queda marcada como producto propio, es más bien, la forma de emplear los productos difundidos. Es evidente que el hacer turismo, responde a ciertas lógicas construidas bajo estrategias de mercado. Es por demás, muy ilusorio pensar en un globo que gira y bajo el juego de —en el lugar donde apunte el dedo llegará mi aliento—. “Esta producción no queda marcada por productos propios, sino que se caracteriza por maneras propias de emplear los productos difundidos e impuestos por un orden económico dominante” (Certeau, 1998). Se han encontrado evidencias etnográficas del consumo de productos por parte del turismo, consumo que no se consume en lógicas de construcción certeras, pero son en estricto formas de conformación de una discursividad seductora. El practicante en su producción se encontrará enmascarado por el producto, sin su denominación de origen, se originan realidades. Un mismo acto recrea muy diversas formas de encarar un producto no constituido por él actor pero sí, reconstituido desde su posibilidad nombrante. “Por la manipulación que hace del producto, el practicante es el autor de una producción secundaria oculta en el proceso de utilización. Una continuidad antes que una diferencia. El problema radica en medir la naturaleza real de la relación entre estos dos regímenes de producción.”

Por otra parte, Certeau se ocupará de cuestiones lingüísticas. “En este sentido, quien habla está en la lengua como quien camina está en la ciudad; sólo en función de quien camina el espacio abstracto se transforma en espacio vivido, cobra realidad, se estructura de acuerdo a ejes privilegiados, etcétera. En fin, el acto de enunciación hace surgir al otro, y por ende, la relación social: siempre hay un destinatario aunque uno hable solo. En este sentido, toda lógica de las prácticas pasa por una lógica de la acción y por una lógica del tiempo, remite a técnicas de montaje y <<collage>>, al juego de la ocasión y de la circunstancia, a situaciones movilizadas, complejas, embrolladas, a esas enmarañadas redes, a esos itinerarios superpuestos que atraviesan incesantemente la oscuridad de la vida cotidiana y estructuran las prácticas de una cultura ordinaria.”

1.7.7. *La aceleración en la formación de la sociabilidad*

Pero las dos disciplinas guardan sin embargo una relación de proximidad que corresponde a la naturaleza de su objeto: si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico. El espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado (Augé, 1994: 15).

En torno al ejercicio de indagación, es evidente que el juego de este elemento tiene una importante implicación. Desde el acceso al campo visual, puede observarse como los procesos de modernización van ocupando espacios, escenarios y, de la misma forma, los distintos actores asumen con plena naturalidad, lo que a cada paso suscita, un juego de simbolizaciones, desde formas organizadas del espacio, pero también, con la evidencia de que en ese mismo espacio, en otro tiempo, los sucesos se nombraban distinto y, también, eran distintos, no únicamente el espacio o la simbolización, sino los usos y formas de simbolización que se recrean en la sociabilidad. Los esquemas que organizan la realidad, pueden trasfigurarse a partir de que el acto de incidir o coincidir en un mismo tiempo y espacio, no es en estricto un conformar puntos símiles. Si es prudente decir que la identidad, la relación y la historia, dan pauta a una formación subjetiva. Pero, en el lugar que se asume como unidad de análisis, los procesos son más de corte caótico. La referencia en una densidad humana, abre un abanico de identidades, de relaciones y, por supuesto, de historias.

Esta simbolización del espacio constituye para quienes nacen en una sociedad dada, un a priori partiendo del cual se construye la experiencia de todos y se forma la personalidad de cada uno: en este sentido, esa simbolización es a la vez una matriz intelectual, una constitución social, una herencia y la condición primera de toda historia, individual o colectiva. En términos más generales, forma parte de la necesidad de lo simbólico que ha señalado Levi-Strauss y que se traduce mediante un ordenamiento del mundo del cual el orden social (las relaciones instituidas entre las gentes) es solo un aspecto (Augé, 1994: 16).

Para Augé es, a través de ciertos elementos constitutivos de su marco de referencia conceptual, importante demarcar tres aspectos (tiempo, espacio, individualización) que caracterizan lo que él define como sobremoderno:

Hoy el planeta se ha encogido, se ha estrechado, la información y las imágenes circulan rápidamente y, por eso mismo la dimensión mítica de los demás se borra. Por una parte las historias nacionales o regionales están sujetas más que nunca a la dependencia planetaria. Por otra parte, vivimos una ‘aceleración de la historia’, otra expresión del ‘encogimiento del planeta’ que acabamos de recordar y que tiene que ver a la vez con las interacciones objetivas del ‘sistema mundo’ y con la instantaneidad de la información y de la difusión de las imágenes. Los parámetros del tiempo, así como los del espacio, experimentan una evolución, una revolución sin precedentes. Nuestra modernidad crea pasado inmediato, crea historia de manera desenfrenada, así como crea la alteridad, aun cuando pretenda estabilizar la historia y unificar el mundo (Augé, 1994: 26).

Los procesos de aceleración se pueden observar con plena evidencia, en diferentes escenarios globales. En particular, al abrir las estrategias de producción a los servicios turísticos, la vertiente de esa diversidad y aceleración de cambios locales, se hace más palpable. La sociabilidad y discursividad en el espacio han sido configuradas por un creciente proceso de acumulación de prácticas cotidianas, que han sido sustituidas por nuevas formas de relación. No es sólo a partir de los *mass media*, también se ha constituido en un marco de referencia prácticamente ordinario.

Es pues el estado del mundo lo que parece informar las categorías de observación que se le aplican e imponer la duda sobre la posibilidad de proponer aquí interpretaciones sistemáticas. Ese estado del mundo, que hasta ahora hemos caracterizado groseramente con las dos expresiones ‘aceleración de la historia’ y ‘encogimiento del planeta’ no es sin embargo el objeto de una aprehensión uniforme (Augé, 1994: 27).

Existen por tanto, elementos que harán más nítido este proceso global. Por otra parte me surge la inquietud en correlación a las formas de ir a su vez constituyendo un discurso y una sociabilidad del consumo, esto es, la condición subjetiva para un sujeto de consumo. Andar por el mundo, haciendo paradas aquí, más allá, es ir asumiendo el recuerdo del lugar. Para después sentir que he vivido la experiencia de viajar, de conocer a otras culturas, de haber establecido contactos tanto discursivos como sociables. La evidencia dirá otra cosa. El sujeto de consumo responde al tercer aspecto de la sobremodernidad, que es posible a través de los otros dos aspectos: la individualización. El acto de viajar y entrar en “contacto” con los otros, es más un acto de consumo que una consumación de lo antes referido. Consumir no es en modo alguno producto de un acto de

producción, consumir es entendible solo a partir de entrelazar los dos aspectos de lo sobremoderno en el ya sugerido consumidor, pero, es regularmente un sujeto consumido, no consumado. Por lo que el acto del consumo no se consuma, es mejor dicho se consume en sí mismo.

1.8. La globalización o lo globalizante

Puede uno representarse la globalización cultural como la expresión de cuatro fenómenos de base interrelacionados: 1) la universalización de los mercados y el avance del capitalismo posindustrial, 2) la difusión de un modelo democrático como forma ideal de organización de la polis, 3) la revolución de las comunicaciones que lleva a la sociedad de la información y, 4) la creación de un clima cultural de época, usualmente llamado de la posmodernidad_civilización material que engloba progresivamente al mundo (Brüner, 1998: 27). De cierta forma se puede uno percatar de tales fenómenos como posibilidad en el contexto que me ocupa. Desde los procesos de mediatización de la sociedad de información, el creciente desarrollo de un capitalismo posindustrial encaminado hacia una economía terciaria. De lo que se evidencia un reordenamiento del espacio local y por consecuencia de los procesos de sociabilidad. Por ejemplo, el Andador Eclesiástico engendra una diversificación de la realidad, los contornos de la identidad local entran en contacto con los discursos de una representatividad de la globalización cultural.

“La globalización de la cultura es la manifestación de las contradicciones, tensiones, desajustes y cambios a que dan lugar las interrelaciones e interacciones entre los cuatro macro-fenómenos” (Brüner, 1998: 30).

La exploración se divide en cuatro partes: la primera nos introduce a una fenomenología de la sensibilidad contemporánea, en torno a sus miedos y a su expresión en la conciencia intelectual de la época. En particular, este aspecto se puede contrastar con el discurso hermético de la identidad local. El miedo a lo extraño, pero a la vez, su apertura a lo otro. La segunda parte constituye una aproximación inicial a las contradicciones culturales del capitalismo global y a las

contradicciones comunicativas de la democracia contemporánea. Es evidente que la configuración del espacio del andador recrea este proceso. Desde los distintos actores que deambulan el espacio, algunos acceden al consumo de los espacios que se han constituido bajo la lógica de cubrir necesidades no del actor local, sino, del tránsito de un flujo de turismo capaz de asumir dicho consumo. Pero también, se ha podido constatar que en el espacio donde mayor concentración de personas se genera, existe una distribución de ofertas para lo local y en esta condición, se puede ver, como los actores locales se acumulan en dichos escenarios para demandar el consumo de ciertos productos. En la tercera parte analizamos algunas tensiones de la cultura global, en torno a dos tipos de cuestiones: las relaciones centro/periferia y la formación de identidades en contextos de diferenciación valórica, es simple y evidente este elemento en el espacio de análisis. Pero, se pueden nombrar diferentes extractos que configuran el juego del centro y la periferia. Existen actores locales que acceden a una condición de centro y otros de periferia. La configuración urbana se ha conformado bajo este esquema, por otra parte, los distintos consumidores no locales, se han ido ubicando en una posibilidad de centro y lo local en condición de periferia.

El espacio en cuestión, se entretiene a un ritmo que separa y a su vez une, será un punto de dispersión a mayor concentración de turismo, y será de concentración a menor flujo turístico. Por último, la cuarta parte está destinada a enhebrar una reflexión multilateral en torno a los fundamentos del discurso moral en tiempos de globalización. La percepción de riesgo es provocada en este caso por la propia capacidad de intervención humana en la sociedad y la naturaleza. Vivimos en un mundo cada vez más construido, artificial, cada vez más rico en conocimientos pero, también, desde cierto punto de vista, cada vez más opaco e incomprensible. Ya que para los distintos actores, lo prioritario no es establecer contactos de interrelación, es más consistente la posición intraindividual, por lo que la sociabilidad se encuentra socavada. Si puedo poner como evidencia en el ejercicio etnográfico que los diferentes actores se reconocen y, a su vez, se distinguen de los otros, se genera una narrativa que da cuenta del otro, pero, esto no implica la posibilidad de diálogo, de entramados discursivos con fines de

comprensión o acceso a un actuar sobre el otro y con ello, conformar una acción social. “La desintegración de esas estructuras para dar paso a relaciones mucho más abstractas, voluntarias, de tipo contractual, crea unas sociedades frágiles, angustiadas por la soledad, asustadas frente a la vejez y la muerte, inhóspitas y frías” (Brüner, 1998: 41). Se ha observado cómo los procesos de modernización, como estrategias de urbanización han constituido una ruptura en la preservación de prácticas cotidianas, que dentro del fluir cotidiano se entrelazaban, para dar cuenta de ciertas prácticas que los distintos sujetos compartían como elementos que configuran una realidad. Ahora al reconfigurarse, al procurar preservar una práctica, sólo se accede a un elemento más material e inanimado. Inanimado en su sentido de vaciamiento del contenido sociohistórico en el propio actor local. Detener los embates de la modernización a través de artificios nombrantes es hacer literal el juego metafórico. Definir la ciudad como mágica no es posibilitar un hechizo que la suspenda de los procesos, más bien, la desdibuja en sus procesos subjetivantes. Es el ritmo endemoniado del video-clip. Todo lo que parecía sólido se esfuma en el aire. El individuo no tiene ya a qué aferrarse. “De acuerdo con esta imagen, cabe suponer que la modernidad, técnica, incidental, mediática, la mediación de todos los intercambios, económicos, políticos, sexuales, nos ha conducido a una velocidad de liberación tal que nos hemos salido de la esfera referencial de lo real y de la historia” (Brüner, 1998: 42). Al adentrarnos en este juego de actos, donde ya no se esclarecen los actores, ni los discursos y los procesos de sociabilidad, serán bajo lineamientos que pretenden disuadirnos de que andamos más allá de la mundanidad.

No es la detención, el agotamiento o la descomposición de nuestra civilización lo que nos aqueja. Más bien, es el tránsito hacia otra etapa en la "biografía del capital"...son intensificaciones, aumentos de velocidad, expansiones, turbulencias, incrementos de complejidad, mayores intercambios, más diversidad, dinamismo e inestabilidad, proliferación de dimensiones y producción continua de novedades (Brüner, 1998: 45).

La posmodernidad representa un estado de ánimo... una tendencia antiteleológica dentro de la epistemología, el ataque a la metafísica de la presencia, la atenuación generalizada de los sentimientos, el malestar colectivo y las proyecciones morbosas de la generación de posguerra confrontadas a la desilusión de la edad madura, una nueva fase del fetichismo de las mercancías, la fascinación con las imágenes, el proceso de

fragmentación sociopolítica y cultural, el declinar de la idea universal...la "implosión de sentidos", el colapso de las jerarquías culturales, el funcionamiento y efecto de las nuevas tecnologías miniaturizadas,.. La des-territorialización efectuada por los media, una generalizada sustitución de las coordenadas espaciales por las coordenadas temporales (Brüner, 1998: 50).

Todo espacio está determinado por prácticas cotidianas, pero estas prácticas no surgen de manera espontánea, ya se mencionó anteriormente, como a través de los estigmas los individuos arman esquemas con los cuales a partir de ciertos tipos ideales se puede desenvolver un discurso entre actores diversos y divergentes.

El aspecto de los límites territoriales se puede recrear en el presente ejercicio, al procurar cómo lo local si tiene cierta uniformidad, digamos una identidad local, transitan a partir de ciertas conformaciones que permiten entablar conversaciones que pueden inscribirse por completo en una apropiación y comprensión del territorio. Todo actor perteneciente al espacio en cuestión recrea y transmite una formación discursiva que posibilita un sistema simbólico. Existen normas y reglas que son propias del quehacer del actor local, las reproducen a partir de su cumplimiento o bien, en la trasgresión, existiendo mecanismos de control no, en su sentido jurídico, sino en la condición de la legitimidad, esto es, los diferentes actores locales se conocen y reconocen a través de una red compleja de límites y reglas que configuran un mundo compartido. Existen tendencias a resguardar lo local desde el actor local, la entrada o no del otro al escenario público y político puede extender las redes hasta cierto nivel, donde en ocasiones podrán ingresar los otros, pero, en lo común no es la regla. Por lo que se puede definir una cierta resistencia a permitir el acceso del otro a la posibilidad de administrar el orden en lo local. Son los oriundos, digamos, quienes tienen grabado en un discurso como imaginario colectivo, la retícula de un grupo que participa de cierta legalidad y legitimidad que el otro, a través de los años bien puede no acceder por completo a esta construcción local o bien, tener plena comprensión de sus prácticas cotidianas.

La práctica inmutabilidad de la naturaleza humana da pie a que pueda postularse una persistencia del fondo de los sentimientos que guían la conducta de los hombres, mientras que sólo varía la forma bajo la que ésta se expresa. Los residuos son la manifestación de estos sentimientos y de estos

instintos. Los dos tipos de residuos responden a dos principios esenciales de orden a) el contraste entre individualismo y colectivismo, y b) las tendencias progresistas y conservadoras (Morán, 1994: 148-149).

La causa sobre la que se basa la inevitabilidad del dominio de la minoría sobre la mayoría reside, para el autor, en la diferente distribución de los residuos de las dos primeras clases entre los dos grandes grupos sociales. Esta condición del saber con relación a los sentimientos y los usos de las formas de transmitir el discurso, evidencia como las minorías pueden manipular a las mayorías.

La sociabilidad es por tanto, un proceso sociohistórico que entrelaza múltiples elementos que en las prácticas cotidianas, los individuos recrean a través de procesos que han sido constituidos dentro de procesos como son, la socialización primaria y que implican a su vez, “Esta lógica de la individualización y su constitución orgánica con la idea de Sociedad estará en el corazón del pensamiento y discurso formalizados que la traducirá en términos de la división y la dispersión de un mismo sujeto en diversos espacios y situaciones” (León, 2001: 106). La sociabilidad no se piensa en este sentido únicamente como la capacidad del individuo de interactuar con otros, es más bien un proceso que estructura las prácticas cotidianas de los individuos y a través de tales prácticas, se irán configurando los procesos de subjetivación. Los procesos de subjetivación tenderán a ciertos principios de uso tanto del tiempo como del espacio.

Otros espacios y tiempos (y por tanto otras categorías de sujeto) que no están ligados a la producción y comercio de bienes, en nuestro caso los de la vida cotidiana, serán considerados como condiciones básicas para que la sociedad pueda <<mantenerse>> pero solamente en un mínimo ¿cuál? El orientado a la sobrevivencia humana y social requerida para la producción de riquezas, de dominio y expansión, cuyo despliegue... se encuentra en otro lado (León, 2001: 112).

La sociabilidad recreada en el espacio de unidad de análisis refleja con nitidez los juegos de una sociedad que entrecruza o bien, entrelaza lo local con lo global, donde los procesos de individualidad y colectividad se polarizan a la par que los actores se diluyen, en la vida cotidiana, sin ejercer en sus prácticas cotidianas un análisis de los procesos de apropiación o expropiación de las propias prácticas cotidianas. El espacio del Andador Eclesiástico reconfigura la sociabilidad y con ello, las prácticas cotidianas y, además, los procesos de subjetivación.

CAPITULO II ESPACIO Y FRONTERA

El espacio que nos contiene, es desbordado en la misma medida de actuar y actualizar nuestra forma de andar en el mundo. Delimitar un interior en donde lo imprescindible es la corporeidad, desde la diferenciación del ser con lo que no se es. Es importante la interiorización de un dentro y un fuera, a través de un discurso de realidades, donde lo que existe no es privativo del individuo, sino, la pauta de interrelación con otro. Dentro de la conformación de grupo, puede definirse como algo asequible a todo miembro, pero, en la medida de la diferencia, se podrá definir que los espacios no sólo responden a su fisicalidad, más allá de esta condición consistente, la existencia del espacio responde no únicamente a la corporeidad sino, más bien, a las construcciones simbólicas del espacio. Todo actor se mueve en escena a partir de ciertas coordenadas, las cuales permiten una soltura que si bien, se piensa naturalizada, es más un estereotipo encarnado. “La imagen del cuerpo es el primer léxico de todos los enunciados del vínculo grupal: miembros, cabeza, espíritu de cuerpo, incorporación, rechazo, célula, matriz, frontera, envoltura... Este léxico es también el que toma el yo para auto-representarse” (Kaës, 1995: 169). Lo familiar es la pauta para entablar contacto, un contacto real, se define como tal, en la medida misma de presuponer que es posible establecer relaciones.

<<Relación>>, entonces, debe tomarse en el sentido de una interrelación que incluye, como lo precisan Laplanche y Pontalis, no solamente la forma en que el sujeto constituye sus objetos, sino también la forma en que estos moldean su actividad. Esta interrelación entre el sujeto y el objeto queda significada por el de la <<relación de objeto>>. Esta implica la co-constitución del sujeto y del objeto: hablar de una relación con el objeto significaría la preexistencia del uno o del otro (Kaës, 1995: 187).

La relación en el marco del Andador Eclesiástico, debe considerarse desde diferentes perspectivas. De cierto, podré definir que existe una relación del contacto real, sea de una persona con otra, o bien, de la persona en torno al

espacio, pero también, es importante destacar, que no en toda interacción de la persona con “otro” se podrá definir una relación, además, no todo “otro” establecerá un contacto con el espacio, en todo caso, es importante definir que su configuración habrá de ser diversa y en muchos casos, divergente.

2.1. El espacio

El escenario del espacio es por su grupo endógeno definible, pero, en tanto que el espacio que atiendo (el Andador Eclesiástico) es un espacio múltiple, en el sentido de sus actores, entonces se definirá en su multiplicidad, dando como producto una variedad de definiciones. Las escenas ya no son tan insistentes, más bien, la condición caótica resulta factible de discurso. La vida cotidiana es trastocada, en la medida en que se dilatan sus contenidos.

Pero la experiencia inmediata es la de la ilimitación y la pérdida de las referencias del espacio corporal. La extensión infinita del yo-cuerpo-grupo alterna con la experiencia de la apertura sobre la nada. El grupo amplio es ocasión de tales experiencias de pérdida de los límites corporales del yo. Simultáneamente, se establecen sobre el límite del grupo, y no ya sobre el límite intrapsíquico/no-yo, las primeras demarcaciones adentro/afuera, incorporable/rechazable, introyectable/proyectable, etcétera (Kaës, 1995: 253).

2.1.1. *El espacio y la otredad*

Ciertamente, a partir del proceso de apertura al otro, se puede percibir cómo el espacio se dimensiona en el tiempo, esto es, un mismo espacio genera en el tiempo diversos matices, así como las estaciones. El espacio es el mismo, pero en el tiempo las vestiduras son diversas, tal vez el verde se transforma en ocres y termina en blanco. De lo más radiante y cálido de las tonalidades hasta lo más grisáceo y frío.

Estas proposiciones nos llevan a distinguir y articular tres categorías de espacio: un espacio vivido que es el del cuerpo imaginario; un espacio real representado por el contexto ecológico, físico; y un tercer espacio que surge del enlace del primero con el segundo, el espacio simbólico. Estas tres dimensiones del espacio, en sus diferentes combinaciones, son las que dan cuenta de la relación entre el cuerpo de cada uno de los participantes y el espacio corporal imaginario y simbólico del grupo. Todo grupo se organiza como metáfora o metonimia del cuerpo. El destino del grupo y de sus sujetos constituyentes se define por la relación que se establece entre el espacio

vivido, el del cuerpo imaginario, el espacio simbólico y el espacio real (Kaës, 1995: 254).

De lo real a lo simbólico se encuentra un intermedio, es en la escenografía del imaginario donde las prácticas y consumos de espacios se delimitan. Es un juego de espejos, donde el estadio del espejo, conforma las especularidades que en cierta medida deforman realidades, sean cóncavos o convexos.

Ciertamente, lo que los turistas compran son precisamente <<recuerdos>>, *souvenirs*, en toda su literalidad. Por recuerdo puede entenderse la experiencia vivida que está depositada en los objetos culturales o socialmente significativos. Por objeto puede entenderse todo aquello que se encuentra estabilizado en el lenguaje, en el tiempo y/o en el espacio (Christlieb, 1994: 103).

Más adelante voy a atender los discursos de los no lugares, donde Auge (2000) asume un punto al respecto de las formas de consumo del turista al entrar a lugares, digamos “exóticos”.⁶ Los espacios configuran, entonces, marcas y marcos de referencia, en ocasiones es un discurso que es conformado al quietismo, viajero del mundo para evitar su condición intrínseca, es decir, sujeto a los modos de producción, quienes viajan tal vez, es para despejar el ruido de la rutinización de la existencia, donde la experiencia de ser en el mundo se ha artificializado como los entornos. “En todo caso, el hecho de que uno ‘se marcha para olvidar’, significa que en los lugares están depositados los recuerdos” (Christlieb, 1994: 106). Quiero acotar este punto, el olvido no en su nivel psicoafectivo, lo asumo como un olvido de las prácticas cotidianas, no en la individuación, más bien, en el entramado estructurante, desde donde las formas de ser en el mundo han ido determinando las prácticas cotidianas. Salir para olvidar la rutina, tal vez significa, salir del sí mismo para entrar en el sí mismo. De nuevo lo unario, ser donde no soy, que es ser donde usualmente nunca estoy, fuera de sí mismo. La condición de vacuidad que Frankl (1994) define como vacío existencial:

Cuando se me pregunta cómo explico la génesis de este vacío existencial, suelo ofrecer la siguiente fórmula abreviada: Contrariamente al animal, el hombre carece de instintos que le digan lo que tiene que hacer y, a diferencia de los hombres del pasado, el hombre actual ya no tiene tradiciones que le

⁶Entendiendo por tales, ya no en la discursividad de la antropología “Clásica” en donde el otro es culturalmente diferente a las formas afines del espectador. Ahora, bajo los nuevos registros, se puede decir que cualquier otro es sujeto de exotismo.

digán que debe ser. Entonces, ignorando lo que tiene que hacer e ignorando también lo que debe ser, parece que muchas veces ya no sabe tampoco lo que quiere en el fondo. Y entonces sólo quiere lo que los demás hacen (¡conformismo!), o bien, sólo hacer lo que los otros quieren, lo que quieren de él (totalitarismo) (11).

El viajero o trotamundos, (existen niveles de vivenciar tales prácticas, en el escenario de análisis), se pueden observar diversos actores, desde el llamado turismo mochilero, hasta los tours para la tercera edad. Sólo es responder a las cuestiones de demanda y las ofertas proliferan. Los espacios se construyen entonces, en la medida de la ocupación de los mismos. “Y es que, por cierto, la colectividad construye los marcos en donde encierra su pensamiento: ha construido los lugares en donde meter y conservar sus experiencias: la ciudad con su traza, el taller, la plaza principal, el café, las esquinas, las casas, etc.” (Christlieb, 1994: 107). Más allá de su proyección, desde el escritorio, o bien, desde el diálogo de un grupo inquieto por preservar un imaginario.⁷

Cada uno de los distintos lugares tiene su momento de origen y su actividad característica que es reactivada al pasar por ellos; un cambio de lugar es, literalmente, cambio de pensamiento: las ideas, afectos y recuerdos que se activan en un parque; o asimismo, el recorrido por la parte nueva o vieja de la ciudad remueven y actualizan estados de ánimo distintos, lo mismo que en una casa vieja y en una nueva (Christlieb, 1994: 107).

Preservar lo físico es en cierto nivel, por otra parte, preservar las prácticas de consumo y de quienes lo consumen, es consumir su declive en formaciones discursivas que en los procesos de modernización, recrean el vértigo de saberse fuera de contexto. “Existe una situación de cambio de uso cuando se produce la utilización permanente de una vivienda para fines no residenciales. El decreto Boyer dio múltiples facilidades para realizar estos cambios, aunque otros factores complementarios actuaron en la misma dirección reforzando la tendencia a la transformación del parque de viviendas en locales y oficinas, sobretudo en las zonas centrales de algunas ciudades” (Leal, 1998: 33). Es el caso que se ha conformado entorno al objeto de estudio de esta investigación. El espacio habitacional ha cedido a los procesos de urbanización, más allá de un

⁷ En la entrevista con el vicepresidente del Patronato que promovió el proyecto del Andador Eclesiástico se ponen en relieve estas inquietudes de preservar lo propio, así como el rebalse de las relaciones y realidades, en el espacio arriba enunciado.

requerimiento local; es la estrategia de oferta y demanda al consumo de un creciente turismo, nacional e internacional. No sólo el viajero, el turista que consume imágenes a través de cámaras y videocámaras, sino el propio local, es dislocado de sus espacios cotidianos, de sus prácticas cotidianas y en ocasiones, incluso los actos son en estricto exotismo para el ojo del observador. “El espacio es el pensamiento más pertinaz, y constituye el símbolo de continuidad de la memoria y la fortaleza de la identidad de los grupos, por lo cual éstos defienden sus sitios de convivencia con toda tenacidad” (Christlieb, 1994: 107). En los datos etnográficos se podrán definir algunos de estos puntos. Ya que es parte de un juego paradójico, conservar el espacio a costa de su artificialización.⁸ “Como quiera, a esos emplazamientos que los grupos se aferran aunque el panorama haya cambiado, como cuando se hacen zonas residenciales de lujo en territorios tradicionalmente populares, y entonces se observan enquistadas tiendas, viviendas, etc., que no pudieron ser removidas” (Christlieb, 1994: 110). La vitalidad del espacio en cuestión evidencia estos elementos, pero, también existe la evidencia del doblegar costumbres al peso de la mercadotecnia, de los juegos de la plusvalía.

2.1.2. *Condiciones especulares*

El espacio es producto de una dinámica compleja, donde el adentro y el afuera, son traslapados, dependerá de la posición de quién observa, para poder definir un dentro y afuera. Lo especular será por ello, una de las condiciones subjetivas del espacio. Esto es, lo cotidiano del espacio en la dinámica interindividual e intergrupala recrea formas diversas de atender la condición y la situación.

Lo privado en efecto es cotidiano, pero lo público también lo es; la psicología social, si se permitiera hablar de ello, definiría a lo privado como lo que sucede <<puertas adentro>>, lo cual está muy bien, pero hay puertas en todas partes, no sólo entre la calle y la casa, sino también dentro de las casas y fuera de ellas, todas con su (B) <<adentro>> privado y su (A) <<afuera>> público, de suerte que lo privado y lo público es portátil, móvil, intercambiable, trastrocable y mimético en el contexto de lo (C) cotidiano (Christlieb, 1994: 233).

⁸ Como “*Casco viejo*” define al Andador Eclesiástico el entrevistado masculino del grupo nacional, como “*escaparate*” es definido por el entrevistado masculino extranjero. Para el Patronato es procurar un *rescate* de la imagen de la arquitectura local ante los procesos de urbanización y modernización.

Cierta es dicha configuración del espacio, en el objeto de análisis que he asumido en el presente trabajo. Entre lo público y lo privado se entreteje el uso de los espacios. Pero también, existe la movilidad del sujeto, en muchos de los casos se desplaza, es absorbido por un cambio de uso, dando como punto de reajuste, la reubicación del sujeto local. Al final, se va configurando un espacio para el otro, ceder el espacio es ceder en cierta medida la identidad acuñada en el espacio.

Se trata entonces de buscar el lenguaje que pueda narrar los movimientos de las imágenes de todo tipo: las imágenes de las metáforas, los comportamientos, las expresiones corporales y gestuales, las inflexiones de la voz, los objetos, su ubicación, la distribución del espacio en la traza pública y privada, las corrientes de estilo en objetos de cualquier índole, etc., y muy enfáticamente, la dimensión intersticial de los objetos, o sea, los huecos, espacios vacíos, silencios, es decir, toda aquella imagen que aparece en negativo en congruencia con la negatividad de lo cotidiano; lo que no es la figura de las cosas, sino el fondo donde aparecen (Christlieb, 1994: 236).

Entre la pluralidad de imágenes, hasta la polifonía escénica que define Foucault (2002): “Dentro del lenguaje en emulsión, las palabras saltan al azar, como en las ciénegas primitivas nuestras ranas antepasadas brincaban según las leyes de una suerte aleatoria. En el comienzo eran los dados” (22). Transitar el espacio es entrar en esa diversidad de sonidos, formaciones que no son asequibles al entendimiento pero tampoco, los modos de adecuarse al uso de dicho espacio, en los imaginarios flotan realidades a contrapunto, nada es reflejo o referente de lo ordinario, todo acto es digno de duda. Si es posible pensar que el sujeto duda de lo que siente a través del oído o la vista, claro está que el olfato tiene sus registros. Cada actor emana sus humores propios, (no tan propios, más bien, constructos grupales)

El espacio es el lugar de las imágenes; el espacio construido y ocupado tiene ya un alto grado de positividad, pero el espacio que no es una cosa, ni un cuerpo, ni un movimiento, puede igualmente ser narrado. Y puesto que está narrando imágenes, la psicología colectiva adquiere los visos de una teoría estética: narrar con palabras lo que está en imágenes (Christlieb, 1994: 237).

En este sentido puedo definir que es un prediscurso o bien, una movilidad en proceso. Su construcción no es acabada, si, podré decir que existen avances o etapas concluidas en la conformación del espacio, más allá de lo tangible, lo otro, eso intangible pero factible se muestra. La posmodernidad se percata de que el

marco también forma parte de la obra y, por ende, de que también es un objeto pintable y admirable y, entonces, puede empezarse a ver pinturas que se salen del lienzo y se siguen pintando sobre el marco y sobre la pared donde está colgado el cuadro, y ponerle a todo cédula museográfica.⁹

Este flujo de realidades superpuestas, estas envolturas sucesivas, este percatamiento de metaniveles, tiene al parecer su primer y mejor exponente en la filosofía, a partir del <<giro lingüístico>> que se da cuenta de que, empezando por la suprema realidad de la cotidianidad toda realidad está instituida por lenguaje, y que para hablar de ella, se requiere un orden distinto de lenguaje, de un metalenguaje, y así sucesivamente, de manera que el último marco de realidad, que ya no puede ser desbordado, es el del lenguaje mismo, y que es por lo tanto, la primera y última realidad, y por lo tanto lo único que bien a bien puede ser conocido (Christlieb, 1994: 241).

El tiempo es espacio que se escapa, el espacio es tiempo que se queda. En lo sucesivo asumo un marco de referencia delimitado por Christlieb con relación a los cambios en el uso o disposición del espacio. No procuraré un análisis de antecedente, más bien, alguno de los consecuentes, para delimitar cómo se pierde el uso o finalidad del espacio en los escenarios actuales. Más allá de una realidad local en su imaginario ancestral, es un proceso de configuración y reconfiguración de la condición humana.

Al decir que el centro es donde se hace la comunicación, se indica que es un lugar de invención y de pluralidad, y también de conflicto, mientras que sus zonas aledañas, que se hacen a semejanza del centro, son un lugar de repetición. Y por eso mismo, al centro siempre se le construye vacío, escombrado, sin objetos que lo ocupen, porque existe para ser llenado por la comunicación, mientras que las zonas periféricas cumplen la función de guardar objetos, concretamente los objetos fabricados por o al servicio del centro (Christlieb, 1994: 320).

2.1.3. *Reconfiguración de los espacios*

La traza de San Cristóbal tiene un referente histórico y a través de procesos socio históricos se ha configurado y reconfigurado. Por otra parte, los espacios van adecuándose a los procesos y necesidades. Actualmente existe la plaza denominada de la Paz, lugar que como puede observarse en el anexo fotográfico,

⁹ Foucault en *Esto no es una pipa* (2001) analiza la obra de Magritte, quien en su obra recrea estas prácticas desbordantes, donde las pretensiones discursivas son una búsqueda más compleja. Se redefine la representación de la realidad en la obra y el propio discurso con respecto a la obra misma. Es una condición especular donde la imagen que es reflejo de la imagen no cobra distancia ni espesura y se confunden una ante la otra.

ha sufrido múltiples cambios, bien podría decirse que es donde los actores en turno han recreado una diversidad de manifestaciones. En este escenario en la actualidad, se puede observar como a través de los diversos procesos socioculturales se transforma en una práctica al punto que en su actualidad parece quedar suspendida, con algo pendiente.¹⁰

El centro de la ciudad, y de la vida griega, está más dentro, en el ágora o plaza pública, de la cual el resto constituye meramente un derredor, producto secundario de lo que es y hace el centro. El ágora griega, que en tanto centro es el lugar donde ocurre la vida en su mayor pureza, es un lugar vacío: en ella no hay templos, ni altares, ni propiedades, ni edificios de gobierno, en ella no se compra ni vende, ni se produce ni se gasta nada, porque está hecha para llenarse de palabras: el centro es el lugar donde se crea la comunicación, y en el caso del ágora griega, se trata de la creación del logos, de la palabra: el ágora y el logos constituyen una misma entidad: la plaza pública y el pensamiento son exactamente el mismo proceso, y por supuesto, las propiedades de la comunicación y las de su espacio, corresponden (Christlieb, 1994: 325).

Se puede decir con plena evidencia que este uso del espacio, ha sido suprimido en completud en nuestra actualidad. Si, la plaza de la Paz es un espacio abierto, donde pueden incidir múltiples manifestaciones, ya que es un espacio versátil; desde un grupo de manifestantes, por conflictos sociopolíticos, como también eventos socioculturales como espectáculos culturales profesionales o de arte callejero. Siempre que sea requerible congregarse se proyectará dicho escenario. Obviamente en la medida que la población aumenta, el espacio se estrecha y dada las características arquitectónicas de San Cristóbal, también estas formas de manifestar lo local, tendrán que ser emplazadas en otro sitio.

Con relación a las casas, los griegos las construyeron en esta lógica: "Y estaba bien que las casas fueran utensilios simples, porque todo el mundo estaba en la calle; en las casas no había <<nadie>> <<sólo>> mercaderes, gobernantes, esclavos y mujeres con sus extensiones filiales. El <<hombre>> estaba en la plaza, haciendo uso de la palabra con la que definía todo, incluso el género humano, llamándolo <<hombre>>, que significa algo así como <<el que habla y el que está en la plaza>> o, dicho por Aristóteles, <<zoon politikon>> (ser vivo que se refiere a la ciudad) (Christlieb, 1994: 335).

¹⁰ En la entrevista un hombre local refiere que no saben que hacer con ella, mucho retoque y al final, una cuestión pendiente, también se abre este punto en torno al proyecto del Andador Eclesiástico, como punto de convergencia. Lo cierto es que más funciona como punto de fuga.

No haré referencias puntuales al respecto, ya que en nuestro contexto la casa es concebida de forma muy distinta al griego. La casa refleja estatus, aunque existe una particularidad en este sentido. No es el caso del Andador Eclesiástico, pero sí de usos y costumbres en San Cristóbal. Existen asentamientos muy abigarrados en la localidad, en que sentido hago esta expresión; es fácil encontrar espacios en donde coexisten casas muy ostentosas y casas humildes. La dinámica del ordenamiento de la unidad habitacional, tiene por tanto una configuración diversa, esto es, se pueden encontrar espacios con las características mencionadas y también, nuevos escenarios que responden a una lógica habitacional más homogénea.

La configuración de la ciudad se estructura bajo una dinámica de sociabilidad, donde los espacios se entrelazan, de la plaza rumbo a las casas, ya las calles no son muralla, se transforman en una especie de plaza estrechada. Se abren lugares como tabernas, tiendas, con nombres expuestos, por lo que la calle no es ya una separación propiamente, sino, una de las estancias cotidianas en la ciudad. Esto propicia que el espacio se constituya en una dinámica abigarrada de objetos, rincones y servicios, donde proliferan múltiples expresiones y actividades. Una calle se desborda en microcosmos.

Una de las principales actividades era la sociabilidad, los intercambios de pareceres, los juicios de barrio, cotilleos, pláticas sobre el gobierno, sobre los clásicos, sobre la grandeza y decadencia de Roma, lo que significa que la polémica antigua del ágora también se difumina y se debilita, más extendida pero más superficial, y se convierte, ya no en el hecho capital de la vida de la ciudad, sino en el pasatiempo más o menos atractivo que hace que, así como el espacio, también la palabra pueda albergar lo público y lo privado apenas con puntos y comas de por medio: se sociabiliza en todas partes,...Es notorio cómo, cuando el espacio atenúa su cohesión central y se escurre por todos los rincones, el lenguaje hace exactamente lo mismo....a la publicidad familiar del peristilo, le brotan las privacidades de cámaras y recámaras, retiros, etc., salones de apertura cada vez más restringida, sin llegar sin embargo a ser zonas aparte, sino que todo sitio y todo compartimiento continuará regido por la plática y la sociabilidad. No hay recogimiento (Christlieb, 1994: 340, 342).

Lo que acontece tiende a conservar, a transformar y en gran medida a trastocar y a retocar las formas, sólo quedan vestigios de prácticas y formas de moverse en el espacio donde los flujos que transitan cobran y recobran formas posibles de sociabilidad y discursividad.

El centro se ha diluido demasiado, incluso la misma ciudad se ha diluido: las murallas ya no la contienen, se ha convertido en imperio. El espacio romano ha dejado desvanecerse todas las colindancias con que se cerca y se distribuye el espacio: todo lugar es ahora un interregno; así como sucedió entre sus casas, así entre sus ciudades ya no hay líneas mediadoras que las separen y las vinculen y, por decirlo así, aunque sigan en pie, las murallas se rompen y el espacio se trastorna: si entre Roma y Londinium todo era Roma, entonces cualquier cosa que se atravesase en el camino puede entrar en ella: Roma y Londinium son también tierra de nadie (Christlieb, 1994: 344).

Estos elementos son afines a la realidad cotidiana del espacio de análisis. Claro está que refiere otras prácticas; por una parte, podré decir que el centro pierde la función enunciada más arriba y en otros contextos socio históricos, pero en otro sentido se define el centro como convergencia, en cierta medida. Más adelante acodare en este elemento, dentro de la etnografía. “En efecto, la ciudad queda abierta, pero sus casas cerradas, acotando los contornos en cuyo interior podrá florecer, más bien renacer toda vez que se refiere al Renacimiento, un nuevo centro para el espacio: el centro de la vida, que antiguamente estaba en la plaza y las calles, se moderniza al moverse al domicilio, que es el nombre del domus en castellano” (Christlieb, 1994: 361). En efecto, la individualidad es una creación del Renacimiento. Por ello, en estos siglos las estatuas aparecen separadas de la arquitectura. A partir de la perspectiva, cada par de ojos puede mirar el mundo de manera personal, lo cual desvela en la gente una voluntad de individualidad, dato totalmente novedoso: surge la conciencia de sí, la persona como separada del mundo que la rodea, la posibilidad de distanciarse de los objetos y verlos desde lejos y, por lo tanto, de escudriñarlos de analizarlos, criticarlos y transformarlos por acto de voluntad, y ya no por hecho de circunstancias o razón divina. La casa es la persona. El traslado del centro al espacio domiciliario, que implicó en el renacimiento la fundación de un nuevo punto de vista, revitalizó efectivamente la comunicación de la ciudad y enriqueció evidentemente la cultura; el renacimiento se dedicó a narrar cómo se ve el mundo desde otro punto de vista, y esto en todos los órdenes, sea arquitectónico, pictórico, literario, científico.

“El ambiente humano no es sino un caso particular del ecosistema general en la Tierra; es particular sólo en razón de las múltiples acciones voluntarias e involuntarias que el hombre ejecuta en el medio” (San Martín, 1985: 17). Por lo

que es menester definir que el ser humano cubre diversas necesidades dentro de un espacio, podremos definirle desde su ser biopsicosocial, con la capacidad de adaptarse y más allá de este ejercicio, la condición ecosistémica del hombre es compleja, en la medida de que transforma el entorno, no con la única necesidad de resolverse en las condiciones elementales, sino, en una transformación que no responde como principio fundamental a las necesidades biológicas sino, a sus manifestaciones sociales y culturales. “El sistema ecológico del hombre difiere de los demás animales al menos en dos hechos: el nivel de desarrollo de la cultura y en la capacidad del hombre de modificar y transformar el ambiente” (San Martín, 1985: 17).

En particular la unidad de análisis del espacio que me ocupa, se ha configurado para responder a varias condiciones; puedo destacar la estrategia de conformar el andador como una condición de suspensión de los procesos de urbanización local.¹¹ La arquitectura recrea formas propias de un lugar y en determinado momento y bajo ciertos procesos de adecuación, las necesidades de adaptabilidad. Es importante definir hasta dónde el ejercicio de contención y remodelación responde a estas prácticas y hasta donde abre nuevas configuraciones ecosistémicas en el espacio mencionado. El espacio no es únicamente definible por su espacio fijo.

El espacio desde una geografía humana particularmente, el Andador Eclesiástico, recrea una realidad doble. Se puede observar con facilidad que existen ciertos flujos de diversidad en tiempos establecidos como temporada alta y ciertas prácticas de tránsito propiamente local, en las temporadas más bajas de afluencia de turismo. “Según se puede deducir, muchos de los problemas ecológicos que sufre el hombre contemporáneo proceden de su capacidad relativa o de su incapacidad para adaptarse a los nuevos factores que él mismo introduce en el ambiente, o a la rapidez de los cambios en el ambiente sociocultural, o a la calidad de estos cambios” (San Martín, 1985: 19). Me interesa resaltar no los aspectos ecológicos de la localidad. Es de conocimiento ordinario el hecho de que

¹¹ En la entrevista con el vicepresidente del Patronato que impulsó el proyecto del Andador Eclesiástico se abordan los puntos que generan la inquietud de peatonizar esta calle.

en todo asentamiento humano se presentarán cambios ecosistémicos. Como especie las formas de reordenar los espacios responden también a factores culturales.¹²

2.1.4. *Los espacios fijos y semifijos*

Proshansky (1983) habla de Espacios fijos, “Lo importante del espacio de caracteres fijos consiste en que es el molde en que se funde gran parte de la conducta”(185). La proxémica se emplea para definir las observaciones y teorías correlacionadas del empleo que el hombre hace del espacio. Infracultural. Pasado biológico del hombre. Precultural: base fisiológica comparar las pautas proxémicas de la cultura A con las de la cultura B. El tercer nivel, el microcultural, posee tres aspectos: el de caracteres fijos, el de caracteres semifijos y el informal. El espacio de caracteres fijos es una de las maneras básicas de organizar las actividades de individuos y grupos. organización del tiempo y el espacio, la privacidad, cuartos incomunicados. En el Andador los espacios fijos se rompen guardando sólo fachadas El espacio de caracteres semifijos Humphry Osmond (1957) Espacios sociófugos y espacios sociópetos.....las situaciones de esquina, con personas a cada lado de los ángulos rectos, producía seis veces más conversaciones que en las situaciones de frente a frente, a través de los noventa y dos centímetros de la mesa, y el doble que en la posición codo a codo. En el Andador se puede observar que no propicia conversación, para ello se necesita reconfigurar escenarios, existen bancas separadas por un metro. *Si el Andador Eclesiástico es un recurso espacial para propiciar la sociabilidad y la discursividad, será entonces factible repensar las estancias semi fijas a lo largo del mismo.* Lo deseable es la flexibilidad y la congruencia entre el diseño y la función, de modo que haya variedad de espacios, y se pueda hacer que la gente participe o no, según lo exija la ocasión y el estado de humor.

¹² En las entrevistas con los sujetos masculinos, tanto el indígena como el extranjero, hacen referencia a los usos del espacio, en la forma como se ha transformado el medio ambiente y responde a cierta lógica de construcción. En este sentido los locales son proclives a la pérdida de espacios verdes y al recubrimiento con asfalto en la medida de sus posibilidades.

El espacio informal. En realidad, las pautas espaciales informales tienen fronteras distintas, y significación tan profunda, que forman parte esencial de la cultura. George Trager (1959) hace referencia a cuatro distancias, íntima, personal, social y pública (Cada una de ellas con una fase próxima y otra lejana).

Íntima. “quítame los ojos de encima” o “me agitaba el puño en la cara” fase próxima contacto corporal, fase lejana de 15cm a 45cm.

Personal puede concebirse como una pequeña esfera protectora o burbuja que un organismo mantiene entre sí y los demás. Fase próxima de 45 a 75 cm al alcance de la mano, fase lejana de 75 a 1.20 cm voz moderada, es imperceptible el calor del cuerpo.

Distancia social no se distinguen los detalles mínimos de la cara, y nadie toca a otra persona, voz normal. Próxima de 1.20 a 2.15 cm. Lejana de 2.15 a 3.65 cm el trato social y el de negocios, los escritorios que hay en las oficinas de los personajes importantes son lo bastante grandes como para mantener a los visitantes en la fase lejana.

Distancia pública 3.65 a 7.50 cm lejana de 7.50 cm en adelante.

El campo espacial está cargado con diferencias de significado de un individuo a otro; y las configuraciones particulares del campo espacial pueden ser claves importantes de la personalidad (Proshansky, 1983: 187). Las expresiones espaciales lingüísticas y los sistemas de notación de otras culturas pueden explorarse también como fuentes de una gramática del espacio. En el Andador Eclesiástico donde confluyen diversas personas, que provienen de grupos distintos, se podrá observar que al “dialogar” las formas de respetar o transgredir las distancias, los tonos de voz y otros aspectos que se recrean al entrar en contacto, se interpretarán bajo las coordenadas de un marco de referencia propio, sin reparar en muchas ocasiones en la diferencia con el otro. La expresión corporal varía de un grupo cultural a otro, por ello también los usos del espacio y las distancias que se establecen para dialogar, cuando no se repara en estas diferencias, las consecuencias resultantes serán variadas, desde el agobio hasta un rechazo frontal. Por ejemplo, la forma de ofrecer los productos artesanales, puede dar pie a varias interpretaciones. Primero, cuando un turista ha procurado

consumir en varias ocasiones tales productos, después desiste de hacerlo más y la persona que lo ofrece insistirá más. Puede comprar a una persona y las demás solicitar hacer lo mismo con ellas. Dentro de su lógica (del turista) esto no resulta comprensible, pero, dentro de un discurso nosotrico (para el indígena) diríamos que es lo esperable. Bueno, la forma de hostigar al turista quizás es una forma de vender y de usar el espacio y entablar el diálogo, quizás esto para el turista sea impropio en su dinámica espacial y discursiva. Así como se hace referencia a una distancia para conversar, también se espera que exista una distancia para establecer el intercambio de bienes (compra-venta) pero, los distintos actores tiene diferentes registros y por tanto diferentes manifestaciones, el evento no permite tomar distancia o bien, hablar de cómo se habla y esclarecer las diferencias socioculturales y con esto, comprender al otro.

2.2. Espacio urbano

El espacio desde su dinámica pública posibilita una multiplicidad de expresiones, no se puede considerar como un escenario donde la condición será el anonimato. Particularmente, el Andador Eclesiástico ha conformado una dinámica donde para algunos de los actores y más aún, los locales, es un escenario de encuentro. Sea casual o bien, concertada.

La experiencia primera del espacio público no es la experiencia privada de una crispación existencial —la soledad— frente a la estructural plenitud del mundo. Nunca encontramos esos átomos de pura presencia en sí, esos elementos absolutamente intransitivos “sin intencionalidad, sin relación”. Lo que se nos da es más bien la experiencia de la fluidez de la copresencia y de la conversación, de las pequeñas oposiciones sociales que son nuestras vacilaciones, la experiencia del excedente de socialidad en su materialidad discursiva (Joseph, 1988: 14).

Es en el espacio donde se hace posible entrecruzar distintos actores, sea en este sentido, describir como la socialidad de distintos sujetos se hace tangible en lo público. El Andador Eclesiástico permite el despliegue y es el marco de la sociabilidad como espacio público. Como espacio público el Andador Eclesiástico recrea una pluralidad de diferencias, pero a su vez se observa su

enmarañamiento, como expresión de la saturación que en ciertas condiciones se configura.

De ahí la propensión de la microsociología a analizar las relaciones sociales atendiendo a la distancia, es decir, en una diastemia y no ya en una proxemia. La dispersión de las escenas tales como las mira la microsociología no equivale ya a la disolución o a la desorganización puesto que dicha dispersión corresponde a la naturaleza misma del espacio público urbano (Joseph, 1988: 19).

Un espacio público donde los actores recrean un juego de socialización-desocialización, al hacer difícil toda tipología concreta de las identidades, nos impulsa constantemente a explorar nuestras propias fronteras culturales e intelectuales antes de catalogar esta o aquella población dando por descontada su segregación o su exclusión. De hecho, resulta complejo delimitar cómo distintos grupos que confluyen en un mismo espacio público, lo transitan y cómo delimitan su condición identitaria. Es evidente que toda vez que el individuo repara en la presencia del otro, traza una frontera ante este. Pero, así mismo, distinguirse ante el otro o bien parte de la interacción o bien, es bajo un discurso preconfigurado, donde la interpretación del otro podrá llevarle a un callejón sin salida. En otras palabras nos es preciso explorar los modos de expresión social que se universalizan en un modo menor, que son definitivamente excéntricos, nos es preciso pasar de las “identidades” de los otros a una comprensión de éstos.

Un espacio público es todo lo contrario de un medio o de una articulación de medios. Sólo existe como tal si logra trastornar la relación de equivalencia entre una identidad colectiva (social o cultural) y un territorio. Una gran ciudad sólo es un laboratorio de la socialidad si hace del organismo urbano algo muy particular, algo hecho de lugares llenos de huecos, como una esponja que capta y rechaza fluidos y que modifica constantemente los límites de sus cavidades. De manera que un espacio público no puede definirse por su centralidad —por el contrario, puede caracterizarse por su excentricidad—, sino que sólo puede definirse por su función de suprimir enclaves (Joseph, 1988: 45).

La ilusión del escenario donde se pretende delimitar la identidad a partir de la configuración del espacio público. No se hace posible el organizar la diversidad de entidades por ser contenidas en un medio, más bien debe considerarse como una desconfiguración y reconfiguración, donde las consistencias de las identidades abren más flujos que deslocalizan las colectividades que confluyen en tal espacio

público. El excedente en el espacio público como figura de una presencia, pero a la vez, ausencia, como fronterizo en la medida de no ser sujeto al plano de organización.

Un espacio público es, pues, un espacio en el que el intruso es aceptado, por más que éste no haya encontrado todavía su lugar y por más que no “haya abandonado su libertad de ir y de venir” (Simmel). Definir una situación como pública es por lo tanto asignar el derecho de ser desatendido y asignárselo a todos. Un público es algo que Goffman llama una estructura de distracción (Joseph, 1988: 46).

No significa por ello, una pérdida de sentido y tampoco debe considerarse que en el espacio público se transparentan las superficies y en la medida de lo que acontece sea una superficialidad. “Lo más profundo es la piel”. La superficie como lugar del sentido es precisamente la experiencia antropológica del paseante que vaga por la ciudad.

Está más acá de la experiencia del diálogo cara a cara. Su vivencia es un perpetuo juego que despacha y despide lo secreto y lo manifiesto. Las superficies no son superficies de revelación o de significación, son superficies de secreción. Por eso este ocioso vagabundo es incapaz de antropometría o de naturalismo. No es un buen fisionomista y, por sí mismo, no hará entrar ninguna figura nueva en el museo tipológico. La etnografía de la ciudad a la que podría entregarse no sobrepasaría la película de los trazos de la ciudad, de sus *graffiti*. Poco importa la unidad de tiempo. En la duración o en la brevedad, el paseante callejero es hipersensorialista. De ahí su frecuente sensación de embotamiento, de saciedad dulzona y sosa, de ahí su sonambulismo. De alguna manera es éste el precio que paga por su contrato con la calle. Sólo toma posesión de ella por la mirada. Sólo tiene el derecho de la mirada. Ni siquiera dispone de su tiempo (Joseph, 1988: 49).

Entonces el que transita en el espacio público no podrá ser considerado como un analizador de la sociedad, más bien, se mimetiza en la muchedumbre. Quién es el sospechoso dentro de un flujo embotado en un espacio público, cuando los márgenes han sido desbordados, al transitar en todo sentido, la mirada del paseante se fija como dentro de un caleidoscopio, entonces la distinción con respecto al otro, se adelgaza. “Se baña en la muchedumbre, se baña entre sus semejantes. Este vagabundeo es el régimen de lo imaginario ciudadano. Sería irrisorio transformarlo en analizador de las sociedades urbanas” (Joseph, 1988: 51).

Este fluir en el espacio público del Andador Eclesiástico bajo un discurso microsociológico, será difícil definir que en ese flujo de actores se establecen procesos interactivos a nivel micro que conforme se entretelen harán una estructura macro. Será bajo ese fluir de la vida cotidiana en el espacio público donde se reconfigure la dinámica social de un espacio. “Lo esencial de la microsociología del espacio público está en una estética de la asociación: enmarañamientos, superposiciones, redes, haces, círculos...Otras tantas formas de la sensibilidad social, otras tantas percepciones que mantienen el discurso del espacio público más acá de un cuerpo conceptual y más acá de una teoría descriptiva” (Joseph, 1988: 67).

Lo que apasiona a la microsociología es todo lo contrario, es el “espectáculo maravilloso de lo diverso” (Tarde), la manera en que las cosas giran y se desdoblán (Simmel), las normas de conjunción” (Goffman). No se trata de concebir mejor lo local. Por el contrario, son las sociedades occidentales, las clases medias (Goffman), las mentalidades urbanas (Simmel), todas esas inmensas instancias con cambio de destino, aquellas a las que hay que volver a dar vida reuniendo piezas y fragmentos por evocación. Tratase pues de dar señales a falta de interpretar o, mejor dicho, de interpretar a martillazos. La microsociología no enfoca su objeto para volver a encontrar en él su tenor originario, para dominar mejor su esencia. Se trata de un dispositivo de fuga, una manera de librarse de tres imposibilidades: imposibilidad de no escribir, imposibilidad de escribir en la lengua dominante, imposibilidad de escribir de otra manera (Joseph, 1988: 69).

La noción de persona no es microsociología, no son las afinidades las que dan cuenta de la sociabilidad, sino que por el contrario son las actitudes de discreción, de moderación y las distancias. Simplemente hay un incesante ir y venir de las experiencias individuales a las experiencias colectivas, una puesta en escena de las relaciones sociales. La experiencia individual no es el referente de la experiencia colectiva sino que es inmediatamente colectiva.

Hay que distinguir tres temáticas de lo precario: la temática de los efectos de movilidad, la temática de las fluctuaciones de las convicciones en público y la temática, microecológica, de la segmentación de los comportamientos sociales en una situación. Estas tres microsociologías concuerdan con tres puntos: primero, el dato elemental del análisis sociológico es un lazo, una relación, una interacción; segundo, no hay “masas”, solo hay efectos de masificación de la cual la sociología es el artesano más que el testigo, aunque sólo sea por esa obsesión de las muchedumbres. Y por fin, tercero, la situación social típica, el marco privilegiado de la interacción es la conversación de manera que la sociología puede ser definida como “una ciencia de la conversación comparada” (Tarde) estas tres sociologías son teorías de la socialidad, es

decir, de la sociedad como forma. Son estéticas de lo social cuyo movimiento, desde la obra de Simmel, va de la socialidad como forma a las figuras típicas del vínculo social (Joseph, 1988: 71).

En el Andador Eclesiástico se puede decir que tanto el extranjero es un “tartamudo social”, obligado a traducir los esquemas de interpretación de la realidad palabra por palabra, como el local en la medida que el espacio no es propio a su dinámica cotidiana. El espacio público es un escenario cedido, donde las puestas en escenas se tornan precarias; dada la diversidad, se está aislado de su saber de origen y siempre al borde del mapa, en el límite del territorio que éste abarca. Si, el que transita cotidianamente el espacio público puede decirse que cuenta con los referentes de “su escenario” sólo en la medida de una narrativa compartida localmente, ya que las otras puestas en escena dentro del mismo escenario no son asequibles para este.

Lo urbano es entonces el cosmopolitismo: el momento en que la ciudad se convierte en mundo. Pero la ciudad nunca es imperio. El centro de la ciudad, el lugar por excelencia del cosmopolitismo, es un centro esponjoso, lleno de cavidades, de discontinuidades en su tejido. Hacer la experiencia de la ciudad es pues perderse en ella. Pero aquí no se trata de anomia. Por el contrario, la anomia sólo comienza cuando quiere uno tener todas las cavidades ante la mirada (Joseph, 1988: 74).

El espacio público de las muchedumbres es un espacio de contagio, un espacio neutralizado, en el cual las ondas imitativas no encuentran ninguna resistencia. “Ahora bien, para Goffman es necesario, por una parte, hacer la distinción entre la conversación y la calle y, por otra parte, mostrar que es la calle la que predomina en la experiencia de la puesta en escena. Pero la calle de las muchedumbres. Tratase más bien de un espacio hecho de segmentos significativos, de expresiones ready-made que se recogen y que se combinan de maneras diversas según las situaciones” (Joseph, 1988: 77).

El espacio público se convierte entonces en el espacio del anuncio, como forma de distancia respecto del papel, en el espacio del look. Espacio sonámbulo, siempre superficial, en el que la cara se convierte en fachada y en el que todo debe ser negociado porque todo es problemático. En primer lugar, la cuestión de la definición social del lugar: “¿dónde estoy?” que remite a la experiencia del embarazo; en segundo lugar, la cuestión de la definición social de aquel que me observa o al que yo miro, cuestión que remite a la experiencia de la ambigüedad; en tercer lugar, la cuestión de la relación de lo

que ocurre ante mis ojos y de lo que me incumbe, cuestión que remite a la experiencia de la reserva (Joseph, 1988: 79).

La tensión, la incertidumbre y la ambigüedad son características experimentadas por los actores, características propias de una situación y constitutivas de un régimen de intercambios sociales. No son ni estados psicológicos previos al intercambio ni son fallas de la socialidad; son por sí mismas una positividad social; son los indicadores de una socialidad precaria y, por tanto, son significativos como tales.

Una red de sociabilidad es una urdimbre de relaciones selectivas y diferenciadas que hace que un individuo esté vinculado con un número limitado de personas, las cuales no mantienen necesariamente relaciones entre sí. A causa precisamente de su densidad variable, una red de sociabilidad tiene pues un centro y una periferia (Joseph, 1988: 133).

Se podrá constatar como en el Andador Eclesiástico existen y coexisten diferentes redes de sociabilidad, desde las locales a las globales. Redes de sociabilidad perenes o bien, fortuitas. Redes de sociabilidad que persisten en demarcar (usualmente⁹ un dentro y un fuera, un pertenecer a ella, o bien, ser ajeno y distante de ella.

2.3. El espacio recuperado

El espacio del Andador eclesiástico se inscribe en la lógica de la conservación/restauración, con la intención de frenar su depredación, pero al mismo tiempo, genera una dinámica de inclusión/restricción de sus públicos.

“La oferta emergente del turismo cultural a partir de la segunda mitad del siglo XX fue regulada por las entidades patrimonialistas, pero distaba de asumir la complejidad y los riesgos contemporáneos ocasionados por los flujos masivos de turistas y los controvertidos manejos empresariales de los servicios e industrias turísticas” (Pérez-Taylor, 2002: 51). El Andador Eclesiástico entra en los procesos de articulación de un flujo de turismo cultural, donde lo global y lo local se trastocan; también, los procesos de articulación de la dinámica entre lo local y lo global afianzan un proceso complejo, donde los diferentes actores entran en una relación diversa, a través de la dinámica de interacción, dándose en este flujo un juego de servilismo y explotación.

Bajo las actuales circunstancias, resulta obvio señalar que el patrimonio cultural se presenta como un campo de disenso y conflicto sobre sus usos económicos y simbólicos, que eufemísticamente aluden al estado y la sociedad civil, desdibujando a sus actores sociales reales y sus intereses particulares y/o colectivos (locales, nacionales o transnacionales), así como a sus respectivas filiaciones etnoculturales y clasistas (Pérez-Taylor, 2002: 52).

El espacio público recrea una condición de sociabilidad y discursividad entre los distintos actores. Al procurar el discurso de los bienes culturales y encontrar su elaboración desde los otros y la significación que damos de ellos nosotros, resulta un ejercicio muy sugestivo.¹³

Dicho de otra manera, procedemos a apropiarnos de algunos bienes culturales originariamente ajenos al resituarnos, revalorarlos, resignificarlos e incorporarlos a nuestro consumo cultural local o nacional. Las tradiciones de dominación, si bien impusieron un monólogo vertical que arbitrariamente valoraba, significaba y preservaba lo patrimonial-cultural, han sido cuestionadas al demandarse, por parte de las minorías indígenas, el reconocimiento de la diversidad del patrimonio cultural desde la horizontalidad del diálogo, e intercambio y el reconocimiento mutuo a nivel nacional (Pérez-Taylor: 2002: 53).

Como la multiculturalidad se expande y complejiza al entrar al juego de consumo, los actores donde se asumen posiciones, las políticas patrimonialistas son supranacionales. No se puede definir que los preceptos parten de la inquietud y del interés del actor puramente local. Aún cuando las intenciones en torno al patrimonio cultural emane de una inquietud local, las condiciones actuales generan una configuración de carácter supranacional. Como podría ejemplificar la construcción del corredor maya entre México y los países centroamericanos. Estos proyectos que pretenden establecer parques ecológicos-arqueológicos al conformarse, generan una accesibilidad/inaccesibilidad. Acceso al turismo e inaccesibilidad al local. La principal intención entonces de estos proyectos no es la conservación y restauración del patrimonio cultural sino, su rentabilidad a través de la comercialización, que contiene así mismo, la elitización en el uso y disfrute de ese patrimonio. “De ahí que para hacer realidad el deseo de horizontalizar el diálogo entre los actores que expresan la diversidad etnocultural y sus respectivas

¹³ Se trabaja lo de las políticas culturales con Pérez-Taylor (2002) no con ello, defino que es la opción más adecuada, pero si resulto útil para el presente trabajo. No problematizo la discusión en torno a las políticas culturales, por lo que debo definir que eso sería un ejercicio, quizás pertinente en otro momento.

axiologías patrimonialistas, las cuales están insertas entre las coordinadas e inercias de lo local y lo global, reste un tramo difícil de recorrer” (Pérez-Taylor, 2002: 54). Por ello será importante cuestionarse quienes son los que impulsan las políticas de patrimonio cultural, hasta donde dichas políticas se ocupan de generar una comunicación horizontal entre los distintos actores y, además, propiciar el respeto a la diferencia, que ello contribuya a la interacción.

La globalización, la democracia y la multiculturalidad se presentan como las palabras mágicas para sostener este precario proceso ideológico-cultural de reencantamiento del mundo, mediante los discursos corporativos transnacionales y de los países del Norte, los cuales controlan los medios de comunicación de masas y los organismos multilaterales que pretenden incidir en la construcción de un patrimonio cultural global, así como a las industrias culturales punteras (Pérez-Taylor, 2002: 56).

¿Cuál es la lógica de la alteridad en el espacio? Unos consumen espacios, otros consumen tecnología ¿quién hace la tecnología, quién el espacio? Unos producen información, otros servicios. La relación no es de forma alguna equitativa, pero si codependencia, unos y otros se necesitan, pero, las ventajas de esa necesidad no será lo mismo. Lo que se puede observar es el servilismo que reconfigura los escenarios del patrimonio cultural, para unos (los que pueden hacer turismo cultural) es un ver lo dejado y reencontrado. Al adscribirse en la dinámica del patrimonio global, que ha ido superponiéndose a otras de carga identitaria nacional o etnocultural, propicia las relaciones asimétricas ya existentes. Es evidente que estas condiciones habrán de ir configurando nuevas relaciones y con ello nuevas implicaciones sea a nivel jurídico, político y económico. ¿Qué expectativas se pueden dar con relación a los consumos culturales, sus dominios y usos, en tanto, se puede asumir que es un discurso bondadoso el del preservacionismo y los financiamientos que conllevan?

Patrimonio Mundial, ateniéndose a su interpretación de algunos de los seis criterios considerados por el Comité del Patrimonio Mundial. Este comité se reúne anualmente para examinar las candidaturas, basándose en las apreciaciones <<técnicas>> del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS). Según la UNESCO, la clave de la axiología global reside en las palabras ‘valor universal excepcional’ (Pérez-Taylor, 2002: 60).

El andador tiene un elemento particular excepcional: el Arco del Carmen, pero a parte de la propia arquitectura, existe un valor excepcional no material, humano: la

multiculturalidad ¿cómo se articula este elemento en el juego del patrimonio cultural? Es de cierto que las formas de explotación son más sutiles, al caso es lo indígena el ingrediente justo para su atractivo, en las entrevistas existen datos importantes, la invalidez en el andador, los escaparates ahora no materiales, sino, humanos. En su mayoría, las ciudades latinoamericanas registradas por el Comité del Patrimonio Mundial son de origen colonial. De hecho, San Cristóbal de las Casas se asume como ciudad colonial y el Andador Eclesiástico se encuentra en el corazón de la ciudad uniendo a los principales sitios de relevancia arquitectónica los cuales, en su mayoría son de origen colonial.

En América Latina, la sobrerrepresentación de las épocas históricas, el patrimonio cristiano y la arquitectura elitista prevalecen sobre todas las demás épocas, expresiones arquitectónicas y bienes religiosos o artísticos no occidentales. El pretendido policentrismo del patrimonio mundial de la humanidad sigue siendo una utopía deseable, pero en los hechos el etnocentrismo occidental y cristiano es el que reina soberano (Pérez-Taylor, 2002: 60).

Más allá de la denuncia de las lecturas neocoloniales de la globalización que pretenden legitimar una imagen avasalladora del mercado mundial y de las tecnologías de la información sobre los espacios nacionales, debemos volver a politizar el ámbito de sus presupuestos economicistas y <<neutralistas>> desde la interrogante constante de los sentidos de la socialización, el espacio y el discurso como confabulación de un sujeto de consumo. Las estrategias se van tejiendo imperceptibles pero al fin, es posible ver como algunos son serviles al sistema en la medida de ser beneficiados por este. “Esta orientación neoclásista de la economía se ha expandido a las políticas sobre patrimonio cultural y a los proyectos en boga de turismo cultural, políticas que, de manera convergente aunque con matices o diferencias, auspician la UNESCO, el ICOMOS, el Banco Mundial y los gobiernos latinoamericanos” (Pérez-Taylor, 2002: 61). No se está poniendo en la discusión un rechazo frontal a las políticas para la gestión pública de los sitios culturales monumentales o los museos, pero sí es importante resaltar que dentro de estas políticas existe una dinámica de la economía y de la ideología neoliberal. Además, el erigir y perpetuar estos escenarios, hasta donde nos separa de un proceso sociohistórico de relaciones. ¿Qué significado contiene impreso el

rescate de estos espacios y hasta dónde la memoria colectiva ha olvidado sus profundos significados? Cómo o en base a qué dinámica humana se construyen dichos monumentos, a costo de qué exciten y más allá de ese proceso, que sentido discursivo se imprime en sus relieves.

“En perspectiva, la lógica de las concesiones empresariales estimulada por la demanda creciente de los flujos turísticos globales y las ganancias generadas han ablandado las instituciones y políticas estatales de conservación” (Pérez-Taylor, 2002: 62). Las estrategias se hacen inaccesibles para la mayoría y sólo en algunos casos se revelan como una posibilidad de superación. Existe en este sentido, una movilidad discursiva y una sociabilidad estrecha para hacer de los espacios una oportunidad de enriquecimiento.

Más puntualmente, la relación existente entre patrimonio cultural y globalización debe ser analizada siguiendo tanto las coordenadas y tendencias del mercado mundial frente a los bienes culturales patrimoniales de cada pueblo, como las políticas y retóricas patrimonialistas en el campo cultural promovidas por la UNESCO. La Propia categoría de <<patrimonio cultural de la humanidad>>, con la que vienen siendo resignificadas valiosas y antiguas expresiones culturales de espacios arquitectónicos con fines preservacionistas, vulnera el referente implícito de soberanía adscrito a los otrora indisputables patrimonios culturales nacionales (Pérez-Taylor, 2002: 62).

La coreografía propia de los servicios de gran turismo cultural, así como sus dispositivos de seguridad, impulsan de manera no explícita una lógica de exclusión de los pobladores nativos de cara a sus legados patrimoniales monumentales. Al pensar en quiénes consumen los escenarios recuperados, encontramos que son pocos los locales que acceden a estos, y por otra parte, los sitios arqueológicos no son escenarios que sean consumidos por los indígenas. Actualmente se observa también que dentro del escenario del Andador Eclesiástico quienes están consumiendo varios espacios recuperados y que contienen un sello que garantiza su importancia cultural no son propicios al consumo de estos actores y en gran medida tampoco para los otros actores locales. Son espacios proyectados para los turistas o bien, para personas de la localidad que gozan de condiciones socioeconómicas que les permite acceder al consumo de estos lugares. En tanto los otros, sólo son expectantes a través de las vitrinas, sienten como costumbre un deseo que es reprimido por la condición.

¿Cuántos mayas visitan las ruinas de sus antepasados en Xcaret? ¿Qué lógica no explícita los inhibe y excluye del acceso visual o ritual frente a ese legado de sus antepasados?

Las declaratorias latinoamericanas de sitios del patrimonio mundial de la humanidad no traducen equilibradamente la real riqueza y diversidad cultural patrimonial del continente, sino la voluntad política y la axiología de los grupos de poder criollo-mestizos. La lucha por el acceso directo, abierto, regulado y popular al universo patrimonial en sus diversas escalas (local, nacional y global) recusa políticamente las ideologías y políticas de exclusión cultural que auspician los países del Norte, los organismos multilaterales y las transnacionales en el campo de la industria cultural y del turismo del ramo, facilitadas por la complicidad y/o negligencia de nuestros gobiernos latinoamericanos (Pérez-Taylor, 2002: 65).

Preservar los espacios es complejo, en la medida de interrogarnos que contiene tal preservación como proceso sociohistórico. Se piensa en la parte histórica, el escenario colonial de San Cristóbal de Las Casas, más allá de las cuadras con arquitectura colonial que existen, la realidad de una ciudad que ha expandido sus horizontes bajo las condiciones de urbanización propias del tercer mundo. Bajo dinámicas distantes de la planeación y organización urbana. El centro de la ciudad es recuperado, embellecido mientras, la periferia se ahoga en sus cotidianas carencias de servicios básicos, se dirá que la recuperación es para dignificar la calidad de vida de los habitantes. Los discursos suelen ser sugestivos, asumir las políticas de patrimonio cultural abre acceso a la entrada de recursos económicos, con lo que los actores locales serán beneficiados. Es cierto que existe una derrama económica a través de este rubro. Lo importante aquí es observar en quiénes se queda la mayor parte de tal derrama económica y cuáles son los costos para el resto de la población.

El espacio define en cierta medida su influencia en la dinámica del lugar. De acuerdo a este aspecto entonces el espacio predispone cierto crecimiento o decrecimiento; con ello, se define el lugar de los significantes, el espacio es parte de la forma que delimita materialmente conocimiento y certidumbre, al poder ubicar desde su frontera las videncias de su interior. “En cualquiera de las formas en que se encuentra, siempre manifiesta algún tipo de movimiento, actividad que denota la vitalidad del espacio como una entidad en busca de una estabilidad que le produzca la permanencia como un sitio” (Pérez-Taylor, 2002: 141). Es indiscutible que el Andador Eclesiástico recrea esta dinámica y se puede enunciar

lo siguiente: se puede definir como un sitio que permanece, pero también, es un sitio que se transforma; los escenarios van cediendo espacio a una dinámica que es dictada por la interacción de lo local con lo global. Aún cuando el Andador Eclesiástico es un espacio propio, (para la recreación del local) paulatinamente se va configurando como un Andador Turístico.

En cualquier forma, el espacio se convierte en un lugar de certidumbre al localizar su territorialidad y sus fronteras desde una perspectiva certera que unifica criterios de semejanza a su interior, aunque este determinante que parecería infranqueables e resquebraja al encontrar en el interior del espacio los lugares de la incertidumbre. Porque al cambiar el nivel espacial hacia el interior del universo conceptual y procesual de los eventos y situaciones posibles, este enuncia acciones no previstas, ya que al establecer discursividades discontinuas los puntos de contacto cambian en la búsqueda de sus propias especificidades (Pérez-Taylor, 2002: 142).

Esta presuposición llena el espacio de contenido, cuyas significaciones son el lugar de la incertidumbre. Describir el orden de la vida cotidiana le produce una forma al espacio para tener en su disposición el acto de significar, desde el significante en la entidad social y natural que discurre en el hecho real para modelarlo y darle su elaboración objetiva, legitimar la enunciación de lo dicho como un acto sabido que haga prevalecer el orden de cosas y situaciones posibles, en el interior de cada una de las familias, así como en la vida cotidiana. Es indudable que los contenidos que transitan en el Andador Eclesiástico han dado identidad al mismo, lo paradójico es que la identidad no es propiamente espacial, esto es, no se define por su arquitectura sino, por el andar mismo, son los actores, y en muchos de los casos, no son locales, sino los “otros”.

La deconstrucción de la etnicidad se produce en el contacto y cotidianidad que se tiene con la modernidad, creando dentro de los grupos disparidad de posiciones que emergen como transfiguraciones de lo vivido, a partir de una construcción individualista posesiva del derecho a colectivizar los procesos societarios del pasado, donde el interés común predominaba sobre la vida privada (Pérez-Taylor, 2002: 161).

2.4. De lo mediático a la condición del espacio cotidiano

La condición del espacio en el escenario que se ha procurado analizar, recrea tangiblemente las políticas y los discursos en correlación con lo local y lo global. Si

el espacio contiene la identidad de un grupo, entonces la dinámica del espacio y los actores evidencian su transmutabilidad. “Cuanto más fuerte es la demanda de lo moderno, especialmente en la publicidad, más débil será la distribución de recursos destinados a una auténtica modernización” (Miller, 2004: 226). Recuperar el espacio no es propiamente para el uso cotidiano, más bien responde a las demandas mediatizadas del uso del espacio, ya no para el local, más bien es para el consumo de otros actores: el turista. Si se pretende ofrecer lo local como producto de consumo, no será propiamente el espacio del local, serán los escenarios predestinados a la recuperación y también hacia una artificialidad de los mismos. “No muy diferentes de la publicidad del turismo, los ensayos que componen el catálogo de estas exposiciones apelan al deseo metropolitano de permitirse un <<exotismo confortable>> con todos los lujos que este conlleva: aire acondicionado, autopistas con múltiples carriles y hoteles supermodernos” (Miller, 2004: 238)

Las necesidades también se plasman sobre las viviendas ya existentes, que forman parte del conjunto edificado. Actúan sobre los procesos de reestructuración y reforma que se desarrollan sobre sus espacios consolidados, eliminando las viviendas que llegan al final de su ciclo y sustituyéndolas, por otras nuevas, lo que supone en algunas circunstancias una pérdida global sobre las unidades totales que componen el parque residencial, o, al contrario, una mejora del número de viviendas que pueden ser habitadas por su población (Leal, 1998: 1).

En los procesos de reconfiguración del espacio, se podrá observar como las viviendas ceden al flujo del consumo, sea el consumo para el local, a través de la comercialización de la vivienda o bien, hacia un proceso de reconfiguración del espacio para ofrecer una alternativa en el mercado cultural. El espacio responde por ello a los procesos sociales.

Los cuatro conceptos básicos que sirven de soporte a las metodologías que pretenden evaluar las necesidades de vivienda y, por tanto, del suelo residencial que son soporte, son los siguientes: 1. El concepto de necesidad, 2. El concepto de demanda; 3. El concepto de usuario; y, por último, 4. El concepto de vivienda (Leal, 1998: 3).

Existe una distinción entre carencia y necesidad. En este sentido se podrá observar que la necesidad de espacios construida a partir de la dinámica de reconfigurar el flujo del consumo, ha propiciado que los actores locales cedan los

espacios a una nueva distribución de la vivienda. Sea para comercializar los espacios o bien, para reestructurar los flujos de los distintos actores. “Es muy importante para el análisis sociológico diferenciar las necesidades que provienen de la ausencia de un bien objetivo, de las que implican una aspiración creada en la mayoría de los casos por la sociedad” (Leal, 1998: 5). Las necesidades de vivienda en este sentido, responden a condiciones muy diferentes. Asimismo, su satisfacción varía de acuerdo a la distribución y acceso a ella. Si bien, la necesidad de vivienda se entiende como una condición primaria, en cuanto a la dinámica del Andador Eclesiástico responde a un proceso donde la pauta es más bien, en correspondencia a una construcción social de la necesidad distinta a la de satisfacción de carencia de vivienda.

Las necesidades-objeto se sitúan al nivel más primario, y pueden ser tanto físicas como sociales. Su no satisfacción da lugar a las necesidades-estado, que serían las necesidades conscientes. Al no poder el Estado dar una salida rápida a las mismas, se transforman en necesidades-aspiración, que pueden ser resueltas con un cierto margen de tiempo, mientras que, por el contrario, las necesidades-obligación serían aquellas que deben ser resueltas inmediatamente para que los hombres puedan sobrevivir en una sociedad determinada (Leal, 1998: 7).

Existen en los discursos contradicciones, no en cuanto a las políticas de mercado, sino a la satisfacción de las necesidades del sujeto cotidiano. Si se observa la dinámica “En este caso la normalidad debe ser un concepto que se define en base a las características de las viviendas y, por supuesto, se apoye en una relación adecuada entre la vivienda y las personas que habitan en ella” (Leal, 1998: 10). La realidad es diversa y divergente, no se encuentran las mismas condiciones de centro-periferia. Las necesidades mínimas de confort son ausentes en la periferia, en tanto que el centro es auspiciado por fondos que se proporcionan a través de programas como el de “Pueblos Mágicos” y la derrama de recursos para su acondicionamiento es incomparable. *Si los recursos que se destinan son inequitativos, entonces se ha configurado una dinámica donde se da preferencia al equipamiento de unidades habitacionales que no son para la satisfacción de la carencia de vivienda, sino, para la mercantilización del espacio.* “Criterios de adecuación arquitectónica y estructural de una vivienda debe ser complementado con la consideración de dos nuevos elementos, que si bien no niegan la validez de

la vivienda, si lo hacen para la relación clásica entre vivienda-habitantes y vivienda-entorno espacial en la que se asienta” (Leal, 1998: 11).

La vivienda debe integrarse en un contexto urbano de calidad que cumpla unos mínimos requisitos de instalaciones, medios de transporte y de comunicación, y de calidad ambiental. No se puede considerar que la residencia en infraviviendas satisfaga las necesidades sociales de vivienda.

“Por ello, el engarce estructural del hecho residencial con la organización social se realiza a través del conjunto de relaciones y actividades que los individuos y familias efectúan dentro de su vivienda, y en las relaciones de esta con su medio exterior más cercano en el que transcurre su cotidianeidad como ser social” (Leal, 1998: 15). Las condiciones de vivienda en el entorno son de infravivienda, el discurso apela a usos y costumbres, ahora bien, cuando el individuo cuenta con los recursos hace viviendas de otra conformación estructural.

Por ello, la vivienda se integra como parte fundamental en la vida social, adscribiendo a cada familia al territorio en el que se desenvuelve su cotidianeidad. El conjunto de actividades que son realizadas en su seno, así como la comprensión e interpretación que se asigna a las mismas, da forma a lo que se puede denominar como hecho social de habitar, lo que nos permite analizar la vivienda como una parte de la organización social (Leal, 1998: 21).

Las necesidades de vivienda que se producen en una ciudad son una función directa del desarrollo de los procesos sociales. Existe una situación de cambio de uso cuando se produce la utilización permanente de una vivienda para fines no residenciales. “Se puede apuntar como elemento activador de estos procesos de cambio de uso, la terciarización económica de las economías urbanas, sobre todo en las grandes ciudades, que pasan a tener un papel esencial en la conexión internacional de estas ciudades con los flujos mundiales de información, dinero, inversión, etc.” (Leal, 1998: 33).

2.5. La Frontera

Para delimitar el posicionamiento teórico-conceptual con relación al concepto de frontera subjetiva, es menester adentrarse en una breve revisión del concepto de frontera, (como primer acercamiento a la delimitación del concepto) a través de un

ejercicio de categorización, además, cribar los elementos factibles para una propuesta conceptual que posibilite la aproximación a las pretensiones del presente escrito. En otro nivel, el concepto de frontera subjetiva se propone desde los elementos de la teoría lacaniana con relación a las instancias de lo real, lo imaginario y lo simbólico. En un tercer nivel, la frontera subjetiva se aborda desde el concepto de *parresía* (el hablar franco), así como el concepto de *epimeleia* (cuidado de sí mismo).

Por otra parte, para establecer un contacto con el concepto de frontera subjetiva se abrirán canales metonímicos, desde el análisis de referentes dentro de una tradición enmarcada en el texto y el ejercicio del intertexto como estrategia genealógica. Para este punto se abordan ejemplos desde el génesis (Adán y Eva) así como otras “mitologías”, posteriormente; el surgimiento de nuevos paradigmas como son los propuestos por Copernico, Newton, Freud, entre otros. Finalmente, se analizan fragmentos de obras de autores como Rilke, Artaud y Beckett.

2.5.1 *La frontera como espacio*

Los tres niveles propuestos anteriormente, serán los puntos nodales para la construcción del concepto de frontera subjetiva. Más allá de este ejercicio, existe en principio la consideración del concepto de frontera como un *espacio vacío*, en donde lo que se encuentra como elemento fundador es la idea de que el territorio es un contexto virgen, lleno de riquezas naturales que puede ser transformado por un proceso civilizatorio.

Mientras exista tierra libre, existirá también la oportunidad de competencia, y el poder económico asegura el poder político. Pero la democracia nacida en una tierra libre, donde se manifiestan firmemente el interés personal y el individualismo, que se muestra intolerante ante la experiencia administrativa y la educación que impulsa la libertad individual más allá de los debidos límites, presenta peligros junto a beneficios (Turner, 1987: 202-203).

En este sentido, se puede decir que la condición de la frontera es un espacio a ocupar, posicionarse con ciertas conformaciones constituidas en una sociedad determinada. La frontera como *espacio ocupado* demarca la existencia y el reconocimiento de otros que son afines a las condiciones de una civilización, por lo que la frontera ya no es considerada como tierra de nadie sino, un *límite*, existe

un límite que traza una separación entre unos y otros. “Esta frontera no es una línea precisa sino un espacio de confrontación con los ‘otros” (Carballeda, s/f: 6).

2.5.2. *La presencia de los otros en el espacio*

La existencia de los otros, tiene variantes dentro de la noción de frontera, unos pueden ser considerados como sujetos a procesos civilizatorios o de dominación, otros de los coexistentes entran en juegos de confrontación. “En suma: el concepto de frontera en etnología se ha usado en dos acepciones: 1. Como límite entre culturas e identidades que pueden o no coincidir con los límites territoriales; 2. Como frente de expansión de la cultura occidental sobre pueblos de tradición diferente” (Fábregas, s/f: 87). Depende entonces de cómo se considera la noción de frontera, será la forma de relación que se establezca entre los diferentes actores. Para unos, la tierra como espacio vacío implica el desconocimiento de los otros, el no abrir propiamente formas de coexistencia, sino, el desplazamiento y el posicionamiento de un territorio considerado como virgen, en la medida que los procesos de transformación ejercidos, no se les reconoce como civilizados. Es el contacto entre los denominados salvajes y los civilizados. Ciertamente, al apropiarse un territorio, o abrir formas de hostilizar los límites entre unos y otros, genera las *fronteras hostiles*, es un proceso que implica múltiples factores que determinan la configuración de la frontera, donde entra en juego un avanzar y retroceder conforme los acontecimientos van consolidando un marco de referencia más estable. Se va enmarcando el límite de las fronteras, desde la apreciación de que la frontera es un *elemento flexible* entre lo urbanizado y lo natural, donde el avance de la ocupación por los grupos humanos genera una realidad de coexistencia. “El secreto, en suma, es la frontera de la identidad, el límite entre lo interno y lo externo, entre el yo y el otro” (Johnson y Michaelsen, 2003: 51). La frontera también puede atenderse como un discurso que implica relaciones entre sujetos, no en la perspectiva de expansión de un territorio, sino, como forma de alteridad, donde los diferentes actores se relacionan. Definirse como alguien que pertenece a cierta conformación cultural, demarca límites entre el yo y el otro. La identidad se construye en la medida que el individuo incorpora un marco

representacional que le permite configurar cierto marco de referencia que considera compartido con los otros y a su vez, diferenciación en relación con otros.

El concepto de frontera se enmarca en múltiples dimensiones desde su registro como territorio, bien como interrelación de elementos socioculturales, procesos de construcción imaginaria de la noción de frontera, espacios híbridos en donde las fronteras son más allá del límite. En este sentido los actores de un contexto determinado y enmarcado en una condición de frontera, abren formas diversas de actuación, en donde se presentan fenómenos de aculturación, hibridación, transculturación. Asimismo, la condición de la frontera puede abrir elementos de movilización de las realidades al incorporar al sujeto en procesos de migración y su posterior retorno, en donde se desenvuelven otros elementos nuevos que generan aperturas a formas de construcción que no pueden ser contenidas con los límites geográficos o políticos,

2.5.3. *La frontera como fenómeno*

La atención a la configuración de la frontera responde al fenómeno actual, donde los distintos actores entran en contacto, desde perspectivas muy diversas. Por ello, se considera importante adentrarse en la conceptualización de la frontera, en la medida de ir cobrando mayor relevancia en la dinámica social.

La globalización se entiende como el proceso económico más allá del estado nacional, que altera las relaciones sociales no sólo políticas sino también culturales. En este proceso el problema de la dominación también tiene una carga fundamental, sobre todo en el ámbito de las fronteras. El problema de la legitimidad se complejiza aún más a partir de la internalización de los mercados y, por consiguiente, de los actores sociales locales (Moreno, s/f: 1).

Siendo de forma tal que al hablar de las fronteras nos encontramos con una multiplicidad de factores que configuran realidades diversas y a su vez, reconstruyen escenarios que ya como proceso responden a elementos diversos, donde unos pueden atender un elemento puramente material, otros asumen un discurso que pone en juego la recreación en el orden social. Además, el proceso de mundialización y globalización abre nuevas formas de constituir una frontera

imaginaria, en donde los límites no se establecen en los conformados estados nación, sino que siguen una lógica de desarrollo diferentes.

Las críticas al desarrollo como ‘panacea’ para los pobres del mundo, hechas por las feministas poscoloniales nos hablan también de la necesidad de volver nuestra mirada a otros conocimientos locales que plantean las relaciones con la naturaleza en otros términos, visiones de la vida en las que la productividad se mide a partir del bienestar social y no del crecimiento económico (Hernández Castillo,. Suárez-Navaz, 2004: 20).

Mientras que los estados nación vivieron un proceso de conformación lento, paulatino, con avances y retrocesos, en donde las vinculaciones entre los contornos de una geografía, un territorio o un acuerdo, sea respetado o violado, asumido desde un proceso bélico o a través del diálogo; se abren nuevas aristas en el concepto de frontera. “La cooperación transfronteriza tiene razones tanto políticas como económicas y socioculturales. Por un lado se trata de solucionar problemas urgentes que por su esencia son transfronterizos” (Scott, s/f: 299). Existen límites, en donde las estrategias para preservarlos o hacerlos consistentes, dependen de las relaciones políticas, económicas y, sobre todo, de los flujos interactivos entre los diferentes territorios, por lo que se emplean formas de contención como son, los espacios naturales (ríos), los límites artificiales (muros), “La marca física, visible, fuerte de la frontera es quizá no solamente el deseo de obstaculizar los cruces ilegales, sino también, de marcar simbólicamente lo que en términos culturales ha significado el debilitamiento de la frontera, de los límites nacionales” (Vergara Figueroa, 1996: 38). O bien, elementos lingüísticos, laborales, sociales. “La frontera de grupo es el principal elemento que define los derechos: las personas quedan clasificadas como miembros del grupo o extrañas a él. El peligro maligno está asociado con la idea de frontera. El mal es un peligro extranjero” (Mernissi, 2004: 33).

2.5.4. *La frontera como construcción y/o representación*

La frontera se conforma a partir de identificarse con ciertas formas representadas del mundo y, además, de considerarse como miembro de esa comunidad. Las fronteras no sólo demarcan un límite, sino, abren formas de interacción, generan movilizaciones e intercambios entre diferentes actores, se recrean diversas

realidades, donde el intercambio conforma prácticas que dan como efecto un abrir nuevas líneas de entendimiento y reproducción de ejercicios cotidianos que rebasan los propios límites constituidos en un grupo. En la actualidad, con el proceso de globalización, las fronteras se hacen *porosas y móviles*, reubicando sus funciones. Localizarse dentro de un territorio bien delimitado, abre conformaciones subjetivas que constituyen todo un campo simbólico que le da consistencia. “El destino de las regiones fronterizas depende también de su riqueza, de ir más allá de las fronteras y crear sentimientos de vinculación para lograr una identidad regional compartida, o bien para descubrirla” (Scott, s/f: 305). Por otra parte la condición de la frontera se encuentra inserta en la idea de cultura. La frontera como límite es producto de una relación. Son las comunidades humanas las que crean las fronteras espaciales o imaginadas, delimitando interna y externamente los sistemas sociales, culturales y políticos. Son los actores quienes definen la condición de la frontera y es a partir de sus relaciones como la frontera cobra significado.

2.5.5. *La frontera como límite, como border y sus implicaciones conceptuales*

La frontera como límite se marca por la selectividad cultural de los pueblos, por los intereses particulares. Lo que permite entender las transformaciones sociales y culturales desde su perspectiva. La existencia de una frontera *marca una diferenciación*. Según sea esta última será el tipo de frontera del que estemos hablando. La historia conoce de múltiples rupturas de la diferencia, esto es, de la alteración de las fronteras “Por esta razón, la noción de frontera es ubicua: subraya la pluralidad y la diferencia como constantes históricas. La noción de frontera no puede crecer al margen de una teoría de la cultura y del análisis del cambio” (Aguirre Beltrán, s/f: 117). Es esta expansión la que tiende a construir la frontera étnica basada en la distinción entre ellos y nosotros. Por supuesto, la expansión se hace a costa de ellos, esto es, del grupo externo.

“En su acepción de *border* (límite), el concepto ocupa un lugar estratégico para definir la identidad cultural y, de aquí, los patrones de la evolución social. Es el concepto de frontera como límite étnico lo que constituye la preocupación de la

investigación y no tanto el contenido cultural del grupo” (Fábregas, s/f: 127). La cultura en sí misma, no es una barrera que impida el entendimiento y el paso para establecer la superación de la desigualdad social. Es la naturaleza de las relaciones sociales (que definen a las fronteras étnicas) lo que impide que éstas desaparezcan como espacios de confrontación.

La frontera funciona como una discontinuidad dotada de una función de señalización *real, simbólica e imaginaria*.

La discontinuidad opera entre las soberanías, historias, sociedades, economías y los Estados. La función de realidad está constituida por el límite espacial del ejercicio de una soberanía en sus modalidades propias: línea abierta, entreabierta o cerrada. El carácter simbólico remite a la pertenencia a una comunidad política inscrita en un territorio que es el suyo, y tiene relación con la identidad. La dimensión imaginaria incluye la connotación de la relación con el otro, el vecino, amigo, y por tanto de la relación consigo mismo, con la propia historia y sus mitos fundadores o destructores (Foucher, 1997: 20).

2.5.6. *La estructuración de la frontera en el orden discursivo*

La frontera está inscrita en un discurso, donde las formas de actuación no sólo responden a cuestiones que se encuentran inmersas en el uso de una lengua, entra en juego el ejercicio de la interpretación, la traducción, donde los contenedores se bifurcan hasta un punto que puede ser cuestionable, en qué medida los diferentes actores entran en contacto con la realidad construida.

...si es cierto que lo real es lo reencontrado y que, con respecto a un sujeto histórico, el objeto del deseo es por esencia el objeto perdido (la ‘primera’ presencia auxiliadora a la que en consecuencia le está interdicta la repetición), ese real se definirá precisamente como lo imposible Caracterizado por la existencia. (Kaufmann, 1996: 420).

Entonces, definir la frontera bajo este criterio discursivo, nos abre una condición fundamental: *La imposibilidad*. Se entiende por imposibilidad la constitución de lo real, en la medida que lo real no es lo biológico, sino, lo reencontrado y por ello, lo nombrable, lo posible. *Si la frontera subjetiva se atiende como real, entonces su condición será lo imposible*. Más bien, se podrá observar un juego de la frontera subjetiva, bajo una demarcación sea imaginaria o bien, simbólica. La condición de lo real como *existencia* demanda la propiedad del sujeto. Ser propio no dentro de un marco de referencia desde el cual darse nombre. Ser propio en sí mismo es lo inapropiable. Por tanto, la frontera subjetiva como real, no es presentable, bien

podrá ser representable. “...presentifica bajo las especies del objeto a la falta constitutiva del sujeto, en tanto que él es sujeto de un corte en la cadena significante. El goce del cuerpo del Otro está entonces marcado por ese agujero que no le deja otra vía que la del goce fálico” (Kaufmann, 1996: 253). Siendo entonces que, de lo imaginario como irrealidad del objeto se pasa a lo imaginario como representante de la incompletud del sujeto. Caracterizado por su consistencia. Lo simbólico consume su propia destrucción en la oposición de la palabra con el escrito, esto es, el símbolo como muerte de la cosa. Caracterizado por la insistencia. “Esta función está en la raíz del lenguaje, en tanto que este aporta una dimensión nueva, yo diría al mundo, pues es precisamente la dimensión que hace posible un mundo en cuanto un mundo es un universo sometido al lenguaje” (Kaufmann, 1996: 448).

Hay una relación estrecha entre fronteras e identidad. Las fronteras son un elemento esencial para la elaboración de identidades. En este nivel interviene no sólo el espacio geográfico, en sentido estricto, sino también otro tipo de referentes más o menos abstractos, como puede ser la religión, la ideología y las tendencias mundiales de expansión. La demarcación o la alteración de una frontera tiene un impacto decisivo en la elaboración de la identidad de la población involucrada, pero su análisis exige tomar en cuenta los procesos internos y de procesos y tendencias de alcance mundial

Las fronteras también elevan su “semiotividad”, “según las coyunturas históricas... Entendemos a las fronteras como lugares de cruce, diferencia e intercambio cultural en el sentido antropológico, más que como espacios o líneas físicas... Subjetividades múltiples se interceptan en su propia persona, donde coexisten, no en una zona de movimiento libre, sino cada una con su densidad y gravedad” (Vergara, 1996: 39). Se debe entonces atender la noción de frontera como una realidad dinámica, en constante transformación: “Las fronteras son conceptualizadas por las ciencias sociales como zonas borrosas, intermedias, que no pertenecen definitivamente “a ningún lado”, que “parecen ser un poco de esto y un poco de aquello” “la quiebra de las fronteras no significa el fin de las mismas, sino la demarcación de nuevos territorios y límites” (Vergara, 1996: 39).

En el discurso que se procura asumir se considera la frontera como un ejercicio que implica el reconocerse como sujeto a una realidad, donde otros a su vez le reconocen y son reconocidos por éste. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y juicio. La dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco. Actualmente los límites no se configuran con facilidad, la frontera no es una condición territorial, la identidad se encuentra diversificada, en el tiempo y en el espacio.

La frontera no es un espacio unidireccional, sino de comportamiento y negociación, de acción mutua, de resistencia y complemento, en tanto espejo que se opone para construir identidades. La frontera, más que lugar de separación, es sitio de encuentro: los mundos que distingue constatan allí su existencia y verifican en sus intercambios la necesidad de ser; cuestionan, paradójicamente, las bases de la “naturalidad” de su diferencia, pues los “límites mantienen una actitud de alerta y de estudio mutuo, provocando que las culturas fronterizas adquieran un carácter más cosmopolita. Los límites de la convivencia y de la tolerancia, sin embargo, varían según las coyunturas históricas”. La frontera, en términos antropológicos, es aquella que teniendo existencia objetiva en las demarcaciones, se internaliza y funciona como mapa de orientación o de normatividad. Las fronteras socioculturales y políticas orientan nuestros comportamientos en ámbitos tan diversos como el de clase, raza, grupo étnico, sexo, género, nacionalidad, edad, política.

“Esto último es aceptar que existen discontinuidades y diferencias lo que justamente da lugar a las fronteras culturales. [...] En congruencia con lo anterior, diré que las fronteras culturales son más dinámicas que las políticas y no se restringen al ámbito espacial” (Fábregas, 2003:11). “La interrelación constante lejos de resultar en la homogeneidad cultural es lo que alienta, precisamente, la diversidad (*Idem.*:13)

Todo lo dicho apunta a una de las razones posibles por las que la globalización nos produce angustia: conocer a extraños es una tarea ardua. Yo tengo miedo de la globalización porque no me siento lo suficientemente

preparada para ganar a los extranjeros y para asegurarme de que no me harán daño. En Casablanca me siento segura porque puedo interpretar hasta la más mínima expresión del rostro del tipo sospechoso que merodea por la estación del tren, pero en Berlín o en Estocolmo me siento perdida: soy incapaz de interpretar los sentimientos que un alemán o un sueco demuestran en los gestos faciales o con el lenguaje corporal. En esas dos ciudades tuve problemas con los taxistas por culpa de mi incapacidad para descifrar la expresión de su rostro (Mernissi, 2004: 54).

2.5.7. *Hacia la frontera subjetiva*

Al analizar las fronteras culturales aprendemos que las culturas concretas no han estado aisladas sino que han interrelacionado de manera constante. Es, por tanto, una falacia plantear que cada cultura es un sistema autocontenido de signos y significados, inteligibles sólo en sus propios términos...las fronteras culturales han sido móviles y que los prestamos interculturales lejos de ser excepcionales, han sido la norma. No menos importante es analizar los ámbitos del poder y sus interrelaciones con la economía política, porque las fronteras culturales también resultan de los interjuegos entre intereses particulares (Fábregas, 2003: 16).

Buscar criminales es un ejemplo asombroso de cómo las fronteras pueden convertirse en mecanismos salvavidas y los pistoleros a lo *cowboy* en un reflejo normal: El universo se divide en fuerzas enfrentadas del bien y del mal (...) Explorar la manera de pensar de los otros pueblos recurriendo a un ejército de personas similares a Sallam el intérprete, que dominaba lenguas de otras naciones y podía aprehender sus pensamientos, era considerada una magnífica estrategia de captación de poder para los primeros Abásidas, como Al Wathiq, que fue el noveno califa y gobernó entre los años 842 y 847 d.C. (228-233 de la hégira). Además, de este modo hacían perdurar la antigua tradición árabe del profeta Mahoma, para quien las palabras eran más potentes que las flechas (Mernissi, 2004: 45).

La condición de la globalización abre ciertos temores en la medida que nos aproxima a la presencia de otros actores, quienes son asumidos como personas extrañas a nosotros. Entonces, se irán asumiendo en los espacios, se irán entretejiendo en nuestra vida cotidiana, merodearán nuestros espacios, por lo que es importante pensarnos dentro de una nueva condición, donde la capacidad de comunicación será crucial para poder entender nuestro propio entorno.

Atender los medios a través de los cuales acceder a formas diversas de asumir registros de, por ejemplo, el quinto viaje de Simbad, en el que se enriquece gracias a que sabe comunicarse con los monos, refleja el crucial mensaje cósmico sufí de que, como lo divino se manifiesta en todos los seres vivos, cuanto más nos comuniquemos con los otros, mejor (Mernissi, 2004: 14).

La frontera como límite, en el campo de discusión que me ocupa, es en torno a salir de esa raya que divide, que se plantea como definida, permanente. Más bien, la construcción en torno al *border* es desde el desborde del límite. Si el discurso es un bordear, ahora será desbordar lo que fue bordado. Deshilvanar los trazos de un discurso, desarticular entonces los confines de una realidad, para abrir nuevos foros de emergencia discursiva, rebordar la condición del límite. Ir más allá, de lo que es delimitado y abrirse a nuevas construcciones. Sea como ejemplo el rito de paso (la *comunitas* en Turner), sea la alternación que refieren Berger y Luckmann. En la medida de romper la socialización y entrar en otro campo discursivo. Salir del habitus, entrar en los no lugares, en un juego de prácticas cotidianas. El *border* es lo instituido, el abismo es lo instituyente. El *border* es la ceñidura de la experiencia, la normalización, en tanto que el abismo es la práctica de libertad, la experiencia sin ser objeto disciplinario.

En efecto, los hablantes del inglés disponen de dos vocablos para captar el fenómeno fronterizo: *border* y *frontier*. El primero indica una barrera estrecha, permanente, estática, definida; es la *frontera-límite*, la raya que divide, por ejemplo, los territorios de dos municipios, provincias, países. La segunda palabra, en cambio, refiere a una barrera ancha, móvil, dinámica, indefinida; es la *frontera-frente*, el sector en donde un sistema es expansión se 'enfrenta' a un espacio que previamente ha declarado como vacío, y gracias a esa declaración considera como apto y útil para ser invadido, integrado y aprovechado por y para él mismo (de Vos, 2002: 50).

En tanto al frente, es abrir un juego de lentes, cóncavos y convexos. Lo que se declara vacío, es invadido, desde el presupuesto de darle un juego de integración y aprovechamiento. En el discurso del abismo, es el vacío lo que se dispone al frente, por tanto, el frente no es ocupable por una norma preestablecida, al contrario implica en estricto, dejar tras de sí: la normatividad. Es entrar en un espacio vacío, atravesar los marcos referenciales, para generar procesos de ruptura. Como las revoluciones científicas en Kuhn, o bien, las rupturas epistemológicas en Bourdieu. Sea la formación del espíritu científico en Bachelard.

La frontera-límite. Ésta puede indicar, o bien la línea como está trazada sobre el terreno, o bien la franja de tierra que se extiende por ambos lados de la raya y recibe de ella su condicionamiento, o bien una región más amplia que llega hasta donde penetra la influencia del país vecino en el nivel económico, o cultural, o bien el área que desde la óptica de los centros de poder ocupan los extremos del territorio nacional en los cuales la soberanía propia termina frente a la del país vecino (de Vos, 2002: 51).

“Su historia como frontera-frente empezaría entonces en el momento en que proyectos imperiales de expansión y dominación trataron de convertir el área maya, de una zona relativamente autónoma y céntrica, en una región dependiente y periférica” (de Vos, 2002: 57).

Quando estamos aquí, es la condición de renunciar al allá: el límite nos mantiene, nos retiene, nos empuja hacia lo que somos, nos vuelve hacia nosotros, nos aparta de lo otro, hace de nosotros seres apartados. Acceder al otro lado sería entonces entrar en la libertad de lo que no tiene límites” (Conesa, 2002: 91).

Abrir el límite es entrar en la posibilidad de constitución del agente, del habla que demarca la existencia del sujeto, no como cadencia del significante, como formación de estrategias no ya en torno a la transformación del Otro, más bien, de indagación del ser uno. Uno que se desplaza de la representación y la institución, por medio de la lengua a la configuración del ser como propiedad.

Es, pues, con una figura del exceso —el exceso de tiempo— con lo que definiremos primero la situación de sobremodernidad, sugiriendo que, por el hecho mismo de sus contracciones, ésta ofrece un magnífico terreno de observación y, en el sentido pleno del término, un objeto para la investigación antropológica. De la sobremodernidad se podría decir que es el anverso de una pieza de la cual la posmodernidad sólo nos presenta el reverso: el positivo de un negativo (Augé, 2000: 36). No demarcarse en la práctica cotidiana de ebullición de vacíos ocupados por formas sucedáneas de existir, desde la marcada tendencia en la actualidad a consumir lo otro, sin tomar en punto de análisis el hacer del ser y solo mostrarse en el hacer del consumo una práctica afín.

Se pretende definir la frontera subjetiva como abismo, en la medida de que salir de un marco de referencia constituido, es entrar en un escenario totalmente otro. Donde los canales simbólicos, imaginarios o reales, pierden la consistencia y es en donde el hablar franco permite o no entrar en el mundo subjetivo del otro, o

bien; en lo otro, lo extraño. Es plantear que el sujeto pierde sus marcos referenciales, donde las estructuras que lo definen pierden vigencia. Por eso, hablar de fronteras subjetivas será dar un paso más allá en lo abierto “Se podría decir, entonces, que “Lo Abierto” es absolutamente incertidumbre, y que nunca, sobre ningún rostro y en ninguna mirada, hemos advertido su reflejo, porque todo espejismo es ya el de una realidad figurada” (Constante, 2003: 96). Existen diferentes actores que han transitado a través del lenguaje, en el sentido de saltar el muro del significante, por lo que la frontera subjetiva implica el desborde del discurso. Si anteriormente he atendido los conceptos de sociabilidad y discursividad enmarcados en el espacio. Ahora, el tránsito de la frontera subjetiva, deviene en la retirada del telón. En el desvelamiento y, por tanto, las formas de sociabilidad y discursividad tenderán hacia nuevas coordenadas. Más allá de las formas establecidas, como borde o límite, no responde a la porosidad o flexible de la frontera. No en torno a una sociabilidad que se determina desde el reconocerse inmerso en un grupo y reconocer lo ajeno del ser de otro, ni responderá al discurso de las confrontaciones, al menos, no en los juegos de guerra para delimitarse de las copresencias. La frontera subjetiva es lo abierto en la forma de “lo no objetual, el mundo de las relaciones —sin las cosas entre las que estas circulan—, el ámbito de la totalidad ajeno a la distinción vida-muerte. “Lo Abierto” es lo que no obstaculiza, ni cierra las salidas de la existencia, porque no tiene límites y es ahí donde se da el conjunto de las relaciones que son posibles entre los seres” (Constante, 2003: 92). De cierto, aún en su aridez relacional, entre los distintos actores de un fluir cotidiano, desde los puntos que se indeterminan, se podrá decir, la frontera subjetiva es, por ejemplo:

Quando estamos aquí, es la condición de renunciar al allá: el límite. En física la experiencia cotidiana nos indica que los cuerpos caen porque son pesados...Isaac Newton explicase la caída de los cuerpos y la apariencia que ellos tenían de ser ‘pesados’ en función de una ‘fuerza de gravedad’. Este concepto de ‘fuerza de gravedad’ no provino de ninguna experiencia empírica personal como lo querría el mito (la célebre manzana) ni tampoco de una mágica inspiración; fue el resultado de la ‘importación’ teórica de conceptos matemáticos... "los cuerpos no caían porque eran pesados y, al contrario, se podía entender su ‘ser pesados’ como consecuencia de la relación que había entre la masa del cuerpo que caía, la masa de la tierra sobre la cual caía y el cuadrado de la distancia existente entre el cuerpo y el centro de la tierra (Braunstein, 2001: 8).

Transitar en la frontera subjetiva es un juego que descentra al sujeto, esto es, la posibilidad del sujeto de asumir una práctica propia de la experiencia, darse a la forma del sí mismo y más allá del propio sí mismo. Ya se mencionó que la condición del sujeto es un estar fuera de sí mismo, en esta condición, se procede desde un ir más allá de lo constituido como realidad. Desde un embrujo escéptico el sujeto podrá abrir el telón y no conformarse en la discursividad que se recrea en los procesos de sociabilidad y no sólo cuestionar lo establecido sino, repensarse a su vez. Ciertamente, como se puede observar, Newton transita en una frontera subjetiva que no responde a las coordenadas preestablecidas y enuncia formulas que van más allá del sentido común. Los cuerpos no caen, es la fuerza de gravedad, claro esta, demuestra que los cuerpos no responden al hecho de tener un peso, sino a la atracción que ejerce la tierra sobre ellos. Sin embargo, los cuerpos caen en la formulación de Newton, entonces, dónde se encuentra el límite, si al fin, el caer persiste más allá de referir la realidad a otro metanivel de análisis, el sujeto no accede a un cuestionamiento sobre sí mismo. Al poder salir de este punto se podrá observar que los cuerpos no caen, todo depende de la perspectiva con que se observe. Desde un punto externo a la tierra, podría observarse desde un mismo punto; como objetos pueden flotar, elevarse o bien caer. Pero en estricto, no puede ser enunciada tal frontera, es el límite de la subjetividad entonces, para Newton parece ser que la tierra continua siendo plana, ya que todo objeto cae.

De un mundo en el que los hombres eran centro de un espacio infinito y estaban contruidos a imagen y semejanza de un Dios omnipotente que designaba sus vicarios en la tierra para que los condujesen espiritualmente como los pastores a sus ovejas y con sus autoridades reales cargadas de un poder que emanaba de la gracia de ese Dios, debía pasarse a un universo sin centro y esta tierra sobre la que algunos reinaban tan orgullosos pasaba a ser una minúscula comarca perdida en el espacio. La revolución científica de Copérnico sacudía algunos de los cimientos del poder (Braunstein, 2001: 12).

Avanzar sobre los limites que definen una realidad, es transgredir la condición de otros y por tanto, romper un orden establecido. La frontera subjetiva implica el acto de ser más allá de los límites, salir fuera de sí, como si estar en un plano siempre

fuese una condición falaz. Bachelard considera que todo acto de conocimiento implica una ruptura en lo sensible.

Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia, y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y en donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse en una palabra <<el pensamiento del afuera>> (Foucault, 2002: 300).

2.5.7.1. Procesos de conformación subjetiva

En la conformación subjetiva existen actos, por ejemplo, el de Sócrates y la cicuta, Artaud y su no entrada en las universidades a diferencia de Baudelaire.

Hay una palabra que Artaud reitera a lo largo de sus escritos: eficacia. Ella se relaciona estrechamente con su necesidad de metafísica en actividad, y usada por Artaud quiere decir que el arte —o la cultura en general— ha de ser eficaz de la misma manera que nos es eficaz el aparato respiratorio: No me parece que lo más urgente sea defender una cultura cuya existencia nunca ha liberado a un hombre de la preocupación de vivir mejor y de tener hambre, sino extraer de aquello que se llama cultura ideas cuya fuerza viviente es idéntica a la del hambre (Artaud, 2000: 9).

La frontera subjetiva nos arroja al abismo, donde lo abierto, en su imposibilidad de configurar límites y en la misma medida de su limitar el acto queda en suspenso. Toda suspensión es un acto en espera de ser arrojado a su condición ineludible, como refiere Nietzsche, trágica.

La astronomía de Copérnico nos había desalojado del centro del universo, la biología de Darwin nos derrocó de la posición de reyes de la creación, el materialismo histórico de Marx nos mostró la determinación social de los lugares que creíamos ocupar libremente y el psicoanálisis de Freud nos destruyó la ilusión de que nuestra conciencia era el centro de nosotros mismos. Estos conocimientos no son neutrales. Desenmascarar la opresión social y la sujetación individual significa plantear automáticamente la cuestión de la abolición de las clases privilegiadas y la cuestión de la sujetación individual (Braunstein, 2001: 18).

El acto de saltar y estar en suspenso, configura la posibilidad de ser existente en plenitud, (por demás, evidente) todo salto requiere de un acto previo y esa espacialidad requerida suele aquietar. En “los cabestrantes de la sangre” refiere un punto importante Artaud (2000) “A fuerza, pues, de aserrar y limar con todo mi

ser en medio de la sexualidad diferenciada comprendí que esa tela de araña eran cuerdas, y que esas cuerdas, en lo alto de un abismo, en ese momento, me retenían” (51). Sistematizar los procesos de un estar afuera, donde se es imposibilitada la condición de los bordes que configuran una espacialidad, que limita toda posibilidad de experiencia plenamente dicha, ha cautivado también.

El mesianismo utópico marxista, su furia en pro de la justicia, su concepción del drama y la lógica de la historia, tienen fuertes raíces en las tradiciones proféticas y talmúdicas... la intelectualidad implacable de Freud, el pesimismo y la severidad de su ética, su inquebrantable confianza en el poder de la palabra, todo esto tiene que ver con aspectos claves de la sensibilidad judías. En Lévi-Strauss está el sentimiento obsesivo de la retribución, el fracaso del hombre a la hora de observar sus responsabilidades contractuales con la creación... un mundo que debía guardar y conservar en un jardín que debía cultivar y no destruir. La de Marx termina en una promesa de redención; la de Freud en una visión de regreso a casa con la muerte; la de Lévi-Strauss en un Apocalipsis originario por el mal humano y la devastación provocada por los hombres (Steiner, 2001: 84-85).

Es necesaria la condición del mito, refiere Steiner, por lo que define como Prometeo-Marx, “conducirá a la humanidad esclavizada hasta la nueva aurora de la libertad”; Moisés-Freud, “a conducir a la humanidad, a la tierra prometida de la racionalidad.”

Otro objetivo, del que se hablará también...es el de detectar a los individuos que son incapaces de trabajar bien en el grupo, marginales, impertinentes, no cooperativos ni integrados, en suma, los “inadaptados” que serán después tributarios de uno de dos causas posibles a) si son recuperables, pasarán a alguna forma de terapia o readaptación y b) si no lo son, serán expulsados y transformados en desocupados, delincuentes o locos. Es sabido que Levi-Strauss distingue dos tipos de culturas: las antropofágicas que devoran a los sujetos y las antropoémicas que los vomitan. Las formaciones sociales dominadas por el modo de producción capitalista tragan a todos los sujetos que pueden y vomitan a aquellos que no se puede comer, excluyéndolos, encerrándolos, quitándoles o acortándoles la vida. Una de las principales funciones atribuidas a la psicología y, muy especialmente, a la psicología social es la de determinar, según la conducta en el grupo, cuáles son los sujetos recuperables, aquellos a los que aún se puede asimilar y digerir y cuáles son los individuos que deben ser vomitados (Braunstein, 2001: 381).

2.5.7.2. Sujetos ante la frontera subjetiva

Al hacer un juego con los discursos, desde una posibilidad de coexistir del intertexto y a partir de la premisa de que la frontera es en el abismo, ejemplifica con tenacidad Artaud (2000).

Por último, dónde estoy, dice en mí una voz a la que renuncié porque comprendí que sabía dónde estaba y que estaba aquí, en este punto del estado de mi cuerpo, en este grado de mi alcohol de cuerpo obtenido después de cuántos incalculables esfuerzos sobre el espacio de mi propio tiempo: yo (pág. 53)

Se encuentra en el texto una condición del sujeto, desde una renuncia a ser nombrado a partir de un marco de referencia, hasta el umbral en el que la espesura de la existencia podrá ser nombrada solo, desde el sí mismo. Dice Artaud Yo, pero no se debe confundir ese yo con la primera persona que ordinariamente se emplea para referirnos. Más bien, se debe ir despacio para escuchar su crujir interno, como desde esa interioridad se desborda lo que sólo será nombrado de forma incoherente.

Y el ruido que puede hacer una cuerda de una vértebra a otra no es oro y azul litúrgico, no es eufórico o litúrgico, sino fecal, sangre y arenoso. (pág. 53)

La insistencia de Artaud en dar nombre a las cosas no dentro de un marco de referencia compartido, (aquietado por la costumbre) más se abre a la discursividad de lo eficaz, en la medida de abrir lo propio y, a través de la impropiedad apropiarse de su propia condición, no en la condición en que se encuentra, ya que tal condición parte del ejercicio del otro, es siempre un ejercicio de Artaud definirse desde la voluntad.

En charcos de conciencia no usada y que vistos de cerca yo doparé con un ser de voluntad, en mí, un día (pág. 52)

La condición de individuo a la que hace referencia Artaud es en todo momento una condición que marca distancia con la condición simulada de una humanidad que define así: “Y creo que tantos sueños brutalmente troncados en pesadillas provienen de esas maniobras de monos de una humanidad en la que nunca pudieron entrar” (2000: 55).

La frontera subjetiva es un acto que deslumbra al sujeto, desde una condición insoportable, por tanto; el sujeto cede ante la presencia de eso que abre en él lo inesperado, por ejemplo Vallejo (1994) lo recrea en el siguiente escrito.

*Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
La resaca de todo lo sufrido
Se empozara en el alma... Yo no sé!*

Es una referencia a la experiencia, de tal formación que no es participe de un juego de representaciones, es la experiencia de lo totalmente otro, donde el sujeto tiene como única opción atender lo que usualmente no se presenta ante él, pero que es ineluctable en el curso de la vida. Siempre existen esas marcas propias del sujeto ante una frontera subjetiva, donde los discursos estables se pierden al paso de un golpe de don, el don de nombrar.

*Son pocos, pero son... Abren zanjas oscuras
En el rostro más fiero y en el lomo más fuerte.
Serán tal vez los potros de bárbaros atilas;
O los heraldos negros que nos manda la Muerte.*

Si darle nombre tiene sentido, no es el sentido que se ha representado en la formación discursiva que nos posibilita un transitar estable, es dentro de lo que abre la incertidumbre, es dar nombre no para poner un marco de referencia, es dar nombre para abrirse a la condición relacional, desde un ángulo que no existe previo y que tampoco habrá de configurar nuevas formas de relación, se suspende en la cadencia del existir y desde ese punto resurge, a través de un ciclo vital.

*Son las caídas hondas de los Cristos del alma,
De alguna fe adorable que el Destino blasfema.
Esos golpes sangrientos son las crepitaciones
De algún pan que en la puerta del horno se nos quema.*

Son la condición de la existencia del hombre, desde una arista que usualmente no se atiende, pero, que en ciertos momentos se presenta crepitante y habrá de atenderle desde su propiedad inusitada.

*Y el hombre... Pobre... pobre! Vuelve los ojos, como
Cuando por sobre el hombro nos llama una palmada:
Vuelve los ojos locos, y todo lo vivido
Se empoza, como charco de culpa, en la mirada.*

Ser ante la propiedad de ser, sin un discurso envolvente, simplemente ser ante los ojos y darse cuenta de que a través de la propia vida, sólo se ha procurado evadir la existencia misma, en su intención de evasión y configuración de una realidad compartida, se parte a sí mismo y cuando los fragmentos de uno, son uno, entonces, la espera se dilata en la mirada de la imposibilidad.

Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!

Rilke abre también en su discurso estas formaciones inusuales de la existencia “Las cosas no son para ser dichas o entendidas en su totalidad, como quisieran hacérselo creer” (Rilke, 1997:15). Entonces los discursos entrecortados tienen como funcionalidad, el anclarnos en ciertas prácticas que consideramos sustanciales, pero al atender que en la condición que se nos brinda también existen puntos de fugacidad desbordante. Pero que no devienen de la exterioridad.

Usted solo entorpecería más violentamente su evolución dirigiendo su mirada al exterior, esperando del exterior las respuestas que únicamente su sentimiento más íntimo, en el instante más callado, sabrá —posiblemente— darle (Rilke, 1997:18).

Son en el proceso mismo del existir. Al ser ajenos de ese flujo nos encontramos arrojados a un mundo invadido de lo extraño, de lo inexorable de la existencia. “Ser extranjeros pesa sobre nosotros con toda la definitividad de lo extraño” (Rilke, 1997:35). Que sentido se le da a la existencia cuando su condición de exterioridad es lo que recubre la vida cotidiana. Cuando las personas que transitan en el mundo no es un transitarse propiamente a sí mismas, siempre es a través de los otros que transitamos. “Sólo una cosa es necesaria, la soledad. La gran soledad interior. Ir hacia sí mismo y no hallar durante horas a nadie es lo que conviene procurar” (Rilke, 1997:38). Pero esa “realidad” asfixia hasta el umbral de ser considerada como indeseable. Lo indeseable es uno, entonces que es lo que hace que uno sea.

No queda más que buscar un refugio en una de esas múltiples convenciones que surgen por doquier como refugios a lo largo de un camino peligroso. Ninguna región (el amor) humana es más rica en convenciones que esa. Canoas, boyas, salvavidas, la sociedad ofrece todos los medios para escapar (Rilke, 1997:47).

Elegir en la existencia se presenta como ya dado, siempre se contempla la existencia como una autenticidad, sólo que existen artificios que previamente se dispusieron para hacer de esa existencia un acto robado. “Lo desconocido se nos une, llega hasta nuestro corazón, hasta sus más secretos repliegues; tanto, que no está ya en nuestro corazón, sino mezclado con nuestra sangre, e ignoramos que ocurre. Se nos hará creer sin dificultad que nada ha ocurrido” (Rilke, 1997:52).

Pero lo desconocido, no deviene de la exterioridad, lo desconocido resulta ser lo que se pretende plenamente conocido: uno mismo. Cuando la extrañeza nos desborda se hará creer que nada pasa, porque dar cuenta de lo que en verdad pasa, sería como decirse nada pasa más allá de lo que emerge de uno mismo. “Ese momento. De apariencia vacua, ese momento de tensión en el que el porvenir nos penetra, está infinitamente más próximo a la vida que aquel otro momento en el que se impone desde afuera, como por azar, el tumulto” (Rilke, 1997:52). Es lo imaginario donde se ocupa la presencia, es desde la condición refractada que se asume una existencia, desde un ángulo que deforma lo propiamente real, para hacer de ello un acertijo indescifrable.

Por no haber absorbido su destino, que no radica en ellos, y por no haberse transformado, muchos hombres —llegado el momento— no lo han reconocido cuando surgía para cumplirse. Les parece tan extraño a sus esfuerzos que en su turbación creen que aparece súbitamente, al punto de jurar no haber visto jamás nada semejante —en ellos mismos— hasta ese momento” (Rilke, 1997:53).

En qué medida nos hemos ocupado de reconocernos, no a partir del embrujo del espejo:

Si nos representamos la vida del individuo como una pieza más o menos grande, es claro que casi todos sólo aprenden a conocer un rincón de esa pieza. Ese lugar junto a la ventana, ese rayo en el que se mueven y donde encuentran alguna seguridad (Rilke, 1997: 55).

En el juego discursivo de la frontera subjetiva, es definir al individuo en su posibilidad de expandir la frontera de su ser, es atreverse a explorar su frontera subjetiva más allá de sus límites, límites que han sido configurados dentro de procesos estructurantes. La frontera subjetiva como abismo no es otra cosa que la capacidad del individuo de reconocerse a sí mismo, sin las mediaciones que las instituciones y los discursos han edificado para que la vida cotidiana se enmarque así, como *un rincón de esa pieza* donde las prácticas cotidianas son más bien, prácticas de control.

Estamos entonces ante una mentalidad con pretensiones de omnipresencia sobre lo que se cree es y *debe ser* el sujeto humano, el sentido de su existencia, sus haceres y su inserción en el mundo natural y social. Dicha mentalidad es un gran operador de homogeneizaciones y al no poder desaparecer las variaciones culturales, intenta oscurecerlas u ocultarlas hasta

el punto de engendrar la certeza de que no hay otra historia contemporánea, más que aquella que ha emanado de su sociedad particular (León, 2001: 86).

En este capítulo procuré abrir el debate con referencia al espacio y cómo los procesos de subjetivación se articulan a un proceso que define la frontera subjetiva. La configuración de las prácticas cotidianas de los actores, en un espacio determinado (el caso del Andador Eclesiástico) se pretenden naturalizadas, cuando en sí mismas, contienen múltiples referentes. Las políticas que guían el desarrollo y la implementación de estrategias para configurar un lugar, en el caso del Andador Eclesiástico, se podrá constatar que se entrecruzan los elementos locales y globales, que los procesos de discursividad y sociabilidad se trastocan en las fronteras subjetivas, con ello, se podrá además constatar que los diferentes actores se estructuran en un discurso global, desde las prácticas que transitan en el consumo.

CAPITULO III DISCURSIVIDAD Y SUJETO

3.1. Lenguaje

Es a través de la competencia lingüística que el actor hace acto de presencia en la escena, donde no es el acto de dar nombre, es el acto de ser nombrado. En particular, a través del transitar en el espacio se condicionan los nombres a los estereotipos definidos como consistentes. La simbolización de una realidad es darle significado a las redes de un discurso, desde la posible formación de la discursividad entramada en los juegos de la sociabilidad.

El mismo lenguaje, en cuanto cristalización de actos de palabra, de modos de experiencia, está colocado en el cofre de la muerte. Este cofre es también, en el fondo, la fuente de las pocas reglas que nos pueden ayudar a movernos de modo no caótico y desordenado en la existencia, aun sabiendo que no nos dirigimos a ninguna parte (Vattimo, 1992: 12).

Los distintos actores en su multiplicidad y complejidad de la realidad, transitan sin prisa, parten de un espacio a otro, delimitan y confeccionan redes de realidades sobre impuestas, en la medida de una carencia ontológica se resuelve el ser del discurso, no como discurso del ser. El lenguaje como una estrategia de desvelamiento, donde la verificación de los enunciados, responde a ciertas reglas donde lo que instituye el lenguaje, lo que hace posible su abrirse a la sociabilidad es un consenso ambiguo.

La filosofía, como modo de reflexionar, de <<volver sobre>> estas condiciones trascendentales —pero históricamente mutables, como el lenguaje y la cultura— de la experiencia, no es una ciencia: no <<demuestra>> enunciados, no resuelve problemas para pasar, acumulativamente, a la solución de otros; es, más bien, un ejercicio de mortalidad, y por tanto también, en cierta medida, discurso <<edificante>> o <<estético>>, en cuanto no concluye, sino que intensifica y enriquece, complica con referencias que ensanchan y <<desfondan>>, nuestra experiencia de las cosas. No podemos, pues, decir: la verdad (en el sentido filosófico, originario) es esto o esto. A la pregunta respondemos por el contrario con un largo discurso, y entendemos que el término alude a esta compleja situación, a nuestro ser-arrojados (como dice Heidegger) en un horizonte de comprensión del mundo que está escrito en nuestro lenguaje y en nuestra tra-dición cultural, sin que por esto se puedan

individualizar estructuras estables, dadas de una vez por todas (como quisiera, en el fondo Chomsky) (Vattimo, 1992: 19)

La relación del ser-ahí con el lenguaje, es más, en su típica estructura de dependencia recíproca (el hombre habla de lenguaje, pero es el lenguaje que <<dispone>> de él en cuanto condiciona y delimita sus posibilidades de experiencia), de sociabilidad enmarcado en un espacio. El individuo que entra en el flujo del lenguaje en la sociabilidad es bajo la relación del individuo con el lenguaje. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones hombre-lenguaje, hombre-ser, ya que el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje; o también: el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje. El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo.

Se trata siempre de ver si logramos vivir sin neurosis en un mundo en el que <<Dios ha muerto>>; o sea, en el que ha quedado claro que no hay estructuras fijas, garantizadas, esenciales, sino, en el fondo, sólo acontecimientos. Estos no están, sin embargo, privados de líneas de orientación: la tradición, el mensaje que en la experiencia de la humanidad nos habla como cristalizado en el lenguaje, en los diversos <<lenguajes>>, por consiguiente también en las técnicas que nos encontramos usando, delinea también siempre unos ámbitos de elección unos criterios de racionalidad, o mejor de razonabilidad. (Vattimo, 1992: 23)

Allí donde lo arbitrario es recibido como la alegre e infranqueable ley del mundo, donde cada palabra es analizada en elementos fonéticos cada uno de los cuales equivale a una palabra, ésta a su vez no es más que una frase contraída de palabra en palabra, que se encausa a un diálogo que hace posible la interacción de distintos actores dentro de una escena urbana. El Espacio del Andador Eclesiástico permea las condiciones propias del lenguaje-hombre y lo reduce a una estrecha participación, donde las frases son sólo palabras intercambiables. Donde se presupone un sentido, esto es, la posibilidad de acceder al diálogo con otro. Lo cierto de ese diálogo es, más bien, un juego discursivo que imposibilita la condición del lenguaje como posibilidad de ser.

La primitividad es más bien para él (Brisset) un estado fluido, móvil, indefinidamente penetrable del lenguaje, una posibilidad de circular por él en todos los sentidos, el campo abierto de todas las transformaciones, inversiones y recortes, la multiplicación en cada punto, en cada sílaba o sonoridad, de los poderes de designación. Dentro del lenguaje en emulsión las palabras saltan al azar, como en las ciénegas primitivas nuestras ranas

antepasadas brincaban según las leyes de una suerte aleatoria. En el comienzo eran los dados (Foucault, 2002: 22).

El estado primero de la lengua no era por tanto un conjunto definible de símbolos y de reglas de construcción, era una masa indefinida de enunciados, un chorrear de cosas dichas. Los diferentes actores puestos en escena acceden bajo esta condición del lenguaje a un diálogo que se abre a la aventura de incursionar en los campos semánticos del otro. *Si el lenguaje es un chorrear de cosas dichas, entonces los actores se presentan en una escena donde la capacidad de comprensión del otro se torna una posibilidad en la misma medida que se incursiona en campos semánticos diversos.* “Las palabras son fragmentos de discursos trazados por ellas mismas, modalidades de enunciados coagulados y reducidos al neutro” (Foucault, 2002: 27) Antes que las palabras estaban las frases; antes que el vocabulario estaban los enunciados; antes que las sílabas y el acomodo elemental de los sonidos estaba el indefinido murmullo de todo lo que se diría. En cada una de sus apariciones, la palabra tiene una nueva forma, tiene una significación diferente, designa una realidad distinta.

Porquería de las guerras y de las victorias en el lodo. Porquería de la muchedumbre en fiestas que injuria a los cautivos. Porquería de las prisiones. Porquerías las recompensas distribuidas, porquería de los mercados donde se compra la carne de los hombres. Lo que constituye las esencias de la palabra, su forma y su sentido, su cuerpo y su alma es en todas partes aquel mismo ruido, siempre aquel mismo ruido. Brisset ha inventado la definición de la palabra mediante la homofonía escénica... en el intersticio de las cuasi identidades, apariciones de escenas maravillosas con las cuales las palabras se funden. Pero Roussel hace que surjan sus enanos, sus rieles de bofe de ternera, sus autómatas cadavéricos en un espacio extrañamente vacío, difícil no obstante de colmar,... está abierto por la herida de una distancia casi imperceptible. La falla de una diferencia fonológica entre la p y b, por ejemplo (36) Volver a transformar las palabras en teatro. Recolocar los sonidos en aquellas gargantas croantes; mezclados de nuevo con todos esos jirones de carne arrancados y devorados... (Foucault, 2002: 38)

El objeto de deseo. Más bien que una fuga de las ideas a partir de una interacción verbal, se trata de una escenografía fonética indefinidamente acelerada. De las palabras a las cosas la relación ya no es de designación, cuando de una proposición a otra la relación ya no es de significación, cuando de una lengua a otra la relación ya no es de traducción. Se trata en este sentido, más bien de un juego donde el lenguaje pone en escena un diálogo con actores que se disponen

no a traducir el discurso del otro, sino, procuran entrar en el flujo de las significaciones.

Boca cosida, yo descentrado, traducción universal, simbolización general de las lenguas (con exclusión de la inmediata, de la materna), ésta es el vértice de Wolfson, es el punto de formación del saber. Ojo dilatado, espectáculo que se multiplica a partir de sí mismo, que se enrosca hasta el infinito y no se cierra sino al regreso de lo casi idéntico, éste es el vértice de Roussel, el del sueño y del teatro, de la contemplación inmóvil y de la muerte remedada. Oído susurrante, repeticiones inestables, violencias y apetitos desencadenados, éste es el vértice de Brisset, el de la embriaguez y de la danza, el de la gesticulación orgiástica: punto de irrupción de la poesía y del tiempo abolido, repetido. (45)

En el Andador Eclesiástico, los actores se abren a un juego de lenguaje, donde los diferentes contornos que han configurado su capacidad de diálogo se entrecruzan. Las redes del lenguaje son múltiples, así como son diversas las voces, es una polifonía en escena. Deambular por el espacio, tiene matices en la sonoridad, pero también en sus estrategias de registro. Algunos actores agudizan su ojo, otros su oído y también su nariz.

3.1.1. *La conversación*

La gente platica aunque no haya nada que decir, porque mientras tanto se toca, sonrío, se mira, se goza y goza la situación conversacional misma. Andar no es sólo un acto motriz, además implica construir al paso relaciones, interacciones que se dibujan desde lo sutil del contacto visual, hasta la posibilidad de un acercamiento más intencionado. “Simmel se permite desinteresarse del contenido temático de la conversación, incluso casi del hecho de que se usen palabras, y se dedica a su pura forma, a su puro estilo, a la dimensión de la simpatía (en sentido etimológico) que no produce objeto alguno pero queda una huella casi olfativa —la más honda— en el espíritu” (Christlieb, 1994: 59). En el Andador Eclesiástico se presencian cotidianamente, conversaciones que contienen en su dimensión analógica divergencias discursivas. *En la medida de ser sujetos de una construcción de procedencia diversa, al entablar una conversación es ineludible entablar asimismo, una conversación inconmensurable en sus pliegues analógicos. Al conversar el cuerpo habla.*

El control sobre la realidad y el espíritu se origina y radica en el campo de la conversación, pero el hecho fundamental de que lo que se dice al otro se dice así mismo, implica que de la misma manera que los otros responden, uno también puede responderse, esto es que, con todo rigor, se puede afirmar que uno entabla una conversación consigo mismo, y es digno de tomarse en cuenta... (Christlieb, 1994: 78).

En fin, la conversación interior donde uno es objeto para sí implica la presencia real de dos interlocutores dentro de una misma persona: aquel que habla, que Mead denominó 'yo', y aquel que se entera de lo que éste dijo, que denominó 'mi'. El 'yo' es la reacción del organismo a las actitudes de los otros, el 'mi' es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. En toda conversación existe por ello una serie de procesos para definir que es posible comprender y comprenderse a sí mismo. Los diferentes sujetos de una conversación que provienen de universos simbólicos distintos y que a través de un espacio donde coinciden, entablan una conversación; la conversación tiene niveles, ya que los implicados tienen como expectativa, comunicar y al comunicar indagan si es comprensible lo comunicable, pero también, si lo que comunican le es comprensible a él mismo. En el andador existe la presencia de muchas lenguas, cuando individuos de distintas lenguas coinciden y entablan una conversación, lo harán en un código comprensible para ambos (de tener la competencia lingüística) entonces, uno piensa en lengua materna y conversa en lengua extranjera, el otro, a su vez, también piensa en lengua materna y conversa en lengua extranjera. Donde al parecer una conversación en determinada lengua existe en realidad una conversación en tres lenguas.

3.1.2. *Lenguaje y sujeto*

La estabilización y la construcción de hechos no son unos intereses abstractos centrados en la verdad y la falsedad, sino que están estrechamente ligadas con prácticas de todo tipo y son inseparables de ellas. Al definir el lenguaje como elemento fundante de una realidad Deleuze y Guattari le definen a partir de la metáfora de la máquina. Además, al procurar la cuestión del sujeto lo referirán a tres momentos.

Deleuze y Guattari identifican tres momentos del proceso por el cual se da la ruptura con lo que llaman maquina deseante y maquina social: “la maquina deseante no es una metáfora; es lo que corta y es cortado según estos tres modos. El primer modo remite a la síntesis conectiva y moviliza la libido como energía de extracción, el segundo remite a la síntesis disyuntiva y moviliza el numen como energía de separación. El tercero remite a las síntesis conjuntivas y moviliza las voluptas como energía residual” (1985: 47). Siendo la energía de la libido el deseo no reprimido (intensivo) por la formación del socius. Con la estrategia de relacionarse con el otro, se presentarían tres instancias: “el representante reprimido, la representación reprimente, el representado desplazado” (*Idem.*: 172). Como representante reprimido está el sistema inclusivo (filiación); la representación reprimente corresponde al sistema exclusivo (alianza); como representado desplazado (Edipo). En cuanto al representado desplazado, ¿Quién es?, es el ser individual que decae en lo colectivo, o, es el individuo decaído en lo social. Es el representado desplazado el individuo. Es entonces, en el tercer momento cuando nace la institución entendida como lo que está instituido en el hombre, de forma tal que, se registran las pautas y los valores precediéndolo, como costumbres, tradiciones, que se insertan en un plano simbólico, imaginario, conjunto de normas bajo las formas de oposición con la naturaleza. “Su papel consiste en curar la herida narcisista, eludir la angustia del caos, justificar y mantener las cosas de identificación, sostener la función de los ideales y de los ídolos” (Kaës *et al.*, 1996: 18).

...el significante es el signo devenido signo de signo, el signo despótico que ha reemplazado al signo territorial, que ha franqueado al umbral de desterritorialización; el significante es tan solo el signo desterritorializado mismo. El signo devenido letra. El ojo ya no ve, lee (Foucault, 1985: 213).

Es pertinente delimitar el discurso sobre el sujeto con relación a otras entidades como es el yo, el individuo, la persona, el hombre:

Cuando desde el sentido común pensamos al sujeto, habitualmente lo confundimos con el individuo, con el Yo, con la persona, o con el hombre. Pero el sujeto no acuerda con ninguna de tales categorías. En primer lugar, eso que se denomina el individuo no existe; una entidad que se pretende indivisa, atómica, es una ilusión que el psicoanálisis ha derrumbado. Por otra parte, el Yo es apenas una porción, muy débil y pequeña, del aparato psíquico, una instancia entre otras, nos enseñó Freud. Para Lacan el Yo no es

sino una “función de desconocimiento”. La persona es también yoica, es una máscara que nos encubre, no sólo ante los demás sino ante nosotros mismos. Por último, el hombre no es sino la cosificación que hacemos del otro o de nosotros, es por eso que puede ser objeto de esas ciencias que hacen de él mismo una cosa (Tamayo, 2001: 33).

Para aclarar el sentido del sujeto es menester remontarse a los orígenes: “El sujeto era, al inicio, la respuesta a la pregunta acerca de la identidad del agente del acto. El sujeto es el agente, el substrato, lo que yace debajo” (Tamayo, 2001: 34). En el momento del acto, se puede decir que es el acto el que hace su sujeto: “En el plano del lenguaje esto es particularmente claro, Lacan sostiene repetidamente que no somos nosotros los que hablamos sino que somos hablados por el lenguaje” (*idem.*: 38). Se debe poner en relieve que al procurar estos puntos en referencia a la conversación de los actores específicos en un espacio donde la sociabilidad es el elemento a indagar, los límites que traza la distinción entre lenguaje y sujeto, serán inexistentes en los contenidos del diálogo “Considero que el sujeto en tanto Mitdasein, en tanto intrincado con el otro, no pierde responsabilidad, pues la responsabilidad no es sino el responder propio del sujeto intrincado, la respuesta es el fruto de la intrincación” (Tamayo, 2001: 42). El individuo atiende como se menciona antes, por un lado, el contenido de la conversación, pero también se piensa, (al pensar si los contenidos son comprensibles para el otro) se interroga si le son comprensibles a él.

3.1.2.1. Lenguaje y relación de poder

La teoría que se tiene del sujeto depende de la teoría que se tiene del lenguaje. Para poder estructurar la delimitación del sujeto en correspondencia con el lenguaje, requiere de un ejercicio de corte y profundidad en los eslabones del discurso, donde se configura una práctica de racionalización, donde los discursos emergentes tienen como punto de amarre, definir cómo debe configurarse el sujeto y no sólo la condición de la teoría lingüística que se asuma, (al no ser que se desborde). “La humanidad se hará mayor no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga: ‘Obedezca, y podrá razonar tanto como quiera” (Foucault, 2002: 87). Por lo que se puede decir que el problema del sujeto, no es

exclusivo como problema del lenguaje, además, se ponen en juego las prácticas de dominación; dado que las relaciones de poder serán cuestionadas desde la teoría del poder. "...la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales" (Foucault, 1985:17).

Además, P. Bourdieu demarcara la condición del lenguaje en el sentido de su coparticipación en la conformación del conocimiento y su utilidad cotidiana.

La influencia de las nociones comunes es tan fuerte que todas las técnicas de objetivación deben ser aplicadas para realizar efectivamente una ruptura, más a menudo anunciada que efectuada. En efecto en la medida en que el lenguaje común y ciertos usos especializados de las palabras comunes constituyen el principal vehículo de las representaciones comunes de la sociedad, una crítica lógica y lexicológica del lenguaje común surge como el paso previo más indispensable para la elaboración controlada de las nociones científicas (1997: 28).

La intención es desterrar el sentido común de lo que conforma la idea de sujeto, despersonalizarlo, desindividualizarlo, desollarlo del ego. Ubicarlo en su estricta dimensionalidad abisal, entre los flujos del tejido social, de las redes del lenguaje, donde las instituciones y las palabras abren subastas del ser cedido, en reduccionismos epistemológicos a privilegiar a las representaciones de los individuos en detrimento de las relaciones objetivas en las cuales están inscritas y que definen la "satisfacción" o la "insatisfacción" que experimentan.

El principio de la no-conciencia impone, por el contrario, que se construya el sistema de relaciones objetivas en el cual los individuos se hallan insertos y que se expresa mucho más adecuadamente en la economía o en la morfología de los grupos que en las opiniones e intenciones declaradas de los sujetos (Bourdieu, 1997:34)

Ir más allá de los condicionales que demarcan la diferencia, no en busca de lo uniforme, sino de lo discreto, lo que se actúa sin saber, que es afín y extraño a la vez, lo complejo.

El objeto en el fenómeno ya no se construye directamente por categorías de la intuición y del entendimiento, sino por una operación trascendental aprehensible en la esfera de la sensibilidad misma: por la creación de símbolos sistemáticamente ordenados que confieren objetividad a las impresiones de los sentidos. El entendimiento no puede efectuar desnudo la síntesis de los fenómenos; sólo los símbolos tornan transparente en lo dado la huella de lo no dado (Habermas, 1993: 87).

Es elemental abrir el discurso sobre el discurso, ya que el definirse o posicionarse en una coordenada definible por cualquier ojo, es entrar en el mundo del lenguaje, donde el muro del significante atrinchera la subjetividad, la condiciona a la forma de conducción, de deducción, de la dicción que reptan a través de los pliegues hasta ser retórica. Este movimiento ya no puede iniciarse hoy en la dimensión de una crítica de la conciencia, tiene que iniciarse en la dimensión de una crítica trascendental del lenguaje.

Es más allá de un ejercicio teórico, correr la venda, salir del subterráneo, librar los espejos y los laberintos, para después, existir en la condición de existente colectivo, en la condición de coexistencia, donde el ser en el mundo, es ser para el otro en la medida que el otro es ser uno mismo. Es configurar la frontera subjetiva y su condición de abismo para la emergencia del sujeto.

Cuando se establecen las jerarquías, que en si mismas, postulan una asimetría en las relaciones de poder, funcionan como sustitutos. Secundariamente al código, se conforman subcódigos, los cuales pueden llegar a realizar las mismas funciones. Luhmann (1995), establece tres características de los subcodigos: a) concreción y dependencia mayor de las circunstancias; b) menor legitimación social y presentabilidad; c) sujeto a mayor dependencia de la sensibilidad, conocimiento del medio ambiente, a la historia y la confianza o desconfianza. El principio de jerarquía se rompe cuando surgen conflictos con relación a los cambios de poder, puesto que se establece que para resolver un conflicto, se hace en la base de la distribución del poder existente. El principio de la consistencia total es un marco teórico que orienta los conflictos que se dan en la distribución del poder. Tanto el principio de la jerarquía como el de las cantidades totales, formación de símbolos, esquematismos binarios (legal/ilegal solo es aplicable al poder formal) corresponden a un código del poder y no a una teoría del poder. En la teoría del poder, es necesario tomar el sistema de referencia. (se debe de comenzar por las funciones del poder para el sistema de la sociedad como un todo). "El poder informal puede y siempre debe llevar consigo una parte de las confusiones; sobre esta base, puede asumir más funciones en circunstancias excepcionales, hasta un punto final en que el poder sólo sirve como

fachada que justifica las decisiones del mundo exterior” (Luhmann, 1995: 61). El poder informal bien puede acceder a ser el poder más grande sin estar sujeto a la esquematización binaria (legal/ilegal) del poder formal.

Sea en modelos jurídicos ¿Qué es lo que legitima el poder?, ya en los modelos institucionales ¿Qué es el Estado? Considera Foucault (1992) que la crítica no se establece en el poder del Estado, más bien es localizar el poder que se encuentra fuera de los aparatos de Estado; a un lado, por debajo de ellos, de forma más cotidiana. Al acceder a la modificación de estas relaciones o hacer intolerables los efectos del poder, se dificultaría el funcionamiento en los aparatos del Estado. Además al establecer la crítica en este nivel, se da la posibilidad de no reconstituir la imagen del aparato de Estado. Además Foucault (1989), partiendo de una conciencia histórica de la situación en la cual vivimos y las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder (para poder comprender en que consisten las relaciones de poder), considera necesario analizar las formas de resistencia y los mecanismos empleados para disociar estas relaciones. “En resumen, el principal objetivo de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder o grupo o clase o élite, sino atacar una técnica particular, una forma de poder” (Foucault, 1989: 17).

Es necesario que una acción revolucionaria implique simultáneamente una conmoción de la conciencia y de la institución, lo que equivale atacar las relaciones de poder en el lugar mismo donde son el instrumento. Cuando se propone desplazar a una institución por otra, que pueda desempeñar las mismas funciones, de forma distinta y mejor, se está sujeto a la estructura dominante. “...forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho, qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder” (Foucault, 1992: 84).

Foucault (1994) insiste más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación, puesto que, aún cuando tienen su espacio, no pueden por sí solos, definir todas las formas prácticas de libertad. Considerando que en ocasiones la liberación es condición política o histórica para la existencia de las prácticas de

libertad. Si la liberación abre un campo nuevo de relaciones de poder, se deben controlar mediante prácticas de libertad.

Para que el Estado funcione como funciona, se necesita que existan relaciones, en las cuales, por ejemplo: del hombre a la mujer, del adulto al niño, se den relaciones de dominación bien específicas, con una autonomía relativa y configuración propia. “No se trata de negar la importancia de las instituciones en la disposición de las relaciones de poder, sino de sugerir que más bien es necesario analizar las instituciones a partir de las relaciones de poder y no lo contrario, y que el lugar fundamental donde se asientan estas debe ser buscado en otro sitio, aún cuando tomen forma y se cristalicen en una institución. (Foucault, 1989: 32). Es evidenciar que las relaciones de poder no son algo malo en sí mismas, de lo que es necesario liberarse, de hecho, no puede existir sociedad alguna sin relaciones de poder, entendiéndolas como la estrategia mediante la cual los individuos tratan de conducir o determinar, la conducta de los otros. No se trata de disolverlas en la utopía (las relaciones de poder), en una comunicación transparente, sino: “...procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el ethos, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder con el mínimo posible de dominación” (Foucault, 1994: 138).

3.2. El Sujeto

Caruso al referirse a la persona, a su nacimiento prematuro y llega a la vida siendo un animal siempre juvenil, que para poder subsistir tiene que razonar e inventar técnicas, cosa a la que hubieron de renunciar los parientes “más maduros” dice: “El hombre nace en efecto demasiado pronto, y la socialización de este “nacimiento prematuro” también requiere de un “útero social” que en cierto modo lo mantiene —en comparación con las especies afines— en un estado innato y dependiente” (2003: 37). La existencia del hombre al amparo de este “útero social” menciona Caruso que se caracteriza por el narcisismo, que sólo poco a poco irá dejando el lugar a vinculaciones afectivas con el mundo más vasto que lo rodea. *Si la persona al entrar en un juego de sociabilidad y discursividad en un espacio*

definido no trasciende sus marcos de referencia, será evidencia de un narcisismo que le impedirá de acceder a la interacción con otros. El narcisismo no es ninguna pérdida de contacto, sino más bien necesidad de contacto total.

La psicología personalista cae fácilmente en la posición contraria, en la explicación de los fenómenos psíquicos partiendo sólo de las propiedades internas o de las tendencias de la persona. De ahí que resulte imposible buscar una solución al problema y la superación de esta antítesis en la unión de los dos criterios afirmando que es necesario tener en cuenta las influencias externas y el carácter condicionado interno —por parte de la persona— de los fenómenos psíquicos, aceptando, de este modo, la teoría de los dos factores. Las influencias externas y las condiciones internas han de correlacionarse entre sí de un determinado modo. Nosotros entendemos que las causas externas (las influencias externas) actúan siempre únicamente de modo mediato a través de las condiciones internas (Rubinstein, 1974: 168).

La condición de la persona responde por ello a los aspectos tanto internos como externos. Al establecer contacto con otras personas se asume como unidad, en la sociabilidad y la discursividad, es la persona definible como real en dichas relaciones.

El hombre es una individualidad porque se dan en él propiedades especiales, únicas, que no se repiten; el hombre es persona porque determina conscientemente su actitud respecto a lo que le rodea, porque tiene faz propia.

El sujeto en el sentido específico de la palabra (como “yo”) es sujeto de una actividad consciente y “voluntaria”. Su núcleo está compuesto de incitaciones aprehendidas por la conciencia, o sea: motivos de los actos conscientes. Toda persona es sujeto en el sentido de “yo”, mas el concepto de persona aplicado también a la psicología no puede quedar reducido a este sentido estrecho y específico. El contenido psíquico de la persona humana no queda agotado con los motivos de la actividad consciente; incluye, además, una multiplicidad de tendencias de las que no se tiene conciencia: los estímulos de la actividad involuntaria. El “yo” como sujeto constituye una formación situada en un plano elevado y es inseparable del conjunto de tendencias dadas en varios planos y que constituyen, de modo global, la característica psicológica de la persona. Para la caracterización general de la persona es preciso tener especialmente en cuenta su “ideología”. Las ideas que el hombre aplica en calidad de principios que le sirven de base para valorar sus propios actos y los de las demás personas, actos determinados por ciertos estímulos (Rubinstein, 1974: 177)

Reducirlo todo a la dinámica de las relaciones personales significa olvidarse de que existen en el hombre propiedades estables que se han ido formando y consolidando en el transcurso de la historia. En psicología, reducirlo todo a la dinámica de las relaciones que se dan entre la persona y lo circundante es tan

erróneo y unilateral como hacer caso omiso de dichas relaciones y limitarse a considerar sólo el aspecto estático de las propiedades del hombre.

Rubinstein (1974) hace referencia a la concepción de Durkheim, sobre la tesis relativa a la condicionabilidad social de la conciencia humana, por una parte, y la diferencia entre la conciencia individual y social, entre psicología e ideología, por otra parte, va unida a la concepción idealista de lo social: la sociedad “consta de conciencias”; lo social queda reducido sólo a la mera ideología, a las representaciones colectivas. Con ello, no se tiene en cuenta en lo más mínimo las verdaderas relaciones sociales y de producción. Esto en primer lugar. En segundo lugar, el reconocimiento de la condicionabilidad social de la conciencia humana se encuentra indisolublemente ligado, en Durkheim, a una concepción acusadamente dualista: lo social en el hombre se superpone externamente a la naturaleza biológica del hombre; lo individual se identifica con lo biológico, con lo orgánico; el individuo es, por ende, un organismo, no una personalidad.

Caruso define que no se trata de hablar de un individuo abstracto, sino que debemos aceptar el conjunto de las relaciones sociales reales. El individuo no existe en y por sí, y como tal ser aislado podría incluso no existir. Una cosa es segura: que este ser no podría tener ningún contacto con el mundo y por consiguiente no tendría yo, porque el yo sólo puede desarrollarse en la socialización y primeramente, en la simbiosis. Se procura definir al individuo en su condición relacional y, en particular, dentro de la intención de esta investigación, se asume al individuo dentro de procesos de sociabilidad y discursividad, que al hacer referencia al espacio, se define un juego donde la condición del individuo se entreteje con otros y además, configura y reconfigura tanto su realidad, como la realidad del espacio donde transitan. El nacimiento biológico no basta, pues, para hacer un ser humano del biológicamente nacido. Para ello se necesita la socialización. Solamente socializado puede el individuo vivir y desarrollarse.

La causa de la preocupación por el yo aislado condiciona por otra parte el hecho de que el hombre contemporáneo es particularmente sensible a los movimientos de masas y a las empresas colectivas. Se refleja ahí la gran esperanza pero también la gran angustia del hombre centrado en su yo. Como ya

se menciono en apartados pasados, el flujo del turismo responde a muchos aspectos, entre los que puede referirse, particularmente, la tendencia del individuo a centrarse en su yo.

Antes todavía de que las demás culturas de nuestro planeta desaparecieran a los potentes embates de la llamada cultura occidental podíamos observar en ellas los restos de una organización mucho más basada en el nosotros. Incluso culturas tan altas y refinadas como las asiáticas que sólo eran inferiores a la nuestra en el dominio de la tecnología, parecen no tener una organización tan desmedidamente centrada en el yo como la nuestra. Sobre todo es de observar cómo se mueven con velocidad cada vez mayor en dirección de la sociedad-de-la-producción-y-el-yo, nacida en Europa. (Caruso, 2003: 79)

El yo-nosotros, filogenéticamente y socialmente más antiguo, es dominado y reprimido por nuestra cultura con su estructura de poder. Este yo-nosotros vuelve a la conciencia como todo lo dominado y reprimido.

La diferencia tiene que ver con todo esto porque el pensamiento de la diferencia reconoce que del ser no se puede nunca tener <<preñión>> plena sino sólo (la palabra es de Heidegger) rememoración, huella, recuerdo. El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las <<plenitudes>> soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo (Vattimo, 1992: 22).

3.2.1. *Existencia y sujeto*

En las consideraciones en torno al sujeto se podrá decir que es importante asumir los aspectos que define Heidegger.

En su proyecto de superar la metafísica, Heidegger suscribe plenamente la actitud nietzscheana de desechar las salidas rápidas y fáciles: el único modo real de romper la clausura metafísica consiste en atravesar su forma más peligrosa, soportar el dolor del nihilismo metafísico extremo, lo que significa que hay que rechazar como sedantes fútiles y falsos todos los intentos directos de suspender el círculo vicioso enloquecido de la tecnología moderna por medio de un retorno a la sabiduría tradicional premoderna (desde el cristianismo hasta el pensamiento oriental); hay que rechazar todos los intentos de reducir la amenaza de la tecnología moderna al efecto de algún error social óptico (la explotación capitalista, la dominación patriarcal, el paradigma mecanicista...). Estos intentos no solo son ineficaces: su verdadero problema consiste en que, en un nivel más profundo, incitan aún más al mal que pretenden combatir (Zizek, 2001: 20).

Existe una condición donde la condición óptica se suscribe como incorrección ontológica, esto es, para lograr una eficacia óptica es deslindarse del propio horizonte ontológico. En la vida cotidiana se sustenta una condición endeble y en el ser en situación, lo contingente no necesariamente determina, se podrá definir que existe la condición humana es de dislocamiento, de abismo, y, como aceptación la elección no parte de fundamento alguno “La palabra con la que Heidegger designa este acto de imposición violenta, Ent-Wurf, indica la fantasía fundamental por medio de la cual el sujeto “da sentido” a (adquiere las coordenadas de) la situación a la que está arrojado (geworfen), en la cual se encuentra, desorientado y perdido” (Zizek, 2001: 25). Esta condición se puede definir no exclusiva del nivel individual, también podrá hacerse referencia al nivel social, en la medida de que es repetible: “La repetición auténtica de una posibilidad de existencia que ha sido (la posibilidad de que el Dasein elija su héroe) se basa existencialmente en una resolución anticipatoria” (Zizek, 2001: 26). Fundamentalmente, es la elección de “asumir libremente” el propio destino impuesto.

En esto reside el acto ideológico del reconocimiento, en el cual me reconozco como “siempre ya” o “desde siempre” eso como lo cual soy interpelado: al reconocermelo como X, libremente asumo / elijo el hecho que desde siempre he sido X. “Otro aspecto de esta misma cuestión es que no solo no hay decisión sin exclusión (toda decisión excluye una serie de posibilidades), sino que el acto de decisión en sí resulta posible gracias a algún tipo de exclusión: algo debe de ser excluido para que nosotros nos convirtamos en seres que toman decisiones (Zizek, 2001: 28).

Yo solo puedo elegir (libremente) con la condición que realice la elección correcta, de modo que, en este nivel, encontramos una elección paradójica que se superpone con su metaelección: se me dice qué es lo que debo elegir libremente...

3.2.2. *De lo desastroso*

El ciudadano del mundo cuerdo vuelto loco —Welles prefigurado— es quien se está convirtiendo en un peregrino sin frontera, un borderline sin horizontes, un eterno desertor a la deriva. Si el suyo es como el destino de la exclusión, será pues porque *el hombre ha devenido una suerte de espalda mojada del mundo*. El valor de crédito privado es casi el único derecho aspirable ante la ciudadanía residual, rostros sin mundo, atiborrados en escenarios de ciudades vehiculares, impersonales, anónimas (Kaminsky, 2000: 44).

Las prácticas cotidianas en la sociabilidad y la discursividad, bajo este elemento, figura ciertas formas de desplazarse, en cualquier arista de la existencia, pero, no significa que en realidad se presente un movilidad, más bien, recrea un sedentarismo, donde lo que se configura es el desarraigo. Viajar por doquier, es siempre una ilusión para la existencia. “Individualidades abismadas, éste parece el modo de la singularidad contemporánea habitual, de patriotas con banderas ajadas, del ciudadano en ciudades privatizadas, del lenguaje sin habla poética, de la subjetividad sin ser social (Kaminsky, 2000: 46). Por ello, no es propio definir que se de cómo acontecimiento un ir o venir, más bien estamos.

La temporalidad de lo desastroso no invoca o reclama trascendencias, tampoco las procura. Sin lugar, al borde, el desastre no viene sino sobreviene, porque tan sólo se reviste de una inmanente inminencia... Con el tic angustioso de la inminencia desastrosa se asiste a un trastocamiento de las formas más habituales y familiares de la experiencia, en especial se inviste la configuración de otro modo de futuro, el del tiempo inminente, mundos sidos por venir sin después (Kaminsky, 2000: 48).

Siempre la espera entra en otro plano de temporalidad, ontológicamente lo que esta por venir, es ya un acaecer, un tiempo sido; lo que será y se teme porque es una espera presente de algo que ya aconteció. “La vida desastrosa es la que merodea el vacío que se rodea de presentimientos, y *vivir de presentimientos es el modo de tomar esa locura con la normalidad angustiosa de perder la razón*” (Kaminsky, 2000: 49).

El pensamiento plegado en la superficie de lo múltiple se enhebra con los entresijos de los límites, las fronteras y los bordes de lo ya pensado o instituido en el pensamiento, merodea por ellos, a través de ellos; y, precisamente, no se prefigura en y por la unidad discreta de un orden previo y centrado que sólo representa crecimiento por cierta agregación de cualidades y cantidades (Kaminsky, 2000: 150).

Sin embargo, aquí se trata de analizar los efectos de captura en esta subjetividad prefigurada en individuos atomizados, amojonada en ideas jerarquizantes, incluso en el centro mismo de una subjetividad que en su propia e, incluso, alocada dispersión tiende a ser continuamente recentrada.

Para pensar el sujeto moderno en la multiplicidad habrá que reintroducir vías que inducen y conducen, que producen y circulan en continuas líneas de fuga y tendencias disipativas, experimentando adyacencias —bordes, fronteras y límites— con otros puntos de contacto, pero no con un afuera trascendente y absoluto sino un afuera relativo e inmanente, que no remite a la clásica y

esencialista dualidad interno/ externo sino a algo que para configurarse establece un permanente contacto con lo que en uno no es uno, con lo que uno no es... entre la unidad como repetición y también como diferencia (Kaminsky, 2000: 151).

3.2.3. *Vida cotidiana*

De esta manera la metabolización existencial y simbólica culmina su trayecto con la economización extrema de las concepciones de sujeto y de sus vínculos con el mundo y consigo mismo. Una separación de los espacios sociales y una profunda transformación de la concepción del tiempo, sino que afectan hasta los lugares más recónditos de las personas.

Pues bien, al retomar el argumento sobre la transformación del tiempo en la modernidad, se constata que su concepción cósmica y orgánica se va desplazando y ajustando a una percepción social cada vez más controlada y planeada, acompañada con la consiguiente innovación tecnológica que la pueda apoyar pero conservando todavía el carácter ritual de su uso. (León, 2001: 83)

En consecuencia, si la parcelación de los espacios sociales y su confinamiento a ellos fue una cuestión de orden y control, luego entonces el acatamiento a esa configuración impulso una percepción de valor sobre los tiempos ejercidos en esos espacios parcelados. De todo lo anterior se desprenden grandes implicaciones para la concepción de la vida cotidiana. Sobre todo arraigará la idea de que la vida humana está sujeta a un disciplinamiento al horario: en ciertas horas se hacen ciertas cosas.

De tal suerte que la vida social se va concibiendo como una secuencia lineal de actividades sujetas a hora. Estamos entonces ante una mentalidad con pretensiones de omnipresencia sobre lo que se cree es y debe ser el sujeto humano, el sentido de su existencia, sus haceres y su inserción en el mundo natural y social. Dicha mentalidad es un gran operador de homogeneizaciones y al no poder desaparecer las variaciones culturales, intenta oscurecerlas u ocultarlas hasta el punto de engendrar la certeza de que no hay otra historia contemporánea, más que aquella que ha emanado de su sociedad particular. (León, 2001: 86)

De todas maneras la noción de conjunto que va prevaleciendo como criterio base del orden colectivo es el de sociedad y a pesar de raigambre etnocéntrico, englobante, controlador y hasta racista, esta noción (con todo lo que implica de fraccionamiento e intentos de homogeneización) hará que la configuración del

tiempo y el espacio se vuelvan una obsesión social, una exigencia vivencial y común, así sin la posibilidad de presentarse a sí mismo y a los demás como productor y consumidor de bienes que se logran mediante el salario “<<el “sujeto” (...) no es sino abstracción vacía, hueca, no es sino una sombra, un hueco que quiere y cree “ser”>>” (León, 2001: 91).

En efecto, el tipo de realidad social al que apunta el concepto de representación social está finamente zurcido por un conjunto de elementos de muy diversa naturaleza: procesos cognitivos, inserciones sociales, factores afectivos, sistemas de valores... que deben tener cabida simultáneamente en el instrumento conceptual utilizado para dilucidarlos (Ibáñez, 2001: 171).

<<Así pues la noción de representación social... antes que nada concierne a la manera en que nosotros, sujetos sociales aprendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. En pocas palabras, el conocimiento espontáneo, ingenuo que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ese habitualmente se denomina *conocimiento de sentido común*, o bien *pensamiento natural* por oposición al pensamiento científico. Este se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, *un conocimiento socialmente elaborado y compartido*. Bajo múltiples aspectos intenta dominar esencialmente nuestro entorno, comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surgen de él, actuar sobre y con otras personas, situarnos respecto a ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo >> (Moscovici, 1991: 474)

3.2.4. *De la impropiedad*

El sueño de la modernidad, el progreso y acceso a la racionalidad, donde sólo se evidencia la expectación de los no actores de una revolución para el progreso, (Foucault, 2002a) o bien el signo que nos dibuja una realidad inventada, no propiamente constructiva, más bien destructiva; la *shoah* (Aubert, 2001), lo invisible, que es innombrable se presenta como rasgo distintivo del signo decadente del hombre. Ya no es el signo de la *tuché* estoíca, ni es el *humus*, es el orden de lo simbólico, el estuche vacío del hombre, pretendido como en la máxima expresión de la evolución del hombre, los que sólo se adhieren a formas de consumo, de todo (Weber, 2001). Un uso del lenguaje que genera modelos de hombre: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo symbolicus*, *homo patiens*, *homo*

dionisiaco, etc. (Scheler, s.a). Donde se glorifica su existencia, a través de definir su *logos*, domando sus instintos, empleando mecanismos sucedáneos como herramientas para transformar su entorno y tecnificarlo. En tanto que otros lo evidencian, ocupado de elementos vacíos para el sentido de la existencia, generador de muerte, involutivo y fuera de los principios vitales.

La impropiedad del ser se disipa en el juego del lenguaje, se evade, en diferentes niveles, sea en su condición de angustia o en su condición de anidad. Incapacitados de asumir su ser que nada se constituyen en un envío a la pragmática del lenguaje, al invento pragmatista. (Delfagaauw, 1967).

La intrasubjetividad se genera desde apropiaciones reduccionistas, psicologicistas que nombran al sujeto como constituido por una naturaleza humana, que en muchos de los casos abre formas de control desde el estudio del objeto disciplinar que ordena, o bien, reordena los causes del acto individual, entramado en un juego de control y vigilancia desde el decaimiento del conocimiento y cuidado de sí mismo (Foucault, 1994). En la conversión cristiana y la denegación y desconocimiento del sí mismo, como medida de salvación.

Lo transubjetivo abre formas funcionales y pragmáticas de la condición del sujeto, ante un ser precedido por las formas instituidas y anulado en su posibilidad de acceso de ser.

Lo intersubjetivo, donde las formas se deslizan en imposibilidades de apropiación, de simbolización como acceso al entendimiento, no propio a la experiencialidad.

La condición del diálogo depende de la coexistencia del sujeto, del ser ante otro, además se inscribe en un flujo distante del juego perlocutivo. Si la condición del diálogo implica que la locución se asuma desde un abrirse al otro a través del empleo del signo, un signo dado desde la potencialidad de generar un apropiarse del ser, entonces la intersubjetividad responde a un mundo formulado desde variados registros, sea desde la consideración ontológica del ser, o bien, desde un rebasarse a sí mismo: La posibilidad de existir en la condición del ser propio para ser ante otro en relación con él, no bajo los registros de contornos preestablecidos en el orden de una sociedad.

Lo real de un sujeto que existe más allá de la insistencia de una institución de velarlo o la consistencia de una sociedad que lo encadena en lo significativo, sin capas o velos que mistifican su condición de ser, como retorno a la existencia sin nominación, dar nombre como función paterna es generar la carencia, la privación o frustración del sujeto ante el objeto de deseo (Julien, 1990). Es como juego de lo perlocutivo que dentro de la conformación de las instituciones se suspende ante el ejercicio del tomar conciencia de ser. Las reglas y meta reglas generan la ilusión de ser libres de ser (Laing, 1990). Si se constituye la inexistencia del cuestionamiento ante la institución, dado que ella vela por el bienestar del sujeto, entonces el abandono de sí mismo es recompensado en el orden instituido (Cooper, 1985). Es el representar la probabilidad de actuación dentro de roles de otros que a su vez representaron los roles de otros, un flujo determinado por un ejercicio oculto, naturalizado a través del empleo de un discurso, no como pragmática del lenguaje, sino como forma de ordenar, que responde a la constitución de un sujeto suspendido en la posibilidad de ser ante el otro como ser, en la medida que el ser se declina en deber ser, a partir de los elementos que se constituyen en la creencia de ser para la vida, en el bien decir del otro.

Estas consideraciones se asumen desde la conformación de un sujeto ordenado, jerarquizado e inscrito en flujos organizativos que imposibilitan el acceder a la relación. Para que el sujeto entre en relación con otro, es menester que se deslinde, se escinda de su propia escisión metonímica, esto es desenmarañarse de la cadena significativa, de la condición simbólica (Vallejo, 1989).

Desde un registro cultural, donde el sujeto se inscribe en el flujo de la colectividad, se puede generar un uso y apropiación del lenguaje que no lo anude en cadenas, donde la relación se posibilita en la medida que sus formas de enunciación no jerarquizan, sino que abre formas de ser ante un ejercerse desde la responsabilidad, condición que se extiende en la capacidad propia de cada sujeto; la demanda no es en el condicionante de un ser en la temporalidad o espacialidad, se asume en la intemporalidad que se evidencia como un ver a

través de las palabras, permea la realidad simbólica y accede a un relacionarse en lo real, ante lo real y con relación a lo real. Es el empleo de un lenguaje no ordinario, no dentro de un constructo común del estado de conciencia. Es alterar el orden no de las cosas, más bien, de las cosas dichas. El orden de una cadena que se desfigura, es abrir sus eslabones para generar un chorrear de cosas dichas, ante una homofonía escénica (Foucault, 2002). Es el trazo sin retrazo que no se retraza en la evidencia del *mythos* que surge en otro plano del empleo del lenguaje. Donde la presencia de la palabra, el concepto o pensamiento, son a partir de un orden presentable, sin requerir de un definirle en la validez de un constructo observable y manipulable por conformaciones simbólicas en el juego del saber desde el *logos*, luego, el *mythos* se inscribe en un hablar a la naturaleza, en el rezo, la leyenda (Gadamer, 1997). Como comprensión del sujeto, el mito abre formas que dan acceso a la verdad, un elemento discursivo que se establece desde la formación de discursos que enuncian más allá del registro simbólicante en una tradición científicista. El mito como discurso, un dar a conocer una noticia, que no requiere de la explicación o la demostración. Entonces el mito responde al orden de lo creíble y no a lo verdadero (como forma de validación lógico matemática). Lo verdadero es ante la presentación de ello, no como representación que implica su verificación. No es el uso del lenguaje en su sentido referencial, es ser ante la condición de ser ante lo narrado. El lenguaje no fundamenta, sólo abre caminos. En el juego metonímico de ir del *mythos* al *logos*, no se genera un ocupar por la racionalidad cualquier ámbito vital, es un acaecer. Si el hombre es considerado como un árbol lleno de voluntad, si existe un sustituirle por un hombre fragmentado en órganos (Artaud, 2000). Dando como forma un organizar su condición de existente, dentro de formas predecibles y manipulables, pero en ningún momento es ocupado el hombre lleno de voluntad, es y volverá.

Lo mítico pervive, dentro de conformaciones culturales existentes, a través del tótem y el tabú, su formación discursiva no es accesible al entendimiento desde las formas de uso de un lenguaje racional (Freud, 1991). Su efecto en el colectivo se genera no en flujos consistentes, es en el flujo existente, donde la

condición de la realidad es inexistencia. Existe en tanto que el uso de la lengua abre formas del lenguaje que en la modernidad se carecen. La lengua del *mythos*, la figurada, la llena de metáforas vivas, siempre presentables, como entidad metafísica y nunca psicológica, en donde los signos primigenios no se abren al flujo de representaciones, sino que deambulan en formas inseparables, sea como definir que el teatro y la vida es uno y una misma cosa (Artaud, 1987).

La argumentación de Bourdieu (2000) parte de las formas de producción simbólica además de los elementos propios a las condiciones sociales, el campo científico se entrama en la capacidad técnica y el poder social, en donde los recursos científicos acumulados dentro de la consideración de la razón social, en el campo científico, producen y suponen una forma específica de intereses. Por lo que en la producción simbólica se genera una lucha de intereses en donde cada investigador pretende superponer la postura ante el otro, a la vez que se espera ser reconocido por el otro, la legitimación del conocimiento dentro de un parámetro del hacer ciencia, a través de los medios y modos del cientificismo. No existe un dar cuenta desde el campo científico o el campo de las relaciones que posibilite la legitimación, es sólo un juego de poder y saber entre las elites de la producción simbólica. Por lo que son fundamentales las estrategias de conservación o de subversión. Si se invierte en el capital acumulado del conocimiento o si se abren formas de ruptura, pero no las usuales falsas rupturas con el conocimiento hegemónico. Cuál es la estrategia en juego, se responde a esta retórica de la cientificidad, a la apariencia de la acumulación, a las estrategias de cierre, las estrategias de denegación. Si se pertenece al círculo de legitimidad o a la relación de adversarios cómplices.

Esta producción no queda marcada por productos propios, sino que se caracteriza por maneras propias de emplear los productos difundidos e impuestos por un orden económico dominante. La producción del practicante está enmascarada por el producto que utiliza sin haberlo fabricado. Por la manipulación que hace del producto, el practicante es el autor de una producción secundaria oculta en el proceso de utilización. Una continuidad antes que una diferencia. El problema radica en medir la naturaleza real de la relación entre estos dos

regímenes de producción. Muchos trabajos recientes de lingüística ofrecen interesantes elementos de análisis en esta perspectiva, por ejemplo, a partir de la distinción entre el enunciado (lo que es dicho, la frase grabada que se puede volver a escuchar y analizar a discreción), y la enunciación (el acto de decir, ligado a la circunstancia, a la situación del locutor, a su relación con los demás). En este sentido, quien habla está en la lengua como quien camina está en la ciudad; sólo en función de quien camina el espacio abstracto se transforma en espacio vivido, cobra realidad, se estructura de acuerdo a ejes privilegiados, etcétera. En fin, el acto de enunciación hace surgir al otro, y por ende, la relación social: siempre hay un destinatario aunque uno hable solo. En este sentido, toda lógica de las prácticas pasa por una lógica de la acción y por una lógica del tiempo, remite a técnicas de montaje y <<collage>>, al juego de la ocasión y de la circunstancia, a situaciones movedizas, complejas, embrolladas, a esas enmarañadas redes, a esos itinerarios superpuestos que atraviesan incesantemente la oscuridad de la vida cotidiana y estructuran las prácticas de una cultura ordinaria.

“Mediante el nombre el sujeto se representa en el simbolismo por un sustituto, por un significante (Juan, yo, hijo de...), pero este sustituto pertenece al orden del símbolo, del significante, y este orden funciona por relaciones con los restantes significantes” (Bolívar, 1990: 98). El sujeto existente es desplazado por el sujeto del discurso, no lo significa dado que el significado se desvanece en el significante. Partiendo de la escisión del sujeto, lo que es el yo del sujeto y el yo del orden simbólico, corresponde a la alienación del sujeto en su discurso. Conformado el sujeto en su plano simbólico, se relaciona ante los otros a partir de significantes, los cuales se sostienen en el orden simbólico, siendo entonces donde las instituciones dan un soporte real a las relaciones simbólicas. El sujeto simbólico se relaciona ante el otro sujeto de forma tal que, expresa su individualidad en tanto que, al estar inmersos en un orden simbólico: “La pulsión primitiva se convierte en deseo de tener, de conocer, de poseer. El niño se da cuenta de que no sólo es, sino que está por hacer (tener). Desde entonces, a través de sublimaciones y por desplazamientos múltiples (metonimias) de un significante al otro, el deseo inconsciente se aliena en la demanda” (Bolívar, 1990:

100). Por medio del lenguaje el sujeto se desplaza del yo, simulándose gradualmente así mismo y a los otros. al utilizar el lenguaje, el sujeto se oculta en el lenguaje, en lo que enuncia, por lo cual, busca su imagen en la de los otros, en un nivel de identificación, donde desea ser como el otro (como el padre), el yo se convierte en un producto imaginario. en tanto que el sujeto pierde la distancia y se identifica con él, esto es la alienación. Al plantearse la verdad del sujeto, no su saber: "...el deseo del inconsciente es el deseo del Otro" (Lacan, 1972: 263, citado en Bolívar, 1990: 102). Lo Otro corresponde al inconsciente colectivo, al simbolismo socio-cultural. Por lo que se considera que el verdadero yo, esta más allá de la conciencia, del yo pienso. Pero a la vez de que el yo esta más allá de la cuestión de yo pienso, esta a la vez más allá del yo ejecuto. Al plantear la ejecución, se habla de la organización, en la cual y por la cual, el sujeto se relaciona con el Otro. "El lenguaje es el medio que utiliza el sujeto para reprimir sus fracasos y frustraciones, atribuyéndolos a menudo a causas exteriores, para recobrar en la buena conciencia su propio equilibrio que le permita sobrevivir" (Bolívar, 1990: 103). La conformación de lo establecido, recreado desde el lenguaje, la representación y las instituciones es la abstracción de las experiencias del sujeto, el cual como pliegue entre realidades no atiende la condición de su existencia, sea por que se reduce a la condición individual de asumir un rol encasillado en la institución, o bien, como elemento de un orden que más allá de ser lo condiciona al deber ser de una formación: "...sin darse cuenta que son los actores reales y de que la institución no es más que lo que ellos hacen... se sienten culpables cada vez que son creativos, porque tienden a transgredir valores sagrados..." (Kaës, R. et al, 1996: 108).

Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los <<últimos hombres>> de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: <<Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente>>. (Weber 1979, citado en Foucault, 1994: 22)

El hombre se atiende por condición común, en lo que acontece en su exterioridad, realizarse es lograr asumir cierto conjunto de caracteres que cumplan con un determinado discurso del éxito como persona. No puede establecerse este juego en la exterioridad como un proyecto de ser-en-el-mundo, puesto que tal proyección no es objeto de la expresión de libertad del sujeto, ni consiste en ella una responsabilidad, es el juego del deber ser como elemento que constituye el logro del individuo. Lo que debe de hacer el hombre para resolverse es dejarse ser, a través del modelo prefabricado, la cuestión de qué es el hombre se resuelve en el uso y la costumbre de hacerlo desde la impropiedad, como juego performativo.

Para poder acceder a una cuestión de ser auténtico, el acto que se realiza, en cuanto a la decisión, que no sólo es un acto de voluntad, dado que se requiere del empeño de todo el ser del sujeto, se considera esto como el acto existencial. La decisión no es la condición de una abstracción de la problematicidad que se agregue desde el exterior y su riesgo, al contrario, la decisión es tomada desde el fundamento de la problematicidad y su riesgo inherente. En el acto existencial auténtico en tanto que decisión, el riesgo y la responsabilidad que implican, son parte integrante. El hombre puede no asumir el riesgo en cuanto acto, por lo que no asume la decisión, al evitar el riesgo y no afrontar la responsabilidad en su decisión, simplemente el hombre se deja vivir, no decide, ni elige. “El hombre que no decide, no se realiza; no actualiza la unidad propia de su personalidad, sino que permanece en el anonimato y renuncia a su libertad, que es sólo la de la elección y de la posibilidad trascendental” (Abbagnano, 1962: 22)

“No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (Sartre 1990: 40).

Para Beckett el haragán es una entidad metafísica, una persona tan alejada de la sociedad <<normal>> que sus actos y comportamiento se producen casi en forma cósmica. Al separar al personaje de los objetos que lo rodean y al escindir, además, al personaje en cuerpo y alma, Beckett es capaz de crear cierto tipo de realidad fragmentada. Poblado por holgazanes, vagabundos, inadaptados y lisiados, este mundo es un collage de imágenes surrealistas prendidas entre sí con alfileres en virtud menos de su fuerza narrativa y más

de estados sentimentales en el individuo. Los matices del sentimiento lo van a resolver todo y aquí es donde Beckett apunta el conflicto filosófico central que impregnará toda su obra. (Paradigma del aislamiento, la enajenación y la falta de identidad del hombre contemporáneo, señala Frederick R. Kari en su trabajo "Esperando a Beckett", sirve de prólogo a esta edición. Beckett, 1988: 12)

Si la condición metafórica enmarca la cualidad del ser del hombre al desprenderse por completo de cualquier posibilidad de vínculo entre las formas de organización, se define entonces, que el individuo liberado de cualquier asistencia o participación dentro del orden establecido, surge como un sujeto que no guarda atadura alguna a las formas que devienen del uso de la individualidad como principio, resulta también consecuente entender que no se trata de generar una sociedad decadente, sino, consolidar la condición de ese sujeto. En cambio, en la condición de referencia bien se puede decir que no es un juego, sino una forma de llevar hasta el absurdo lo que, ya de por sí, hemos generado en nuestro hacer cotidiano. Esa imagen que destrona la supremacía de la razón, que pone como evidencia que nuestro signo de progreso es más falaz que tantas utopías derrumbadas, a través de las formas de ser en el mundo de ese hombre que se ha jactado de haber encontrado en sus usos científicos, la verdad de las cosas que se entraman en la simple expresión de homogeneizar el deber ser del hombre en el consumo. Pero, no sólo se trata aquí de un consumir productos que han creado necesidades ficticias, además, se ha consumido la propia esencia o existencia de qué es el hombre, el consumo de ser para acceder a ese llamado proceso de transubjetivación que en ningún momento es considerar la derrota de la individualidad, es por el contrario, su encumbramiento. Los más serán entonces los reflejos de la novela de Beckett, puede decirse, al utilizar hábilmente la metonimia, no ya la metáfora, y reflejan la condición de ser del hombre moderno, que se actualiza con mayor crudeza a través de las décadas.

3.2.5. *Lo posmoderno*

Ya no hay análisis social que pueda prescindir de los individuos, ni análisis de los individuos que pueda ignorar los espacios por donde ellos transitan (Augé, 2000: 122). Según Vatimo (1994) el término posmoderno se enmarca en la práctica de la

comunicación generalizada, en una sociedad de los medios de comunicación (mass media), considerando lo progresivo como lo más avanzado. Enmarcado en un carácter ideológico las representaciones. Donde la historia se asume como decurso unitario, desde la clase dominante. No existe una historia única. “La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación” (Vattimo, 1994: 11). La idea de humanidad occidental, es una entre muchas. Vattimo define la sociedad transparente como a) el determinante de los medios de comunicación, b) más compleja, caótica, no más consciente de sí y, c) en este relativo <<caos>> residen nuestras esperanzas de emancipación.

Si todo es caótico, entonces el control se fragmenta, los escenarios de resistencia se multiplican. Ahora, ¿cómo buscar la emancipación bajo la condición de una transparencia mediatizada por los medios?

Más allá de los monopolios, los medios han venido a ser elementos de una explosión y multiplicación de concepciones del mundo. La liberación de las diversidades, pueden hacerse reconocer distinto a una manifestación irracional de la espontaneidad. Apel: comunidad histórico-posible. Donde los otros los que no son partícipes en el flujo del dialogo tienen la posibilidad de enunciar desde su marco de referencia como otro lugar diferente al enmarcado en la tradición occidental. Sea que el sujeto se encuentre en un discurso hegemónico, o bien, en un discurso subversivo, en ambas condiciones se encuentra la misma carencia: el postulado se enmarca en la cuestión del individuo o en la cuestión de la sociedad, pero, el problema que se pretende abrir radica en los pliegues del discurso como estrategia de representación y configuración de una entidad que en sí no puede ser mediatizada por los procesos macro espaciales, como la globalización o el fenómeno conceptualizado como posmodernidad. Es dar en la cuenta de que el proceso de racionalización propuesto por la modernidad se encuentra en un proceso sea decadente o redundante.

“La experiencia estética nos hace vivir otros mundos posibles, mostrándonos así también la contingencia, relatividad, finitud del mundo dentro del cual estamos encerrados” (Vattimo, 1994: 18).

Foucault, en las tecnologías del yo, ha intentado elaborar una historia de la organización del saber: respecto a la dominación y al sujeto.

Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad (49).

El sujeto constituye la intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse (72).

Quiero insistir en el hecho de que en el estoicismo no se trata de descifrar el yo, ni de los medios de revelar un secreto que sea importante; se trata de la memoria de lo que uno ha hecho y lo que debería haber hecho.

No en la práctica jurídica, sino administrativa. En la cultura de los estoicos, su función consiste en realizar un examen de la independencia del individuo respecto al mundo externo (76).

“Desde la Exterioridad de la modernidad, es otro constitutivo esencial de la modernidad (pero como explotado, dominado, creador ignorado de la riqueza, la cultura, etc.) se torna sujeto de praxis innovadora (Dussel, 1999: 40)

“El posmodernismo, así comprendido o mal comprendido, no es más que otra palabra para significar la decadencia moral y estética de nuestro tiempo, es el límite de la creación, el límite de la idea, el límite o telón de fondo donde todo se consume, un reflejo atrasado de otras viejas ideas que intentan pasar como lo nuevo.” (*Idem.*: 132) Entonces el punto base no está en la condición en estricto del hacer cotidiano sino, el cómo ese ejercicio es mediatizado por los elementos que se asumen dentro de un discurso dicotómico, donde lo unario puede abrirse desde la complejidad de la realidad. Deslindando los aspectos que estrechan la dimensión del sujeto

“Este posmodernismo, cuyo precursor más connotado ha sido Daniel Bell, conforma algo así como una suerte de estrategia fatal, como señala Habermas, de modo convincente ya que desgaja lo cultural de lo social y luego culpan a las prácticas culturales (modernismo) de los males sociales (modernización) (Constante: 2003: 126)

Se podría decir, entonces, que “Lo Abierto” es absolutamente incertidumbre, y que nunca, sobre ningún rostro y en ninguna mirada, hemos advertido su reflejo, porque todo espejismo es ya el de una realidad figurada.

Lo Abierto” significa lo no objetual, el mundo de las relaciones —sin las cosas entre las que estas circulan—, el ámbito de la totalidad ajeno a la distinción vida-muerte. “Lo Abierto” es lo que no obstaculiza, ni cierra las salidas de la existencia, porque no tiene límites y es ahí donde se da el conjunto de las relaciones que son posibles entre los seres.” (Constante: 2003: 92).

Cuando estamos aquí, es la condición de renunciar al allá: el límite nos mantiene, nos retiene, nos empuja hacia lo que somos, nos vuelve hacia nosotros, nos aparta de lo otro, hace de nosotros seres apartados. Acceder al otro lado sería entonces entrar en la libertad de lo que no tiene límites (Constante: 2003: 91).

Abrir el límite es entrar en la posibilidad de constitución del agente, del habla que demarca la existencia del sujeto, no como cadencia del significante, como formación de estrategias no ya en torno a la transformación del Otro, más bien, de indagación del ser uno. Uno que se desplaza de la representación y la institución, por medio de la lengua a la configuración del ser como propiedad.

Es, pues, con una figura del exceso —el exceso de tiempo— con lo que definiremos primero la situación de sobremodernidad, sugiriendo que, por el hecho mismo de sus contracciones, ésta ofrece un magnífico terreno de observación y, en el sentido pleno del término, un objeto para la investigación antropológica. De la sobremodernidad se podría decir que es el anverso de una pieza de la cual la posmodernidad sólo nos presenta el reverso>: el positivo de un negativo (Augé, 2000: 36). No demarcarse en la práctica cotidiana de ebullición de vacíos ocupados por formas sucedáneas de existir, desde la marcada tendencia en la actualidad a consumir lo otro, sin tomar en punto de análisis el hacer del ser y solo mostrarse en el hacer del consumo una práctica afín.

Augé define la segunda transformación acelerada propia del mundo contemporáneo, y la segunda figura del exceso característica de la sobremodernidad, corresponde al espacio del más recóndito de los pueblos, pueden darnos una visión instantánea y a veces simultánea de un acontecimiento que está produciéndose en el otro extremo del planeta. Por otra parte, es necesario comprobar que se mezclan cotidianamente en las pantallas del planeta las imágenes de la información, las de la publicidad y las de la ficción, cuyo tratamiento y finalidad no son idénticos, por lo menos en principio, pero que componen bajo nuestros ojos un universo relativamente homogéneo en su

diversidad. Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta. La tercera figura del exceso con la que se podría definir la situación de sobremodernidad, la conocemos. Es la figura del ego, del individuo, que vuelve, como se suele decir, hasta en la reflexión antropológica puesto que, a falta de nuevos terrenos, en un universo sin territorios, y de aliento teórico, en un mundo sin grandes relatos, los etnólogos. Sin poner en cuestión aquí el espíritu de la investigación hermenéutica, según el cual los intérpretes se construyen a sí mismos a través del estudio que hacen de los otros, se sugerirá que, tratándose de etnología y de literatura etnológica, la hermenéutica de poco alcance corre el riesgo de la trivialidad. En las sociedades occidentales, por lo menos, el individuo se cree un mundo. Cree interpretar para y por sí mismo las informaciones que se le entregan. Un acto individualizado donde el actor nada tiene de aproximado al sujeto, donde en otros momentos se abrieron formas de indagación, ahora sólo el ser más allá del olvido es condición de consistencia, la pérdida del sentido de ser es la pauta del juego simbólico y el fetichizar la realidad como elemento resguardante de la fragilidad ontica del ser del ente en el mundo posmoderno.

En estos tres capítulos teóricos pretendí conformar mi agenda teórica y articular los diferentes conceptos y categorías de análisis, para posteriormente, adentrarme en el eje empírico, en la medida de las posibilidades de articulación, se atienden estos aportes para la comprensión del fenómeno, específicamente la configuración del espacio del Andador Eclesiástico y los flujos de sociabilidad y discursividad que entablan los diferentes actores considerados.

En lo sucesivo, atiendo aspectos del contexto y su pertinencia para la indagación del fenómeno tratado en el presente trabajo; además de los procedimientos y tratamiento metodológico de los datos.

CAPITULO IV CONTEXTO

4.1. Datos históricos y dinámica socioeconómica

4.1.1. *Datos históricos*

San Cristóbal de Las Casas ha tenido diversos nombres, desde los moradores prehispánicos y también, en diferentes procesos sociopolíticos en el periodo colonial y post colonial:

De muy lejanas épocas proviene el original nombre del valle. Se llamaba Hueyzacatlán (voz nahuatl “junto al zacate grande”) según testimonio hecho a los españoles; también son muy antiguas las voces “Tzequil” (falda) y “Jovel” (zacate pajón)

La primera colonia creada en 1528 por Diego de Mazariegos, se llamó Villa Real; Juan Enríquez de Guzmán lo cambió por el de villaviciosa, el 21 de Junio de 1529. Posteriormente, el 11 de Septiembre de 1531, se le impuso el de Villa de San Cristóbal de los Llanos y se sustituyó por el de Ciudad Real el 7 de Julio de 1536, que permaneció hasta el 27 de Julio de 1829, cuando se le restituyó el de San Cristóbal. A partir del 31 de mayo de 1848 se le agregó el apellido Las Casas, en honor al fraile Bartolomé, primer obispo que tomó posesión de la diócesis. Hacia 1934 se dejó sólo Las Casas como propio de la ciudad (eran los tiempos del jacobinismo oficial), pero nueve años después, el 4 de Noviembre de 1943, adquirió su nominación actual: San Cristóbal de Las Casas (Jiménez, 1994: 6).

El 31 de marzo de 1528, Diego de Mazariegos ordenó la redacción del acta de fundación. Los fundadores fueron todos europeos, pero no todos españoles. “La población cosmopolita del San Cristóbal de hoy remonta a su lejana fundación; el siglo cósmico del Renacimiento le tenía alergia al localismo” (Aubry, 1991: 18). Se puede decir que en torno a la diversidad que ha caracterizado esta herencia explica los matices inconfundibles que identificarán a San Cristóbal durante siglos. En la actualidad, se recrea en el Andador Eclesiástico. Las características de su cosmopolitismo por supuesto, son diferentes y responden a procesos muy diversos y además como se pudo observar, a pesar de su “cosmopolitismo”, también, se evidencia su arraigo a lo local. Lo cierto es que de alguna manera, se podrá definir a San Cristóbal como un espacio complejo, donde: “Su población

indígena omnipresente, en convivencia (conflictiva o cordial, pero siempre genuina) con los vecinos urbanos; su impronta religiosa con sus innumerables iglesias y conventos, inseparables del tejido urbano” (Aubry, 1991: 22). La dinámica tanto humana como religiosa ha sido compleja, se observan prácticas que bien, podrían entrar en contradicción con políticas asumidas por otros actores, en otro momento.

El centro residencial

Dos recuerdos de esas casonas. Primero sitio y casa de Diego de Mazariegos, el conquistador y fundador de San Cristóbal ocupaba una cuadra entera.

La otra, conocida como “casa de la sirena” hizo más tarde una cuña en la Plaza Mayor, achicándola hasta que toma su tamaño actual. La casona (hoy hotel Santa Clara) padeció tantas transformaciones en el siglo XX que las únicas partes originales son las que ofrecen esculturas: sirena de la esquina norte, portón plateresco y armas de la fachada oriente, imagen de la esquina sur (tapada por un semáforo) (Aubry, 1991: 23)

Los actuales edificios han sufrido modificaciones. Por lo que se planteo, como estrategia de conservación el Andador Eclesiástico. Los datos que se presentan a continuación darán muestra de los cambios.

Patrimonio monumental del siglo XVI

Casa de Mazariegos / Montejo / Casillas. Casa de la sirena.

De los otros monumentos mencionados en la crónica urbana (Catedral, conventos e iglesias de la Merced, Santo Domingo y San Francisco) tan sólo queda el sitio: los edificios actuales son posteriores.

Se oían en las calles idiomas de doquier: tsotsil, tseltal, zoque, náhuatl, o “mexicano” además del español (Aubry, 1991: 27)

Los edificios que se encuentran en al actualidad en San Cristóbal, han sufrido cambios, algunos no son los originales y también, la diversidad humana se ha ido transformando. Las lenguas que en la actualidad se pueden escuchar en el Andador Eclesiástico son muy variadas. Las condiciones de aquel entonces y las actuales son muy diferentes. En la actualidad, trasladarse de un sitio a otro, resulta una práctica fácil, en la misma medida de las capacidades socioeconómicas.

Siglo XVII.

Al entrar el siglo habían muerto los veteranos de la conquista y, con ellos, su proyecto y sueño. La segunda generación fue mucho más prosaica; en ella a veces asomaron la decepción, la duda, el desánimo (30)

Para la capitania general, la capital chiapaneca era una ciudad irrisoria, de pacotilla, de construcciones efimeras que no merecian atencion (30)

El obispo Nunez de la Vega entendió que, al imitar las más bellas iglesias del campo indígena, no daba cancha a la ciudad, sede del obispado y capital de provincia, tan sólo le transformaba en el mejor de los pueblos de indios. Caracterizados por sus templos mudéjares. (31)

Fue cuando Ciudad Real lució, en Santo Domingo y en Catedral, el estilo barroco. En la semiótica del obispo, era pasar de la humilde *civitas* mudéjar a la *urbs* barroca. Tan sólo pudo edificar sus fachadas, como orgullosos arcos de triunfo que daban acceso a obras inconclusas a Santo Domingo, y a una vetusta construcción arruinada en Catedral (Aubry, 1991: 31)

Los intereses y las inquietudes de un grupo pueden prevalecer o bien, fenecer, de cierto, las iniciativas han sido muy diversas y encontradas a través de los años. También las pretensiones pueden resultar ilusorias. “Eran imágenes del *status* de San Cristóbal en el siglo XVII: cabezas sin cuerpos, fantasma de ciudad sin tejido urbano, pura fachada sin realidad. A la ciudad irrisoria, Nunez respondió con una Catedral de comedia, mero telón de fondo de una urbe de fantasmas” (Aubry, 1991: 32). Para el caso del Andador Eclesiástico, se podrá identificar que su “identidad” no la conforma necesariamente el espacio fijo, ni la arquitectura “colonial”, más bien, su identidad emerge no de lo local, sino, de lo global. No son los actores locales quienes le dan identidad, son los “otros” quienes han configurado la identidad del Andador Eclesiástico. Paradójicamente, la identidad del Andador Eclesiástico no es del local sino del transitar del indígena a quien en una época no tan distante, se le prohibía transitar en las banquetas.

Cuadro cotidiano de esta vida urbana:

1627. La principal diversión era la misa en Catedral, pero los curas alargaban el placer tanto que las damas de la sociedad no aguantaban el ayuno. Durante el sermón, entraban las sirvientas con jícaras de chocolate caliente para reanimar el gusto de la devoción (Aubry, 1991: 33)

siglo XVIII

El siglo luce como una gran jornada urbana, porque San Cristóbal transita de repente de la ciudad irrisoria del periodo anterior a la urbe más bella de todo el Reino. Ciudad Real ya no es la ciudad dual del siglo XVI porque su población se diversifica: el binomio asimétrico de españoles e indios se diluye en una demografía que baraja a blancos con los indios de siempre y además con negros, mulatos y las “castas” de los mestizos (39)

el tránsito de *civitas* a urbe equivale al surgimiento de la ciudad criolla (39)
 el *jet set* de Ciudad Real ya no es la muy española Plaza Mayor, sino el eje norte-sur ocupado exclusivamente por criollos con casas de altos, palacios y monumentos en fila desde Santo Domingo hasta el Arco del Carmen (39)
 A los monumentos sin urbe de Núñez de la Vega sucede una conurbación. Sus fachadas sin naves sumen la ciudad en obras (41)
 1744-1781 falsa urbanización Ciudad Real crece en extensión y en población, ostenta orgullosos monumentos, el oro y las joyas brillan en sus templos, sus calles empedradas, están transitadas por carruajes con faroles de plata maciza, pero la urbe no funciona: “esta ciudad sólo tiene el nombre de serlo” (1781) porque nadie la administra desde 1748 (Aubry, 1991: 45)

Ciudad Real conquista su fama urbana en medio del vacío de poder y de una insolente corrupción.

1777: pompa urbana

Un informe relata: “Hasta ahora no he visto ningún indio ni india con zapatos pero he visto muchos desnudos. No tienen los habitantes que comer”

1778. El lujo urbano fue una ofensiva a la desolación del campo, y provocaba incidentes. (Aubry, 1991: 45).

siglo XIX

No hubo verdadera urbanización, sino sólo una monumentalización de compensación: se levantan templos y palacios en todo el siglo, pero calles y casas se embellecerán solamente en los últimos años. El paisaje urbano del siglo XIX se edificará anacrónicamente en la primera mitad del siglo siguiente (Aubry, 1991: 58).

La fuga de los tesoros

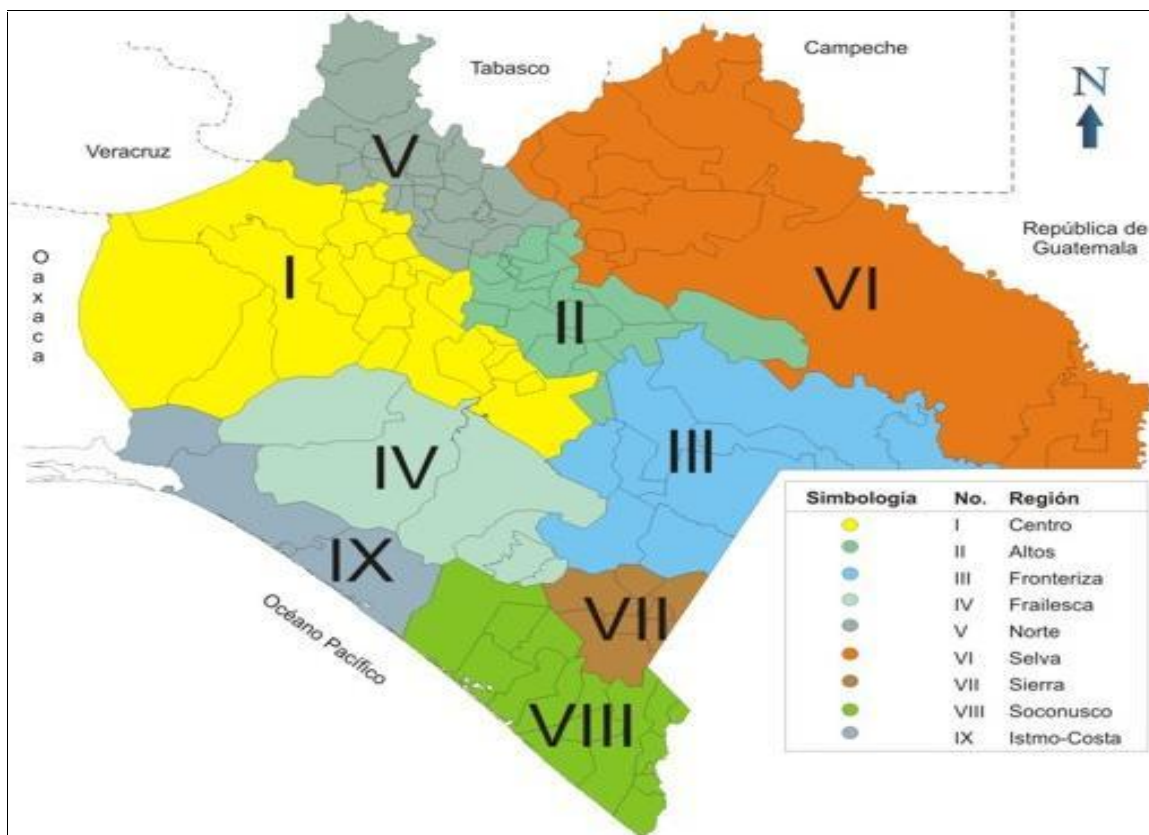
El patrimonio artístico de San Cristóbal fue vaciado por quienes tenían la misión de custodiarlo. En 1818 llega un obispo que ordenó quemar o enterrar tesoros barrocos, al otro cabo del siglo, el señor Moreno y Castañeda terminó el saqueo: confisco las joyas de los templos, vendió una parte de ellas a plateros y anticuarios locales y de Puebla. (Aubry, 1991: 58).

En 1881, para resanar Santo Domingo, su párroco vendió 5 retablos, 2 calvarios, 20 imágenes y 36 cuadros del templo (AHD) (Aubry, 1991: 58)

4.1.2. *Dinámica socioeconómica*

En este capítulo procuro mostrar los elementos que permiten observar la dinámica del municipio de San Cristóbal de Las Casas, en donde se podrá constatar que existe un proceso socioeconómico particular, ya que la dinámica en el estado de Chiapas es predominantemente del sector primario y en el caso de San Cristóbal de Las Casas, del sector terciario. Para los fines que se procuran en este trabajo, resulta bastante factible como unidad de análisis la ciudad.

Mapa 1. El estado de Chiapas y sus regiones.



Fuente: Simbad – INEGI, 2000.

Chiapas es un estado situado en el sureste de México, al este del istmo de Tehuantepec, dentro de la región Pacífico Sur. Se sitúa entre los paralelos 14° 32' y 17° 59' de latitud norte y los meridianos 90° 22' y 94° 15' de longitud oeste. Limita por el norte con el estado de Tabasco, por el este con Guatemala (comparten la frontera sur), por el sur y sureste con el Golfo de Tehuantepec del Océano Pacífico, y por el oeste con los estados de Veracruz y Oaxaca.

Los principales centros de población (según Censo 2000) son: la capital Tuxtla Gutiérrez, con 424,579 habitantes; Tapachula, con 179,839 habitantes; San Cristóbal de Las Casas, con 132,421 habitantes; Comitán de Domínguez, con 70,311 habitantes; Tonalá, con 31, 212 habitantes.

Las Coordenadas geográficas y altitud de la cabecera municipal de San Cristóbal de Las Casas, Latitud Norte Grados 16 minutos 45 Longitud Oeste grados 92 minutos 38. Su altitud en metros es de 2,120. La temperatura media

anual (grados centígrados) Período de 1922 a 2002. Temperatura promedio 14.7
Temperatura del año más frío (1970) 13.1 Temperatura del año más caluroso
(1998) 16.

San Cristóbal colinda con los municipios siguientes: al norte, con Chamula;
al oeste con Zinacantán; al sur, con Teopisca; al este, con Tenejapa; al noroeste,
con Huixtán; al suroeste, con Totolapa y San Lucas.

Población total del Estado y de la localidad. Para el año 2000 el censo del
INEGI reporta para el Estado 3,920,862 habitantes, de los cuales el 49.5 % son
hombres y el 50.5 % mujeres; un tercio de la población es considerada indígena,
bajo el rasgo principal de que “habla una lengua indígena”. Actualmente, se estima
que en el Estado radican alrededor 4 300 000 personas. Su estructura poblacional
es predominantemente joven, está compuesta por niños y jóvenes ubicándose su
edad mediana estatal en 19 años. Dividiendo la población en rural y urbana, la
primera representa el 44.14%, mientras que la segunda se sitúa en 55.86%.
Según resultados del último censo de población el 13.5% del total de la población
indígena del país se encuentra en Chiapas. Del total de la población indígena, sólo
36.5% habla exclusivamente su lengua materna, el 61.2% habla además el
español.

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas su población total al 14 de
febrero de 2000 fue de 132,421 habitantes que representan el 3.4% del total
estatal; el 66.1% de la población regional (Los Altos) son indígenas hablantes de
alguna de las principales lenguas de Los Altos tsotsil y tseltal. El caso de San
Cristóbal de Las Casas es relevante, la población indígena representa un tercio de
su población.

Tabla 1 Población total en San Cristóbal de Las Casas.

Municipio	Total	Población total		Edad media		
		hombre	63 725	total	hom	Muj
S.C.L.C.	132 421	mujer	68 696	20	19	20

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

Actividad económica preponderante de la región. De acuerdo a datos del año 2000 la Población Económicamente Activa (PEA) chiapaneca está distribuida de la siguiente forma, el 58.34% se dedica a la agricultura, ganadería, pesca y caza; el 5.93%, a las manufacturas; y el 9.08%, al comercio, la hotelería y gastronomía; y, por último, el 15.55% a la administración pública. Según la clasificación de CONAPO en 1990, Chiapas es considerado el Estado más marginado de la República Mexicana.

San Cristóbal de Las Casas se encuentra ubicada en la zona de los Altos de Chiapas y es una ciudad donde se entrelaza una gran diversidad cultural. La población total del municipio constituye un 4,8% del total de la población del estado (INEGI,2000). La región altos está compuesta por 18 municipios, con una superficie de 2,580.80 km² equivalentes al 5% del total del territorio estatal, la cabecera regional se localiza en San Cristóbal de Las Casas.

Mapa 2. La región II. Altos y sus municipios.



Fuente: Simbad – INEGI 2000.

La distribución de los sectores productivos es de la siguiente manera: las actividades del sector primario representan el 56.10%, es decir, la economía regional se sustenta básicamente de las actividades agropecuarias. Le siguen las actividades del sector terciario con el 27.92%, estas actividades son básicamente comerciales y de servicios diversos. El sector secundario, de industria y manufactura representa el 13.47%; esto se debe a la baja inversión de capital en diferentes ramas que aglutinan este sector. Por último, la población que no especifica su actividad productiva representan el 2.10%

En San Cristóbal de Las Casas en cuanto a los sectores productivos tenemos que el primario tiene un peso menor en la región 9.00%, el secundario representa el 21.68% y el terciario es el más dinámico de la economía local representa el 66.96%. En este sentido hablamos de una economía municipal más de corte urbano contrastándola con los otros municipios que conforman la región mucho más rural.

Tabla 2 Actividad económica en San Cristóbal de Las Casas.

PEA por Sector de Actividad 2000		
	Personas	Por ciento
Sector Primario:	4296	9.0 %
Sector Secundario:	10347	21.68 %
No Especificado:	1126	2.36 %

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

En San Cristóbal de Las Casas, existe un desarrollo muy importante en prestación de servicios. Los siguientes datos reflejan la dinámica de dicho sector. Se pueden observar las siguientes tablas que refieren la actividad de la localidad con relación

al flujo de prestación de servicios. Se tomaron en consideración los municipios de mayor actividad en dichos ramos. Es notable como se podrá observar las diferencias que existen entre los municipios que se han considerado, de forma que se puede decir que el municipio de San Cristóbal de Las Casas tiene un peso muy importante en la prestación de servicios. Puedo decir que aún cuando mi objeto de estudio no corresponde a este punto, si es importante de destacar, en la medida que el objeto de estudio que me ha ocupado es el de la discursividad y la sociabilidad. Si el municipio tiene una dinámica muy activa en este ramo, será por tanto muy sugerente a la temática estudiada. En la medida de que existen condiciones infraestructurales en la localidad, habrá mayor diversidad de actores que en particular, en el espacio estudiado, el Andador Eclesiástico en San Cristóbal de Las Casas, posibilitará una mayor discursividad y sociabilidad.

Tabla 3 Establecimientos de hospedaje por municipio según clase estadística al 31 de diciembre de 2003.

Municipio	Total	Cinco estrellas	Cuatro estrellas	Tres estrellas	Dos estrellas	Una estrella	Sin categoría
Estado	511	9	32	57	87	78	248
Comitán	27	0	0	6	3	3	15
Palenque	71	1	8	8	10	9	35
Tapachula	82	1	5	12	11	13	40
Tonalá	30	0	1	2	5	6	16
Tuxtla Gtz.	76	2	4	6	21	13	30
S.C.L.C.	95	4	13	17	9	11	41

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

Como se puede observar en esta tabla, San Cristóbal de Las Casas cuenta con una oferta muy importante, además es notable en cuanto a la clase, mayor oferta en cinco, cuatro y tres estrellas, con respecto a los demás municipios.

Tabla 4 Cuartos de hospedaje por municipio según clase estadística del establecimiento al 31 de diciembre de 2003.

Municipio	Total	Cinco estrellas	Cuatro estrellas	Tres estrellas	Dos estrellas	Una estrella	Sin categoría
Estado	12 430	693	1 793	1 948	2 341	1 495	4 160
Comitán	533	0	0	182	60	56	235
Palenque	1 966	156	535	268	295	155	557
Tapachula	1 887	94	266	314	309	230	674
Tonalá	391	0	25	49	65	75	177
Tuxtla Gtz	3 001	327	277	408	776	387	826
S.C.L.C.	2 309	110	655	535	251	197	561

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

La capacidad de servicio, es muy importante, en segundo lugar en esta prestación, contando con mayor infraestructura en número de cuartos en cuatro y tres estrellas.

Tabla 5 Turistas que se hospedaron en establecimientos de hospedaje por municipio según clase estadística del establecimiento. 2003.

Municipio	Total	Cinco estrellas	Cuatro estrellas	Tres estrellas	Dos estrellas	Una estrella
Estado	1809 092	75 922	398 902	357 245	491 995	485 028
Comitán	124 169	NA	NA	38 791	20 772	64 606
Palenque	373 468	ND	143 773	69 214	108 946	51 535
Tapachula	285 348	8 998	52 980	41 296	58 645	123 429
Tonalá	53 755	NA	4 989	12 628	16 190	19 948
Tuxtla Gtz.	598 991	66 924	48 020	75 082	247 889	161 076
S.C.L.C.	373 361	ND	149 140	120 234	39 553	64 434

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

Fuente: Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado. Dirección de capacitación y Servicios Turísticos. Departamento del Sistema de Información Turística Estatal.

Se puede observar nuevamente que es San Cristóbal el municipio con mayor actividad en cuanto al flujo de turistas, seguido por el municipio de Palenque. Los datos que se presentan reflejan la dinámica del municipio y con ello, cabe resaltar que esto se traduce en particular, en un mayor flujo de personas que para el interés de este trabajo, impactan en su tránsito cotidiano en el Espacio considerado como unidad de estudio. El Andador Eclesiástico refleja este fenómeno, más aún en la temporada considerada como alta. Pero, se puede decir que el incremento del flujo turístico ha ido aumentando gradualmente. Asimismo, el tránsito en el Andador Eclesiástico se ha configurado en una práctica cotidiana también para el sujeto local, con ello, se podrá observar cotidianamente como transitan este espacio diferentes actores, desde los locales a diferentes visitantes de diversos grupos lingüísticos y culturales.

Las tablas que se presentan a continuación reflejan el flujo de turistas en las distintas localidades, como se podrá constatar, es San Cristóbal uno de los municipios con mayor flujo de turistas y, también, esto impacta en la configuración en cuanto a la prestación de servicios. Por lo que se puede observar que la dinámica en los espacios se ha transformado paulatinamente. Con ello, se encuentra que a mayor demanda de servicios, se abre una mayor oferta. De tal forma, que el centro histórico se configura paulatinamente en un espacio de prestación de servicios.

Tabla 6 Turistas que se hospedaron en establecimientos de hospedaje por municipio según residencia. 2003.

Municipio	Total	Nacionales a/	Extranjeros b/
Estado c/	1809 092	1 431 496	377 596
Comitán	124 169	117 914	6 225
Palenque	373 468	215 840	157 628
Tapachula	285 348	246 238	38 810
Tonalá	53 755	53 416	339
Tuxtla Gtz.	598 991	583 198	15 793
S.C.L.C.	373 361	214 590	158 771

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

Nota: La información presentada se obtiene del cuestionario hotelero, aplicado en hoteles o en módulos de la SEDETUR. Comprende el total de los establecimientos clasificados para fines estadísticos con categorías 1,2,3,4, y 5 estrellas.

a/ incluye extranjeros residentes en el país.

b/ incluye nacionales residentes en el extranjero.

c/ comprende únicamente a los municipios relacionados

Tabla 7 Ocupación hotelera y estadística promedio en el año en los centros turísticos. 2003.

Centro turístico	Ocupación hotelera (porcentaje)	Estadística promedio (noches por turista)
Comitán	48.42	1.11
Palenque	37.88	1.52
Tapachula	53.29	1.77
Tonalá	21.98	1.17
Tuxtla Gtz.	55.31	1.38
S.C.L.C.	37.88	1.52

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

Tabla 8 Ocupación hotelera y estadística promedio mensual en los centros turísticos. 2003.

Mes	Ocupación hotelera (porcentaje)	Estadística promedio (noches por turista)
S. C. L. C.	37.88	1.52
Enero	23.83	1.59
Febrero	27.70	1.48
Marzo	27.22	1.41
Abril	38.40	1.43
Mayo	31.00	1.64
Junio	25.51	1.46
Julio	55.68	1.60
Agosto	51.95	1.87
Septiembre	33.67	1.45
Octubre	40.37	1.49
Noviembre	53.43	1.38

Diciembre	45.84	1.44
-----------	-------	------

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

La dinámica en cuanto a la ocupación hotelera en los centros de mayor impacto turístico, se ocupan con mayor importancia en los meses considerados temporada alta, a diferencia de esta dinámica, los municipios de menor impacto en esta dinámica, su comportamiento en cuanto a la ocupación hotelera difiere.

La dinámica que se presenta en San Cristóbal de Las Casas se caracteriza por un flujo de ocupación hotelera que se ve incrementado en los meses considerados de periodo vacacional, por lo que se consideran como de temporada alta. En el caso del Andador Eclesiástico, se podrá constatar que en temporada alta, el flujo de personas que transitan por el andador se incrementa, incluso, es necesario que se regule el tránsito de las personas para permitir el paso de los automóviles que cruzan el andador.

Tabla 9 Ocupación hotelera y estadística promedio en los meses más altos en los centros turísticos. 2003.

Centro turístico	Ocupación hotelera (porcentaje)		Estadística promedio (noches por turista)
Comitán a/	Julio	61.31	1.11
	Agosto	56.82	
	Noviembre	45.29	
	Diciembre	51.60	
Palenque b/	Julio	55.68	1.52
	Agosto	51.95	
	Noviembre	53.43	
	Diciembre	45.84	
Tapachula a/	Julio	55.11	1.77
	Agosto	62.48	
	Noviembre	66.41	
	Diciembre	50.70	
Tonalá a/	Julio	25.46	1.17
	Agosto	27.91	
	Noviembre	14.07	
	Diciembre	19.55	
Tuxtla Gtz. a/	Julio	71.09	

	Agosto	65.51	1.38
	Noviembre	52.54	
	diciembre	54.42	
S.C.L.C. b/	julio	55.68	1.52
	agosto	51.95	
	noviembre	53.43	
	diciembre	45.84	

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

a/ municipios con un comportamiento de ocupación hotelera por encima del estimado en la tabla, al menos con relación a un mes. Comitán en el mes de abril 53.21; Tapachula, en el mes de marzo 63.28 y abril 57.17; Tonalá, en el mes de abril 34.18 (incluso mayor que los meses estimados); Tuxtla Gtz., en el mes de abril 62.36. Por lo que en la tabla del promedio anual se observa un comportamiento diferente.

Tabla 10 Establecimientos de preparación y servicios de alimentos y de bebidas con categoría turística por municipio al 31 de diciembre de 2003.

Municipio	Establecimientos de alimentos	Establecimientos de bebidas
Estado	720	124
Comitán	47	8
Palenque	60	16
Tapachula	106	14
Tonalá	98	13
Tuxtla Gtz.	168	19
S.C.L.C.	89	22

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

Se puede identificar que en el caso de San Cristóbal de Las Casas existe un número significativo de establecimientos de bebidas, los cuales se han incrementado en los últimos años, elemento que también se asume como un elemento que evidencia el incremento del flujo turístico en la localidad.

Tabla 11 Agencias de viajes, empresas arrendadoras de automóviles y guías turísticas por municipio al 31 de diciembre de 2003.

municipio	Agencias de viajes a/	Empresas arrendadoras de automóviles	Guías turísticas b/
Estado	107	12	80
Comitán	4	0	0
Palenque	15	0	21
Tapachula	17	3	0
Tonalá	1	0	0
Tuxtla Gtz.	39	6	19
S.C.L.C.	19	3	37

Fuente: XI Censo de Población y Vivienda 2000, INEGI.

a/ Incluye subagencias.

b/ Autorizados por SECTUR y registrados por el sistema de Información Turística Estatal.

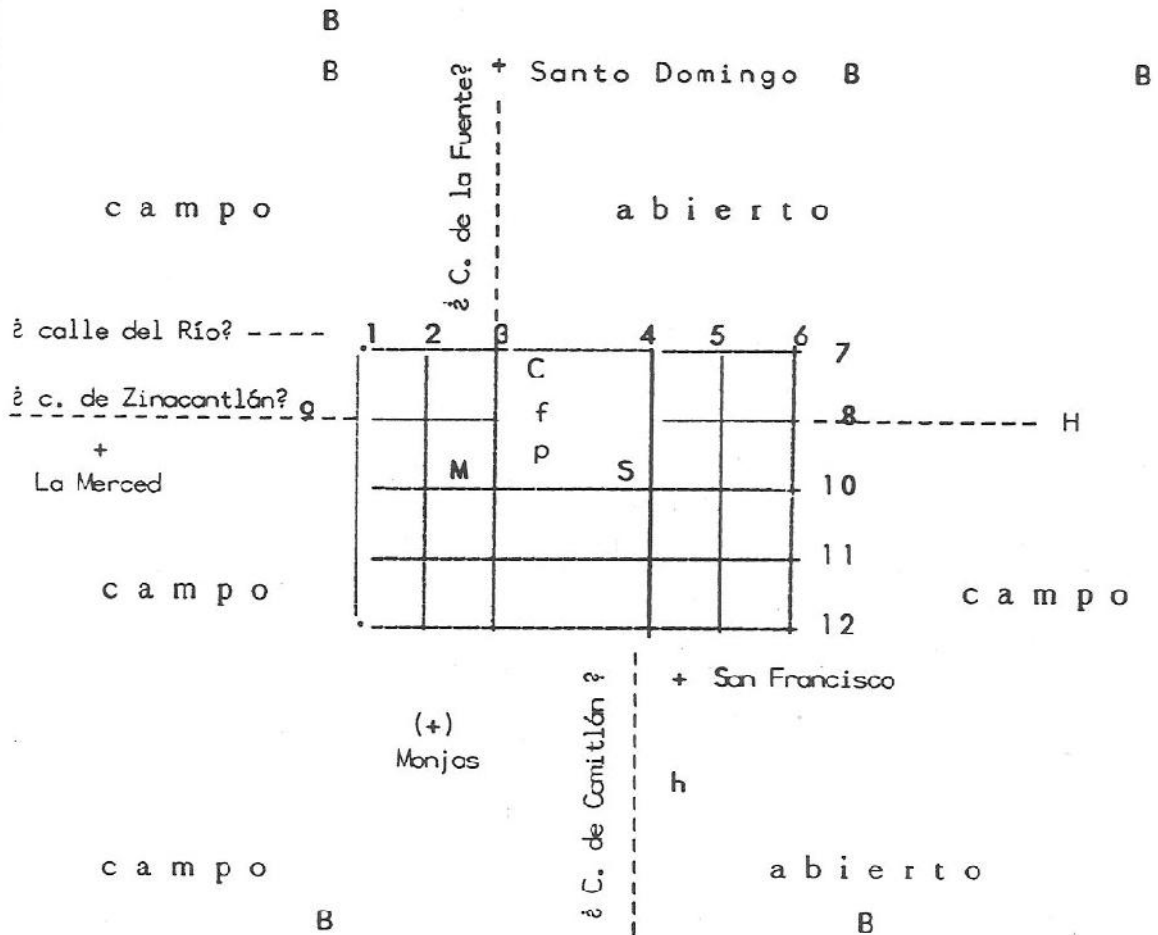
Fuente: Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado. Dirección de Capacitación y Servicios Turísticos. Departamento del Sistema de Información Turística Estatal.

4.2. Andador Eclesiástico

El desarrollo urbano de San Cristóbal de Las Casas no difiere a la dinámica de urbanización de las ciudades medias en México. La dinámica del desarrollo urbano se caracteriza por una falta de planeación y el desarrollo urbano por ello, se desenvuelve de forma caótica. Las características coloniales de San Cristóbal de Las Casas que corresponde a una época de su desarrollo, en la actualidad, corresponden al centro urbano.

En el siguiente croquis se puede apreciar la traza original de San Cristóbal de Las Casas a finales del siglo XVI.

Reconstitución tentativa del "Recinto" a fines del siglo XVI



B = Barrios C = Catedral f = Fuente h = hospital H = horca + = Conventos
 M = Casa de Mazariegos/Mantejo/Casillas p = picota S = Casa de la Sirena
 1 - 12 : las 12 calles (la fachada de catedral daba al Sur: en la Plaza Mayor)

Fuente: Aubry (1991:)

El mapa urbano que se presenta a continuación, enmarca asimismo, las calles que conforman el centro histórico de San Cristóbal de Las Casas.



Mapa urbano de San Cristóbal de las Casas

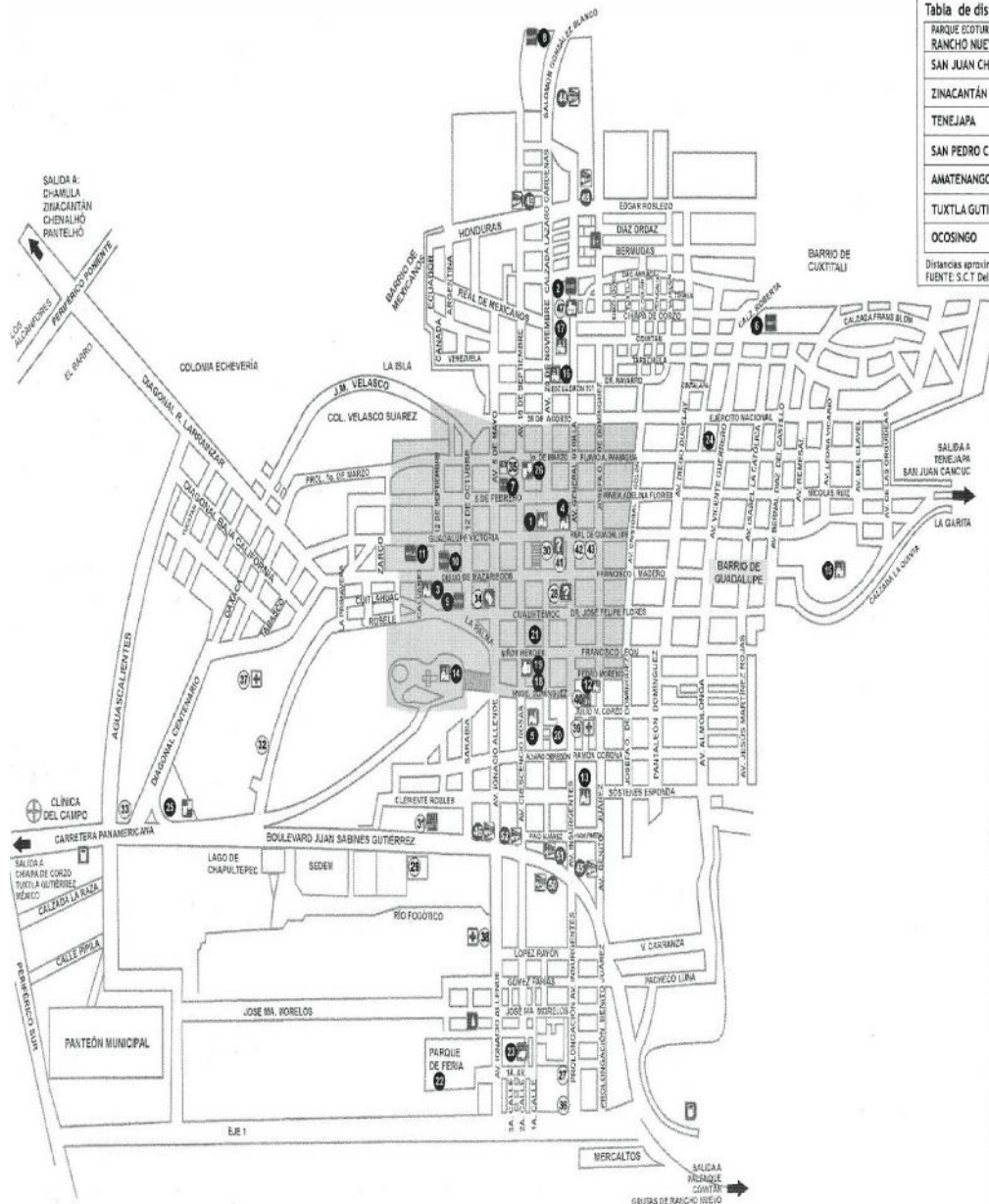


Tabla de distancias en kilómetros de San Cristóbal a:

PARQUE ECOTURISTICO RANCHO NUEVO	12	COMITÁN	88
SAN JUAN CHANULA	10	LAGUNAS DE MONTEBELLO	145
ZINACANTÁN	12	AGUA AZUL	175
TENEJAPA	28	CIUDAD CUAHUTÉMOC	172
SAN PEDRO CHENALHO	32	PALENQUE	203
ANATENANGO DEL VALLE	36	TONALÁ	256
TUXTLA GUTIÉRREZ	85	TAPACHULA VÍA NOTOZENTLA	330
OCOSINGO	88		

Distancias aproximadas.
FUENTE: S.C.T. Delegación Estatal. Unidad de Programación.

- Atractivos
- Servicios
- 1 Catedral de San Cristóbal
- 2 Museo de los Altos
- 3 Plaza de la Merced - Museo del Ambar
- 4 Iglesia y Arco de San Nicolás
- 5 Iglesia y Arco del Carmen
- 6 Museo Na Bolom
- 7 Museo del Jade
- 8 Museo de la Medicina Maya
- 9 Museo del Ambar de Chiapas
- 10 Museo de las Culturas Populares
- 11 Museo de Trajes Regionales "Sergio Castro"
- 12 Templo de San Francisco
- 13 Templo de Santa Lucía
- 14 Templo del Cerrito de San Cristóbal
- 15 Templo de Guadalupe
- 16 Templo de la Caridad
- 17 Templo y Exconvento de Santo Domingo de Guzmán
- 18 Casa de la Ciencia PRONATURA
- 19 Casa de las Artesanías de Chiapas
- 20 Centro Cultural El Carmen
- 21 Escuela de Derecho y Auditorio "José M. Rojas"
- 22 Parque de Feria
- 23 Plaza de Toros "La Coleta"
- 24 Taller de Leñateros (Papel artesanal)
- 25 Teatro de la Ciudad "Hermanos Domínguez"
- 26 Teatro Daniel Zabaleta
- 27 Agencia de Ministerio Público
- 28 Delegación de Turismo SECTUR
- 29 Dirección de Protección Ciudadana
- 30 Palacio Municipal y Dirección de Turismo
- 31 Policía Federal Preventiva
- 32 Secretaría de Pueblos Indios
- 33 Servicios Migratorios-Gobernación
- 34 Servicio Postal
- 35 Telégrafos Nacionales
- 36 Unidad de Servicios Administrativos
- 37 Clínica Médica IMSS
- 38 Cruz Roja
- 39 Hospital Regional
- 40 Mercado de Dulces y Artesanías
- 41 Plaza 31 de Marzo (Óscalo)
- 42 Plaza de la Calle Real
- 43 Pasaje Mazariegos (Centro Comercial)
- 44 Autobuses y Colectivos a Chenalhó
- 45 Autobuses Crístóbal Colón
- 46 Autobuses Tuxtla Expres Plus
- 47 Cooperativa de Textiles Sna Jobolil
- 48 Taxis Colectivos a Zinacantán
- 49 Taxis Colectivos a San Juan Chamula
- 50 Transportes Aexia
- 51 Transportes Redufo Figueroa
- 52 Taxis Colectivos a Tuxtla Gutiérrez "Sitio Jovel"



Subdelegación Regional de Turismo
Av. Miguel Hidalgo No. 1 Local B
Zona Centro, C.P. 29200
Tel. (967) 67 8 65 70. 67 8 14 67

www.turismochiapas.gob.mx
Lada sin costo 01 800 280 35 00
Si Necesitas AYUDA marca 078

Algunas personas, preocupadas por la descomposición arquitectónica del centro histórico de San Cristóbal, promueven la conformación del Andador Eclesiástico. Para elegir la calle que sería peatonable, se guía la elección bajo el criterio, no de la dinámica humana, esto es, no el circuito trazado por el andar de

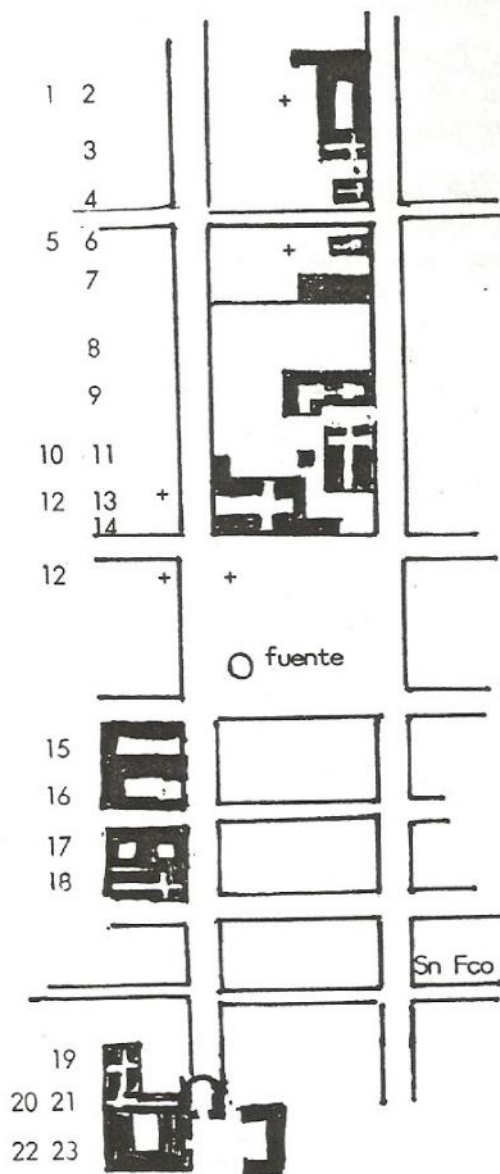
las personas, tal movilidad se desarrollaba en la calle Real de Guadalupe. Más bien, la elección responde a la pretensión de conservación de los monumentos más representativos de la arquitectura sancristobalense, los cuales se encuentran en la calle que actualmente es el Andador Eclesiástico. Fue nombrado así por que en sus extremos une dos monumentos representativos del fervor religioso. Al sur se localiza el Arco del Carmen y, al norte se localiza el exconvento de Santo Domingo.

Los datos que se presentan a continuación y el croquis dan a su vez evidencia de la existencia de un proceso “semejante” en el siglo XVIII.

El patrimonio urbano a fines del siglo XVIII.

La gran vía eclesiástica Norte-Sur: en la banqueta Oriente están (de N a S) Santo Domingo, Caridad y San Juan de Dios con sus respectivos cementerios y plazuelas, huertas y jardines del Palacio Episcopal, Catedral. En la banqueta Poniente: ex-Palacio Mazariegos/Montejo/Casillas y Seminario, Colegio-Seminario, San Agustín, casa de altos, Torre, Iglesias y Convento de las Monjas. O sea una gran avenida monumental. (Aubry,1991: 42)

La gran vía eclesiástica Norte-Sur
(siglo XVIII)



- 1 (+) cementerio
- 2 Convento de Sto Dgo
- 3 Iglesia de Sto Dgo
- 4 Iglesia de Caridad (la Nueva) *
- 5 (+) cementerio
- 6 Ermita de Caridad (la Vieja) ** **
- 7 Convento y Hospital de San Juan de Dios
- 8 Huertas y jardines del obispo
- 9 Palacio episcopal (después de las modificaciones de Moctezuma) ***
- 10 Cocina del Palacio episcopal **
- 11 San Nicolás (el Nuevo)
- 12 (+) "los cementerios que caen a la Plaza Mayor" **
- 13 Catedral (con Sagrario, Sacristía y Sala Capitular y campanario)
- 14 Casa del Sacristán Mayor **
- 15 Seminario, ex-Palacio episcopal
- 16 idem (parte más antigua, ex-Montejo)
- 17 Convento y Colegio de los jesuitas
- 18 San Agustín (capilla de lo anterior)
- 19 Iglesia de la Encarnación (Monjas)
- 20 Iglesia de San Sebastián (Monjas)
- 21 Arco y Torre del Carmen
- 22 Convento y claustro de las Monjas **
- 23 Otras dependencias del mismo convento

El eje Norte-Sur es la calle de la izquierda (todos los edificios dan la espalda a la de la derecha)

Esquema simplificado

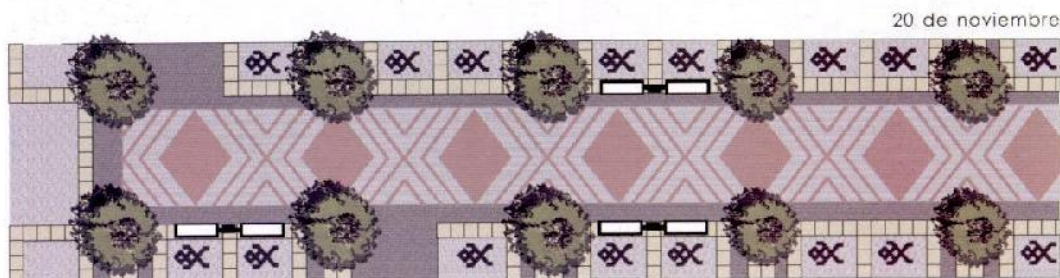
- * Sin la capilla del Señor del Sótano
- ** Ya no existe
- *** Parte modificada de este Palacio subsiste

Fuente: Aubry (1991: 26)

A continuación presento la entrevista que se llevo a cabo con la intención de indagar la configuración del Andador Eclesiástico.¹⁴

El andador se diseño al norte el mundo indígena, al sur el mundo español. Para expresar la fusión, la mezcla de todo.

DETALLES DE LA RECUPERACIÓN



La configuración de la realidad de los actores, del que transita. ¿Cómo se observa este transito?

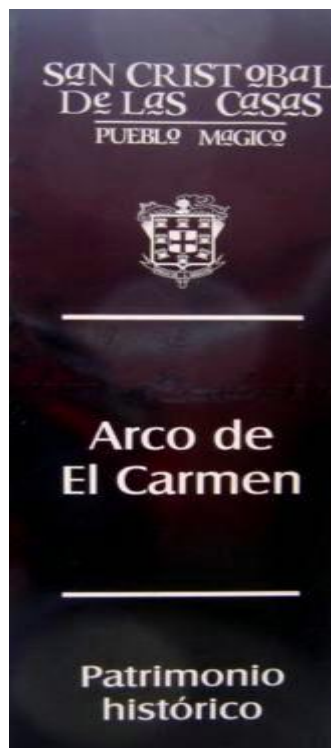
9 febrero de 2006

El asunto es interesante, a la vez complejo. Transitan y conviven ahora diversos tipos de gente, de cultura que de alguna forma, coinciden o se

¹⁴ Los datos se recabaron de la entrevista concertada con el Vicepresidente del patronato que promovió el proyecto del Andador Eclesiástico. Dr. Mario Gilberto Morales Bermúdez. Ver en anexo e) el archivo con el folleto del patronato.

encuentran, vamos, lo interesante o diversificante del andador, escuchar tantas lenguas, tan diferentes, lo mismo de etnias locales (indígenas) a escuchar europeas, que también pueden ser muy diferentes, de alguna forma coinciden: ha sido interesante, el tener esa capacidad de observar eso de poder, en un determinado momento apreciar esa diversidad que se da, porque bueno, no en todos los lugares podemos encontrar esa gran diversidad de lenguas, culturas que muchas veces coincidan en espacio, a lo mejor sucede en algunos andadores de otros lados. Un día vino un consultor de nuevas tendencias del turismo; señaló dentro de los espacios importantes, hablando específicamente de andadores, de los que hay por ejemplo en Barcelona, en Madrid. A mi me dio un gusto como mencionaba al andador de San Cristóbal. Mencionaba el andador de San Cristóbal como uno de los espacios en donde precisamente confluía un mayor número de universo de nacionalidades, me pareció interesante. Algo debe tener la ciudad que la hace atractiva para mucha gente. Vienen por unos días y resulta que se quedan meses. Otras que vienen por estudio, trabajo, para un tiempo determinado, esa gente siendo extranjera vive en San Cristóbal, tiene años viviendo aquí. Siento que ha habido mayor encuentro ahora, porque mucha gente que viene de visita, es diferente el turista que nada más viene de paso, por unos tres días o incluso que sólo pernocta una noche en San Cristóbal al que ya tiene gente conocida acá, y que se queda.

La condición del Andador Eclesiástico se puede definir como un espacio donde los actores que lo ocupan, son tan diversos que ya este aspecto le imprime una identidad *sui generis*. El hecho de ser San Cristóbal un *Pueblo mágico* indica que cuenta con ciertas características que cubre, en principio, los criterios de un organismo, por otra parte al que transita le resulta atractivo. El atractivo de San Cristóbal no es únicamente arquitectónico, es cultural, esto es, El mismo transitar de los actores es El atractivo.



La conformación de la traza de la ciudad, en algunas ocasiones he comentado, su característica colonial, su arquitectura, pero yo creo que lo más importante es esta diversidad cultural que se encuentra en las personas, en la gente que transita, que encontramos aquí, yo creo que es parte de lo que la hace atractiva para mucha gente, sobre todo de Europa, encontrarse con culturas vivas que son tan diferentes, que si entras en su mundo, regresas muchos siglos atrás, en cuestión de costumbres, debe ser interesante. Yo mismo siendo de aquí, lo encuentro interesante, que a 10 o 15 minutos este Chamula y encontrar costumbres tan ancestrales, tanto misticismo, mezcla. El caso de la iglesia de San Juan Chamula. En la modernización se concibe cocinar con gas, estufa, allá casi todo el tiempo es con leña. A corta distancia hay usos y costumbres diferentes. Yo creo que todo esto hace que confluya mucha gente en la ciudad.

Ahora uno de los puntos de encuentro, lo es el andador mismo y el espacio de Santo Domingo.

El Andador Eclesiástico se configura como *no lugar*. Para el local lo construye como un lugar, un espacio de recreación; para el extranjero es un no lugar. En tanto que los dispositivos que se pueden observar en las políticas de

turismo, se han implementado letreros para dar indicaciones de los espacios arquitectónicos históricos de La ciudad, en diferentes lenguas.

En el caso del habitante local, he percibido que lo tenemos como algo propio. En el caso de los extranjeros, de turistas que vienen, podría ser un lugar de estancia y de paso, lo que queremos ahora es darle sensación, si te vas creando un plus, algo que se agregue, ya no sería solamente así, aún cuando sea de paso, que dé esa sensación de haber vivido algo dentro, en este caso en el andador. Que te invite a volver.

Pudieramos lograr esa sensación, esa vivencia, quisieramos que al visitante le quedaran recuerdos o remembranzas de un lugar, porque ahí te casaste, ahí te conociste, porque ahí viviste momentos emotivos. Es parte de lo que tratamos. Un lugar, un café, encontrarte algo tan agradable, la marimba que escuchaste en el parque de alguna forma hace que no pasaras solamente, pasaste, conociste el lugar y ya. La idea de irle dando sensación.

El escenario simbólico del Andador Eclesiástico puede contener el aspecto de las sensaciones, ya he mencionado en otro momento, que lo indígena conforma esa condición. En las entrevistas con las personas indígenas, hacen referencia al andador como un espacio de indefensión, en El sentido de que en este espacio, no pueden tener “intimidad” cualquiera se siente con la libertad de tomarles fotos.

Escuchar la lengua diferente, volteas, a veces estas sentado tomándote un café, lo interesante, la tranquilidad. Te sirve de descanso, pero al mismo tiempo como de entretenimiento, es algo de lo más interesante. Ver pasar a la gente, escuchar, ver las diferencias entre un grupo de gente a otro. El intento de entrecruzar palabras, en el comercio, la hora, la ubicación de un lugar a otro.

El andador se contemplo como contenedor, para concervar la identidad arquitéctonica y, por otro, recrearse el sancristobalense. Pero, más Allá de estas inquietudes, El andador cobró sus propios sentidos, se configura en La diversidad, no únicamente de los actores como personas que transitan, también se diversifica en los servicios, donde lo local va cediendo los espacios a lo global.

La tendencia ha ido cambiando en cuanto a los comercios del andador, hay más cafés, restaurantes, comidas internacionales, locales, va tendiendo a que todo vaya cambiando. Diferentes sabores de un café, el ambiente del lugar.

El andador trastoca la identidad hermética del coleteo, cambia el sancristobalense. las dimensiones, espacios, tiempos, narrativas. El contacto con el otro es cotidiano. El flujo de turismo es cada vez más constante y por ello, más cotidiano. El espacio del coleteo tiene que ir cediendo a la incurción del turista.

El encuentro que se da entre conocidos, en el andador, vas saludando a medio mundo, de entrada te hace que es un lugar de encuentro. Si hay oportunidad de platicar, platicas. Hace que se vaya abriendo un poquito más la gente. Yo siento que principalmente, los que tienen más opciones de abrirse son los jóvenes, conforme ha ido avanzando esta actividad, la necesidad de aprender otro idioma, entonces, en ocasiones los ves platicando con algún extranjero. Para la gente tradicional de la ciudad, la apertura es más a encontrarse con amigos, gente conocida de la ciudad o de otros lugares del estado, pero, finalmente son conocidos. Así como hay grupos de extranjeros que residen en la ciudad, hacen los grupos, hacen su grupo entre sí, más integrados entre ellos, que entre ellos y sancristobalenses.

Los procesos de sociabilidad y discursividad, tenderán a encapsularse, por lo que será un referente importante a considerar. Los diferentes actores que transitan en el Andador Eclesiástico, se procuran de acuerdo a diferentes parámetros de interacción. A través de la indagación efectuada, desde la observación, o bien, las entrevistas, se podrá definir que existe un proceso de sociabilidad y discursividad no discriminada, al contrario, se podrá definir que no todos los actores participan en ese conjunto múltiple de realidades que transitan cotidianamente. Los datos contenidos también en el trabajo cuantitativo muestra diferencias significativas, por edad, sexo y procedencia. Dependera de esos indicadores para definir la apertura a la sociabilidad y la discursividad de los actores.

Quizas son también diferentes las formas de mentalidad. Ha sido lento, pero se ha ido abriendo el coleteo, el prestador de servicio, por el entendimiento de que es importante el turismo, los que también conviven más son los

indígenas, las muchachitas dicen dos o tres palabras en otro idioma, van tomando para comunicarse, van mejorando en ese sentido.

Relación comercial o de servicio con el indígena, ellos ya lo demandan, se ha ido abriendo espacio, no tan cerrado como era antes.

Al amplificar la entrada al extranjero en la ciudad, se conforman más espacios, se procura más tiempo. Esto es, los intercambios con el otro, se tornan cotidianos, tanto en el espacio como en el tiempo. Cada vez son más los espacios compartidos y, el tiempo, se torna más constante de tal intercambio.

Más turismo más apertura en cuanto a mi identidad, escucharlos y verlos del 94 para la fecha, ha venido mucha gente, el turismo este totalmente satisfecho, eso nos va a recomendar. Mejor servicio, mejor calidad, finalmente las tendencias del turismo, necesita tener el mínimo de comodidades, no a padecer, sufrir, puedes demandar mejores servicios, hemos ido incrementando la estadia de los turistas. Además de instalaciones adecuadas y servicio, dar algo a nuestros visitantes, ofrecer más. Hay mucho que podría hacerse, en cuestiones artísticas, escultura, pintura, fotografía. Tenemos mucho de folklore.

Es algo normal ver grupos de extranjeros, la mayor limitante para que un adulto pueda platicar con otro extranjero, la limitación pienso yo, sea el idioma. Se va ir dando más en estos espacios clasificados como turísticos, se va dando esa apertura.

Más disposición de la gente a ayudar, a orientar, hay más participación, ya no es con tanto recelo, más amabilidad, más apertura, el mismo flujo hace que la gente vaya cambiando. Habría que inducir un poco, el diálogo por sí sólo no creo que se dé, o más tiempo para consolidarse.

Hemos perdido costumbres, tradiciones, pero es generacional, la ciudad creció, la gente local que prevalece en los barrios, tiene el gusto y el orgullo de hacerlo. Ya no vamos de un barrio a otro a celebrar. No es una influencia del extranjero, es el proceso de urbanización, las cuestiones religiosas, ya no todos son católicos, hay diversas religiones, ha hecho que disminuya la participación en la celebración.

Abrir visualmente la ciudad al extraño, podría abrir las costumbres. El sancristobalense podría tender a ser más sociable. Por ejemplo, el chamula

abrió su templo, su rezo. Actualmente, los espacios del sancristobalense se ven cada vez más ocupados por otros actores, no solo los espacios públicos, también los espacios que tienden a configurar prácticas de consumo cotidianas.

Cada barrio tiene diferentes actividades, en San Ramón, el barro; en Guadalupe, los juguetes de madera; en San Antonio, la cuetería. Hemos tratado de ver cómo proyectar, como parte de una visita a los barrios.

El andador mantiene cierta identidad local pero a la vez cede, tiene este juego paradójico.

Contener en el barrio, conservarlo como pieza viva, se conserva, se transmite y a la vez se abre. Se podría hablar de hibridar San Cristóbal.

Vivir la experiencia hace que lo recuerdes más, hace más interesante estar en un lugar, a veces disfrutas la música, un taller de pintura, sin perder lo tradicional, abrirse al otro.

La idea del andador surge de la inquietud de un grupo de personas preocupadas por los procesos de modernización, por el desgaste de la identidad local.

Se constituyó como idea del patronato, primero en Comitán, después en San Cristóbal y Chiapa de Corzo. Como resultado de estar observando que hay un gran deterioro en cuanto al centro histórico básicamente. En cuanto a las fachadas, al abuso indiscriminado de letreros, anuncios, los anuncios pintados en las paredes, que cambian totalmente una fisonomía, mucho descuido, no había un aprecio por conservar, de manera que incluso viéndolo de una gente originaria de San Cristóbal o Comitán, que te vas fuera de tu ciudad y que regresas ves una gran alteración, de lo que en otro tiempo era un lugar así, tranquilo, cuidado, con mucha austeridad. Demasiada contaminación visual, se estableció un programa para hacer en diversas instancias gestión en turno al mejoramiento ante las autoridades. Primero en Comitán se arregló el centro, varias calles. Como ejemplo que detonó un poquito este movimiento de mejorar la imagen, posteriormente se vino a San Cristóbal y Chiapa de Corzo. Ahora la idea del andador surge un poquito por la cuestión de, si observa uno la gran alteración de las fachadas del abuso de los letreros en los anuncios y, también, en la vitalidad, como que se perdió

muchos espacios, donde la gente pudiera recrearse, estar a gusto y en San Cristóbal observamos la posibilidad de poder hacer un andador, y porque en esta calle, porque precisamente una ahora si que a varios de los edificios más representativos, de mayor atractivo en cuanto a... muestran un arte muy claro de un tiempo. Como el caso de Santo Domingo que tiene una fachada barroca, el caso de la Catedral estilo neoclásico, el Arco del Carmen un estilo mudéjar. Santo Domingo y el Carmen son ejemplos muy importantes de la arquitectura. Se pensó hacer ese andador uniendo ambas. Si te das cuenta, comenzamos en el Arco del Carmen, está la facultad de Derecho, está la casa de Diego de Mazariegos, de alguna u otra forma tiene importancia, fue la casa del conquistador. Está el Palacio Municipal, está la Catedral, está el Teatro Zebadua, más hacia el fondo está Caridad y Santo Domingo. Una los principales monumentos históricos de la ciudad y por eso se planteó hacerlo en esta calle.

La configuración urbana, como proceso de expansión y pérdida de imagen, es la estrategia del andador contener este avance, procurar constituir una imagen que perviva entre lo tradicional y lo moderno.

primero se pensó como un espacio que sirviera para disfrutar, es muy rico el caminarla, en todas las calles, en muchas esquinas, en muchos rincones, entonces se hizo este espacio para que nuestros propios pobladores recordaran un poquito su identidad, como que se sintieran a gusto estando en la ciudad. Al principio costó mucho trabajo convencer a los propietarios de los inmuebles a lo largo del andador, de alguna forma no estaban de acuerdo, es como algo siempre hay un poquito de miedo al cambio, otros por los intereses comerciales que tenían. Costó mucho trabajo irlos convenciendo. Se hizo una etapa de convencimiento, de hacer juntas, platicar mucho con ellos, a parte, como idea primero se gestionaron recursos a través del gobierno y una vez que se autorizaron para poder hacerlos entonces el trabajo como organización civil, convencer a la gente. Como del 1996 más o menos.

Del grupo del patronato Chiapas, se derivó del éxito que tuvo la actividad de ese mismo patronato en Comitán, se vio que convenciendo a la gente, se podían lograr resultados, entonces se empezó a trabajar aquí la cuestión, primero que nada, al tiempo de ir haciendo este convencimiento con la gente. También la ordenación de un plan de mejoramiento del centro histórico. Un

plan de ordenamiento que se propuso al ayuntamiento, que el ayuntamiento en su momento autorizó en 1997. Al tomarlo ya como un reglamento de la ciudad, eso hizo que ya se metiera en las instancias, queda con esto como desarrollo urbano de la ciudad. Para que fueran ellos quienes detuvieran ya un poquito el deterioro, una transformación de la ciudad, la pérdida de la cuestión de la arquitectura y pues ya casas modernas de dos plantas y cosas así. Afortunadamente en ese tiempo, en este tipo de reglamentos, de ordenamientos funcionaron, a parte del trabajo que se pudo haber hecho de convencer a la gente, de la importancia que tenía, conservar la arquitectura en este caso. Comenzaba haber turismo y pues viendo que el establecimiento funcionaba como negocio. Rompían un barandal, algo que no fuera puerta para hacerlo puerta. Si era casa una sala y daba a la calle, tal vez esto sea correcto siempre y cuando, al tirar ese tipo de construcción no rompa con la imagen de la construcción.

Al hacer un porton para entrar un auto, rompe la armonía de la construcción. Con este ordenamiento se concientiza a la gente.

El diálogo con las personas, ante lo no conocido, tiende a mantenerse en lo conocido, una vez que se convence a la población y, a partir de la experiencia se planteó únicamente con los vecinos de las calles afectadas y con la presidencia municipal del momento. Una cuestión que nunca han visto como población a lo mejor no tienes ni idea, si te pregunto, no vas a saber que opinar.

Los grupos de transportistas, los que tienen las combis y servicio colectivo, quienes protestaban un poco, nos van a cerrar esta vialidad, entonces como le vamos hacer para pasar. Cierta inconformidad con esta gente, pero no como población en sí.

El proceso de planeación del Andador Eclesiástico tiene a ciertas estrategias de contención y conformación de prácticas cotidianas, pero, el proceso de configuración del espacio del Andador Eclesiástico, tendera a configurarse en las prácticas de los actores cotidianos; donde se vinculan procesos tanto locales como globales.

CAPITULO V METODOLOGÍA

En su presentación *el surgimiento de la antropología posmoderna*, (1991) Carlos Reynoso parte de los postulados de Daniel Bell: la estructura social, la política y la cultura. Mientras que Bell subraya las transformaciones de la infraestructura, Gianni Vattimo se concentra en las rupturas que ocurren en el saber. En la posmodernidad las categorías de lo nuevo y de la superación ya no tienen vigencia. Se atiende además el postestructuralismo con Michel Foucault, donde define que cada episteme define lo que es pensable y lo que no, y cada episteme disfruta de coherencia interna y de una especie de autonomía. J. Derrida (1996): la escritura es anterior al lenguaje en todo sentido. Lo que se desconstruye es, en general, el marco global, la ciencia social convencional, la antropología anterior al advenimiento del posmodernismo. Peirce sobre la posibilidad infinita de invención conceptual. Si no se puede creer en los relatos —dice Lyotard— menos se puede creer aun en sus protagonistas. Hace un examen sintético de los aspectos principales de las antropología posmoderna.

- 1) La corriente principal “meta-antropología” en la que participan James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, etc. Esta orientación se preocupa sobre todo de analizar críticamente los recursos retóricos y autoritarios de la etnografía convencional. No es ya la cultura etnográfica, sino la etnografía como género literario.
- 2) La etnografía experimental se caracteriza por una redefinición de las prácticas, los pioneros de esta orientación son V. Crapanzano, Kevin Dwyer y Paul Rabinow.
- 3) La tercera es más bien disolvente, proclama no sólo la caducidad de determinada forma de escribir antropología, sino la crisis de la ciencia en general. Se encarna en esta tendencia la vanguardia posmoderna, representada por Stephen Tyler y Michael Taussig.

Las tres corrientes podrían situarse a lo largo de una línea que involucra, primero, la situación de la escritura etnográfica como problema; luego, la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura y, por último, el estallido de los géneros literarios académicos a través de la pérdida de la forma en Taussig o de la pérdida de la escritura misma en Tyler.

Hacer referencia a estos aspectos de la antropología posmoderna, me resultan factibles, en la medida de atender, dentro de los discursos una forma estratégica de problematizar los registros del presente trabajo. Opté por una metodología cualicuantitativa, en tanto que asumo necesario abrir desde distintas formas metodológicas, así como técnico instrumentales, el análisis de un objeto. Particularmente, me he interesado por tres elementos; la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Al final, me adentraré en la discusión de algunos elementos que han producido (en mi) un interés específico. Si lo que he procurado es ir configurando la cuestión de la frontera subjetiva y para tal efecto he empleado el discurso desde los conceptos referidos, entonces, la metodología empleada habrá de acotar en este sentido. Es evidente que distintas pautas de interacción con la realidad se posibilitan desde los registros que se pueden asumir, de un planteamiento propiamente cuantitativo a los aportes de corte metodológico más cualitativos.

5.1. Etnografía¹⁵

El espacio del Andador Eclesiástico es en su geografía humana la presencia de la pluriculturalidad, siendo en estricto una formación discursiva, que se anuncia en el juego de lo prelingüístico (Foucault, 1996). Es una emergencia de las cosas, previo a la palabra, existe sin una configuración, no existe el don de darse por (Derrida, 2002). Los límites y las distancias son a través de múltiples filtros, como múltiples son las voces, los cuerpos y así; las tonalidades de la piel, las cabelleras y los ojos. Del negro al azul turquesa. Tras la platería y el ámbar, se configura y reconfigura un nuevo espacio; bajo la estrategia de urbanización (de contención

¹⁵ Los datos etnográficos se llevaron a cabo en el año de 2006.

ante los procesos de modernización) con el deseo de cautivar, hechizar la mirada y el andar. Es una recuperación en el exterior en donde de cierto, aún no se abre con plenitud a la otredad.

El otro existe, y se transmuta constante en el ser de lo exótico. Aquí, todo es del orden de lo extraño. Más allá del local o no, el andador es a su vez lugar y no lugar. En el fluir de las personas, fluyen las subjetividades como islotes. Es un tragafuegos cultural, del extremo donde posa un Arco que lanza cuerpos, que al avanzar, pululan con mayor densidad hasta ser liberados donde el Santo Domingo los vuelve a cautivar entre artesanías y prácticas sugeridas —¿Cuánto es lo menos?— Esa densidad plasmada en sus marcas, como huellas confluyen a su vez, en el lugar de nadie, en el lugar de todos. En el lugar de nada y porque no, en el lugar de la palabra. Un lugar de palabras con altavoz; formas de manifestarse desde la acción social, hasta múltiples hechos sociales, punto de convergencia y bifurcación.

Por lo que es fácil de observar, inclusive desde un simple vistazo que el Andador Eclesiástico es multifacético. Se desenvuelven eventos desde manifestaciones religiosas, políticas, culturales, socioeconómicas, entre muchas otras. Desde eventos que congregan unas cuantas personas hasta la convergencia de una multitud. Es el escenario que se ha ido conformando, donde los puntos que en otro momento se encontraban dispersos en la ciudad, paulatinamente, se han ido concentrando entorno al espacio construido, como escenario que, al ritmo de los sabores y las texturas se va vistiendo de distintos colores, bajo las formas de una piel que se adquiere, así como también se desprende constante, incesantemente.

Entre piezas de ajedrez se vierten los temas en un espacio contiguo al andador, cercano y a su vez tradicionalmente objeto de consumo para un grupo asiduo de parroquianos, quienes conversan a partir de temáticas de ocasión. Sea como muestra el 22 de Agosto del 2006. Los comentarios versan en torno a la gastronomía en San Cristóbal —No le gustó nada de lo que comió aquí— (dadas las formas de fluir en este lugar, resulta importante prestar servicios que puedan cubrir diversos paladares; en la misma medida de ser un lugar de presencia

turística y, por demás, sujeto a una dinámica económica de prestación de servicios). Bueno, por otra parte, en no contadas ocasiones, al escuchar conversaciones se ponen en evidencia puntos invariantes, entre los que podré destacar un rasgo común: toda conversación es un deambular, así como es en el andador para los turistas, deambulan de un extremo a otro, mirando y construyendo y rememorando seguramente, imágenes propias y ajenas. Pasos que no sólo rompen límites arquitectónicos, también, culturales. Esto es evidente al escuchar una pluralidad de lenguas, que también transitan por el mismo tiempo y espacio. De vuelta en la conversación, han girado de la gastronomía a los servicios de telefonía (prestación de servicios de Telmex) para después volver al asunto de la gastronomía. Así como retorna el punto de conversación, en la misma medida se vuelve a perder, dispersar en una palabra que dará pie a nuevos temas y comentarios, para posteriormente, retornar una vez más al tema de inicio. —No me gustó el sabor porque no estoy acostumbrada— Hablan de política, sobre la problemática de Chiapas, el Huracán que hubo en Tapachula (Stan), el asunto de las elecciones estatales. —El lugar es horrible, pero la comida es muy buena— Un salto más y será vertiginosa la capacidad de escucha— Manchas blancas es falta de una vitamina— para finalizar con el contacto de nuevas tecnologías, el uso del celular.

El comportamiento de los actores es moldeado por los espacios, todos entramos en un juego de sociabilidad y discursividad, de acuerdo a marcos de referencia compartidos, claro está, bajo ciertas dinámicas que hemos inferido como validas; es por otra parte evidente que en la medida que entramos en contacto con el otro, también vamos encontrando los bordes que impiden un ser de cierto en contacto, ya que las prácticas cotidianas son vivenciadas por el individuo en la medida que ha interiorizado prácticas que dentro del sentido común, dan pautas de acción social, que de formas diversas divergen de lo que usualmente podremos observar en el andador eclesiástico. Por ejemplo el 26 de mayo del 2006 en un punto del andador se desenvuelve una discusión entre varios actores, acto que genera la congregación de varios curiosos. A simple vista es natural. Pero, al dar cuenta de qué presencia es mayoritaria, se puede definir que

las culturas son diversas y que el espectador es diseñado por sus bordes y contornos culturales. Entorno a una riña ajena los curiosos no son actores en sí mismos; son la reproducción de prácticas cotidianas que han sido definidas por su entorno sociocultural y, por tanto, otros actores que transitan en el mismo espacio, no se cautivan por lo mismo, siguen su transitar, no como producto de una urgente necesidad de llegar a un destino, más bien, un desinterés que también, habrá que definirlo no como personal, sino, interiorizado desde el propio grupo. Por lo que el dato que se describe a continuación es muy interesante. El 27 de julio del 2006 en una conversación entre una persona local y dos extranjeros; el personaje local decía: — “hay que conocer personas, no lugares” — Existen varias expresiones de cómo hacer turismo, desde los grupos que sólo desenvuelven su viaje a través de una agencia y con los puntos o pautas preestablecidas por un diseño de un guía turístico, o bien, actores que pueden definirse en una gama amplia de expresar sus inquietudes de entrar y conocer otros espacios. Claro, no sólo el espacio, también prácticas de sociabilidad y discursividad. Del caso mencionado, se recrea uno de los medios conversacionales comunes entre distintos personajes, en relación al uso de la lengua. Muchas veces aprendemos ciertas expresiones primero, en este ejemplo se hablaba de la problemática que puede desencadenar el no conocer palabras que fonológicamente son iguales pero semánticamente difieren, de una lengua a otra. Entonces, en ese diálogo “intercultural” el juego de palabras entre muchas era: La palabra *miss* en inglés significa señorita, pero, la palabra *mis* en tsotsil significa vagina. Se ponen en evidencia las cuestiones de las palabras de contenido en relación con las palabras de forma.

Con respecto a los diferentes modos de hacer turismo, no pretendo hacer una tipología y detalles precisos de los mismos. Pero sí definir que dentro de estas formas las posibilidades de sociabilidad y discursividad serán por mucho diversas en la medida del hacer turismo. El viernes santo al abordar un taxi, lo compartimos con un extranjero procedente de Francia. No es extraño escuchar esta forma de hacer turismo, un mes aquí, otro mes acá y otros más en otros sitios del país. No es sólo ir a un sitio, turistar un par de días; es vivirlo por unas semanas, o bien,

meses. Lo cierto es que hacer turismo por meses en un país es conocer un poco más de esos planos subjetivos y no únicamente su imagen que se conserva en fotografías o postales enviadas a sus lugares de origen.

El andador no es únicamente un escenario para transitarlo, también se ha conformado en ocasiones como puesta en escena en sí mismo, sea el ejemplo del viernes santo, donde varias cuerdas hacia el Arco del Carmen fueron vestidas de motivos religiosos. Las alfombras que por tradición eran realizadas en otro lugar, actualmente, han sido desplazadas a este nuevo espacio. También se puede destacar un evento particular, desde varios ángulos.

El 08 de junio del 2006 hubo un evento de carácter político; la llegada de uno de los candidatos a la presidencia de la República. Regularmente este tipo de eventos se desarrolla en espacios abiertos, como son las plazas públicas, sólo que en este caso particular, el evento era —digamos— a puertas cerradas por lo que a la multitud que atrajo se congregaron en el mismo andador. No como casualidad, más bien, bajo una lógica intencional ya que se postraron motivos para recibir al candidato, acto en evidencia híbrido. En la medida de que ese tipo de arreglos florales son propios de los actos religiosos y no así, en los políticos. Bueno, más allá de este dato circunstancial, la condición del evento extendido de lo privado a lo público fue desde el altavoz, ya que se colocaron algunas bocinas en el andador, para que los concurrentes de un público afín al candidato entraran, de cierta forma y hasta cierta medida en contacto con su candidato. Inusual un evento político de esa envergadura sobre el andador.

Eso sólo recrea lo polimorfo del espacio en cuestión. Por lo que podrá definírsele entre muchas otras formas (que partiendo de las entrevistas habrá varias formas de referir el andador eclesiástico) como caleidoscópico. Sólo es cuestión de hacerlo girar y las formas irán configurándose y reconfigurándose donde los espacios son móviles, como las plataformas para desarrollar eventos, las cuales son montadas y desmontadas constantemente. Es una práctica que pone de nueva cuenta en evidencia ciertas prácticas locales. No es común en todo espacio.

Viernes santo del 2006. Una procesión, donde diferentes actores se entrelazan. Entre la semejanza y la similitud, la diferencia es un elemento constante. Desde *esto no es una pipa*, Foucault (2001) marca un problema de pliegues de la realidad. Después de haber descendido del taxi. Una procesión da vuelta a la izquierda, de la calle cinco de mayo a la Diego de Mazariegos. Sujetos locales, entre el espacio ocupado en un lugar supuesto sagrado. Los santos y las vírgenes en los hombros avanzan. Primer cuadro un extranjero con una cámara de video. Nos presenta una forma de hacer turismo más sofisticado. Tomas más caprichosas. El observador del observador entra en el siguiente pliegue. Una realidad dentro de otra realidad (la pantalla de la cámara de video). Aparece la imagen de una virgen flotando, con su velo negro, de fondo se aprecia la cornisa colonial, en un color verde pastel. Parece que es en el momento de arribo de la religión triunfante en un contexto de conquista (la calle lo nombra) pero si salimos de la imagen de la imagen, descendemos unos dos metros, encontramos otra realidad, cotidiana es la circulación del consumo, donde los locales reconocen un establecimiento que en otros momentos, se podría nombrar como la cadena más importante de la localidad. Actualmente existe un lugar más grande que ha llegado con el juego de la modernización, un local de servicios de cadena, hubo flujos diversos en ese momento de emergencia. Hoy, el que toma una imagen sacra, no atiende la conexión o yuxtaposición de realidades. Por el curso de una cuadra, todo es diverso, nosotros andamos en una procesión que no es esperada, otros la encarnan desde el esfuerzo de andar con santo encima, cargando su cruz, otros locales se entremezclan con los extranjeros, los turistas y los incontables ojos inteligentes, desde el celular, la cámara que ya no solo es cámara, es video cámara por unos minutos, y esa la imagen más exótica, una cámara profesional. Sugestiona hasta el definir un buen material de video para una etnografía. Esto es el inicio de una transformación visual en un día, tal parece de los más exóticos días en esta ciudad: el viernes santo.

El espacio de análisis. El Andador Turístico Eclesiástico, da pie puntual al ser nombrado, lo religioso se apropia los espacios. Digamos, se vuelve otro

espacio, no el ordinario, ya que la circulación vial es interrumpida. (En uno de sus poemas Jaime Sabines, narra el tránsito de la muerte, un pequeño ataúd, el tráfico se interrumpe). El espacio ordinario es ocupado por el rito, pero, los actores no son en el mismo plano, unos son actores del “rito”, los que integran la representación de la actividad religiosa; otros actores son los espectadores de esa representación. En este sentido, existe una gama de actores expectantes, desde los locales que de forma secundaria participan de la representación, hasta los actores locales que entran en escena no por participar del rito, es un acto circunstancial, entre el acceso al espacio y los encuentros fortuitos de la urbe. Finalmente, existen otros actores más exóticos dentro de su propia apreciación exótica: el turista. Para el turismo la representación es fuente de apropiación digital.

Configuración del andador. Un punto enmarcado en el registro proyectivo del andador, se marca hacia el sur con el referente religioso, español, hacia el norte con el registro artesanal indígena. Se observa que al norte se encuentra un asentamiento indígena importante, así como el mercado, donde existe un tránsito muy significativo de lo indígena, desde procesos comerciales, como elementos de transporte. Si bien, la proyección arquitectónica plantea la incidencia de los dos grupos en la plaza de la paz, existe un flujo peatonal muy notable, existiendo un mayor movimiento hacia el norte. Los elementos que constituyen el registro de los locales, marcan un servicio, bien puede ser mezclado, pero existe una tendencia a lo local en el punto norte y más turístico en el punto sur.

Realicé un levantamiento de los espacios que prestan servicios en el andador. Se puede decir que existe una estratificación bastante densa de locales, ya que se contaron 142 locales. Existiendo hacia el norte mayor densidad y servicios que consumen más los locales. Entre estos se encuentra una cantidad considerable de locales que ofrecen ropa y calzado. Hacia el sur se pueden observar varios espacios de servicios, como cafés y restauran. Se puede observar en las imágenes, como se concentra la población. Un elemento que genera tal inercia hacia el norte, lo constituye el mercado de artesanías fuera de Santo

Domingo. Entonces, el sur donde se encuentra la casa de la cultura, requiere de una mayor actividad plástica artística. Se ha notado un giro en este sentido, ya que en la actual dirección de la Casa de la Cultura se ha dado mayor actividad. Teniendo permanentemente obra pictórica en exposición.

El Andador Turístico Eclesiástico reconfigura las dimensiones y flujos de la ciudad. Desde un planteamiento táctico de reconfiguración y rescate y proyección de recuperación de lo colonial, el andador rompe ciertas prácticas de urbanización. Pero, más allá de esta condición táctica, el andador reconfigura no solo las formas arquitectónicas, abre nuevos espacios de socialización, tanto en los juegos discursivos digitales como analógicos; siendo un punto de convergencia, el andador tiene un efecto centrípeto. Dentro de este espacio se localizan puntos fundamentales de la historia arquitectónica de San Cristóbal de Las Casas. La Casa de la Cultura, el Arco del Carmen, la Facultad de Derecho, la casa de Diego de Mazariegos, la presidencia municipal, la Catedral, el teatro Daniel Zebadúa, Santo Domingo. Este sentido, sólo era factible de proyectar un andador en esta calle, a pesar de las prácticas cotidianas de los sujetos locales, quienes transitaban anteriormente la calle real de Guadalupe. Se define en este sentido, en la medida que se puede definir como el andador trastoca dichas prácticas cotidianas, siendo ahora de mayor flujo el andador, perdiendo su punto de tradición la real de Guadalupe. Tal impacto se encuentra en la baja de ventas en los diferentes establecimientos de la calle Real de Guadalupe.

El andador reconfigura, por otra parte, los juegos cotidianos, donde transitan los diferentes actores de una ciudad, que resiste en sus practicas a ser definida como tal. En el andador se encuentran y reencuentran múltiples pliegues de realidades que en apariencia entran en contacto. Presento a continuación un par de escenas, no porque estas resulten las más ordinarias o recurrentes en el espacio que se trata, es más bien como un tirar de dados. Escenas en un espacio tan polimorfo serán múltiples y tratar de reproducirlas aquí sería extenuante, dar a la cuenta de las más relevantes, daría pauta a un sin fin de problemas, por ello, sólo recreo las siguientes:

5.1.1. *Escena 1. La capacidad de diálogo*

9:30 a.m 21 de febrero del 2006. El café de siempre, con el parroquiano en la mesa de costumbre, ayer me ocupa el espacio cotidiano, tal vez es una forma de dialogar. Hoy sentado como la costumbre me impongo y dispongo el servilletero y el azucarero. Para no variar ningún gesto he pedido un express y un vaso con agua. Ya en el espacio, vista al muro y el libro yace sobre la mesa junto a unas fichas del mismo. La pluma desenvainada y sin prisa. Tomo del café seguido de un sorbo de agua.

Hoy no inicié con la lectura habitual; estoy jugando con una escultura en ámbar que me ha absorbido desde ayer: *colibrí picando alcatraz*. Todo transcurre lento. El único parroquiano desde mis ojos. Juega su juego de Don Juan, con las muchachas del café. Después solo, todo el café para mí.

El ingreso de dos extranjeros. Acto —digamos— común, se disponen a pedir sus bebidas, al escuchar las formas, se puede observar la disponibilidad de la mesera. Todo es un juego común. El extranjero con su guía turística. Hojea tratando de impregnarse de más frases. —Con Kalúa, por favor— Que petición extraña —pienso—. El café sin parroquianos me transporta a cualquier lugar. Me supongo son de Europa Oriental ya que las voces no me permiten saber de la lengua. Yo continúo en mi labor de pica piedra. Ellos hablan en su lengua, sus historias inaccesibles para mí. Pero si, la posibilidad de considerar la transmutación en un espacio inexistente.

Llega un señor mayor —Observa, los observa—. Cuando los extranjeros se disponen a partir; el anciano pregunta de donde son, uno de los extranjeros en un español forzado y más allá de lo digital; analógicamente se resuelve, tocando su pecho con el índice —Mi país, soy de Checoslovaquia—. El anciano refiere haberles escuchado. Todo fluía común, una escena común de un diálogo cliché. Pero, de pronto: un giro. El anciano hablaba la lengua del otro, entonces todo se transformó; hablaron un poco. Se despiden, seguramente por sus reacciones corporales, ha quedado un buen sabor de boca, —también por el gusto del café—, el encuentro circunstancial y un sentirse en casa. Con imágenes comunes, en un lugar distante. También el anciano parte. De nuevo solo, y pienso: que cuadro tan

sugestivo, pareciera en momentos un lugar “cosmopolita” Continuo picando piedra. Pensándome en las letras que me piden. Llega otro de los parroquianos. Uno que suele reír cuando lee el periódico. Supongo, es un acto de asumirse común en el espacio. Con plena libertad de ser asiduo del café. Llegan más como es la costumbre.

La frontera subjetiva es un cuadro que reviste los contornos de un lugar para ellos. De un lugar para nosotros los hombres solos en el café San Cristóbal. Por otros flujos discursivos se ha tenido acceso a la imposibilidad de sociabilidad, donde en un punto del tiempo y el espacio, la lengua materna encuentra ecos caprichosos que narran imágenes familiares, también existe la imposibilidad de entender al otro.

5.1.2. *Escena 2. La incapacidad de diálogo*

Café San Cristóbal, 22 de marzo del 2006. El día de la imposibilidad de diálogo y el de la discusión sobre las políticas de urbanización. Un espacio ocupado en su extremo por un parroquiano, lee su diario, como es costumbre leer el diario a diario. Yo con el *Discurso y Verdad*, otros dos con su análisis del diario. En eso viene la entrada de cuatro extranjeros de edad avanzada. Configuradas en su interacción espacial y corporal como dos parejas. La mujer (una) asume la carta y entonces entra en escena la mesera: punto de incomunicación. La camarera no accede a la petición, por lo que como consecuencia será, lo que se pidió no llega. Una vez más, confusión en torno al discurso y la resolución es producto de la confusión. Llega la cuenta. Después los cuatro en estado liminar: hablan de la bebida equivocada, entre el rumor y las risas. Como evidencia el problema lingüístico imposibilita la sociabilidad y discursividad entre los actores de una escena común, pero en esta ocasión opuesta a la que con anterioridad hice referencia. Es la cara del otro lado de la interacción con el otro. Al parecer beben sin gusto, más rápido de lo esperado. Al navegar sin lengua abre equívocos. Quién de la falta; el turista dentro de un café o el servicio que se presta. Lo cierto es que como espacio es recurrente cierta escenografía humana y más allá de los

flujos turísticos la expectativa es muy simple. Por la mañana, a medio día y en la tarde-noche ya todo actor habrá representado su rol ordinario.

Hoy la incapacidad de diálogo —no entiendo— han de partir con una experiencia sabor a chocolate con canela. Mientras tanto, en otra mesa, otro extranjero baila con la música, toma su café americano. Cuatro shorts, dos sombreros locales, como imagen abigarrada, parten con la cortesía propia de sus formas de sociabilidad. Mientras tanto el otro extranjero paga no lo correcto, se abre el discurso con la camarera, repara en la falta y todo sigue su curso cotidiano. El parroquiano habla desde su celular, de la paga —ponle unos cien pesos diarios— De nuevo el café de costumbre. Tres mesas ocupadas por los de costumbre. Es el ciclo de abrir y cerrar el espacio. Por cierto, cómo definir lo de costumbre, cuando ya no sólo existe la presencia del otro en este espacio en ciertas temporadas o semanas del año, cuando lo cotidiano de lo no cotidiano es cada vez más cotidiano. El local habrá de ir cediendo paso a paso los espacios de costumbre a una nueva forma de interacción del lugar donde los no lugares inician su conformación simbólica y las imágenes cada vez se tiñen más de pluriculturalidad.

Estas dos escenas ligeramente narradas hacen referencia a uno de los datos planteados en el trabajo: la discursividad y sociabilidad. Cuando las personas no cuentan con las herramientas discursivas la sociabilidad puede ser interrumpida, pero también, cuando no se procura desde la sociabilidad acceder al otro, la discursividad se torna más inaccesible. El uso de la lengua es un punto que resulta caprichoso, donde se puede decir existe un “cosmopolitismo” así mismo, el localismo esta arraigado. Este espacio referido, este espacio consumido, no necesariamente es un espacio donde lo local y lo global confluyen en la sociabilidad y la discursividad. Quizá quienes transitan distantes, se aproximen más en lugares de nadie y los de un lugar sólo contemplen factible de dialogo y sociabilidad sus propios actores. De hecho, existen evidencias que desestructuran este discurso, tal vez ciertas inquietudes y disponibilidades abren nuevas escenas, nuevas situaciones que paulatinamente se irán reabsorbiendo en las prácticas cotidianas de los actores locales y, con ello, lo local irá cediendo su

tradición, su costumbre a nuevas prácticas cotidianas, que aún cuando persistan en el monolingüismo, los contenidos serán otros. Si los otros se contienen en el desarraigo de las tradiciones y la incorporación de lo nuevo, lo extraño, lento pero constante se asume como propio.

“El frontispicio de los argonautas, como todas las fotografías, afirma la presencia de la escena delante de las lentes; y también sugiere otra presencia, la del etnógrafo, componiendo activamente este fragmento de la realidad trobriandesa” (James, 1991: 141). No sólo el cuadro se perpetua entre los dos actores en escena, más allá de ese recuadro existen múltiples pliegues que se abren a los juegos del contacto con el otro, por lo que los ojos del que observa a quien lo observa es un observar a quien no lo observa pero que ahora accede a observarlo y a su vez es esa imagen en el papel a partir de ciertos químicos fijada y que fija su mirada en uno. “Este mundo ambiguo y multívoco hace que cada vez resulte más difícil concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes” (James, 1991: 142).

A partir de ese doble juego del espacio del andador eclesiástico, se puede definir un medio de recuperación y pérdida del espacio. Quizás en el plano de lo físico se recuperan ciertas pautas arquitectónicas pero, más allá de la condición urbana y el contenedor de la modernización, es abrirse a un nuevo desborde del espacio, ya no en su geografía urbana, sino, humana. Quiénes pueden definirse como sujetos observados, como actores de un juego de exotismos. Por ejemplo, lo vivenciado al estar en el espacio mismo, puede ser que los roles no sean sólo dobles sino, múltiples. Comprender estas dinámicas para el actor local será cuestión de un largo y lento proceso de asimilación, de que la condición local es ya un proceso imposible de mantener, de soportar ante esta nueva forma de entrar en contacto con los otros. Los diversos seres que transitan cotidianamente ahora en su lugar, donde los registros históricos no construyen identidades, son más bien, prácticas cotidianas que ante los ojos y los marcos de referencia de ese otro actor en escena, resultan ser totalmente otras, extrañas y a su vez exóticas. Nadie es sujeto exento de ese juego discursivo, de ese entrar en distintos planos de realidad donde nos seguimos considerando plenos de identidad, para los otros

somos seres múltiples. “La observación participante obliga a sus participantes a experimentar, a un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales” (James, 1991: 143).

Más distante de una pretensión de asumir cierta autoridad etnográfica, pretendo entretejer distintos pliegues de la realidad, desde ángulos divergentes, en ocasiones en el tiempo, en otras, en el espacio. Finalmente, considero que el acto etnográfico es un juego de pliegues de realidades diversas, donde el objeto a indagar es siempre un cerdo enebado y por más que procure tomarlo por sorpresa, siempre se diluirá entre mis manos. Derrida define a la mujer como verdad, siguiendo los discursos de Nietzsche, la verdad de la mujer es mantenerse a distancia, por lo que el único medio de saberla es no poseyéndole: “La posibilidad de comprender a los otros surge inicialmente del simple hecho de la coexistencia en un mundo compartido; pero este mundo experiencial, sustrato intersubjetivo para las formas objetivas del conocimiento, es precisamente lo que falta o lo que es problemático para un antropólogo que ingresa en una cultura extraña... este proceso de internarse en un universo expresivo extraño es siempre de naturaleza subjetiva, pero pronto se establece una dependencia entre él y lo que Dilthey llama ‘expresiones permanentemente fijas’. Pero esta especie de lectura o exégesis no puede sobrevenir sin una participación personal intensa, un activo ‘sentirse en casa’ en un universo común” (James, 1991: 154). La antropología interpretativa desmitifica gran parte de lo que anteriormente permanecía no cuestionado en las construcciones de las narrativas, los tipos, las descripciones y observaciones etnográficas.

Un mundo no puede ser aprehendido directamente; siempre se lo infiere sobre la base de sus partes, y esas partes deben ser arrancadas conceptual y perceptualmente del flujo de la experiencia... El texto, a diferencia del discurso, puede viajar. Si bien mucha escritura etnográfica se produce en el campo, la composición concreta de una etnografía se hace en cualquier parte. Las experiencias se transforman en narrativas, acontecimientos significativos o ejemplos (James, 1991: 157).

He procurado describir algunas escenas, no las más, tal vez tampoco las más sustanciales. Si al andar en el espacio de análisis lo que a diario puede

observarse es cómo los distintos actores se mueven a partir de coordenadas que han sido confeccionadas desde tradiciones culturales diferentes es evidente seguir sus pasos, sus modos de moverse en el mundo y, por ejemplo, no es extraño observar a personas indígenas hablando una dos pasos delante de la otra y no requerir de volver el rostro para escucharse y entenderse y bien, los mestizos necesitamos de ir codo a codo para poder dialogar. Las imágenes de los extranjeros son diversas en este punto, se pueden observar ambas manifestaciones discursivas. Todos los filtros pueden ser extirpados bajo la pretensión de una etnografía profundamente descriptiva, quizás sea pertinente, pero también es posible definir los tejidos de un telar que no es posible concluir, en la misma medida de que los actores en escena no contactan propiamente dicho, si, desde sus límites subjetivos algunos más, otros más dispuestos a la sociabilidad, pero, un tejido requiere de técnicas y de diálogo para ser posible y si esta imagen del telar fuere posible, tendríamos una constelación. “Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de "otra" realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Un modelo discursivo de la práctica etnográfica sitúa en primer plano la intersubjetividad de toda elocución, junto con su contexto performativo inmediato” (James, 1991: 159).

“Decir que una etnografía está compuesta de discursos y que sus distintos componentes se hallan dialógicamente relacionados, no es lo mismo que decir que su forma textual debería ser la de un diálogo literal” (James, 1991: 161).

5.2. Metodología Cualitativa

5.2.1. Entrevistas a profundidad

La *entrevista* la entrevista de investigación es por lo tanto una conversación entre dos personas, un entrevistador y un informante, dirigida y registrada por el entrevistador con el propósito de favorecer la producción de un discurso *conversacional, continuo y con una cierta línea argumental* —no fragmentado,

segmentado, precodificado y cerrado por un cuestionario previo— del entrevistado sobre un tema definido en el marco de una investigación. La entrevista es pues una narración conversacional, creada conjuntamente por el entrevistador y el entrevistado, que contiene un conjunto interrelacionado de estructuras que la definen como objeto de estudio (Grele, 1990: 112 en: Delgado, 1995: 228). El desarrollo de las entrevistas se hizo bajo este planteamiento, esto es, opté por una forma de entrevista que se desenvuelve como una conversación. Para tal efecto, se procuró un proceso más flexible en relación a la estructura de la entrevista. Sí se procuró una línea argumental. Pero no se partió de un cuestionario en estricto. Más bien, a través de la conversación con el otro, fuimos conformando el ejercicio. Por tal motivo, debo enunciar que las preguntas no fueron las mismas para todos los sujetos, si la intencionalidad del ejercicio. Este punto no constituye un sesgo en la medida de que es el informante quien tiene la voz argumentativa en torno a los aspectos que experiencia cotidianamente al entrar en contacto con los otros. Entonces, al transcribir las entrevistas opté por suprimir mi participación y dejar el texto como una especie de monologo, desde donde el sujeto narra sus experiencias. “La entrevista de investigación social encuentra su mayor productividad no tanto para explorar un simple lugar fáctico de la realidad social, sino para entrar en este lugar comunicativo de la realidad donde la palabra es vector vehiculante principal de una experiencia personalizada: biográfica e intransferible” (ibid).

Una invariante en las entrevista tendrá que ver con este aspecto, no tanto biográfico, pero sí, desde los registros que se han constituido en una experiencia de los actores. Al decir experiencia, me refiero en el sentido que ha sido planteado en su apreciación teórica. Los datos de las entrevistas, ponen en evidencia que existe un límite en torno a la experiencia en el sentido foucaultiano. Hice dos entrevistas por grupo.¹⁶ Una mujer y un hombre. De las condiciones para poder ser sujeto de entrevista, se consideró el tiempo de residencia en el caso de los grupos nacional, indígena y extranjero; tener más de 15 años de residencia. Otro aspecto que se consideró fue su actividad laboral. Para darle cierto giro en los

¹⁶ ver en anexo las entrevistas, se incluyen las más significativas para el presente estudio.

procesos de subjetividad, se pensó en personas con un ejercicio académico. Considero que es un aspecto importante en torno a la forma en cómo se relacionan con los otros. Sé que existen muchos más puntos que inciden en los datos que puede proporcionar un sujeto. Como puede ser el socioeconómico, el religioso, por dar cuenta de algunos. También, es importante decir que los sujetos de las entrevistas no implican en estricto, la condición de un ejemplificar la dinámica de los grupos en cuestión. No sería representativo para todo extranjero, nacional o indígena un sujeto que corresponde a un país, un estado o una cultura. Son parte de las limitantes en la investigación, y más en los diseños cualitativos. Ya que tanto los costos como los tiempos y esfuerzos, se tornan inaccesibles para un solo sujeto. Se hizo la entrevista en una sola ocasión, con cada sujeto; con un tiempo aproximado por entrevista de una hora con treinta minutos.

Un ejercicio muy importante en la configuración de la unidad de análisis fue la entrevista realizada con el vicepresidente del Patronato que impulsó el proyecto del Andador Eclesiástico. En este caso, fueron cuatro reuniones las concertadas para la entrevista. Con una duración promedio de una hora por sesión.

5.2.2. *Análisis conversacional*

El *análisis conversacional* como:

Una exploración y un desarrollo, con una sólida base analítica, de algunos de los conceptos básicos de la etnometodología en el contexto de la conversación. Una de las grandes virtudes del análisis conversacional es que ha tratado de convertir cuestiones teóricas o filosóficas sobre los hechos y las descripciones en preguntas que se pueden abordar analíticamente mediante estudios de grabaciones de interacciones. Nos conduce a observar las secuencias conversacionales donde se emplean las descripciones, los tipos de actividades de las que forman parte las descripciones y cómo se modifican o rebaten las descripciones en el transcurso de una interacción (Potter, 1998: 93).

En los registros etnográficos se hace referencia a estas pautas de discursividad y sociabilidad en el espacio del andador eclesiástico y particularmente, el espacio alterno el Café San Cristóbal. Me resulta sugerente este último espacio, por las características que recrea cotidianamente. Se puede decir que el café San Cristóbal cautiva regularmente (y este dato puede significar, tres veces al día) a un grupo de parroquianos. Al observar la dinámica cotidiana del lugar, las

conversaciones fluyen bajo los parámetros de un juego discursivo, que generalmente consiste en un ir y venir, como una barcaza en el muelle, se mulle en el juego de las olas. Los datos ponen en evidencia como una conversación cotidiana, suele perder su discursividad, esto es, se pasa de un tema a otro y no en una ocasión, se puede perder el punto de interés. Toda conversación tiene un juego de pies, entre el decir de los actores en escena y el juego de las interacciones. Un dato importante en el discurso que puede entrar en contacto como punto de análisis conversacional es; cuando son sujetos de diferentes conformaciones subjetivas, las complicaciones en la posibilidad de comprender al otro, se amplifican. Un simple: —nos vemos— puede desencadenar una reacción inusual para un actor afín a un contexto. Cuando el sujeto de la escucha tiene otros registros pensará que es una enunciación a realizar. Por lo que, requiere de ciertos indicadores que acompañen la expresión. Como son: cuándo, en dónde, a qué hora, entre otros más. Pero, puede ser sólo un —adiós—

En los espacios tanto exteriores como interiores del andador eclesiástico. La comunicación sea digital o analógica recrea una gama de formas, matices y contornos que son desbordantes a las posibilidades de este ejercicio. Por ello, únicamente hago referencia muy puntual de un análisis conversacional. Posiblemente en otro momento y en otras condiciones se desarrolle este ejercicio. Por ahora me resulta funcional definir algún par de escenas.

1. abrir el análisis conversacional, en las interacciones discursivas que se producen dentro del espacio público del andador eclesiástico para indagar cómo los diferentes actores dialogan en su alteridad. El escenario es un interior, un bar. Comúnmente tanto los turistas como los locales acceden a estas prácticas de esparcimiento, de sociabilidad y discursividad. Para el sujeto local la temporada alta, puede significar diferentes cosas; más trabajo, más gente, pérdida de los espacios por la presencia del otro, o bien, la posibilidad de interactuar con otros. Particularmente, se puede observar como existe un juego, digamos un rito de cortejo, entre cierto tipo de personaje local y el turista (principalmente extranjero). Para algunos es de lo más cotidiano entrar no sólo en un nivel discursivo, sino, erótico

relacional con el otro. Cuando los distintos actores se encuentran en una misma escena, los referentes analógicos son en particular, evidentes. Desde la estrategia del baile latino, hasta expresiones como —hoy es mi cumpleaños— Por otra parte el turista, refiere no estar en su cotidianeidad, por lo que se permitirá ir más allá de la norma. El exotismo que construye el espacio para el otro, posibilita una mayor factibilidad de estas prácticas discursivas. En la sociabilidad entran en juego múltiples registros, quizás por los elementos idiosincrásicos del local, ha conquistado una güerita más, quizás para la extranjera el mismo cuadro signifique, me he permitido una experiencia exótica. ¿Quién domina a quien? siempre será un acertijo, no muy difícil de resolver. Todos los esquemas corporales y los flujos de enervante licito e ilícito se compaginan, con los ojos oscuros y claros. En los exteriores no es posible observar con plenitud estos juegos relacionales, pero a puertas bien cerradas, todo transita. Entonces el andador como espacio de tránsito contiene una paradoja. En lo público los tránsitos interactivos conversacionales no se presentan, será sólo después, en sus espacios interiores, en donde se recreen escenas.

5.3. Metodología Cuantitativa

5.3.1. Escala tipo Likert

Con un grupo de personas seleccionadas¹⁷ por ciertas características delimitadas en el marco de referencia de la muestra. Se aplicó una escala tipo Likert: “consiste en un conjunto de ítems presentados en forma de afirmaciones o juicios ante los cuales se pide la reacción de los sujetos. Es decir, se presenta cada afirmación y se pide al sujeto que externé su reacción eligiendo uno de los cinco puntos de la escala. A cada punto se le asigna un valor numérico. Así, el sujeto obtiene una puntuación respecto a la afirmación y al final se obtiene su puntuación total sumando las puntuaciones obtenidas en relación a todas las afirmaciones” (Sampieri, 1998: 256). Las afirmaciones pueden ser positivas o negativas, de

¹⁷ Ver muestreo más adelante.

acuerdo a este aspecto la categorización se hace del 5 al 1 (en este caso) si la afirmación es positiva; si es negativa se categoriza del 1 al 5. Se aplicó en lengua materna, como medida de mayor acceso al universo simbólico del otro, por lo que se reprodujo en español, francés, inglés, alemán, italiano y en tsotsil. Como una de las características del instrumento consiste en ser de carácter cerrado, esto facilita el análisis de los datos recabados en la muestra; de forma que es factible esta estrategia. Por otra parte, al aplicar la escala en lengua materna facilitó el ejercicio, ya que muchas personas de la muestra lo definieron como adecuado. A continuación desdoble la escala para poder referir las estrategias de construcción y, también, delimitar los procedimientos que se han empleado en su análisis estadístico.

La presente escala mide la actitud del sujeto hacia los tres conceptos básicos: sociabilidad, discursividad y espacio. Se elaboraron 18 afirmaciones, seis afirmaciones por concepto. Las actitudes tienen dimensiones, por tal motivo; las afirmaciones corresponden a dimensiones afectivas, cognitivas y comportamentales. En cada concepto se desdoblan las afirmaciones en dos afectivas, dos cognitivas y dos comportamentales. Por lo que se diseñó en varios niveles, para hacer su análisis. Esta estrategia responde al desdoblamiento de la realidad, en la medida de ir identificando cómo los indicadores definidos, tiene un registro que revele diferencias entre un grupo y otro. Se tomó en cuenta el sexo, la edad y el lugar de procedencia. Se aplicó a mujeres y hombres en cinco rangos de edad, que parten de los 20 años hasta los 70 años. Se aplicó a cuatro grupos, definidos por su lugar de procedencia, siendo: locales, nacionales, indígenas y extranjeros. La diversidad que coexiste en el Andador Eclesiástico, permite tener una muestra muy heterogénea, pero no por ello, se podrá definir como representativa estadísticamente de un abanico tan amplio como lo sería muestrear la población indígena, nacional menos aún, la internacional. Por tal motivo, aclaro que existe una muestra que bien puede tener sesgos, en cuanto a su representatividad, no por ello, su validez estadística.

Para el análisis de los datos se diseñó la siguiente estrategia, en cuatro niveles¹⁸:

¹⁸ En el anexo se presentan las gráficas y la descripción de los datos

1. Una medición general, en donde se miden los 18 ítems.
2. Una medición de la dimensión afectiva, cognitiva y comportamental general.
3. Una medición de la sociabilidad, la discursividad y el espacio.
4. Una medición de la sociabilidad en su dimensión afectiva, cognitiva y comportamental; una medición de la discursividad en su dimensión afectiva, cognitiva y comportamental; una medición del espacio en su dimensión afectiva, cognitiva y comportamental.

Este ejercicio se realizó con los cuatro grupos establecidos, para poder identificar las semejanzas o diferencias en el grado de aceptación o rechazo de los aspectos a considerar. Sea su discurso general ante todo el instrumento (los 18 ítems) Sea en las dimensiones afectiva (los ítems 1,2,7,8,13 y 14), cognitiva (3,4,9,10,15 y 16) y comportamental (5,6,11,12,17 y 18) Seis ítems en cada dimensión que traspasa los tres conceptos. Sea en la sociabilidad (1-6), la discursividad (7-12) y el espacio (13-18): seis ítems por cada concepto. Sea en cada concepto: sociabilidad en sus dimensiones afectiva (1-2), cognitiva (3-4) y comportamental (5-6); discursividad en sus dimensiones afectiva (7-8), cognitiva (9-10) y comportamental (11-12); espacio en sus dimensiones afectiva (13-14), cognitiva (15-16) y comportamental (17-18) dos ítems por dimensión.

5.3.2. Análisis de los resultados de la escala tipo Likert

Se procedió a describir los datos obtenidos a través de la escala tipo Likert a partir de cuatro ejes: en el primer eje se describe la actitud general de los diferentes grupos. En el segundo Eje se describen las tres dimensiones de la actitud: afectivo, cognitivo y comportamental. En el tercer eje se describen las tres categorías: sociabilidad, discursividad y espacio. En el cuarto eje, se describen las tres dimensiones de la actitud, en cada una de las categorías, esto es, la dimensión afectiva, cognitiva y comportamental en la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Se podrá observar que en la medida de ir analizando el instrumento desde lo general a lo particular, se podrán observar diferencias. Se procuró hacer una descripción general, se podrá observar en las gráficas que en este nivel

general se presenta una actitud de aceptación, en los diferentes ejes mencionados con antelación. Ahora bien, en la medida que se describen los datos a través de cada grupo, se puede observar como la actitud varia.¹⁹

En general se encontró que, el grupo extranjero tiene una actitud de mayor aceptación ante las tres categorías, así como en las tres dimensiones; en segundo termino, se encuentra el grupo nacional; en tercer termino, los locales; y en cuarto, los indígenas. Al aplicar la escala se consideraron los indicadores de la edad y el sexo. Se encontró en al descripción de los datos que existe una actitud diferente tanto en edad como en sexo.

En términos generales se encontró que a mayor edad menor aceptación ante las tres categorías, así como en las tres dimensiones. Es importante destacar que el grupo de extranjeros varia en este sentido, por lo que se definió que la edad no es un indicador importante ante las categorías y las dimensiones. En cuanto al grupo de los indígenas es relevante comentar que existe una actitud muy marcada entre el rango de edad de 20-29 y el rango de edad de 50-59. En el primer caso, la actitud difiere de la tendencia del resto de la muestra, presentan una actitud de aceptación, mientras que en el segundo caso, presentan una actitud de mayor rechazo. Este dato sugiere una dinámica muy importante en cuanto a la actitud que tienen los indígenas y como el factor de la edad determina un cambio de actitud tanto a la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Las nuevas generaciones se manifiestan más dispuestas a diferencia de las generaciones de mayor edad. En cuanto al sexo, se encontró en general que existe mayor aceptación de los hombres y de menor aceptación de las mujeres. También será importante resaltar que en el caso del grupo de extranjeros los datos difieren, existe una mayor aceptación de las mujeres. También en el grupo de los indígenas existe una mayor aceptación de las mujeres del rango de edad de 50-59 a diferencia de los hombres de ese mismo rango. También las mujeres locales del rango de edad de 30-39 tienen una mayor aceptación. Tanto los datos de la muestra de las mujeres indígenas y mujeres locales, que difieren del

¹⁹ Ver en anexo gráficas y descripción de los datos.

comportamiento del resto de la muestra, tiene que asumirse con reservas, ya que el muestreo es representativo, pero no significativo, estadísticamente hablando. Las primeras cinco gráficas donde se midió la actitud general los resultados de la escala tipo Likert en torno a la sociabilidad, la discursividad y el espacio, reflejan los siguientes datos:

Actitud General (eje uno)

❖ . Nivel 1 (actitud general)

En las gráficas (1.1 a 1.5) En este nivel, donde se ha medido la actitud general, se puede decir que, en su primer contacto con la muestra, se encuentra una actitud de aceptación. Siendo el grupo de extranjeros los que cuentan con puntuación más alta, de 82.2. (mujeres de 20-29) la puntuación más baja en el grupo indígena 47.6 (mujeres de 60-69). Tanto en el grupo local como indígena es significativo el rango de edad, a mayor edad menor aceptación, En el grupo de extranjeros la diferencia entre hombres y mujeres es inversa a los otros tres grupos, en este caso las mujeres tienen una mayor aceptación.

Se observa que existen diferencias entre los cuatro grupos, entre los rangos de edad y el sexo.

1. La mayor aceptación es del grupo extranjero, después siguen el grupo nacional, local y de menor aceptación el grupo indígena.
2. Se observa una tendencia a mayor edad menor la aceptación.
3. En el sexo, excepto en el grupo de extranjeros, los hombres tienen una mayor aceptación.
4. El grupo con menor aceptación es el de los indígenas con una actitud con tenencia neutral.
5. Existe un dato significativo en el grupo indígena, se observa un cambio de actitud en los rangos de 20-29 y 50-59. Siendo respectivamente el más alto y el más bajo.

Dimensiones de la actitud (eje dos)

❖ Nivel 2 (afectividad general)

En las gráficas (2.1 a 2.5) Se presentan los siguientes datos:

1. Los extranjeros tienen mayor disponibilidad afectiva y los indígenas una menor disponibilidad, en tanto que los nacionales se encuentran en un nivel mayor que los locales pero menor que los extranjeros.
2. La diferencia de sexo es notoria en los grupos, local, nacional e indígena, donde existe mayor aceptación en los hombres, sólo en el grupo de los extranjeros es la mujer quien tiene mayor aceptación.
3. Excepto en el grupo de extranjeros donde la edad no es un indicador de diferencia en el grado de aceptación, para los otros tres grupos se puede observar a mayor edad menor aceptación.
4. En el grupo de los indígenas existe un cambio de actitud en el rango de edad de 20-29 de una actitud de neutralidad con tendencia al rechazo, ellos presentan una actitud de aceptación.

❖ Nivel 3 (cognitivo general)

En las gráficas (3.1 a 3.5) Se observa en los cuatro grupos las diferencias siguientes:

1. El grupo de extranjeros la puntuación es más alta y tendencia a aceptar, así como mayor aceptación de las mujeres.
2. El grupo de indígenas tiene una diferencia de rango de edad, siendo los del primer rango con una actitud de aceptación.
3. Se puede decir que la edad influye en el grado de aceptación. En los grupos local, nacional e indígena y en menor medida en los extranjeros
4. El sexo masculino tiene mayor aceptación en los grupos local, nacional e indígena

❖ Nivel 4 (comportamental general)

En las gráficas (4.1 a 4,5) Los datos que se observan sugieren lo siguiente:

2. Existe una tendencia de aceptación mayor en el grupo de extranjeros, continua el nacional, el local y finalmente el indígena.
3. Se presenta una diferencia de sexo, siendo de mayor aceptación en los hombres de los grupos local, nacional e indígena, mientras que en el grupo de los extranjeros es de mayor aceptación en las mujeres.
4. Existen diferencias en los rangos de edad: a mayor edad, menor tendencia de aceptación, con una condición mínima en el grupo de los extranjeros y en el grupo de los indígenas los del rango de 20-29 presentan una actitud de aceptación a diferencia de la tendencia del grupo.

Categorías: Sociabilidad, Discursividad, Espacio (eje tres)

❖ Nivel 5 (sociabilidad general)

En las gráficas (5.1 a 5.5) se puede observar en este rubro lo siguiente:

1. Los extranjeros presentan una actitud de mayor aceptación, después los nacionales, locales e indígenas.
2. Los indígenas tienen una actitud diferente en los rangos de edad, de 20-29 una actitud de aceptación.
3. Existen diferencias entre hombres y mujeres, mayor aceptación en hombres.
4. Diferencia en los rangos de edad, mayor aceptación a menor edad, excepto en el grupo de extranjeros, donde la condición de la edad no es determinante.

❖ Nivel 6 (discursividad general)

En las gráfica (6.1 a 6.5) se puede decir entonces que:

1. Los extranjeros conservan una actitud de mayor aceptación. En tanto que los indígenas de menor aceptación. Estando en segundo termino de aceptación los nacionales y en tercer plano los locales.
2. Mayor aceptación en hombres, excepto en el grupo e los extranjeros, corresponde a las mujeres.
3. Diferencias en los rangos de edad, menor aceptación a mayor edad.

4. Cambios significativos en los rangos de edad en el grupo de los indígenas. Los de 20-29 difieren del grupo. De una actitud neutral a una actitud de aceptación.

❖ Nivel 7 (espacio general)

En las gráficas (7.1 a 7.5) se observan los siguientes puntos:

1. Mayor aceptación en extranjeros y menor en indígenas. En segundo termino los nacionales seguidos de los locales.
2. Diferencias en rangos de edad, en indígenas, el rango de 20-29 actitud de aceptación y el rango de 50-59 con tendencia al rechazo.
3. Diferencias de sexo, mayor aceptación en mujeres extranjeras y locales, menor aceptación en nacionales e indígenas.

Dimensiones de la actitud por categoría (eje cuatro)

❖ Nivel 8 (sociabilidad dimensión afectiva)

En las gráficas (8.1 a 8.5) se encuentra en este aspecto que:

1. Los extranjeros tienen una actitud de mayor disponibilidad;
2. Las mujeres son más tendientes a la aceptación; y
3. Los indígenas presentan un cambio significativo de actitud en los rangos de edad de 20-29 actitud de aceptación, del rango de 50-59 actitud de rechazo.

❖ Nivel 9 (sociabilidad dimensión cognitiva)

En las gráficas (9.1 a 9.5) se puede definir en esta dimensión:

1. Una actitud de mayor aceptación en el grupo de extranjeros, seguido del nacional y el local;
2. El grupo de los indígenas presenta una actitud de aceptación en el rango de edad de 20-29 y de rechazo en el rango de edad de 60-69;
3. Las diferencias de sexo se encuentran equilibradas; y
4. Los rangos de edad en el grupo nacional se comportan inversamente a la tendencia de mayor edad menor aceptación.

❖ Nivel 10 (sociabilidad dimensión comportamental)

En las gráficas (10.1 a 10.5) se encuentra que:

1. Los extranjeros tienen mayor aceptación, seguidos de los nacionales, locales e indígenas;
2. Los indígenas tienen un comportamiento que difiere en los rangos de edad, los de 20-29 una actitud de aceptación y los de 60-69 una actitud de rechazo; y
3. Mayor aceptación en hombres.

❖ Nivel 11 (discursividad dimensión afectiva)

En las gráficas (11.1 a 11.5) se encuentra que en este aspecto los grupos se comportan:

1. Una tendencia de mayor aceptación en el grupo de extranjeros, con mayor aceptación en las mujeres;
2. En el grupo indígena se da una diferencia en los rangos de edad, el rango de 20-29 actitud de aceptación, en tanto que el rango de 60-69 neutral, con tendencia de rechazo; y
3. El grupo nacional tiene mayor aceptación que el grupo local pero menor que el grupo de extranjeros.

❖ Nivel 12 (discursividad dimensión cognitiva)

En las gráficas (12.1 a 12.5) se observan los siguientes puntos:

1. El grupo de los extranjeros tienen una actitud de mayor aceptación, seguidos de los nacionales, locales e indígenas;
2. Existen diferencias de sexo, mayor aceptación en hombres, excepto en mujeres extranjeras; y
3. Los indígenas tiene diferencias significativas en los rangos de edad, entre los de 20-29 y los de 50-59.

❖ Nivel 13 (discursividad dimensión comportamental)

En las gráficas (13.1 a 13.5) se encuentra que:

1. Los extranjeros tienen una actitud de mayor aceptación, se continúan los nacionales, locales y finalmente los indígenas;
2. La tendencia de sexo es una mayor aceptación de los hombres, a excepción de los extranjeros; y
3. Cambios significativos en los rangos de edad se presenta en el grupo de los indígenas, una actitud de aceptación en hombres de 20-29 y una actitud de rechazo en hombres de 50-59.

❖ Nivel 14 (espacio dimensión afectiva)

En las gráficas (14.1 a 14.5) se encuentra:

1. Una actitud más baja en los cuatro grupos;
2. Una tendencia de mayor aceptación en las mujeres; y
3. Mayor aceptación en extranjeros, seguido de nacionales, locales e indígenas.

❖ Nivel 15 (espacio dimensión cognitiva)

En las gráficas (15.1 a 15.5) se puede decir que:

1. Los extranjeros tienen una actitud de mayor aceptación, seguidos del grupo de nacionales, locales e indígenas;
2. Las diferencias de sexo se asumen con una mayor aceptación en hombres, excepto en el grupo de extranjeros; y
3. Los rangos de edad no tienen mucha significancia, excepto en el grupo indígena, diferencias de actitud del rango de 20-29 y 50-59.

❖ Nivel 16 (espacio dimensión comportamental)

En las gráficas (16.1 a 16.5) se puede decir que:

1. El grupo de los extranjeros tienen una actitud de mayor aceptación, seguidos de los nacionales, locales e indígenas;
2. Existen diferencias de sexo, mayor aceptación en hombres, excepto en mujeres extranjeras; y

3. Los indígenas tiene diferencias significativas en los rangos de edad, entre los de 20-29 y los de 50-59.

Una actitud es la predisposición que manifiesta una persona ante un objeto, puede actuar ya positiva o negativamente frente a tal objeto. En la investigación realizada, se midió la actitud ante tres objetos: la sociabilidad, la discursividad y el espacio. En esta investigación se realizó el análisis de la actitud ante cada objeto en tres dimensiones: afectiva, cognitiva y comportamental. Como ya se mencionó, se planteó el análisis en cuatro ejes, con la intención de ir mostrando las variaciones de la actitud, ya en los objetos, ya en las dimensiones de la actitud. Es importante resaltar que una actitud no es propiamente un hecho, más bien, es un síntoma.

Presento los datos en referencia a las dimensiones de la actitud de acuerdo a los resultados derivados de la escala aplicada. En principio, los resultados de la actitud general (los cuatro grupos agrupados) posteriormente, los resultados por grupo. Del grupo con resultados más bajos al grupo con resultados más altos: Indígena, Local, Nacional y Extranjero.

Actitud general:

Sin diferencia de sexo si de edad (1)²⁰

En las dimensiones mayor cognitiva, afectiva y menos comportamental (2-4)

En las categorías mayor sociabilidad, discursividad y menor espacio (5-7)

Sociabilidad. Mayor cognitivo, comportamental y menor afectivo (8-10)

Discursividad mayor cognitiva, afectivo menor comportamental (11-13)

Espacio mayor cognitivo, comportamental y menor afectivo (14-16)

Indígena

Diferencia de edad, masculino (1)

²⁰ El número hace referencia al nivel: 1, actitud general; 2, Afectivo general; 3, cognitivo general; 4, comportamental general; 5, sociabilidad general; 6, discursividad general; 7, espacio general; 8, sociabilidad dimensión afectiva; 9, sociabilidad dimensión cognitiva; 10, sociabilidad dimensión comportamental; 11, discursividad dimensión afectiva; 12, discursividad dimensión cognitiva; 13, discursividad dimensión comportamental; 14, espacio dimensión afectiva; 15, espacio dimensión cognitiva, 16, espacio dimensión comportamental.

Dimensión mayor cognitiva. Afectiva y menor comportamental (2-4)
Categoría mayor discursividad, sociabilidad y menor espacio. (5-7)
Sociabilidad mayor comportamental, cognitiva y menor afectiva (8-10)
Discursividad mayor cognitivo, afectivo y menor comportamental (11-13)
Espacio mayor cognitivo, afectivo y menor comportamental (14-16)

Local

Diferencia de edad y tendencia masculina (1)
Dimensión mayor cognitiva, afectiva y menor comportamental (2-4)
Categoría mayor sociabilidad, discurso y menor espacio (5-7)
Sociabilidad mayor cognitiva, afectiva y menor comportamental (8-10)
Discursividad mayor afectiva, cognitiva y menor comportamental (11-13)
Espacio mayor cognitivo, comportamental y menor afectivo (14-16)

Nacional

Diferencia de sexo y edad (1)
Dimensión mayor cognitiva, comportamental y menor afectiva (2-4)
Categoría mayor sociabilidad, discursividad y menor espacio (5-7)
Sociabilidad mayor cognitiva, afectiva y menor comportamental (8-10)
Discursividad mayor cognitiva, comportamental y menor afectiva (11-13)
Espacio mayor cognitivo, comportamental y menor afectivo (14-16)

Extranjero

Actitud con tendencia femenina, sin diferencia de edad (1)
Dimensión mayor cognitiva, afectiva y menor comportamental (2-4)
Categoría mayor sociabilidad, discursividad y menor espacio (5-7)
Sociabilidad mayor afectivo, cognitivo y menor comportamental (8-10)
Discursividad mayor afectiva, cognitiva y menor comportamental (11-13)
Espacio mayor comportamental, cognitivo y menor afectivo (14-16)

En la Tabla 1²¹ se puede observar la tendencia de la actitud en los diferentes grupos donde R es rechazo, N neutral y A aceptación. m menor que y M mayor que.

Tabla 1 Actitud por grupo.

Grupo	mR	R	MR	mN	N	MN	mA	A	MA
In			6	4	5	1			
Lc				4	1	1	4	6	
Na							1	12	3
Ex								1	15
General						4	2	10	

In, indígena; Lc, Local; Na, Nacional; Ex, Extranjero.

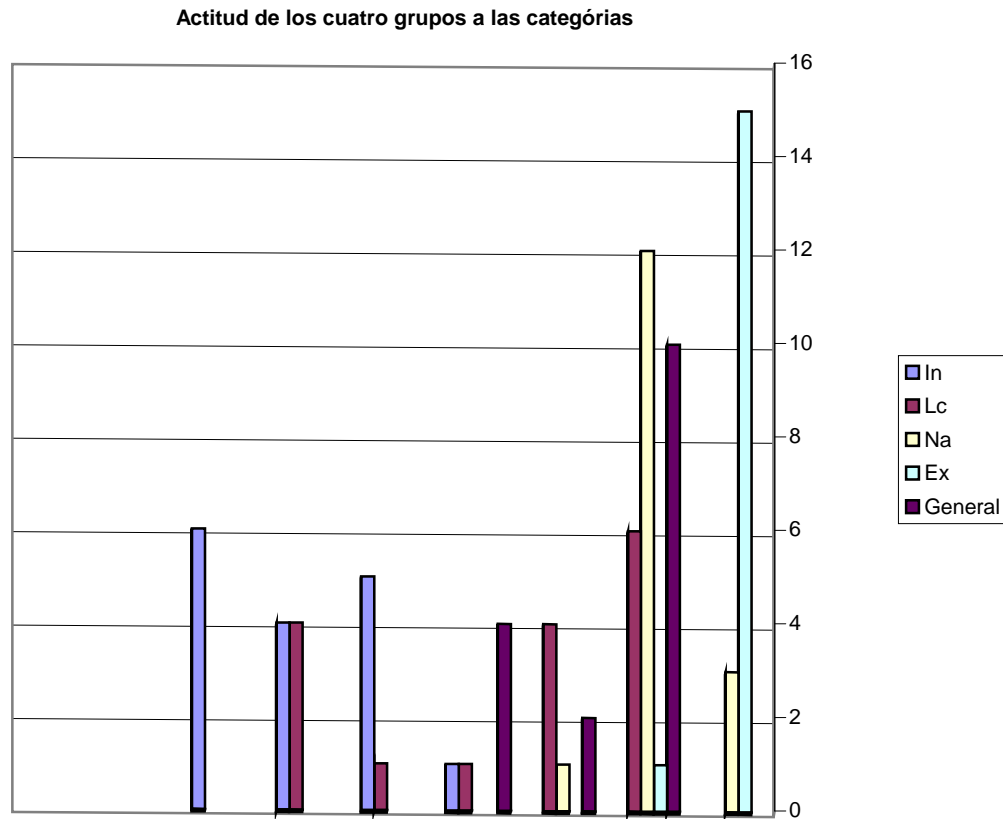
Fuente. De los resultados obtenidos de la escala tipo Likert

Es importante resaltar que los datos que se dan a través de la escala tipo Likert, fueron constatados en el momento de su aplicación. Existe la evidencia de que los resultados obtenidos concuerdan con la actitud mostrada por los diferentes sujetos encuestados. Por otra parte, los datos de la metodología cualitativa también abonan a lo referido en este apartado. La actitud de los diferentes actores de cada grupo si difiere y en el caso de las entrevistas, se hace referencia a que la disponibilidad de sociabilidad y discursividad se puede establecer entre sujetos de procedencia diferente a la del local, esto es, los extranjeros, los nacionales y los indígenas sociabilizan más entre ellos que con personas nativas de San Cristóbal de Las Casas.

En la siguiente gráfica se puede observar como la actitud de los cuatro grupos difiere, con un mayor rechazo del grupo indígena, seguido del grupo local, con mayor aceptación el grupo nacional y el extranjero.

²¹Ver en anexo tabla general de los datos

Gráfico 1



In, indígena; Lc, Local; Na, Nacional; Ex, Extranjero.

Fuente. De los resultados obtenidos de la escala tipo Likert

En la Tabla 2 se refleja la actitud de acuerdo al sexo, donde M F es de mayor aceptación masculina y menor femenina y, F M es de mayor aceptación femenina y menor masculina y, = sin diferencia masculino-femenino.

Tabla 2 Actitud de acuerdo al sexo.

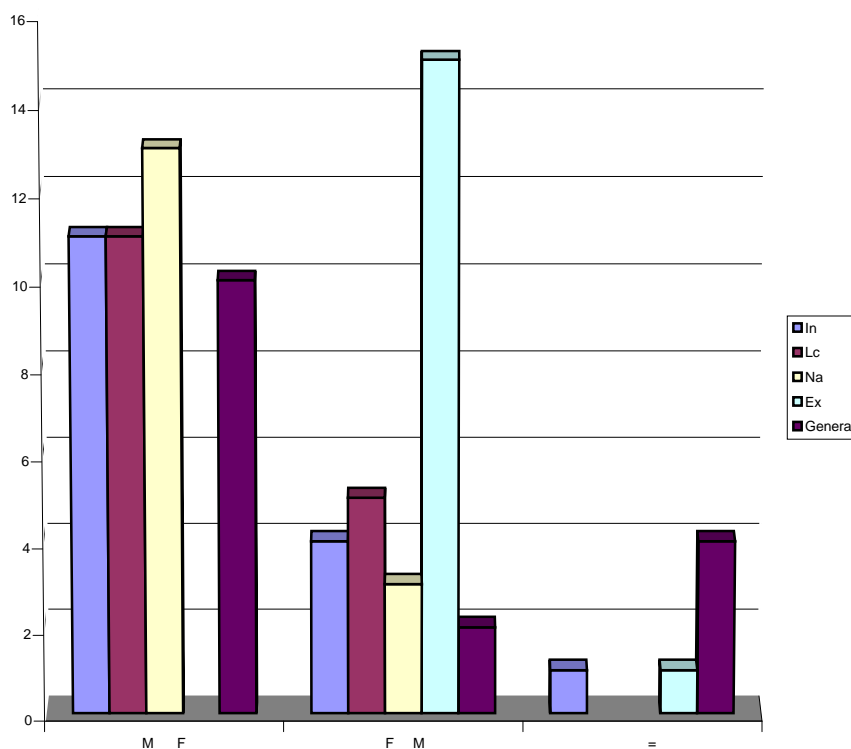
Grupo	M F	F M	=
In	11	4	1
Lc	11	5	
Na	13	3	
Ex		15	1
General	10	2	4

In, Indígena; Lc, Local; Na, Nacional; Ex, Extranjero

Fuente. De los resultados obtenidos de la escala tipo Likert

En la siguiente gráfica se puede observar la tendencia de la actitud de acuerdo al sexo:

Gráfico 2
Actitud por Sexo



In, indígena; Lc, Local; Na, Nacional; Ex, Extranjero.

Fuente. De los resultados obtenidos de la escala tipo Likert

La Tabla 3 refleja las tendencias de acuerdo a los rangos de edad donde el dato de la izquierda representa la actitud de mayor aceptación y el de la derecha el de mayor rechazo. Como se observa los grupos tienen un comportamiento diferente. Mientras que el caso del grupo de indígenas refleja una mayor concentración en el 1 a 5 que representan los rangos de edad 20-29 y 60-96, los extranjeros tienden a una condición de igual.

Tabla 3 Actitud por rango de edad.

Grupo	1 a 5	1 a 4	1 a 3	2 a 5	2 a 4	2 a 3	3 a 5	3 a 4	3 a 3	4 a 5	4 a 4	4 a 3	igual
In	9	5											1
Lc			1	5	3	2	1						4
Na	4		1				4	1	1				5
Ex	2											4	10
General	10	3		1			1						1

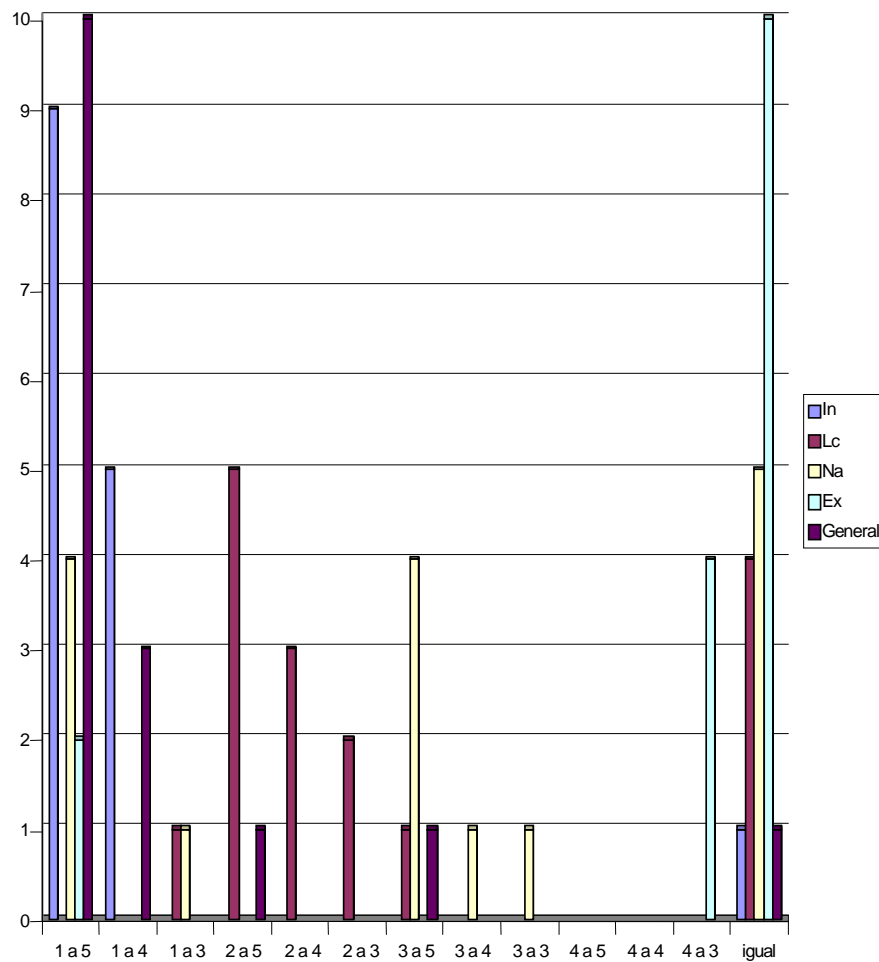
In, indígena; Lc, Local; Na, Nacional; Ex, Extranjero.

Fuente. De los resultados obtenidos de la escala tipo Likert

Al graficar los resultados se observa la tendencia de los grupos, en cuanto a la actitud por rango de edad.

Gráfico 3

Actitud por rango de edad



In, indígena; Lc, Local; Na, Nacional; Ex, Extranjero.

Fuente. De los resultados obtenidos de la escala tipo Likert

5.4. Muestreo

5.4.1. Muestreo sistemático por replica

Muestra sistemática. “Una muestra obtenida al seleccionar aleatoriamente un elemento de los primeros k elementos en el marco y después cada k -ésimo elemento se denomina muestra sistemática de 1-en- k . 1-en-10” (Scheaffer, 1987:168). En general, para una muestra sistemática de n elementos de una población de tamaño N , k debe ser menor o igual que N/n (esto es $K N/n$) No podemos exactamente a k cuando el tamaño de la población es desconocido. Podemos determinar un tamaño de muestra n aproximado, pero debemos suponer el valor de k necesario para obtener un tamaño de muestra n (Seaffer, 1987: 171). El muestreo sistemático replicado requiere de réplicas, de una selección de más de una muestra sistemática. Muestreo sistemático de una población periódica, el investigador podría cambiar varias veces el punto de inicio aleatorio. Para este efecto, se plantea cambiar el día de muestreo.

5.4.2. Muestra.

“El muestreo no es una selección caprichosa, incorpora reglas definidas para la selección de la muestra. Es todo el aparato empleado —el procedimiento de muestreo, la recolección de datos, y la forma en que se hacen las estimaciones— el que deberá juzgarse satisfactorio o no” (Raj, 1979: 24). Por lo que los errores del muestreo dependerán de la viabilidad de la población, el tamaño de la muestra, el método de selección, y el método de cálculo. Para tal efecto, se presentaron los cuadros con los datos del INEGI, desde donde se puede plantear la pertinencia de la presente investigación, los datos confirman lo que también se ha encontrado en el campo. San Cristóbal y particularmente, el espacio del Andador Eclesiástico recrean las prácticas de la sociabilidad y discursividad que constituyen un juego de fronteras subjetivas. En algunas ocasiones se hacia referencia al espacio como cosmopolita. Puedo decir que se configura esta realidad, en las temporadas de mayor afluencia turística. No por ello, se dirá que San Cristóbal es cosmopolita. Ya que en sus registros cotidianos, no existen elementos que soporten tal apreciación. No así, lo que acontece en el Andador

Eclesiástico. Desde lo enunciado con Augé (2000) en torno a los no lugares, será entonces que el Andador Eclesiástico se configura un cosmopolitismo en un no lugar y, por tanto, una imposibilidad de confirmarse este elemento en los lugares, para el sujeto local.

Tres elementos en el proceso: 1. Selección de la muestra. 2. Recolección de la información. 3. Formulación de una inferencia.

1. Selección de la muestra: descripción diferencia en la medida de separar la población por edad, sexo, nacionalidad.

- Población: San Cristóbal de las Casas. (Población es un grupo de objetos: establecimientos, personas)
- Unidad muestral: el Andador Eclesiástico.
- Fracción muestral: población seleccionada (1/10 muestreo sistemático) Como se incluye en la muestra una misma fracción en cada estrato, tendremos un muestreo con fracción fija.
- Estratos: extranjeros, nacionales, indígenas, locales (estrato cuando la población se divide en grupos)
- Marco: croquis del Andador Eclesiástico (marco corresponde a mapas)
- Diseño en tres etapas: Andador, local, persona.

2. Recolección de la información

Para los datos cuantitativos; se trabajó con escala tipo Likert

Para los Datos cualitativos: la etnografía, la entrevista a profundidad y el análisis conversacional.

3. Formulación de una inferencia acerca de la población:

La estrategia de diálogo por diferentes actores inmersos en distintos universos simbólicos, se establece a partir de un marco de referencia común, que transita en los medios masivos de información y, por otra parte, desde un formato establecido en la forma de interactuar con el otro. Estos elementos se han marcado con más puntualidad en el ejercicio cualitativo, y en menor medida, en la condición del instrumento en el plano cuantitativo. Por otra parte, en la breve reseña de un ejercicio de análisis conversacional, se dirá que si, existen marcos de referencia

globalizantes, pero, más allá, desde las prácticas de una vida cotidiana, las diferencias pueden configurar una imposibilidad de sociabilidad y discursividad.

Uno de los objetivos iniciales es la descripción de la población (S.C.L.C., el Andador Eclesiástico). Posteriormente, se parte de una descripción diferenciada “en la medida de separar por edad, sexo, nacionalidad. Se emplea la descripción diferenciada para ver cómo varía la distribución entre subdivisiones de la población... es un paso inicial para un análisis explicativo” (Raj, 1979: 21). Los datos que se encontraron a través de la escala tipo Likert, han dado pauta a una explicación que diferencia los puntos de la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Las diferencias entre los grupos es definible, también se puede enunciar diferencias por sexo y edad. La actitud de aceptación o rechazo está por tanto, sujeta a los indicadores mencionados.

Población: Características.

- ❖ La media o promedio de la población. El andador eclesiástico en temporada alta se da una mayor concentración de turistas y en temporada baja existe una mayor presencia local.
- ❖ El total de la población. Se levantó un censo del número total de establecimientos ubicados en el andador eclesiástico. Un total de 142 establecimientos (enero 2006). Se puede entonces definir que existe una gran concentración comercial y de prestación de servicios. Cabe decir que es un espacio con bastante movilidad. Ya que del momento de este ejercicio a la fecha, han abierto y cerrado establecimientos.
- ❖ La proporción de la población. De los establecimientos localizados se hará una categorización del tipo de servicio que ofrecen. Hay una variedad de ofertas, pero se puede observar como hacia el norte se concentra preferentemente establecimientos de ropa y calzado y también una mayor concentración, en cuanto a densidad peatonal. En tanto que hacia el sur los servicios son más de esparcimiento como cafés, restaurantes. También es conveniente referir que en este espacio se localizan varios establecimientos que funcionan como café-bar, por lo que la actividad nocturna en el andador

eclesiástico es importante. Un proceso de reconfiguración se presenta en torno a los establecimientos que ofrecen productos artesanales, desde textiles hasta ámbar.

Se habla de una población periódica, en la medida de que los elementos de la población tienen variación cíclica, correspondiendo a temporada alta o temporada baja, en el flujo del turismo.

categoría	sexo	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	
local	Fem	5	5	5	5	5	25
	Mas	5	5	5	5	5	25
nacional	Fem	5	5	5	5	5	25
	Mas	5	5	5	5	5	25
indígena	Fem	5	5	5	5	5	25
	Mas	5	5	5	5	5	25
extranjero	Fem	5	5	5	5	5	25
	Mas	5	5	5	5	5	25

categoria	mes	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	
Local		fem	fem	fem	fem	fem	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
	mar	1	1	1	1	1	
	abr	1	1	1	1	1	
		mas	mas	mas	mas	mas	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
mar	1	1	1	1	1		
abr	1	1	1	1	1		
Nacional		fem	fem	fem	fem	fem	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
	mar	1	1	1	1	1	
	abr	1	1	1	1	1	
		mas	mas	mas	mas	mas	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
mar	1	1	1	1	1		
abr	1	1	1	1	1		

categoría	mes	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	
indígena		fem	fem	fem	fem	fem	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
	mar	1	1	1	1	1	
	abr	1	1	1	1	1	
		mas	mas	mas	mas	mas	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
mar	1	1	1	1	1		
abr	1	1	1	1	1		
extranjero		fem	fem	fem	fem	fem	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
	mar	1	1	1	1	1	
	abr	1	1	1	1	1	
		mas	mas	mas	mas	mas	25
	dic	1	1	1	1	1	
	ene	1	1	1	1	1	
	feb	1	1	1	1	1	
mar	1	1	1	1	1		
abr	1	1	1	1	1		

CONCLUSIONES

Los conceptos de sociabilidad, discursividad y espacio fueron pertinentes tanto teórica como empíricamente para el desarrollo de esta investigación. En el marco teórico, pude dilucidar el ejercicio conceptual y establecer una articulación de los conceptos con referencia a otras categorías analíticas. La finalidad de la articulación fue problematizar las fronteras subjetivas dentro del trabajo.

El problema de investigación en el ámbito empírico, ha estado referido al espacio público del Andador Eclesiástico y cómo se establecen las formas de sociabilidad y discursividad de sujetos con universos simbólicos diferentes.

Los resultados evidencian que, como enunciamos en la hipótesis, en los procesos de sociabilidad y discursividad que se constatan en el Andador Eclesiástico, se establecen parámetros de apropiación y uso de este espacio público y con ello, también, reconfiguraciones de las propias formas de estar juntos y de las relaciones discursivas. Ahora bien, dichas formas de sociabilidad y los discursos de los sujetos con universos simbólicos diferentes, expresan socialmente una frontera subjetiva en la medida que: la lengua, la procedencia, los estereotipos sobre “otro”, el espacio construido para el consumo segmentado y su condición de viaducto, se convierten en el límite para la interacción lo que es, para algunos, una oportunidad de tránsito y/o, para otros, una imposibilidad.

Los datos construidos desde lo cuantitativo refieren una disponibilidad diversa, de los actores encuestados a la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Esto es, existen diferencias entre los distintos actores, por lo que puede decirse que sí se expresa socialmente una frontera subjetiva.

Al enlazar este aspecto con los datos cualitativos obtenidos de las entrevistas, se puede concluir que los niveles de sociabilidad, discursividad y espacio se encuentran determinados por los ámbitos siguientes: el íntimo, el privado y el público. La frontera subjetiva se agudiza a mayor intimidad, esto es,

existe mayor resistencia a la sociabilidad, la discursividad con el “otro”, en tanto que a mayor impersonalidad la frontera subjetiva se diluye en una sociabilidad y discursividad superficial. Por lo tanto, se puede definir la existencia de un diálogo entre los diferentes actores que participan de un mismo espacio (el caso del Andador Eclesiástico) pero, en la medida que los universos simbólicos son distintos, el acceso a la comprensión del otro es superficial. Sólo si y nada más si los actores acceden a una mayor intimidad, un cara a cara como refiere Schütz (1993), se podría decir que existe un diálogo profundo. Mientras predomina la situación, la experiencia efímera, insustancial, lo que hará de la interacción fragmentaria o endeble.

En la medida que los discursos responden a constructos representados y elaboraciones de diferentes tradiciones, la condición de inaccesibilidad se hace latente. El sujeto local es representado por los otros como hermético, (como demuestran los datos cualitativos) por lo que la sociabilidad y la discursividad se expresan en un escenario público, en ocasiones privado y rara vez íntimo. De los datos con personas residentes en San Cristóbal de Las Casas, se evidencia la existencia de una “frontera subjetiva infranqueable” entre los locales y los “otros”. De tal forma que los distintos sujetos entrevistados refieren una posibilidad de sociabilidad y discursividad íntima, con actores no oriundos de San Cristóbal. De estos elementos se puede resumir lo siguiente:

- a) El actor local, a quien se le ha rotulado con una identidad hermética, se encuentra en la actualidad con el dilema de la diversidad en lo público. En principio su sociabilidad y discursividad en el espacio público se ha trastocado. En la actualidad (más aún en el Andador Eclesiástico) la presencia del otro es constante, los contactos discursivos y sociables son ya de la vida cotidiana.
- b) El imaginario colectivo del actor local vive un proceso de actualización. En la actualidad el “otro” no puede ser nombrado y estereotipado como “gringo”, “indígena” o “ladino” por ejemplo, la diversidad lingüística se presenta al oído. De ordinario, transitar por

el Andador Eclesiástico es a su vez, transitar en la diversidad lingüística, que es al mismo tiempo, cultural y social.

Si el actor local se priva de la capacidad de re-conocer la diversidad cultural que da paso al andar el escenario público referido, se priva en definitiva de la posibilidad de acceder a la comprensión del otro. Pensar al “otro” desde un estereotipo, mediatiza los discursos y la sociabilidad. Los datos etnográficos y, también, la experiencia al solicitar a distintas personas llenar la escala tipo Likert evidencian que, la capacidad de sociabilidad y discursividad del “otro” es latente, en tanto que el local se muestra más renuente. Se expresan diferencias en las dimensiones de la actitud, en lo afectivo, lo cognitivo y lo comportamental.

Los referentes identitarios imposibilitan la accesibilidad al mundo representado del otro, en la medida que al extraño se le toma como peligroso, o bien, como actor de los cambios que se viven en la vida cotidiana. Muchos de los cambios en las tradiciones locales, son producto más de los procesos de modernización, que se filtran por múltiples poros, así como también por el proceso de urbanización, que propiamente por la influencia del extraño. El espacio público tras la intervención urbanística, abre formas de sociabilidad inevitables, lo que se recrea en las escenas y en el análisis conversacional, presentadas en la tesis, así como en los resultados de la escala tipo Likert. Existe una diferencia etarea; a mayor edad, mayor resistencia a la sociabilidad y discursividad con el “otro”. En general el sexo que expresa mayor sociabilidad y discursividad es el masculino, excepto en el caso del grupo encuestado de extranjeros, en donde, la mayor aceptación es expresada por las mujeres. Se podrá en otra ocasión indagar sobre la dominación masculina en el espacio público que aún persiste.

La estrategia de diálogo por diferentes actores inmersos en distintos universos simbólicos, se establece a partir de un marco de referencia común desde un formato establecido en la forma de interactuar con el otro. Con ello, se constituye la frontera subjetiva como límite, no como porosidad. Se constató que las condiciones de la conversación se dan a partir de un discurso *cliché*, en la misma medida se expresa la incapacidad de acceder a la comprensión del otro y con ello, a la imposibilidad de manifestar la propia condición de existente. Si los

sujetos de la sociabilidad y la discursividad establecen sus interacciones desde un “machote” conversacional, los últimos en estar presentes serán los supuestos actores de la sociabilidad y la discursividad. Es la estructura estructurante como *habitus* y no la capacidad de agencianiento quién constituye la frontera subjetiva.

El concepto de *frontera subjetiva* como abismo, a través del discurso y la representación social fue procurado tanto en el eje teórico como empírico. Al final, su conformación teórica cuenta con un desarrollo significativo, mientras que en el escenario empírico se pudo constatar su existencia, pero, las estrategias técnico instrumentales no se encausaron con la intención de constatarla, más bien, se encausaron a la articulación de la sociabilidad y la discursividad en el espacio del Andador Eclesiástico y la reconfiguración de la vida cotidiana a través de prácticas discursivas y procesos de sociabilidad, los cuales se actualizan a la par del proceso de constitución del espacio público.

Finalmente, puedo enunciar que se constata lo siguiente:

- a) Se caracterizó un espacio de sociabilidad (el caso del Andador Eclesiástico) como construcción de la exterioridad fáctica, de formas de estar o coexistir estableciendo cierta proximidad, desde la escala tipo Likert. Se mostró la existencia de prácticas cotidianas que dependen de la procedencia de los actores y con ello, la diversidad en los procesos de sociabilidad y discursividad. De manera tal se puede decir que el escenario estudiado muestra la diversidad y multiplicidad que a la vez, recrea los procesos de mercantilización del espacio y sociabilidad del espacio, donde lo local y lo global se recrean como procesos en un espacio de sociabilidad que a su vez, se configura como espacio de mercantilización.
- b) Los procesos de subjetivación desde el análisis de los discursos cotidianos de sujetos con universos simbólicos diversos, inmersos en un mismo espacio y tiempo (contexto: San Cristóbal de Las Casas) a través de signos de referencia válidos para todos, equipamientos colectivos, mercancías, mensajes, mostró la existencia de una frontera subjetiva, que se podrá definir dependiendo del vínculo que

se establezca, a mayor intimidad, mayor establecimiento de la frontera subjetiva, bajo esquemas estigmatizados, en tanto que a mayor intimidad la frontera subjetiva se establece a partir de elementos discursivos que aceptan reconfigurar e incluso trascender no participan del entramado estigmatizado, es más bien, la posibilidad de coexistencia reconociendo las diferencias.

- c) Las formas de sociabilidad en el espacio público elegido en relación con los equipamientos colectivos (cafés, tiendas, teatro, etc.) evidenció la posibilidad o no del diálogo y con ello, la existencia de la frontera subjetiva y el acceso a la comprensión del “otro”. Los espacios paulatinamente se van conformando para ser accesibles a cierto público, a través de tales prácticas de consumo, se delinean exclusiones o inclusiones a su vez, posibilidades de sociabilidad y discursividad.
- d) Al analizar prácticas y estrategias discursivas que constituyen las fronteras subjetivas, se evidenció la existencia de apertura o no a la comprensión del “otro” de los sujetos al establecer el diálogo.

Los procesos de subjetivación en los espacios públicos fueron analizados desde la discursividad y la sociabilidad, a través de la reflexión sobre los procesos de socialización y sus implicaciones en la sociabilidad y discursividad como plataforma relacional. Las evidencias empíricas y el entramado teórico, en su vinculación hizo posible evidenciar ciertas prácticas de conformación de un sujeto de consumo. En las entrevistas se pudo observar ciertos aspectos que abonan a tal discusión, en la medida que las personas interactúan con ciertos fines, los procesos individualizantes del orden social, desde el lenguaje y la sociabilidad, determinan la configuración de un sujeto de consumo.

En la medida que estos procesos al ser articulados en la estrategia metodológica, en el eje empírico, se puede constatar que la conformación del sujeto responde a prácticas cotidianas donde el consumo puede ser definido como

uno de los aspectos constantes. Por otra parte, la discusión teórica pretendió abordar tal problemática y desde diferentes aristas, se trató la temática.

Para concluir presento las siguientes proposiciones teóricas que resumen la agenda y discusión en esta tesis que, sin dudas, ameritan otras contrastaciones empíricas, a saber:

Si la condición de los discursos se encuentra predeterminada por una construcción cultura, entonces los actores se verán determinados en sus relaciones a partir de dicha construcción y dependiendo de esa condición discursiva serán los parámetros para comprender al otro.

Si la condición de la sociabilidad como la capacidad de relacionarse con el otro, es abrirse a formas de construir un mundo representado y recreado a través de los discursos, entonces la sociabilidad y la discursividad son limitativas de los vínculos sociales los espacios públicos en los que se enmarca.

Si la sociabilidad es un ejercicio del “nosotros” y es una condición de la relacionalidad, más allá de los componentes lingüísticos, entonces las pautas que la preconfiguran y constituyen fuera de estos aspectos la limitan o bien deforman en una falsa concepción del sentido de la sociabilidad porque niega la condición de alteridad.

Si la frontera subjetiva se atiende como abismo, es decir como la posibilidad de tránsito más allá de los marcos de referencia construidos socialmente, se podrá observar un juego intersubjetivo demarcado por el imaginario social del otro y uno mismo en la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Aguilar D. Miguel Ángel, Bassols R. Mario (coords.) (2001), *La dimensión Múltiple de las ciudades*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, Notas para elaborar una teoría del cambio sociocultural desde el concepto de frontera.
- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Siglo XXI. México.
- Ariés, Philippe y Duby Georges (2001), *Historia de la vida privada*. Tomo dos. De la Europa feudal al Renacimiento. Taurus. España.
- Artaud, Antonin (1987), *El teatro y su doble*. Hermes. México.
 _____ (2000), *Textos*. Plaza & Janés editores. Barcelona.
- Aubert, Jacques. *et. al.* (2001), *Lacan. El escrito, la imagen*. Siglo XXI. México.
- Aubry, Andrés (1991) *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental*. INAREMAC. México.
- Augé, M. (1994), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* Gedisa. Barcelona.
 _____ (2000), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de La sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona.
 _____ (2001), *El sentido de los otros*. Paidós. Barcelona.
- Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. F.C.E. México.
- Beck, Ulrich (2002), *La Sociedad del riesgo*. Paidós. Barcelona.
- Berenstein, I. (2001), *El sujeto y el otro: de la ausencia a la presencia*. Paidós. Barcelona.
- Berger, Peter y L. Luckmann, Thomas (2001), *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Blasco, Joseph *et al.* (1999), *Signo y pensamiento. Una introducción Filosófica a los problemas del lenguaje*. Ariel. Barcelona.
- Bolívar, B. Antonio (1990) *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*. Cincel Kapelusz. Colombia.
- Bourdieu, P. (1990), *Sociología y cultura*. Grijalbo-CNCA México.
 _____ (1997), *Los usos sociales de la ciencia*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

- Bourdieu, P. Chamboredon, Jean-Claude, y Paseron, Jean-Claude (1981), *El oficio del sociólogo*. Siglo XXI. México.
- Braunstein, Nestor (2001), *Psicología, ideología y ciencia*. Siglo XXI. México.
- Bueno, Gustavo (2000), *El mito de la cultura, Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona.
- Brünner, José Joaquín (1998), *Globalización cultural y posmodernidad*. FCE. Santiago de Chile.
- Carballeda, Ángela. "los unos y los otros. Una visión de sociedades de frontera en el viaje a los presidios internos de la América Septentrional, de Nicolás de Lafore (1766-1768).
- Carballeda, Angela. s/f *Los unos y los otros*.
- Caruso, I. (2003), *Narcisismo y socialización*. Siglo XXI. México.
- Certeau, Michel (1998) *Las culturas populares*.
- Conesa, Francisco y Nubiola, Jaime (2002), *Filosofía del lenguaje*. Herder. Barcelona.
- Constante, Alberto (2003), *La metáfora de las cosas*. (Nietzsche, Heidegger, Rilke, Freud) Ediciones Arlequín. México.
- Cooper, D. (1985), *La muerte de la familia*. Ariel. España.
- Corcuff, Philippe (1998), *Las nuevas sociologías*. Madrid. Alianza.
- Cruz, Manuel (compilador) (1996), *Tiempo de subjetividad*. Barcelona. Paidós.
- De Vos, Jan (2002), "La frontera sur y sus fronteras. Una visión histórica", en Edith Kauffer Michel (Editora), *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, pp. 49-67.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Félix (1985), *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós. España.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Félix (1994), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Texas. Valencia.
- Delfagaauw, B. (1967), *Qué es el existencialismo*. Carlos Lohlé. Buenos Aires.
- Delgado, Juan Manuel y Gutiérrez Juan. (coords.) (1995), *Métodos y técnicas Cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Síntesis. Madrid.
- Derrida, J. (1996), *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Paidós, España.
- _____ (2000), *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pretextos. España.
- _____ (2001), *Universidad sin condición*. Trotta. Madrid.
- Deutsch, Morton (1996), *Teorías en psicología social*. Paidós. Barcelona.
- Dufour, Dany-Robert (2002), *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*. FCE. México.

- Dussel, Enrique (1999), *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Lupus Inquisidor. México.
- Fábregas Puig, Andrés (2003), "Las fronteras en un mundo globalizado". En *Liminar Año 1, Vol. I, Junio de 2003*.
- Fábregas Puig, Andrés (s/f) *Hacia un concepto de frontera*.
- Fernández Christlieb, Pablo (1994), *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde. Su disciplina. Su conocimiento. Su realidad. Anthropos. Colombia*.
- Freud, S. (1991), *Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Amorrortu. Argentina. Vol. 13.
- Foester, Heinz von (1993), "Una epistemología constructivista". *Revista Universidad de Guadalajara*. Verano 1993. Guadalajara p.p. 46-52.
- Foucault, Michel (2000), *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós. Barcelona.
- _____ (1985), *La verdad y las formas jurídicas*. México. Gedisa.
- _____ (1989), *El poder: cuatro conferencias*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (1996), *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México.
- _____ (1992), *Microfísica del poder*. España. La Piqueta.
- _____ (1994), *La hermenéutica del sujeto*. España. La piqueta
- _____ (2002), *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*. Arena. Madrid.
- _____ (2002a) *¿Qué es la ilustración?*. Argentina. Alción.
- _____ (2001), *Esto no es una pipa*. Anagrama. Barcelona.
- Foucher, Michel (1997), "Tipología de las fronteras contemporáneas", en Philippe Bovin (Coordinador). *Las fronteras del Istmo. Fronteras y sociedad entre el Sur de México y América Central*, CIESAS- Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. 1997.
- Frankl, Víctor E. (1994), *Ante el vacío existencial*. Herder. Barcelona.
- Gadamer, Hans-Georg (2000), *Mito y razón*. Paidós. Barcelona.
- García Canclini, Néstor (2000), *La globalización imaginada*. Paidós. México.
- _____ (1990), *Culturas híbridas: estrategias para salir y entrar de la Modernidad*. CNCA_Grijalbo. México.
- _____ (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales De la globalización*. Grijalbo. México.
- Gehlen, Arnold (1993), *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Paidós. Barcelona.
- Gergen, Kenneth J. (1996), *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Paidós. España.
- Goffman, Irving (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu. Buenos Aires.
- _____ (1989), *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.

- Gruzinski, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (1993), *La lógica de las ciencias sociales*. Rei. México.
 _____ (2000), *La inclusión del otro*. Paidós. Barcelona.
- Hannerz, Ulf (1998), *Conexiones transnacionales*. Cátedra. Madrid.
 _____ (1996), *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. F.C.E. México.
- Hall, Edward, T. (1990), *El lenguaje silencioso*. Alianza-CONACULTA. México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y Liliana Suárez-Nava s/f “Las fronteras y la panacea del desarrollo en México y España. Reflexiones desde los feminismos postcoloniales”. En *Liminar*. Año 2. Vol. II, No. 1, junio de 2004.
- Hobsbawm, (1998), “La historia de la identidad no es suficiente”, *Sobre la historia*. Crítica. Barcelona.
- Jameson, Fredric, Žižek, Slavoj (2005), *Estudios culturales, reflexiones Sobre el multiculturalismo*. Paidós. Barcelona.
- James, Clifford (1991), “sobre la autoridad etnográfica”. En Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona.
- Jiménez Paniagua, José (1994) *Scholion In Rebus Gestis Sancti Christophori. Disertación sobre las cosas referentes a San Cristóbal de Las Casas, Ciudad Real de Chiapas. La guía del visitante*. Editorial Fray Bartolomé de las Casas A. C. México.
- Jodelet, Denise (1991), “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. En Moscovici. S (1999), *Psicología social II. Pensamiento y vida social Psicología social y problemas sociales*. Paidós. Barcelona.
- Joseph, Isaac (1988), *El transeúnte y el espacio urbano*. Gedisa. Buenos Aires.
- Johnson David E. Michaelsen, Scott. (2003) *Los secretos de la frontera: una introducción*.
- Jung, Carl Gustav (2001), *Simbología del espíritu*. FCE México
- Julien, Philippe (1990), *Seminario: la función paterna*. México. Conferencias pronunciadas en la UNAM del 27 al 30 de julio.
- Kaës, René (1995), *El grupo y el sujeto del grupo*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Kaës, R. et al. (1996), *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos*. Paidós. México.
- Kaminsky, Gregorio (2000), *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancias. Propagación*. Paidós. Buenos Aires.
- Kaufmann, Pierre (1996), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Paidós. Argentina.
- Kenny, Vincent. Boxer, Philip (1993), “Lacan y Maturana: orígenes constructivistas para una cibernética de tercer orden”. *Revista Universidad de Guadalajara*. verano 1993. Guadalajara. p p. 75-84.

- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías* Paidós, Barcelona.
- Krotz, Esteban (2002), *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. F.C.E. México.
- _____ (1991), "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico" en *Alteridades. Antropología y epistemología*. UAM. México. pp. 50-57.
- Laing, R. D. (1990), *El cuestionamiento de la familia*. Paidós. México.
- Lenkersdorf, Carlos (1999), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI. México.
- León, Emma (1999), *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*. Anthropos. Barcelona.
- _____ (2001), *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*. Anthropos. Barcelona.
- León, Emma y Zemelman, Hugo (Coords.) (1997), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Anthropos. Barcelona.
- Liotard, Jean-Francois (1996), *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid.
- Leal Maldonado, Jesús. Cortés Alcalá, Luis. (1998), *La dimensión de la ciudad*. CIS. Siglo XXI. Madrid.
- Luhmann, Niklas (1995), *Poder*. Anthropos. España.
- Mato, Daniel. (coord.) (2002), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones Sociales en tiempos de globalización*. CLACSO, Universidad de Venezuela, Caracas.
- Martín-Baró, Ignacio (1999), *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica. (I)* UCA. El Salvador.
- _____ (1996), *Sistema, grupo y poder. Psicología social Desde Centroamérica (II)* UCA. El salvador.
- Mauss, Marcel (1979), "La cohesión social en las sociedades polisegmentarias". *Sociedad y ciencias sociales*. Obras III. Barral Editores. Barcelona
- Mernissi, Fatema (2004), *Un libro para la paz*. El aleph editores. Barcelona.
- Miller Toby. Yúdice George (2004), *Política cultural*. Gedisa. Barcelona.
- Michaelson, Scout y David E. Jonson, comp. (2003). *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Moreno González, Ma. Patricia s/f *Culturas populares y fronteras*.
- Moscovici. S (1999), *Psicología social II. Pensamiento y vida social Psicología social y problemas sociales*. Paidós. Barcelona.
- Ortiz, Renato (1997), *Mundialización y cultura*. Alianza Editorial. Buenos Aires.
- Pérez-Agote, Alfonso y Sánchez Ignacio (1996), *Complejidad y teoría social*. CIS, Madrid.

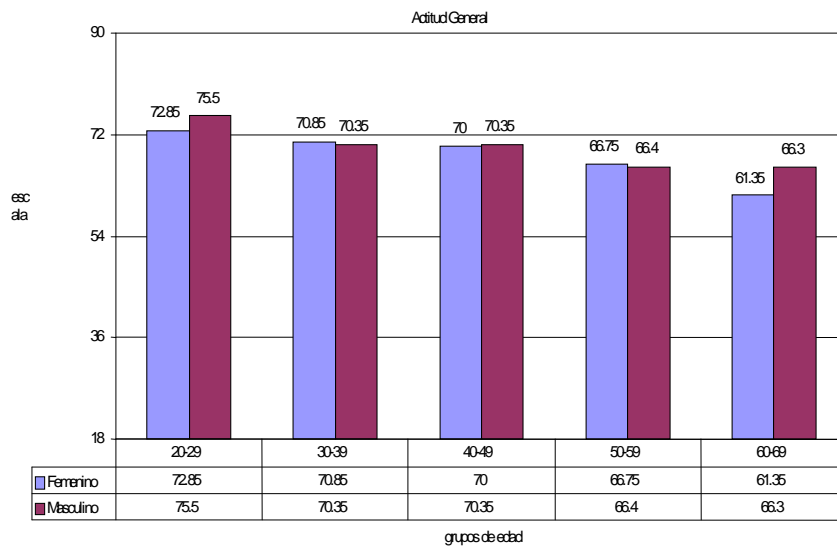
- Pérez-Taylor, Rafael (comp.) (2002), *Antropología y complejidad*. Gedisa. Barcelona.
- Pitarch, Ramón (1995), "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas", *Chiapas: los rumbos de otra historia*.
- Potter, Jonathan (1998), *La representación de la realidad. Discurso, retórica y Construcción social*. Paidós. Barcelona.
- Proshansky, Harold M. et al. (1983), *Psicología ambiental. El hombre y su entorno físico* Trillas. México.
- Raj, Des (1979), *La estructura de las encuestas por muestreo*. F C E México.
- Reynoso, Carlos (comp.) (1998), *El surgimiento de la antropología posmoderna. Por C. Geertz, J. Clifford y otros*. Gedisa. Barcelona.
- Rilke, M. (1997), *Cartas a un joven poeta*. Ediciones Coyoacán. México.
- Rosaldo, R. (1991), *Cultura y verdad. Una nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo-CONACULTA México.
- Rubinstein (1974), *Psicología*. Grijalbo. México.
- Sampieri, Roberto. (1998), *Metodología de la investigación*. McGraw Hill. México.
- San Martín, Hernán (1985), *El hombre y su ambiente* La prensa medica mexicana. Salud y enfermedad, México.
- Scheaffer, Richard L. (1987), *Elementos de muestreo*. Interamericana. México.
- Schütz, Alfred (1993), *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós. Barcelona.
- Said, Edward (), *Orientalismo*. Libertarias, Madrid
- Sartre, Jean Paul (1992), *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones Quinto Sol. México.
- Scott, James s/f El regionalismo transfronterizo como objeto de investigación internacional.
- Simmel, Georg (2003), *La ley individual y otros escritos*. Paidós. Barcelona.
- Steiner, G. (2001), *Nostalgia del absoluto*. Siruela. Madrid.
- Scheler, Max. (s.a), *La idea del hombre y la historia*. La Pleyade. Buenos Aires
- Tajfel, Henri (1984), *Grupos humanos y categorías sociales* Herder. Barcelona.
- Tamayo, Luis (2001), *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. México. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Taylor, C. (2001), *Fuentes del yo*. Paidós. Barcelona.
- Taylor, S. J. y R. Bogdan (1996), *Introducción a los métodos cualitativos de Investigación*. Paidós. Buenos Aires.
- Todorov, Tzvetan et. al. (1988), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Serie Antropología, Ediciones Júcar Universidad. Barcelona.

- Todorov, Tzvetan (1997), *Nosotros y los otros*. Siglo XXI. México.
- Turner, Frederick Jackson (1987), "El significado de la frontera en la historia Americana". En *Secuencia México*, Enero-Abril de 1987, Número 7, páginas 187 a 207.
- Valdecantos, Antonio (1999), *Contra el relativismo*, Visor, Madrid:
- Vallejo, César (1994), *Los heraldos negros*. La Habana. Editorial arte y literatura.
- Vallejo Zerón, Gabriel (1989), *Sujeto y realidad*. Editorial Universidad de Guadalajara. México.
- van Dijk, Teun A. (1991), *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI. México.
- Vattimo, Gianni (1992), *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* Paidós. Barcelona.
- Vattimo, Gianni, et. Al. (1994), *Entorno a la posmodernidad* Antrhopos. Colombia.
- Vattimo, Gianni (1998), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península. Barcelona.
- _____ (2000), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. Barcelona.
- Vergara Figueroa, Abilio (Coord.) (2001), *Imaginario: Horizontes plurales*. CONACULTA. INAH. México.
- _____ (1996), "Los sentidos de las fronteras". En *Fronteras* Año 1, Volumen 1, Número 1, páginas 37 a 40.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Paidós. Barcelona.
- Watzlawick, Paul (1989), *Teoría de la comunicación humana*. Herder. Barcelona.
- _____ (2001), *El arte de amargarse la vida*. Herder. Barcelona.
- Weber, Max. (2001), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México. Colofón.
- Zemelman, Hugo (1998), *Sujeto: existencia y potencia*. Anthropos. Barcelona.
- Zizek, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós. Argentina.

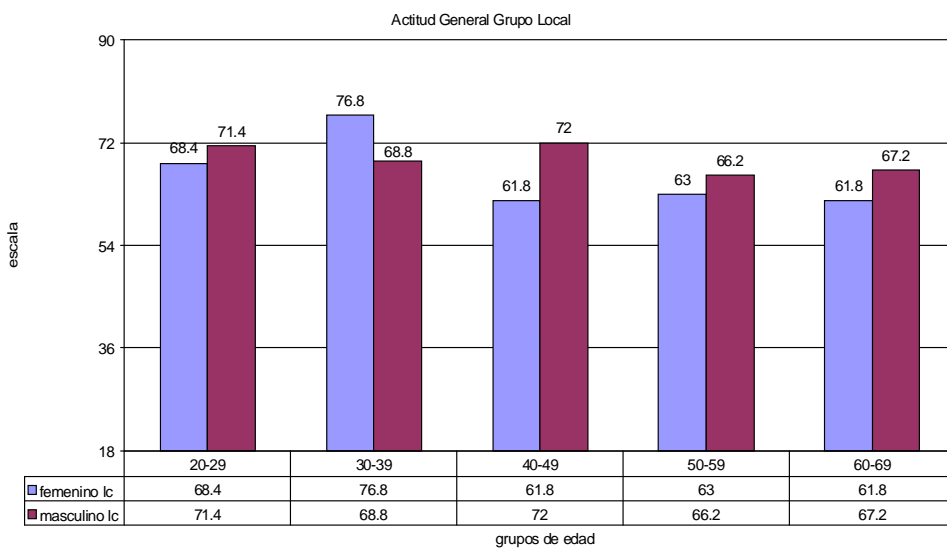
ANEXOS

A) Gráficas de la escala tipo Likert

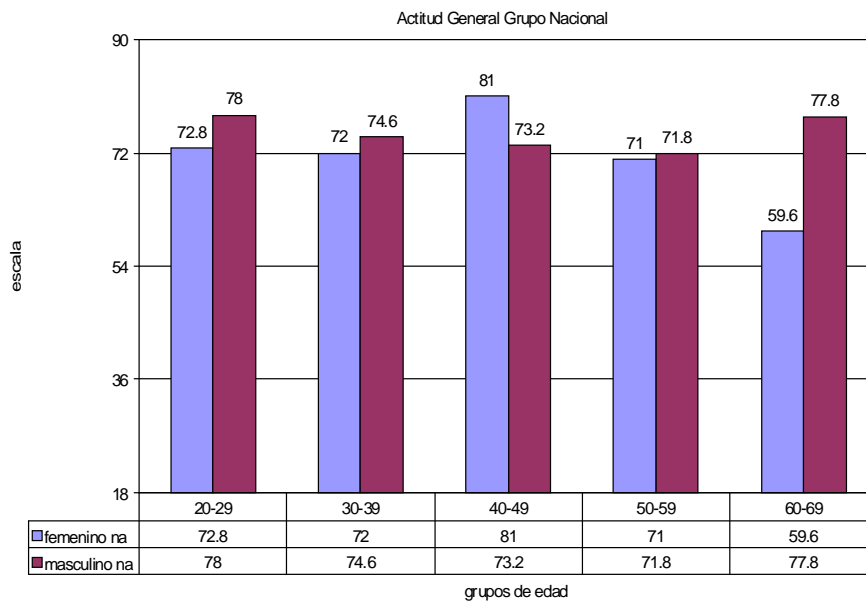
Gráfica 1.1



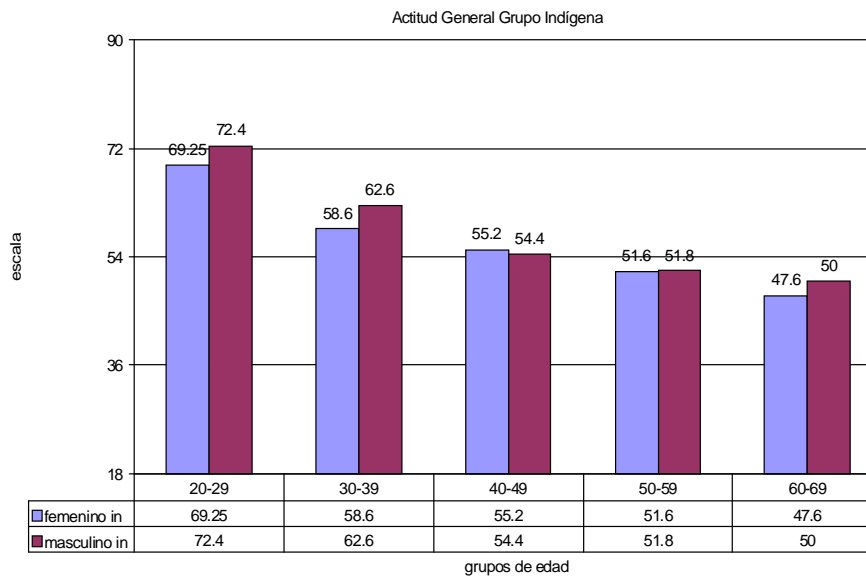
Gráfica 1.2



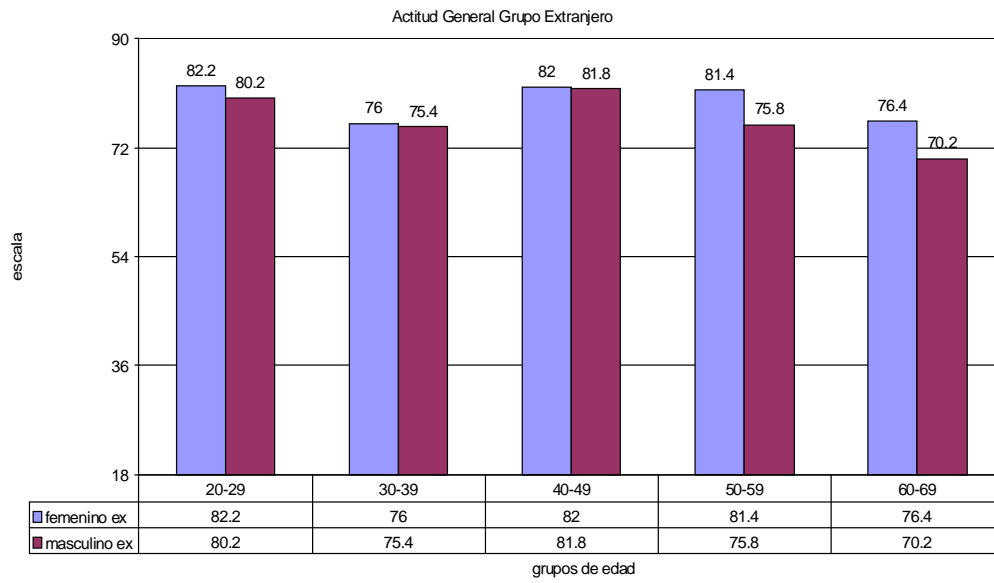
Gráfica 1.3



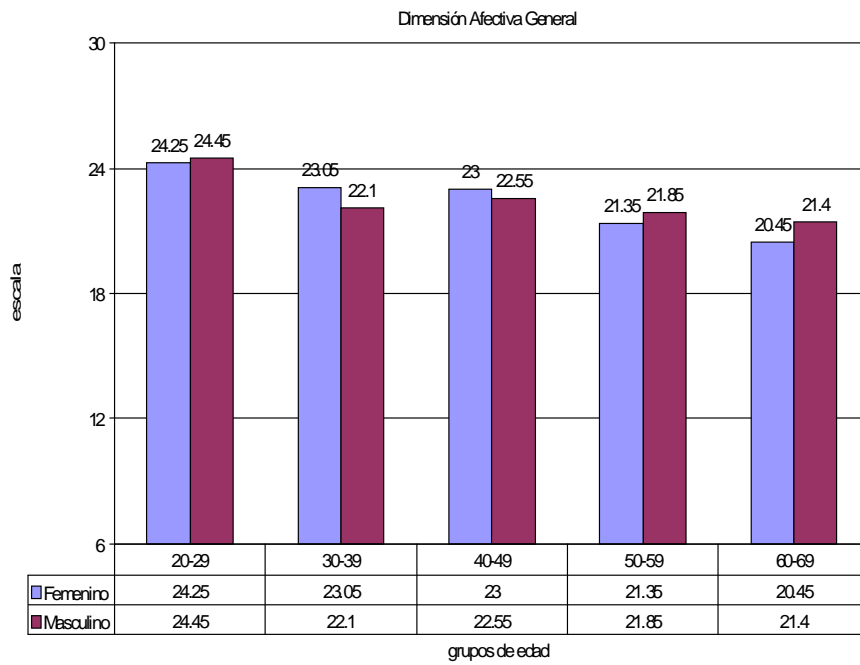
Gráfica 1.4



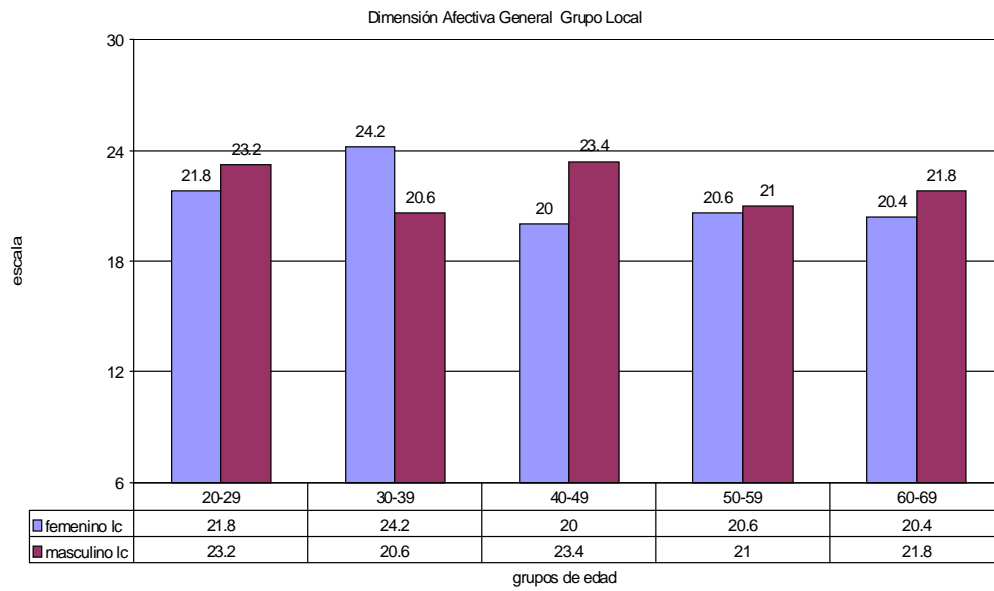
Gráfica1.5



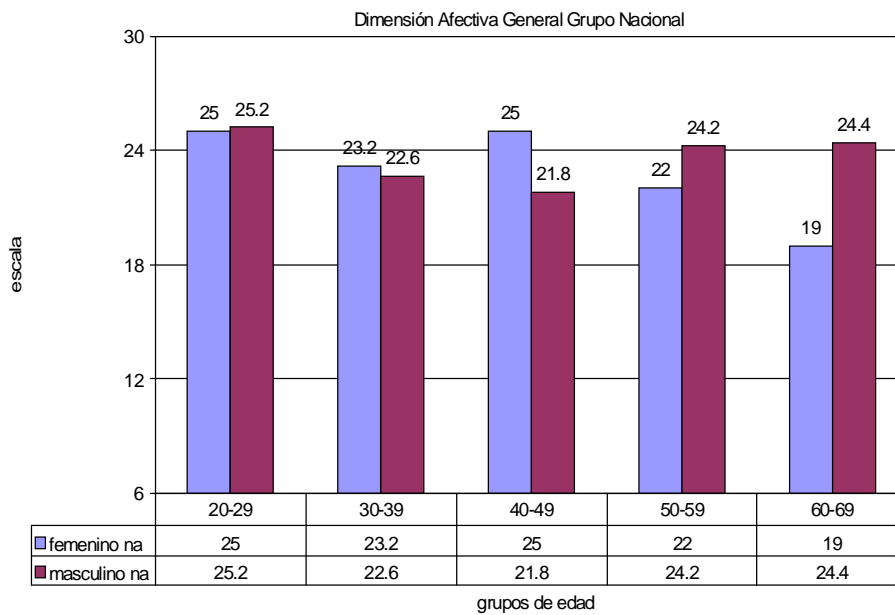
Gráfica 2.1



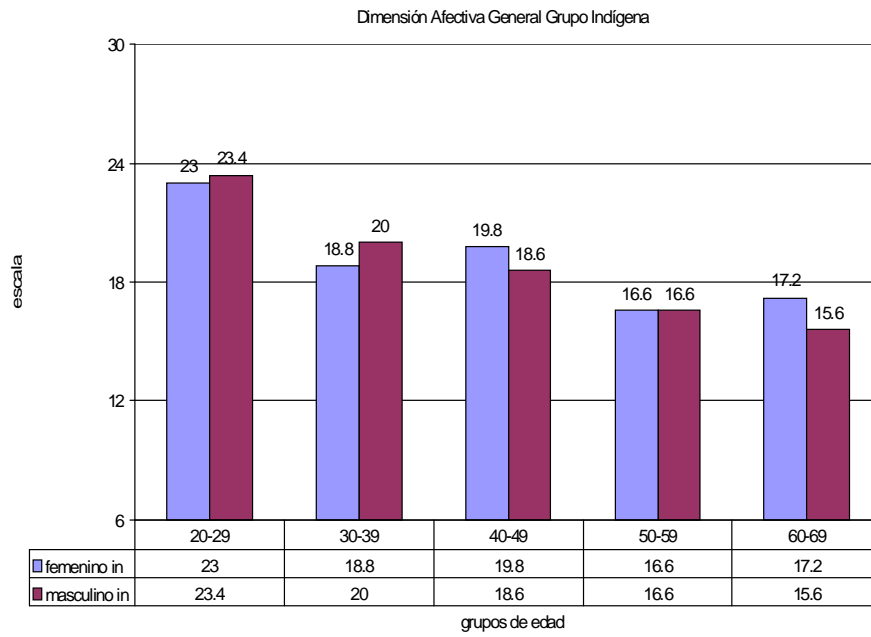
Gráfica 2.2



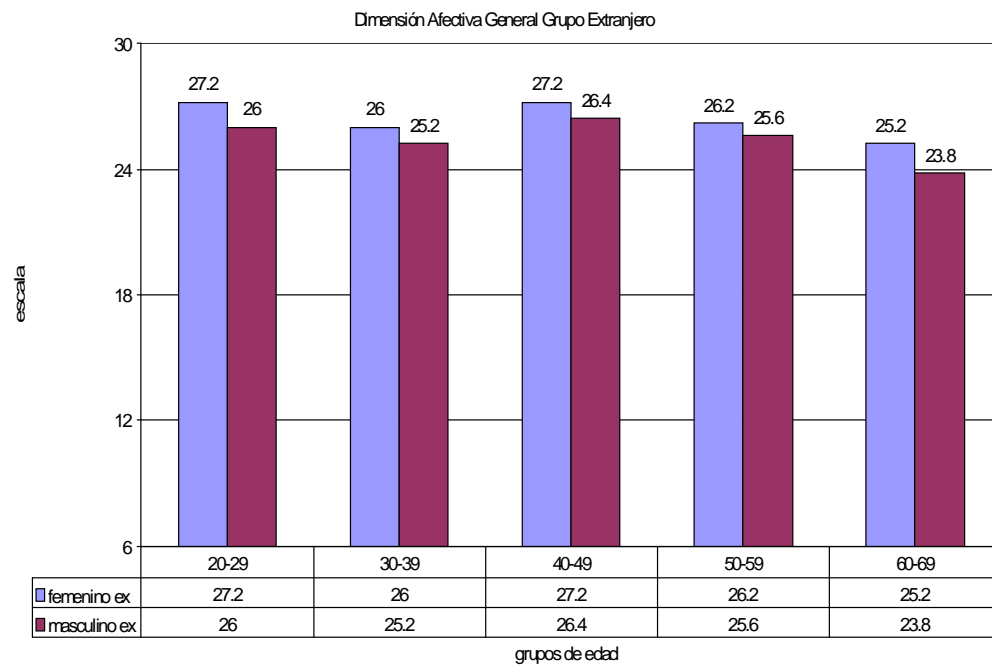
Gráfica 2.3



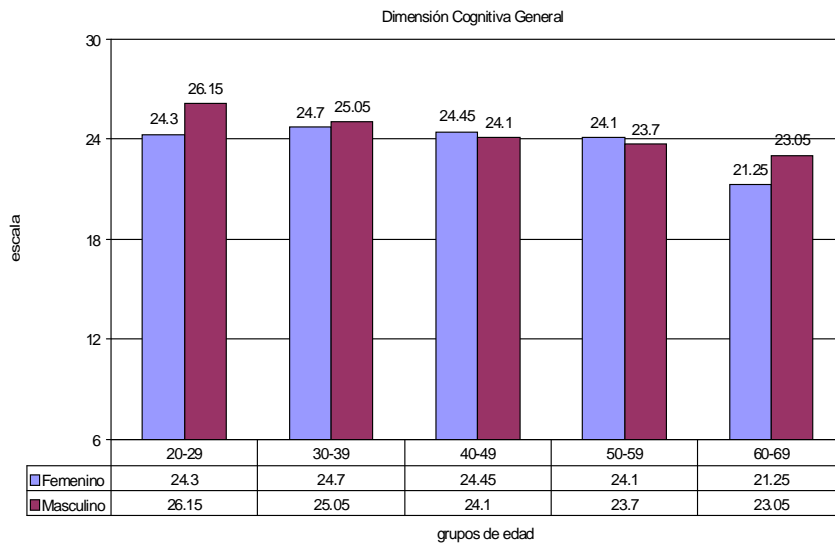
Gráfica 2.4



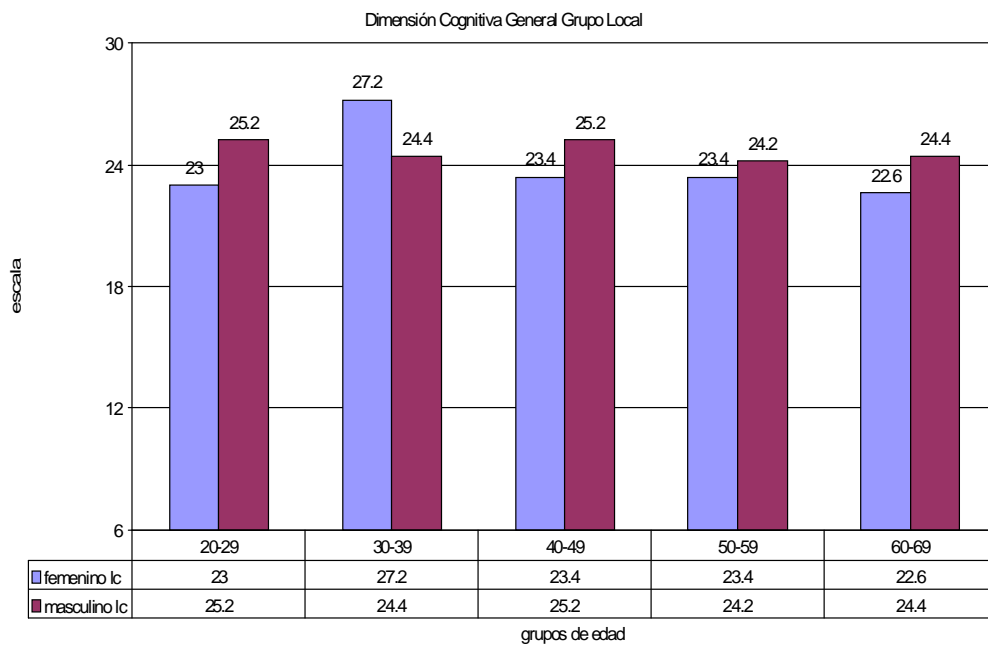
Gráfica 2.5



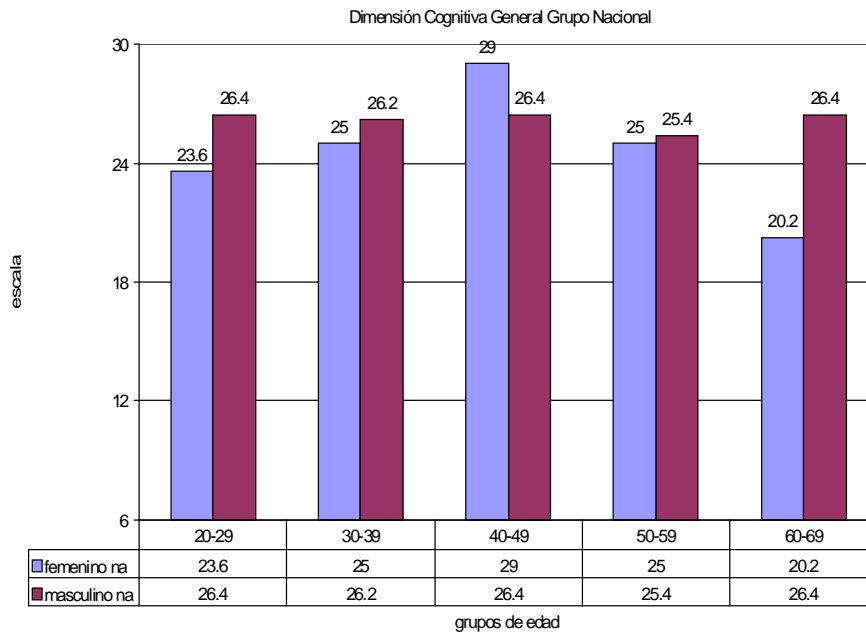
Gráfica 3.1



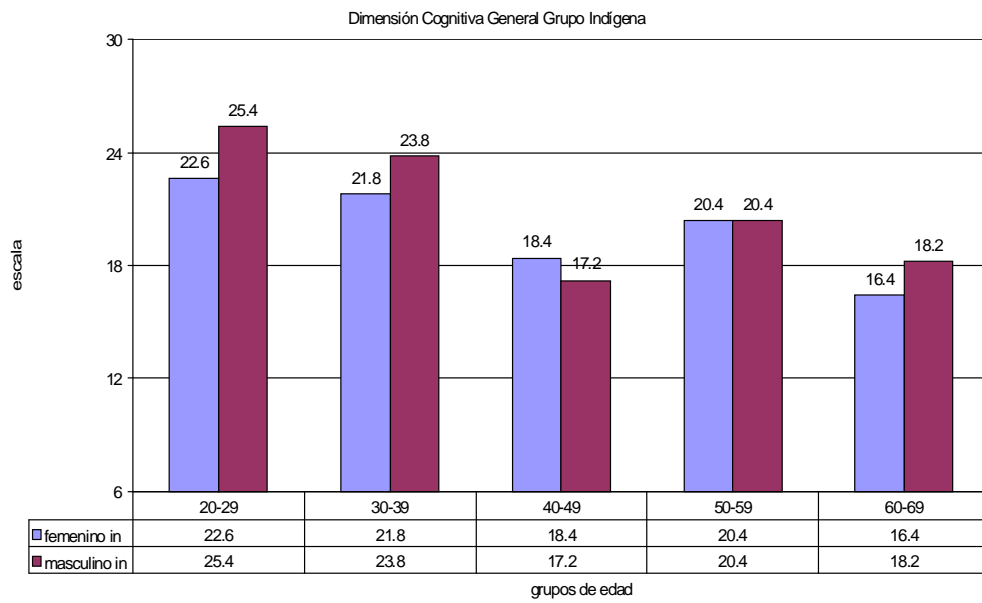
Gráfica 3.2



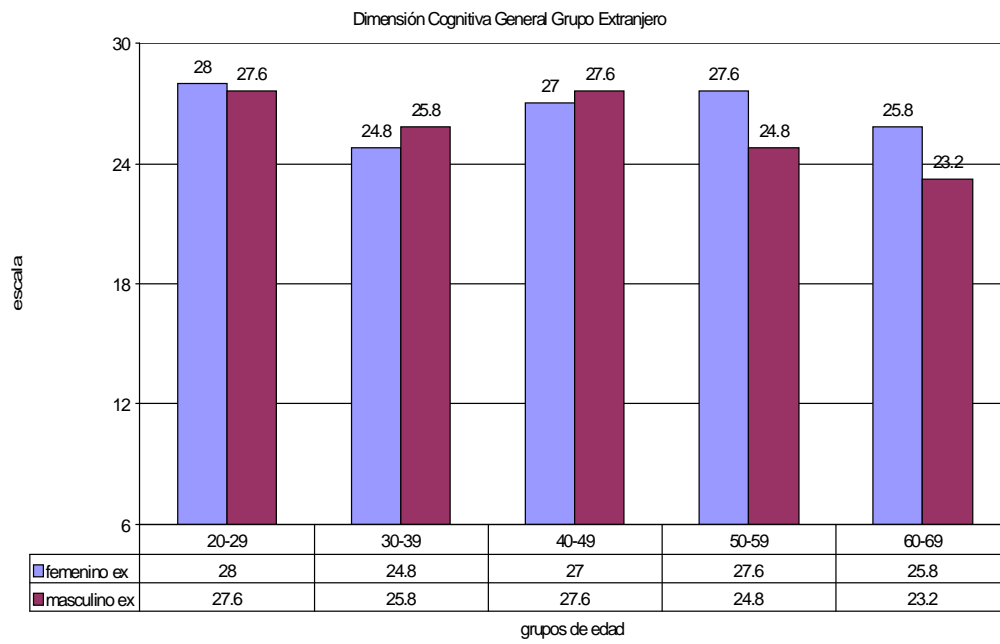
Gráfica 3.3



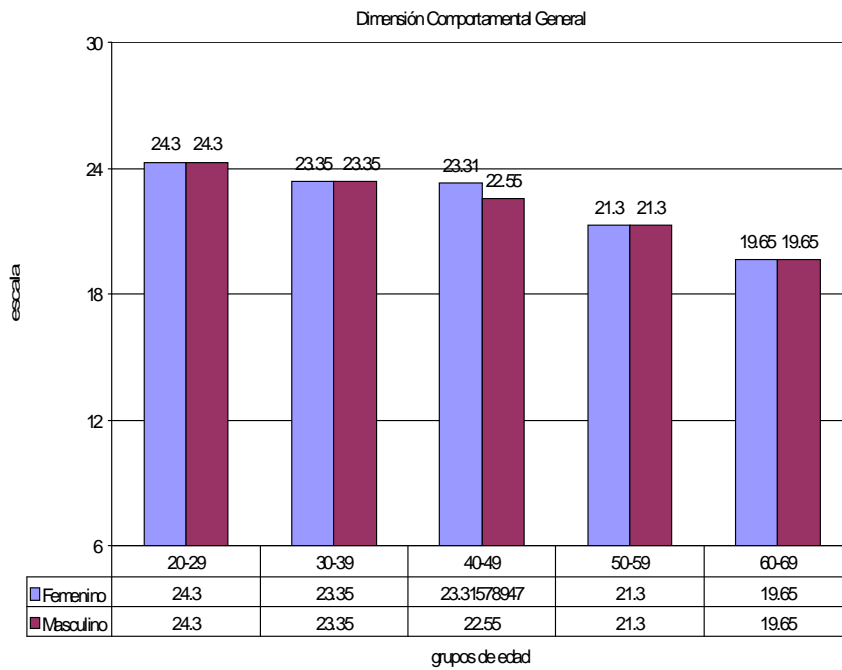
Gráfica 3.4



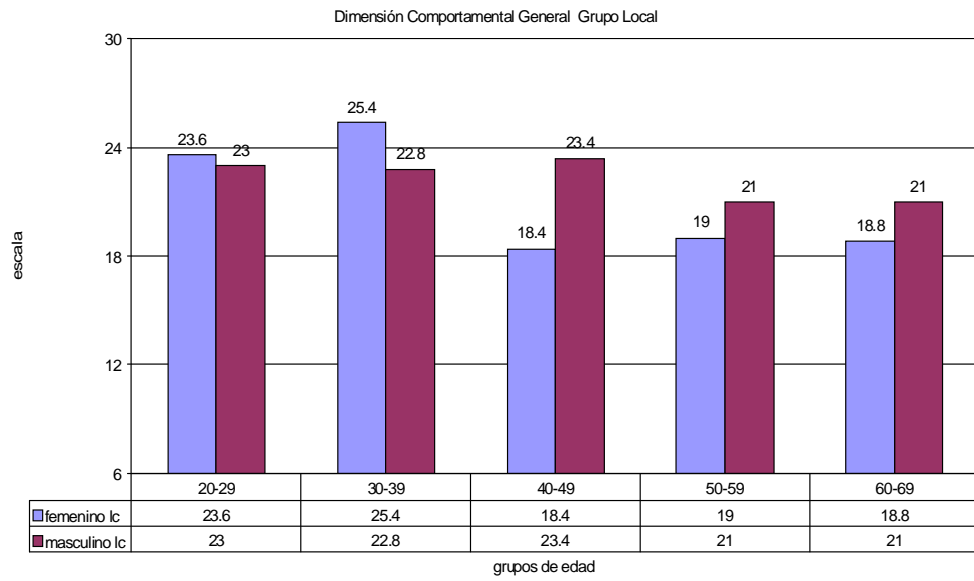
Gráfica 3.5



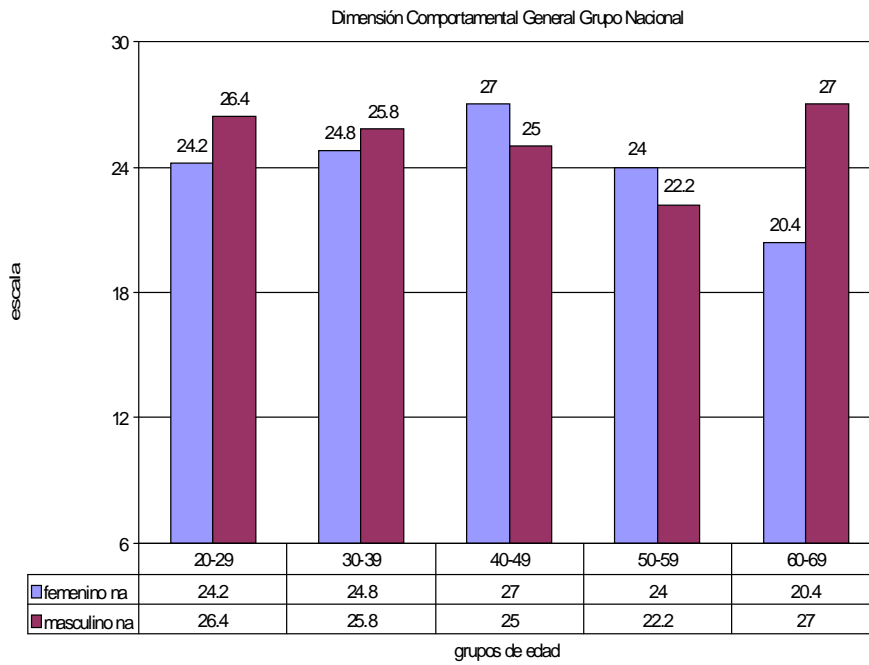
Gráfica 4.1



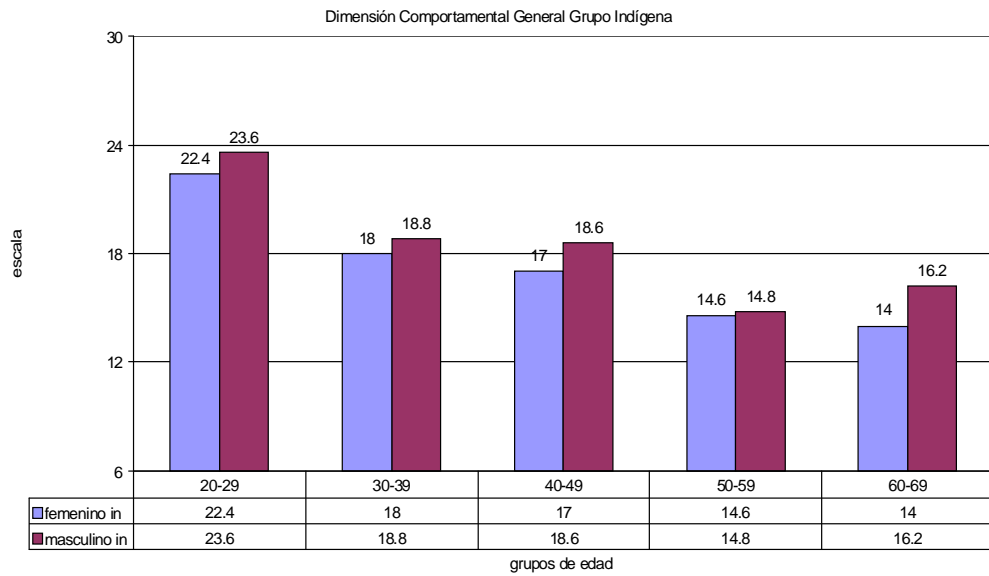
Gráfica 4.2



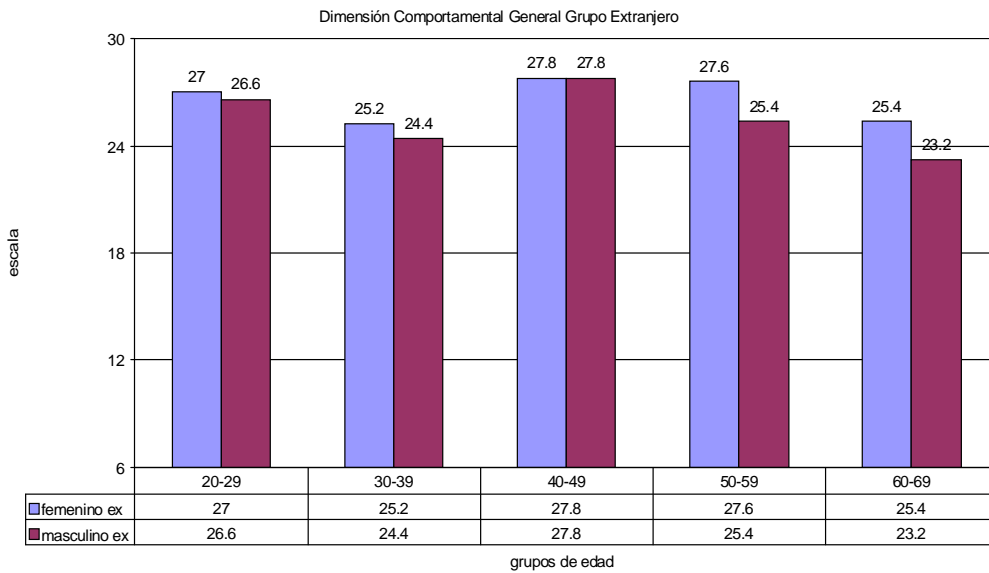
Gráfica 4.3



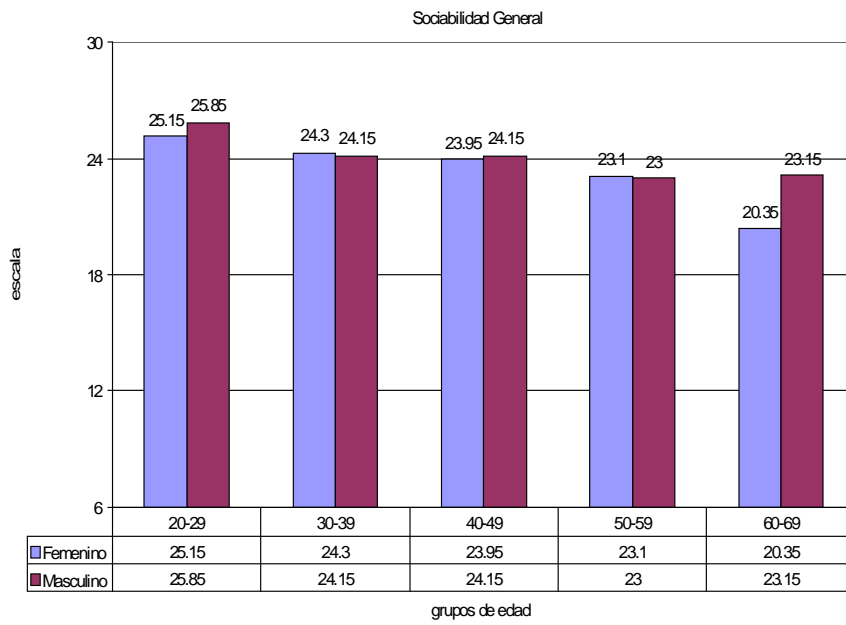
Gráfica 4.4



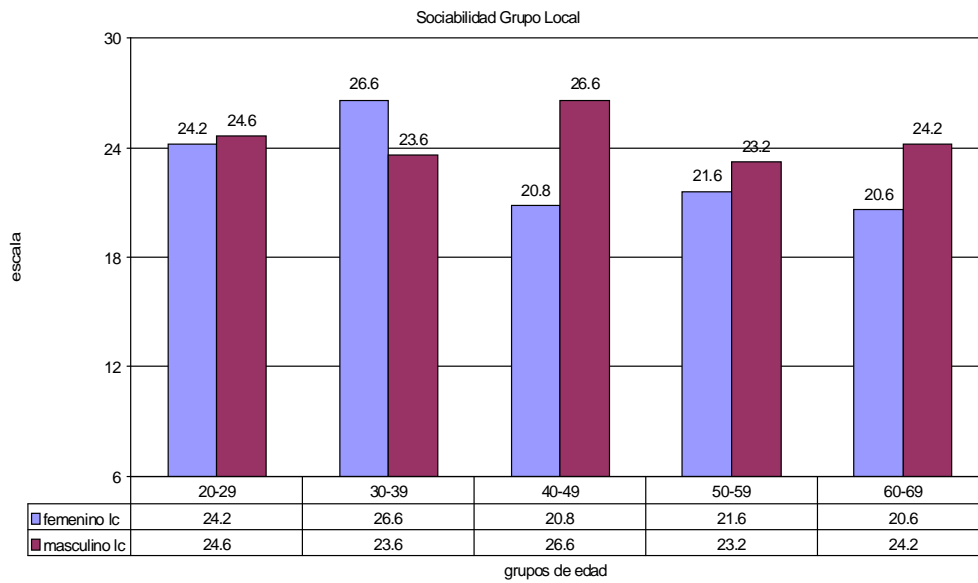
Gráfica 4.5



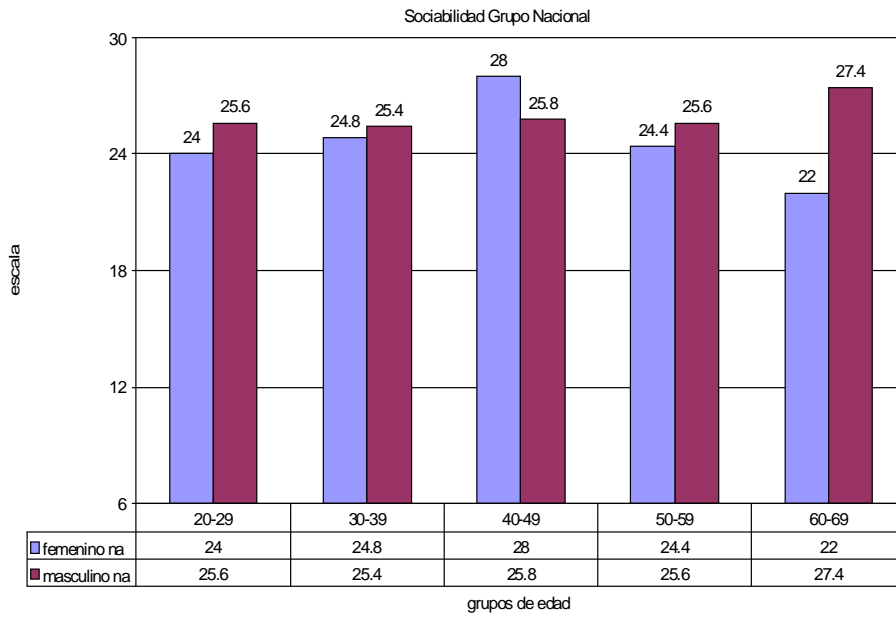
Gráfica 5.1



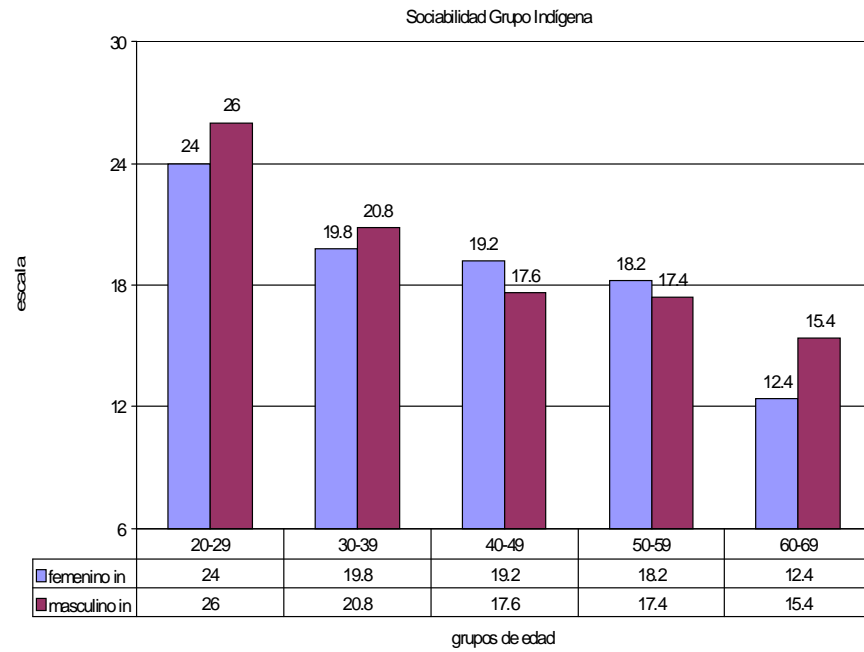
Gráfica 5.2



Gráfica 5.3

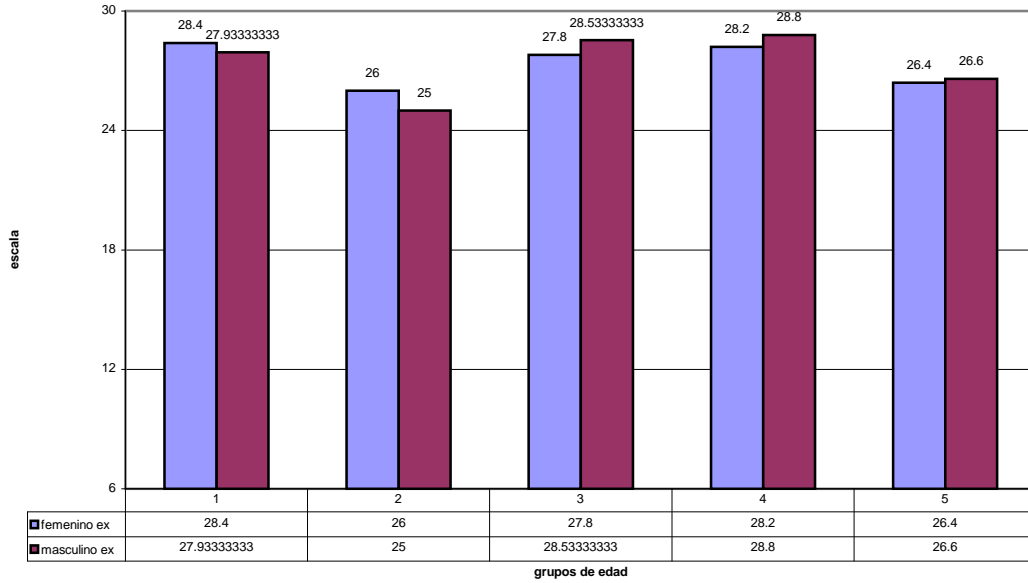


Gráfica 5.4



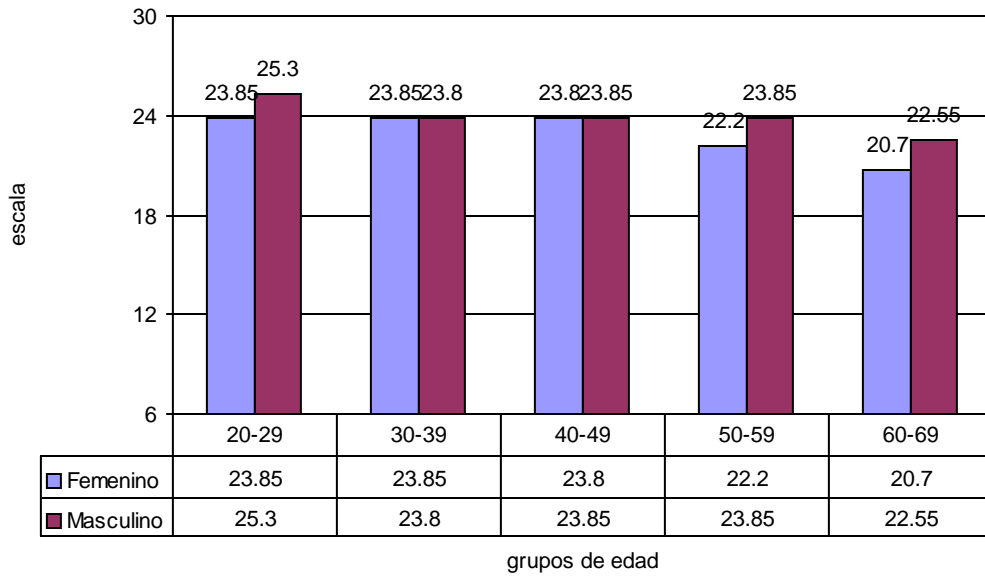
Gráfica 5.5

Sociabilidad Grupo Extranjero

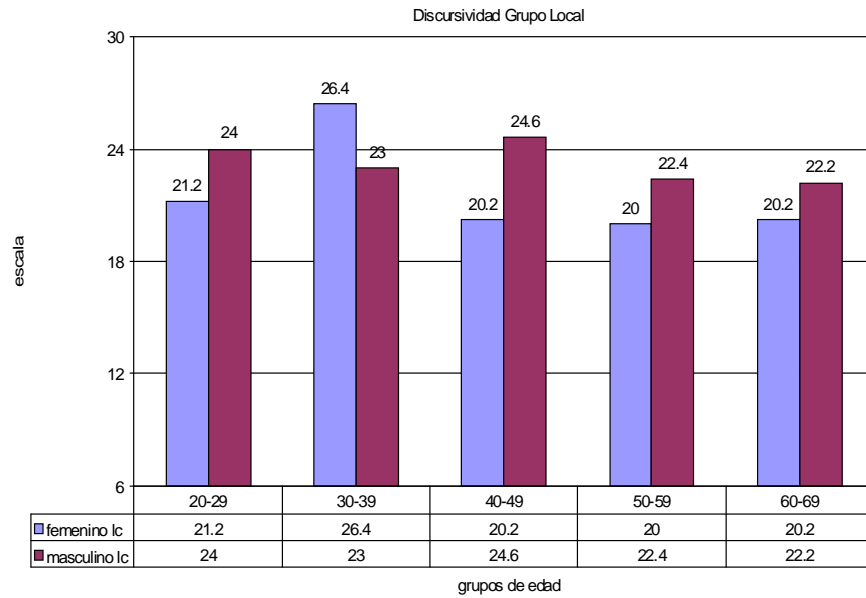


Gráfica 6.1

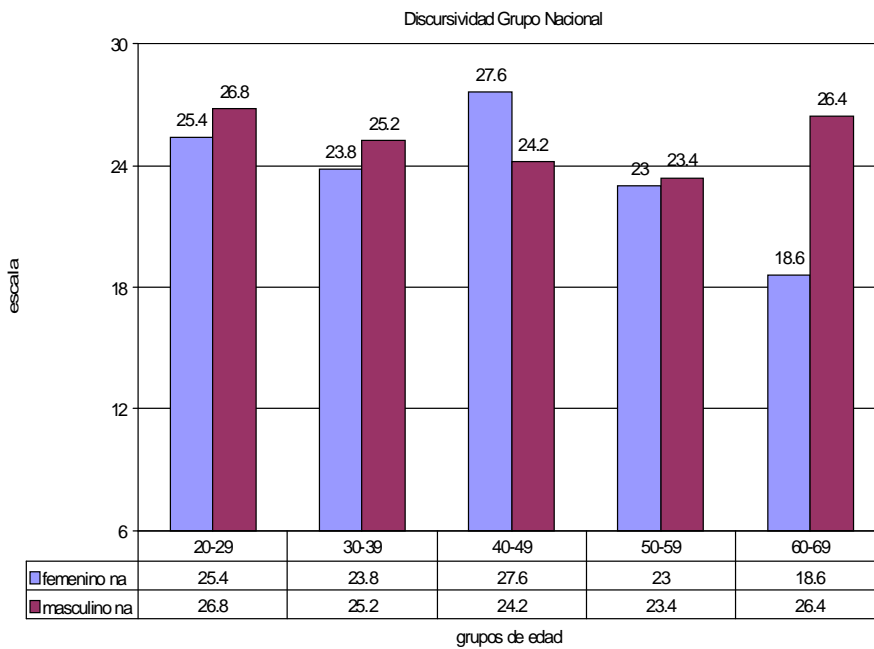
Discursividad General



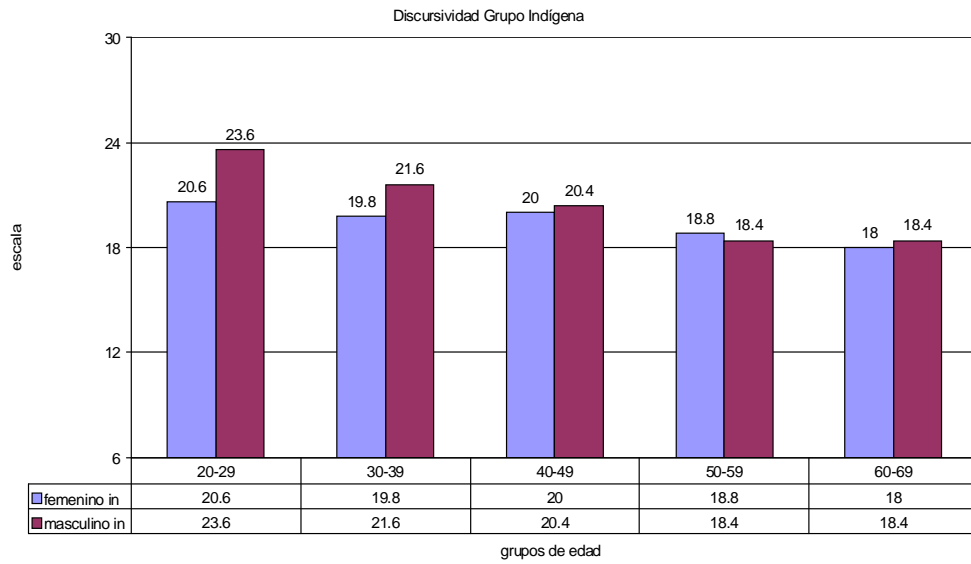
Gráfica 6.2



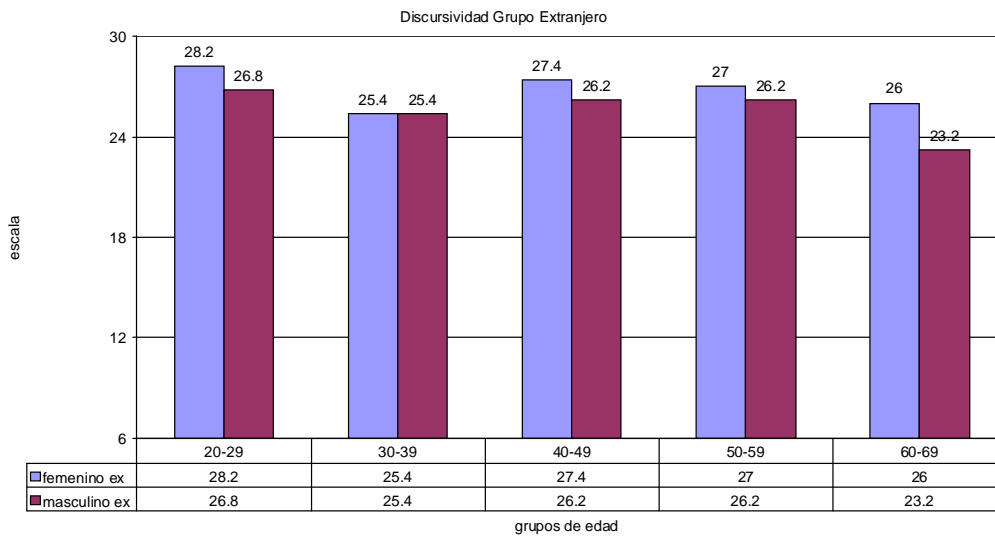
Gráfica 6.3



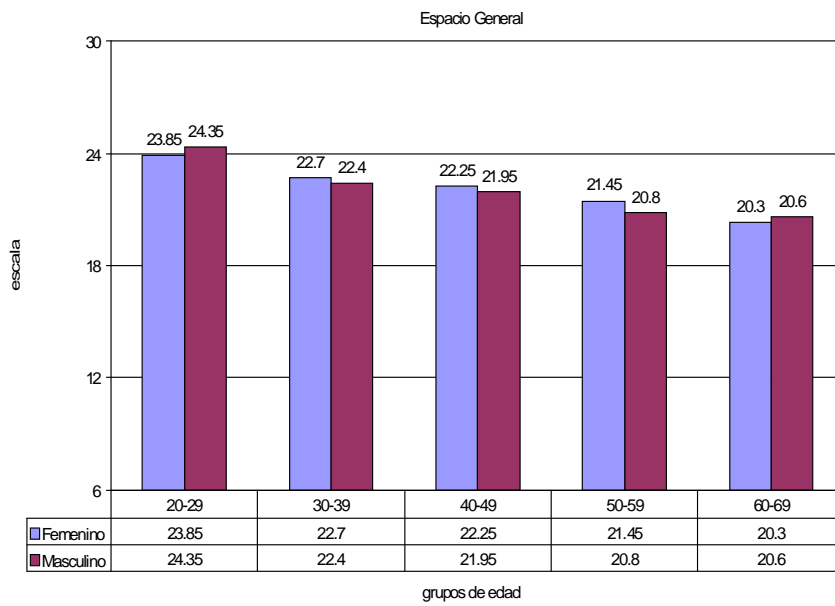
Gráfica 6.4



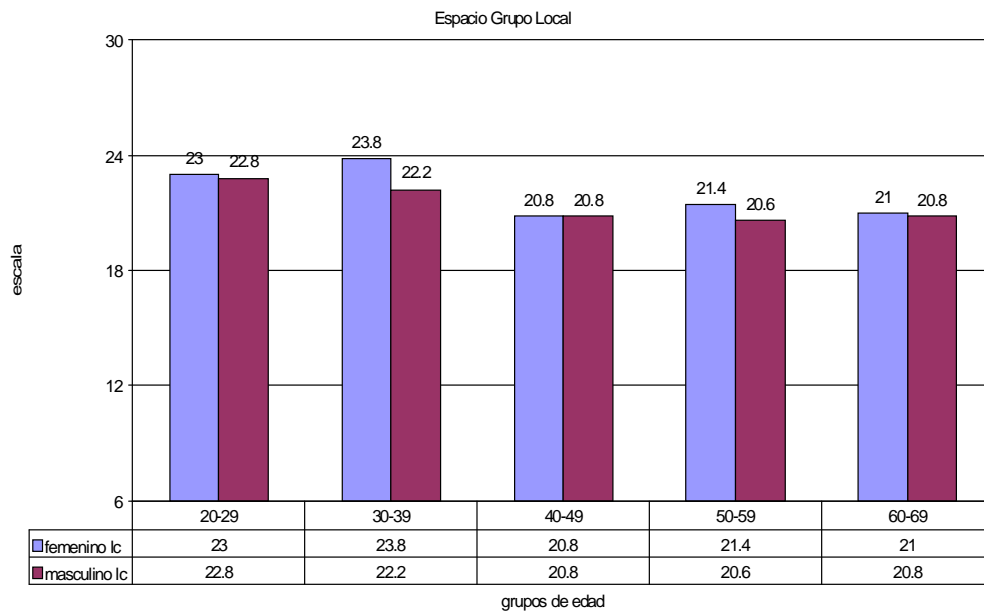
Gráfica 6.5



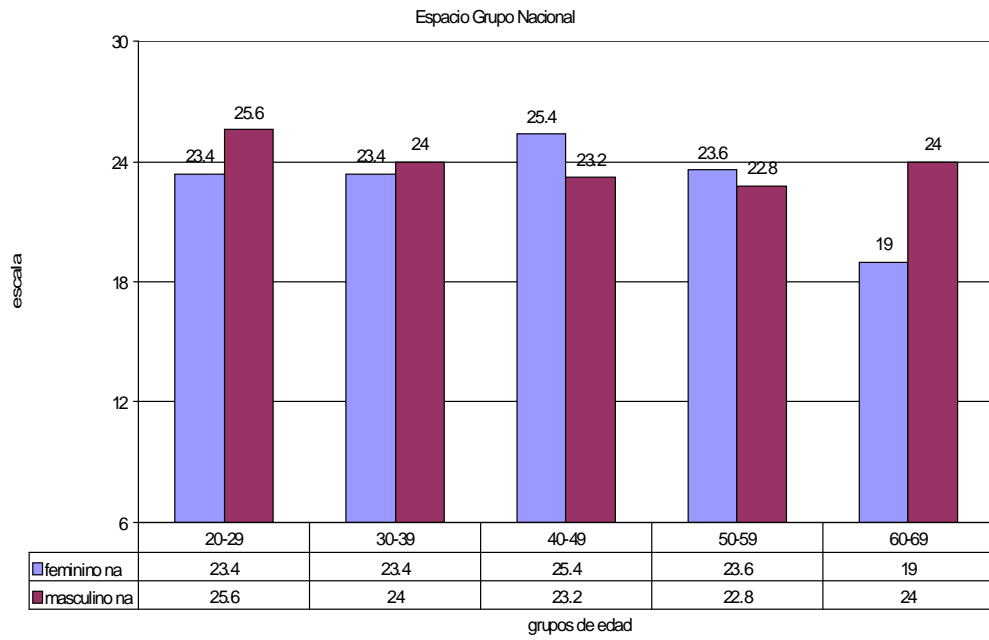
Gráfica 7.1



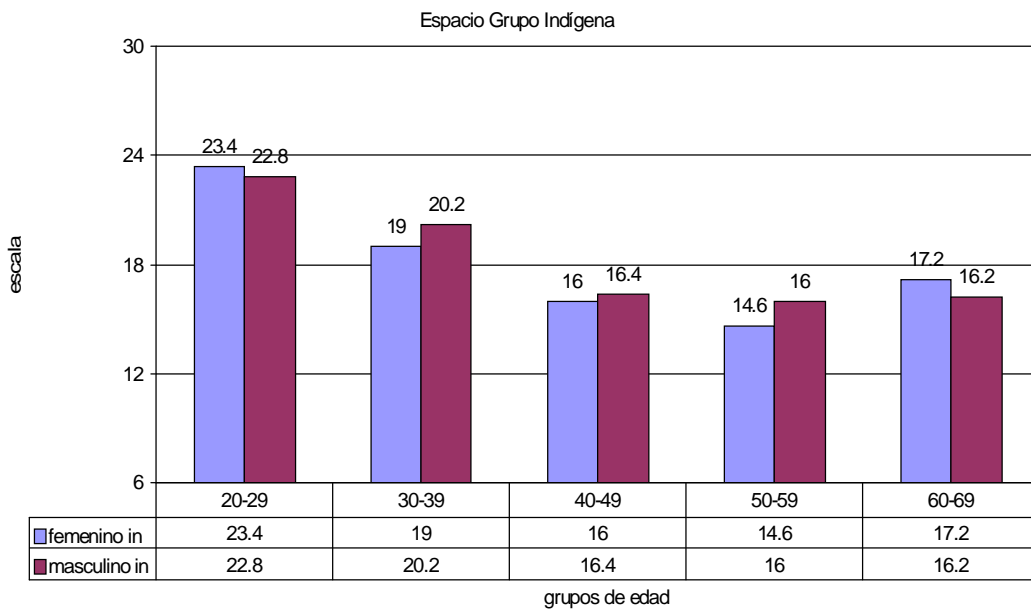
Gráfica 7.2



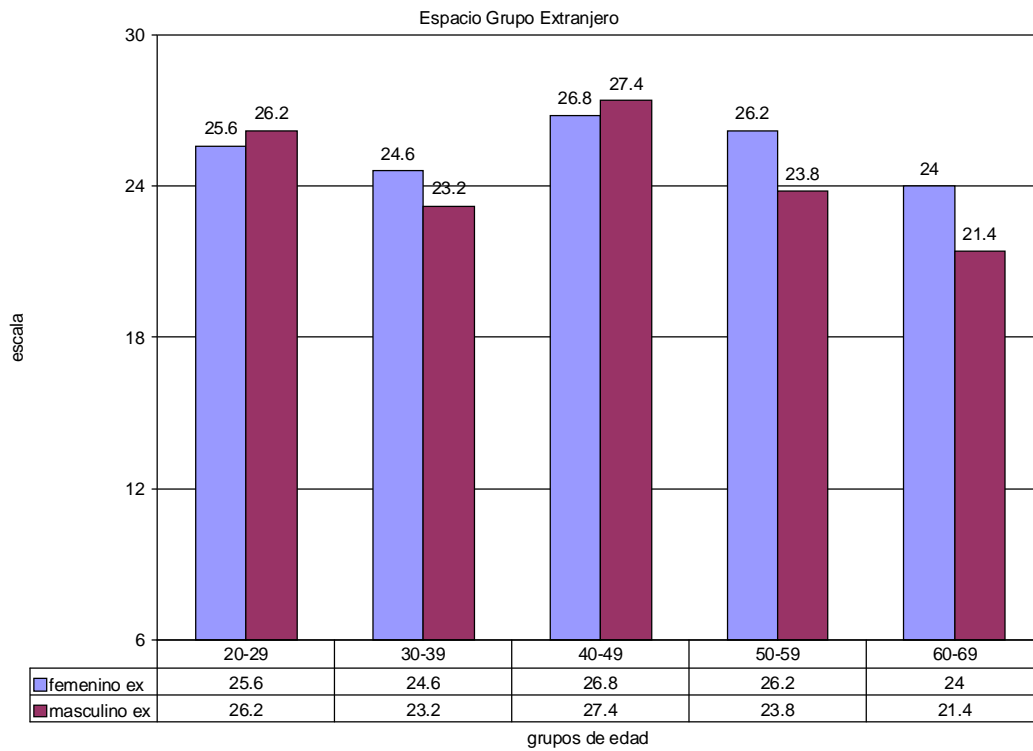
Gráfica 7.3



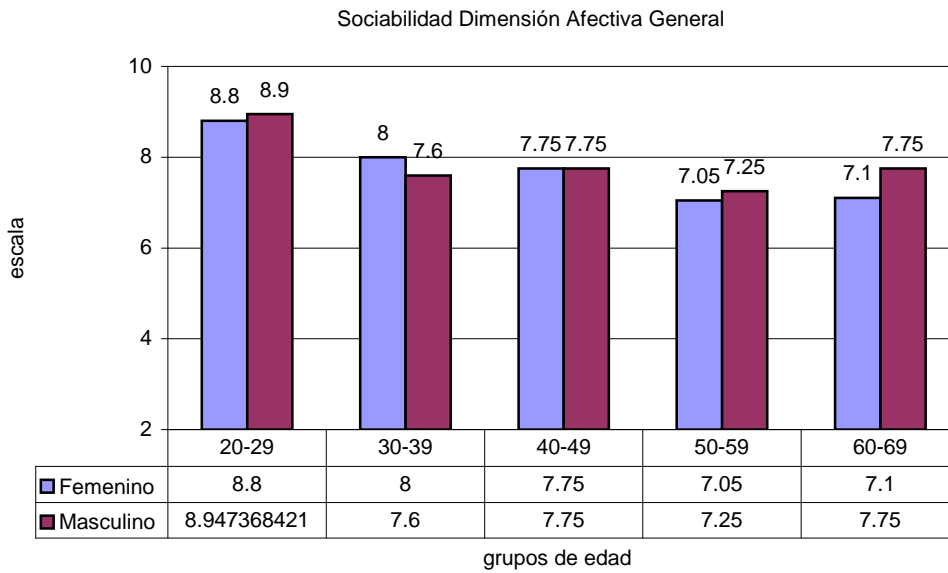
Gráfica 7.4



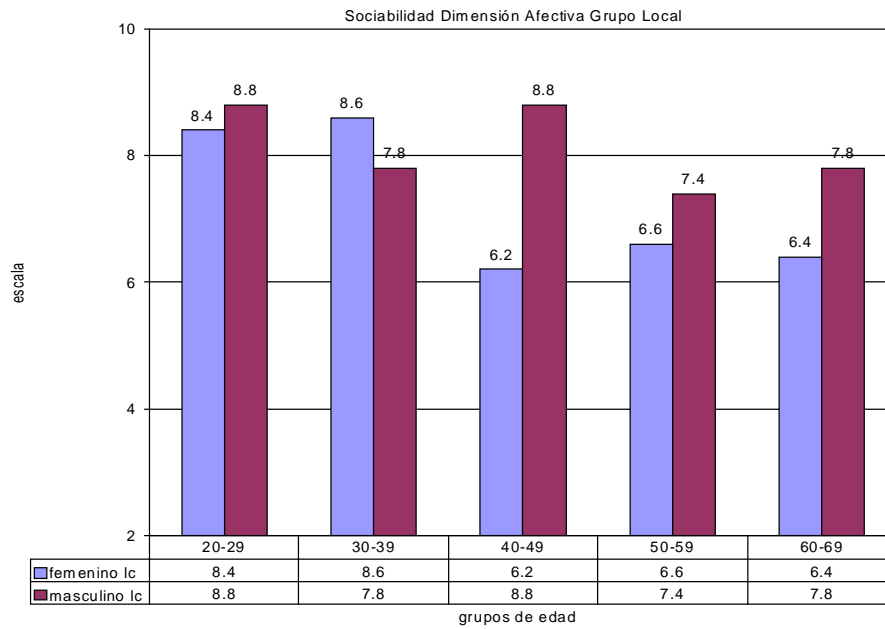
Gráfica 7.5



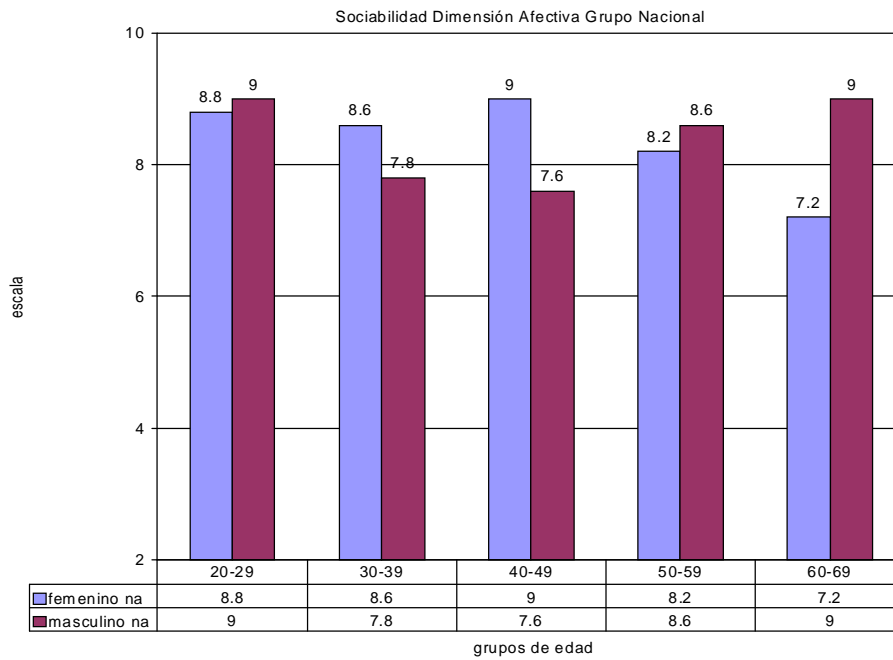
Gráfica 8.1



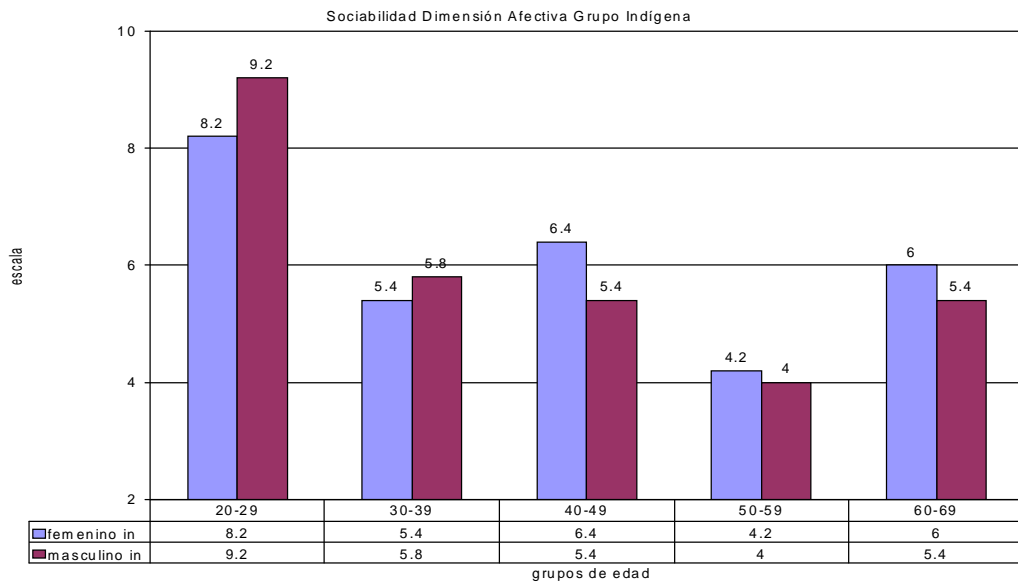
Gráfica 8.2



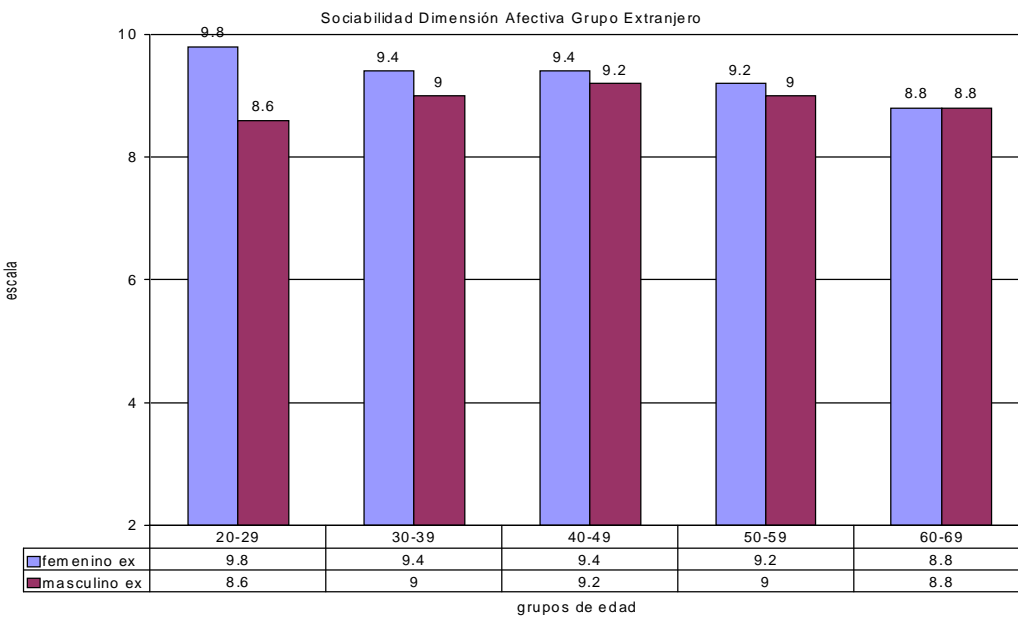
Gráfica 8.3



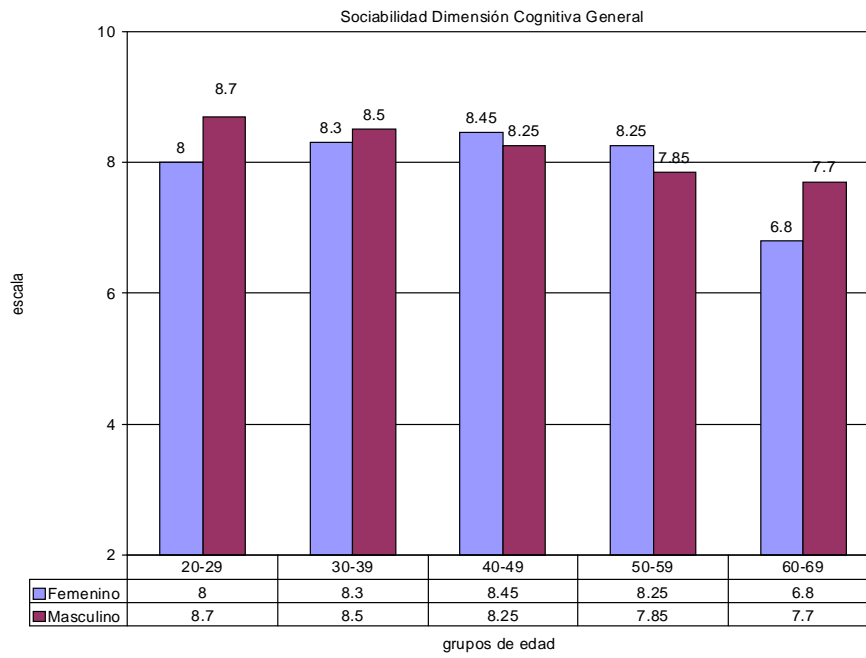
Gráfica 8.4



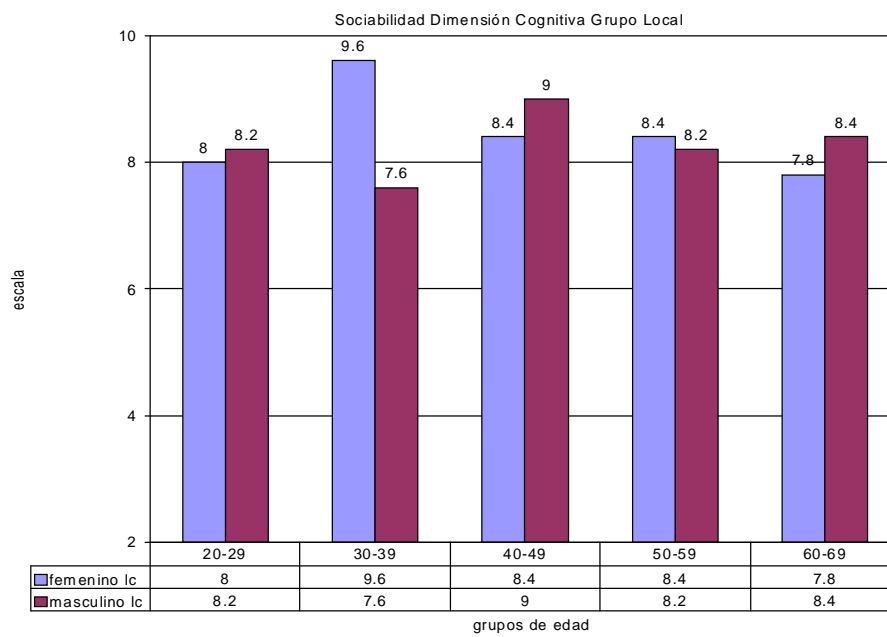
Gráfica 8.5



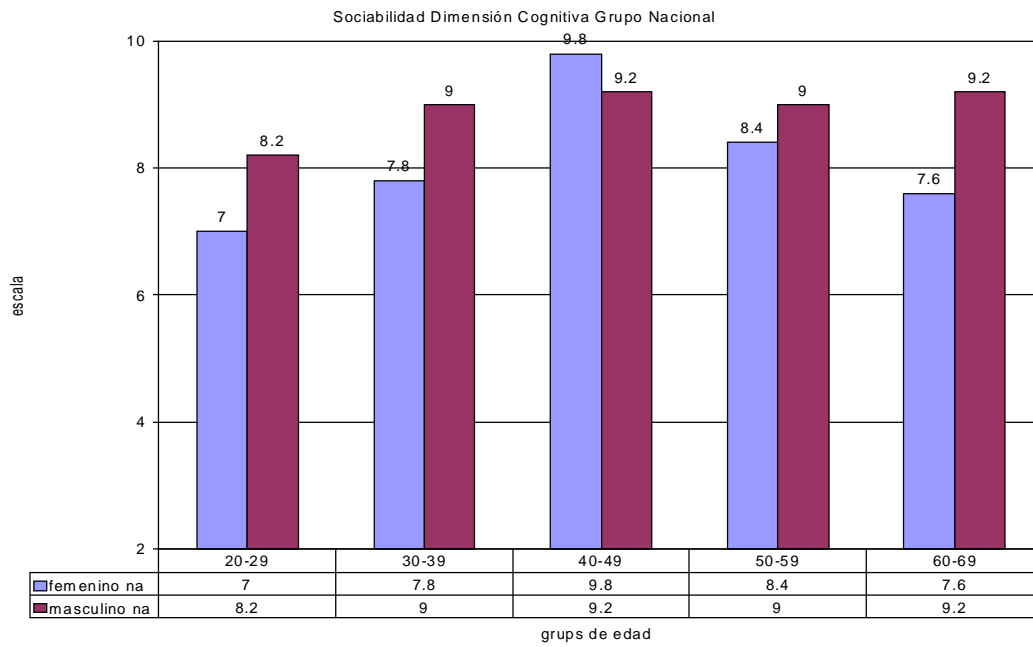
Gráfica 9.1



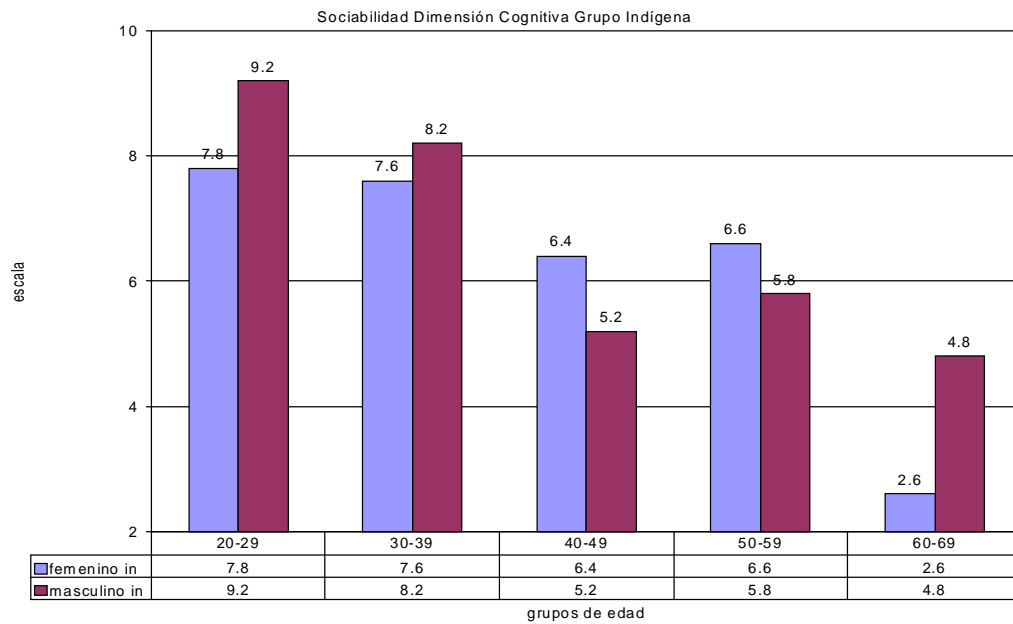
Gráfica 9.2



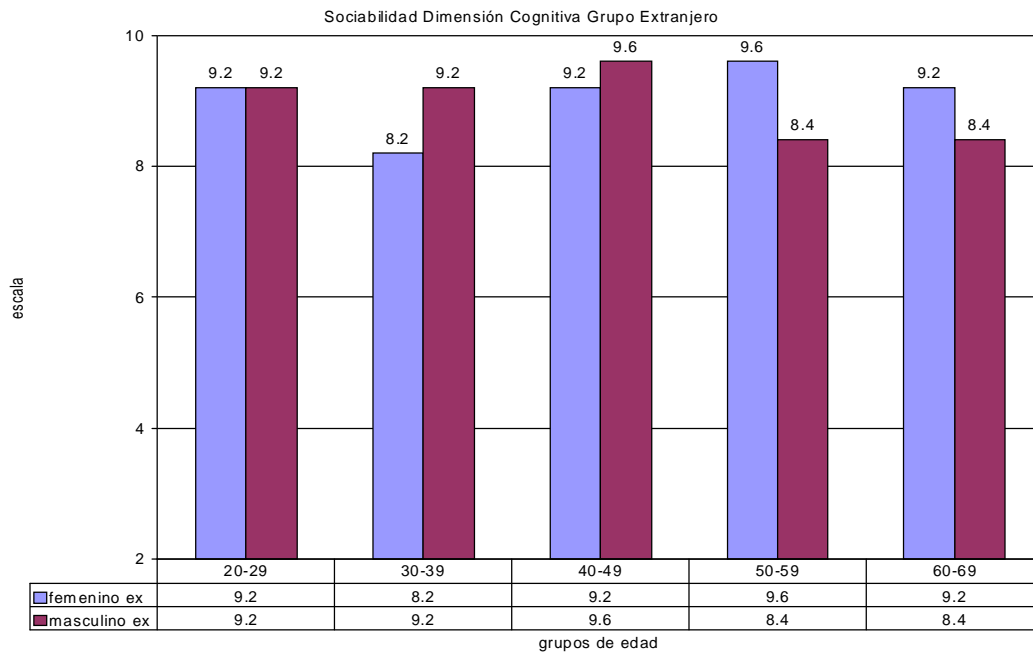
Gráfica 9.3



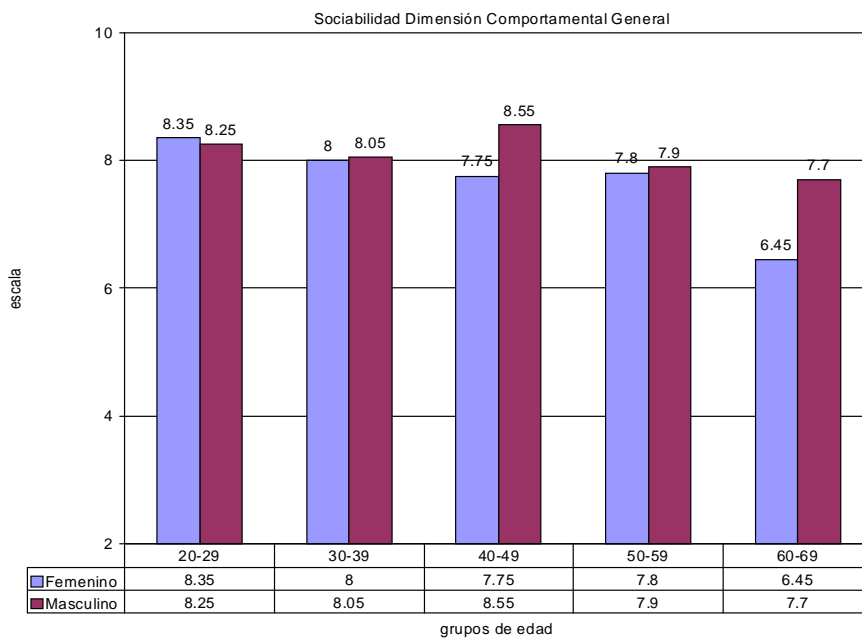
Gráfica 9.4



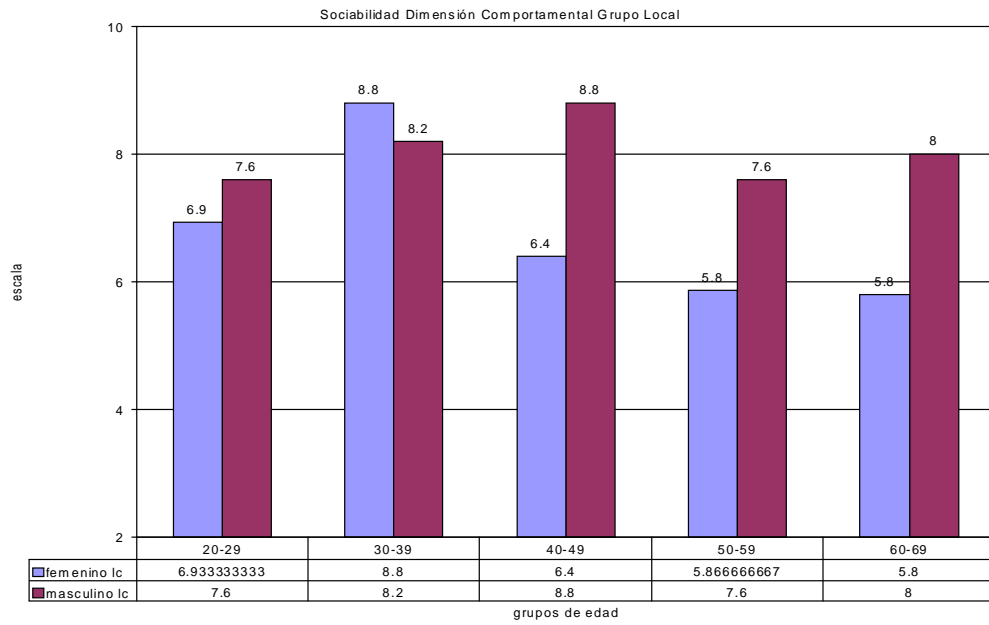
Gráfica 9.5



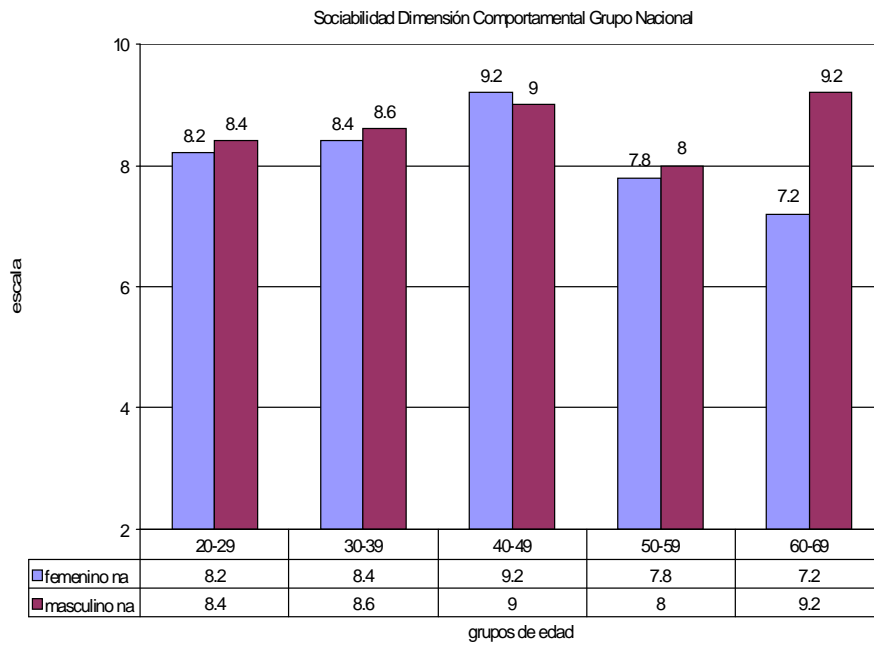
Gráfica 10.1



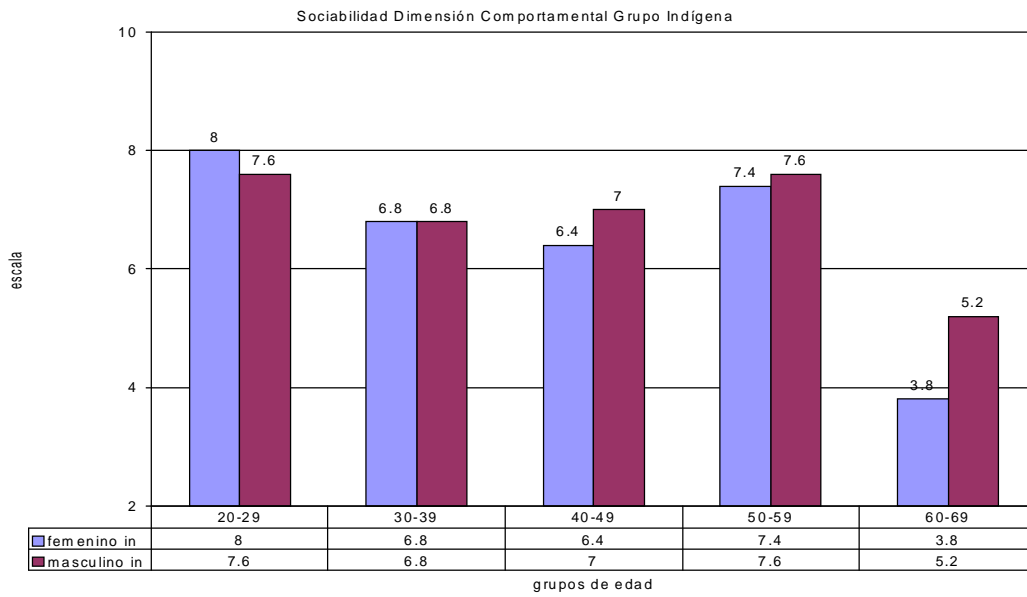
Gráfica 10.2



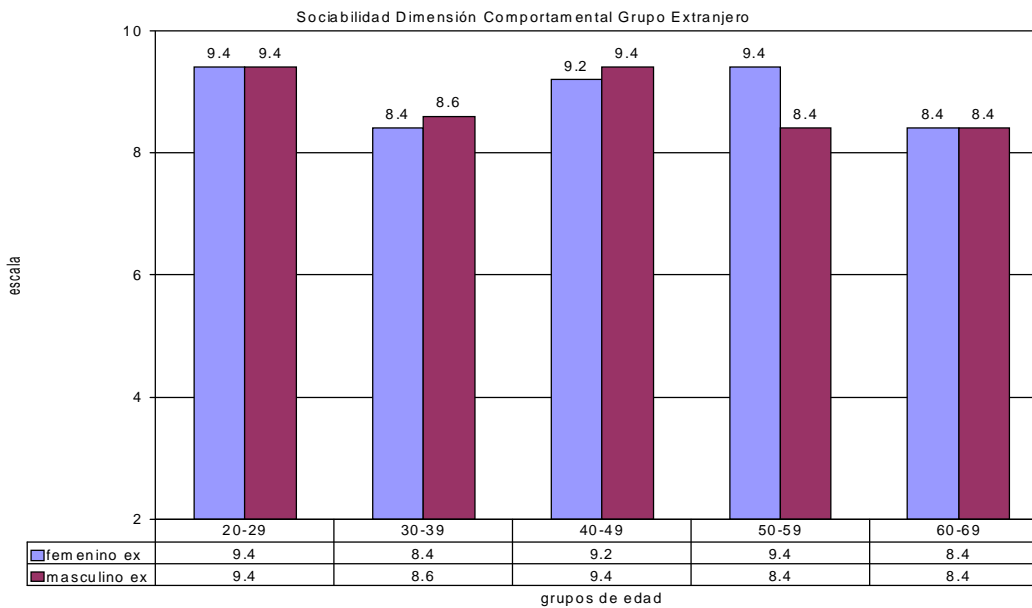
Gráfica 10.3



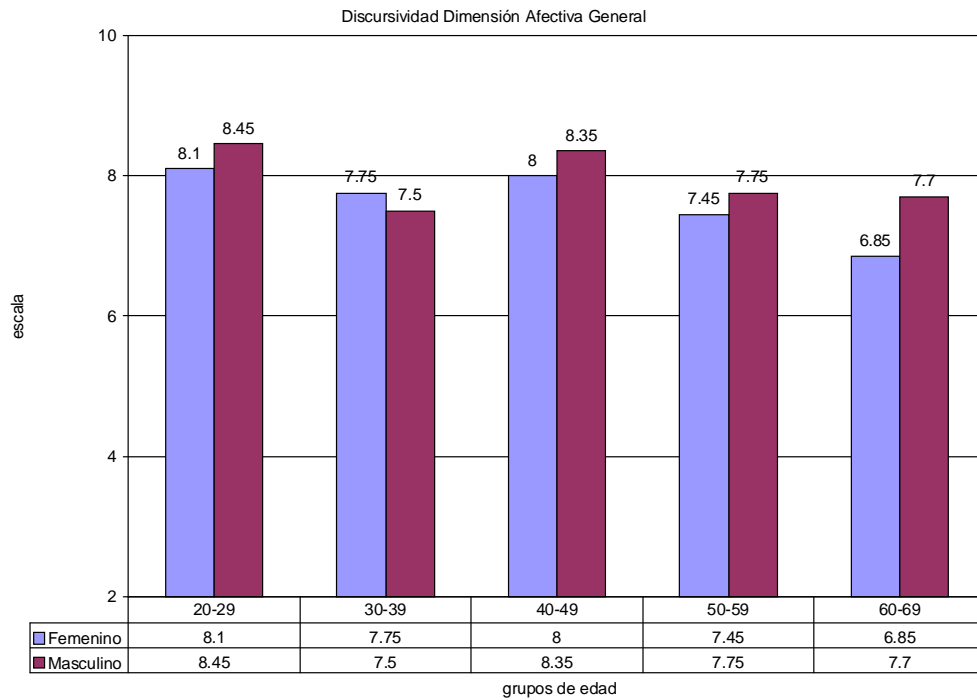
Gráfica 10.4



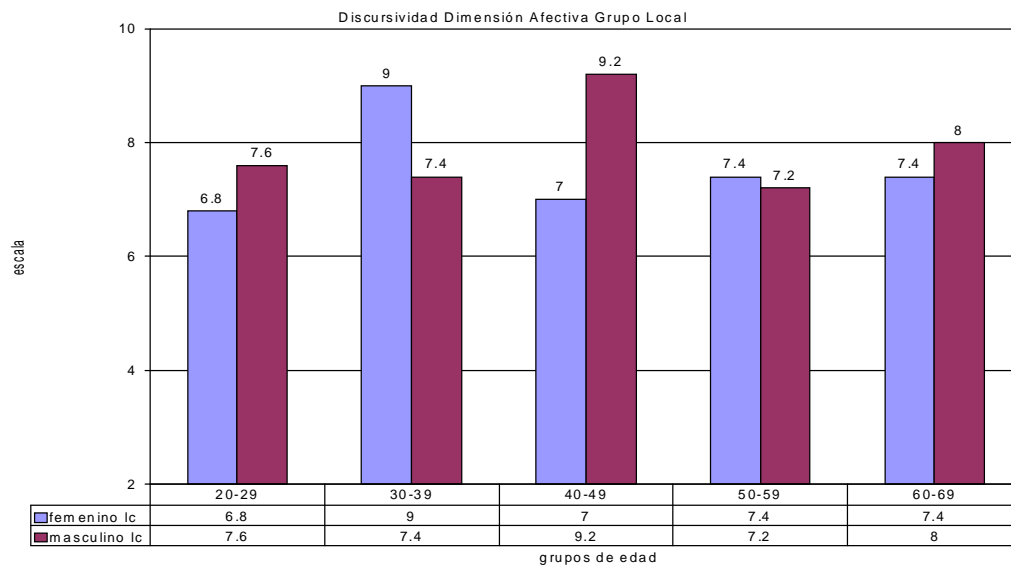
Gráfica 10.5



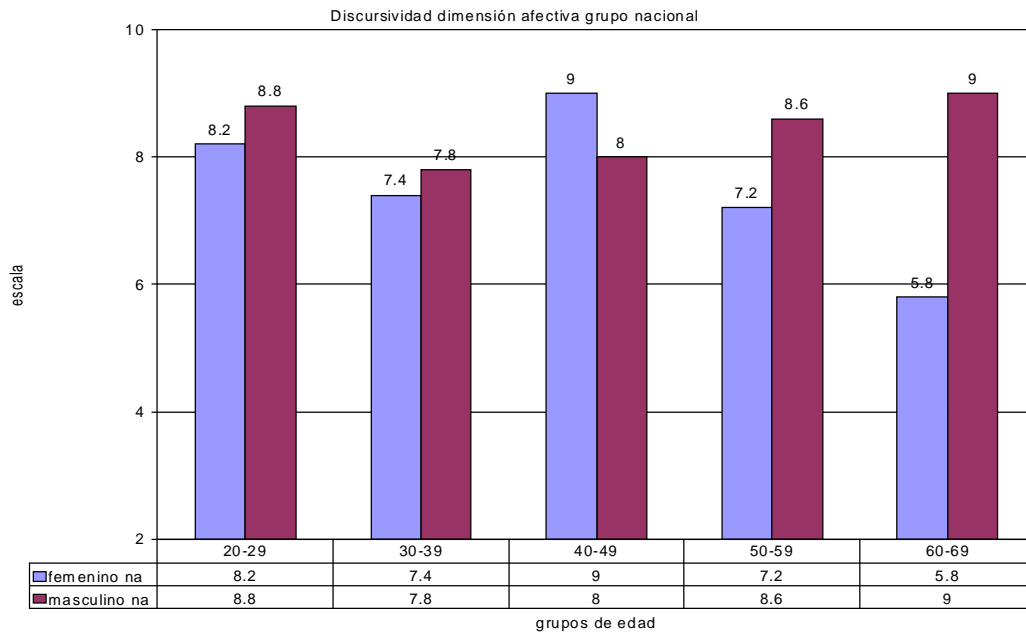
Gráfica 11.1



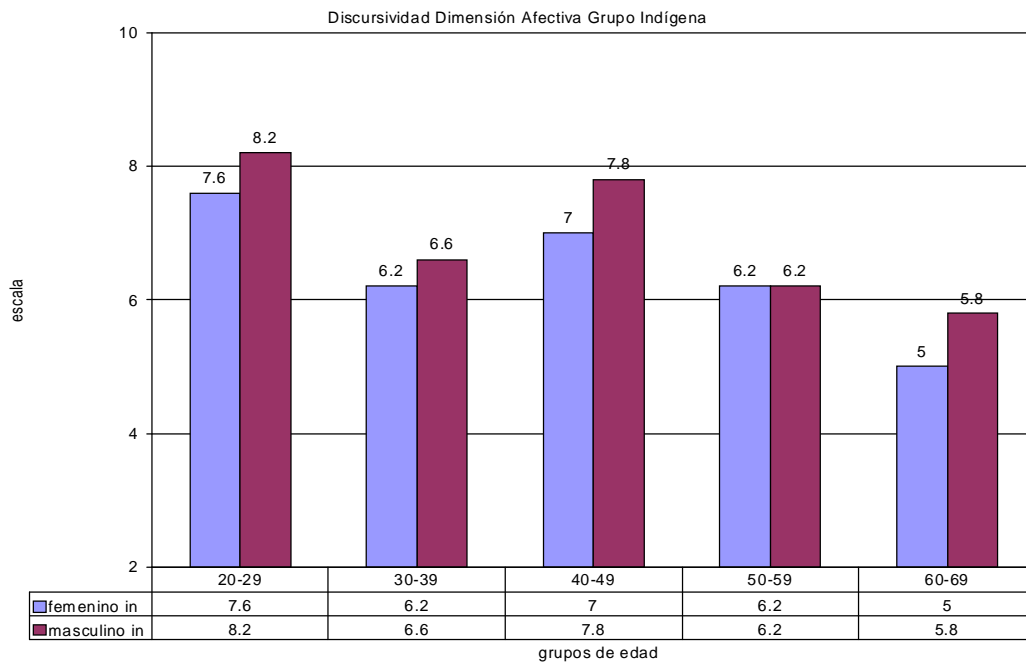
Gráfica 11.2



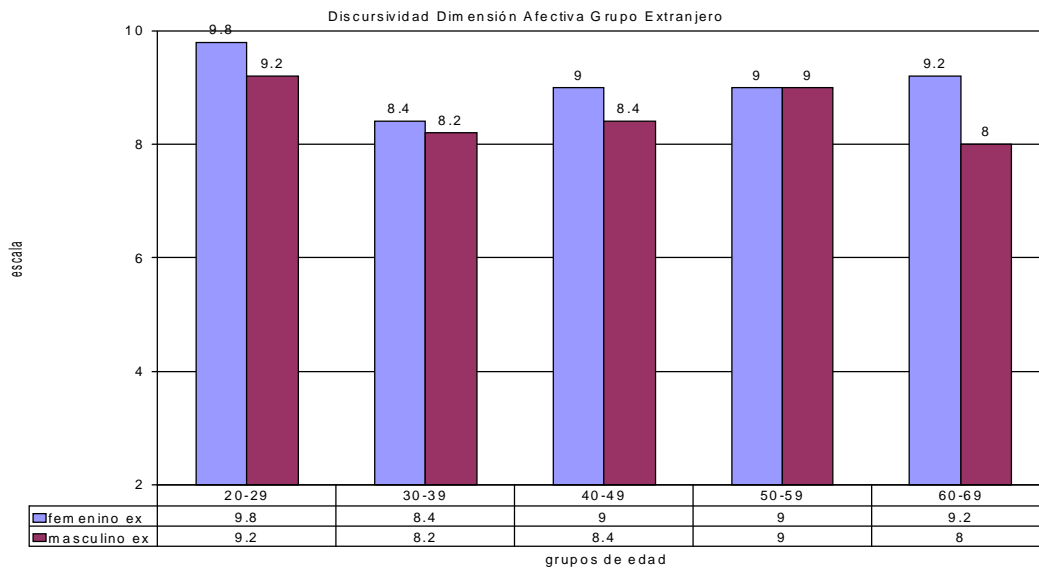
Gráfica 11.3



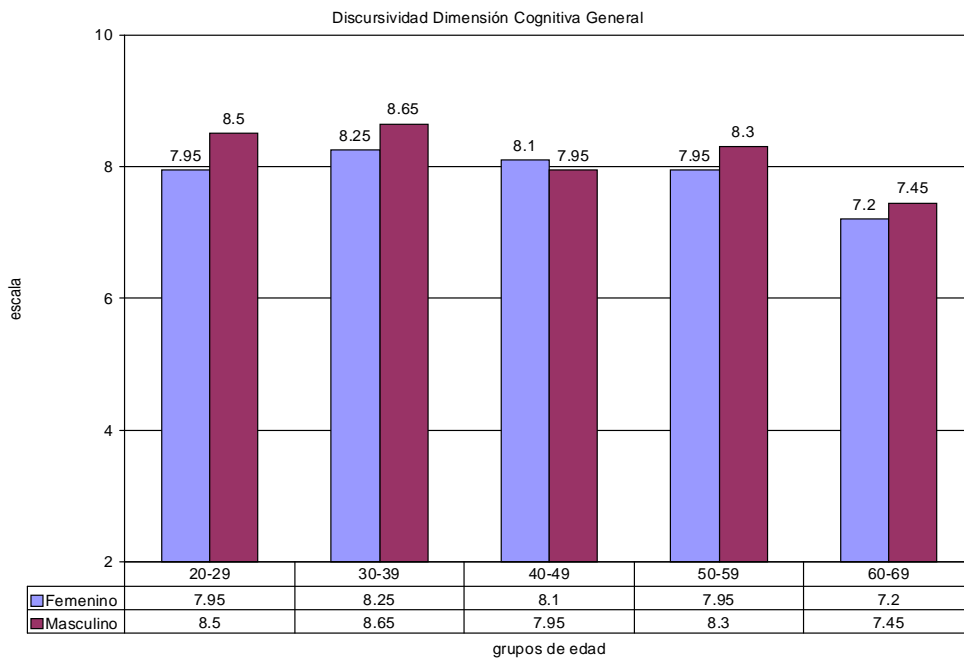
Gráfica 11.4



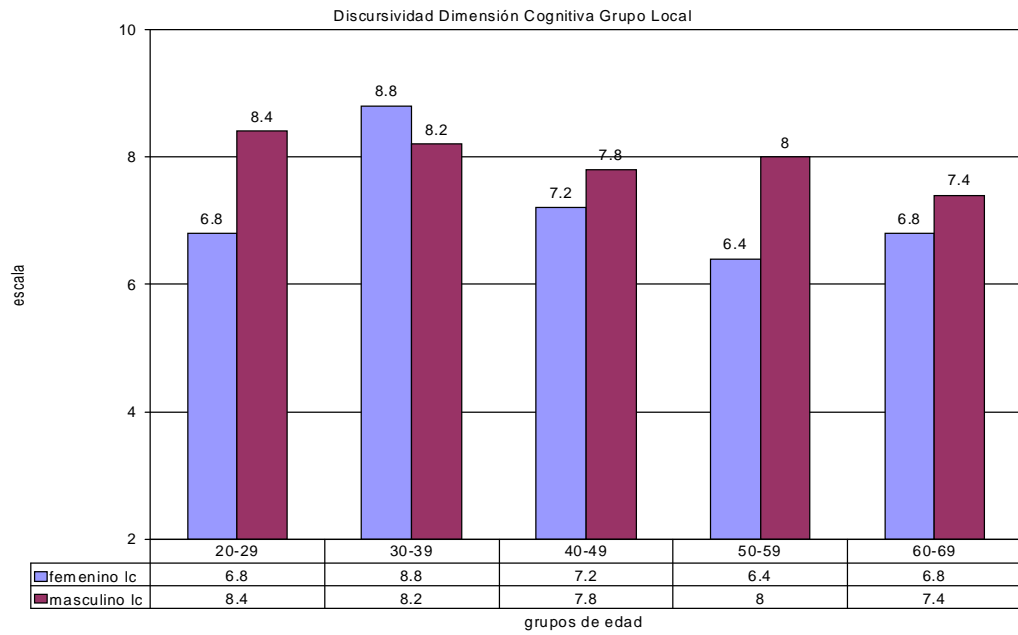
Gráfica 11.5



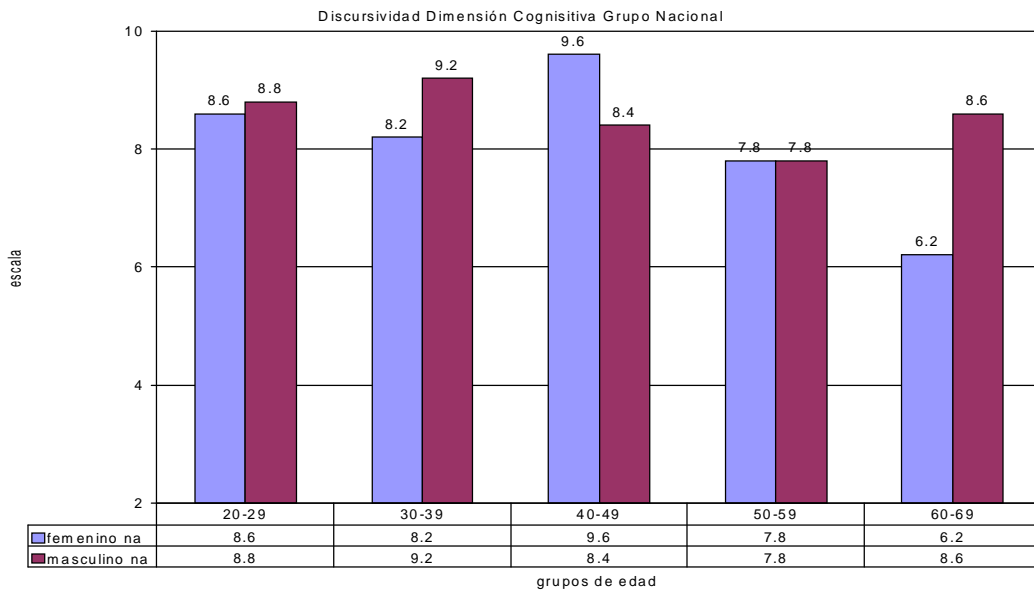
Gráfica 12.1



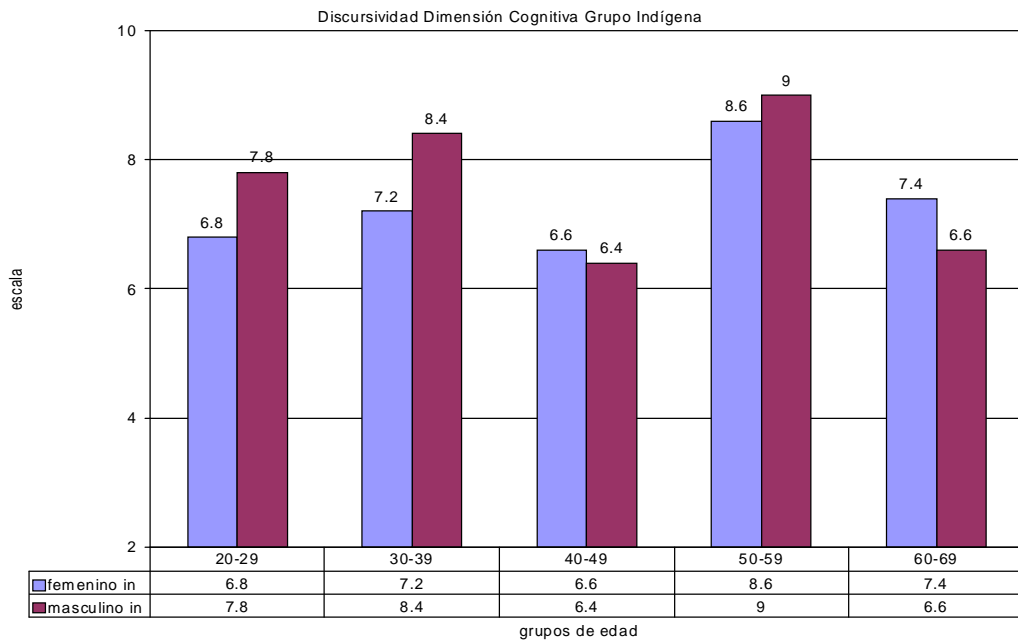
Gráfica 12.2



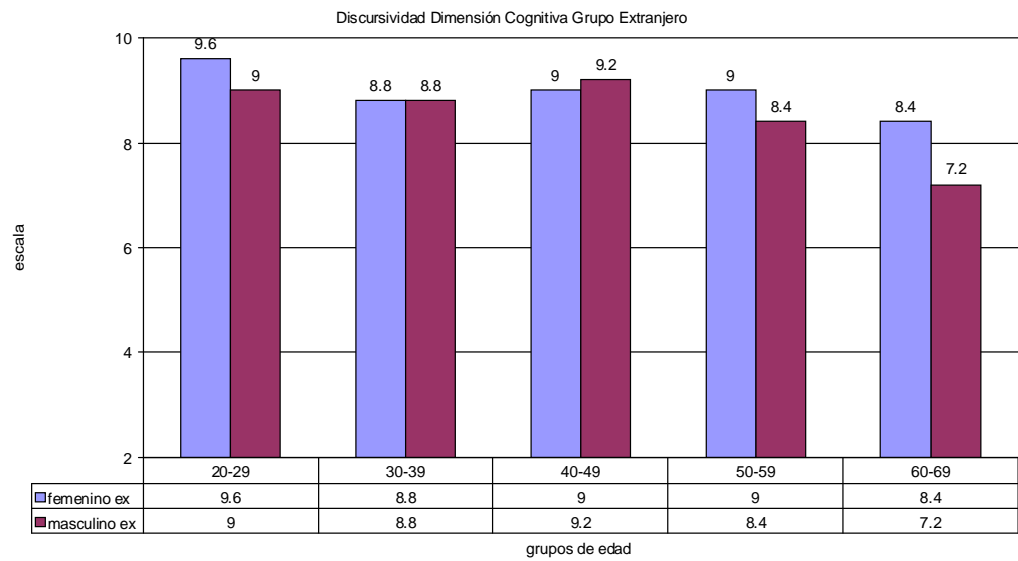
Gráfica 12.3



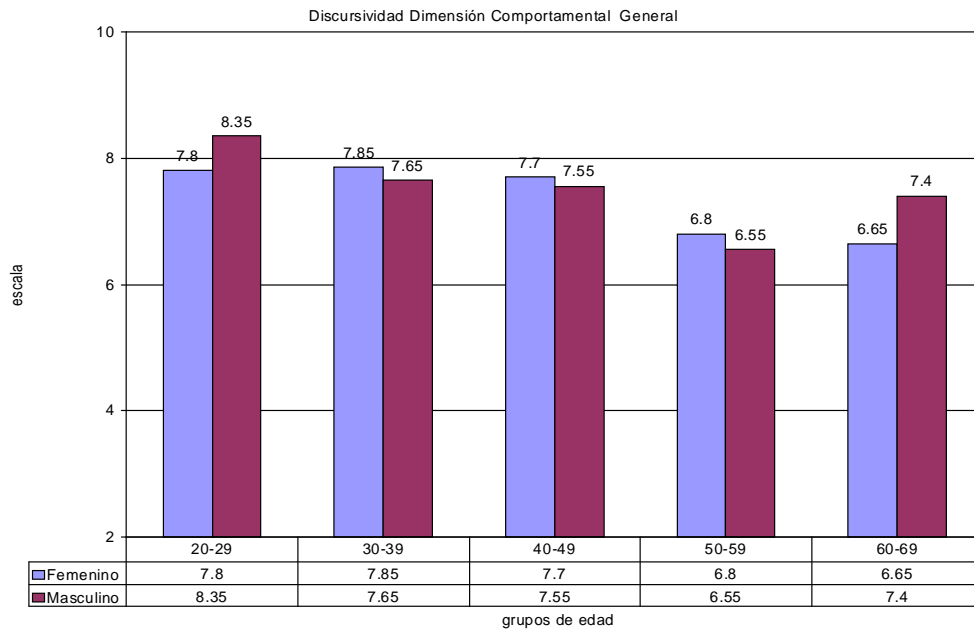
Gráfica 12.4



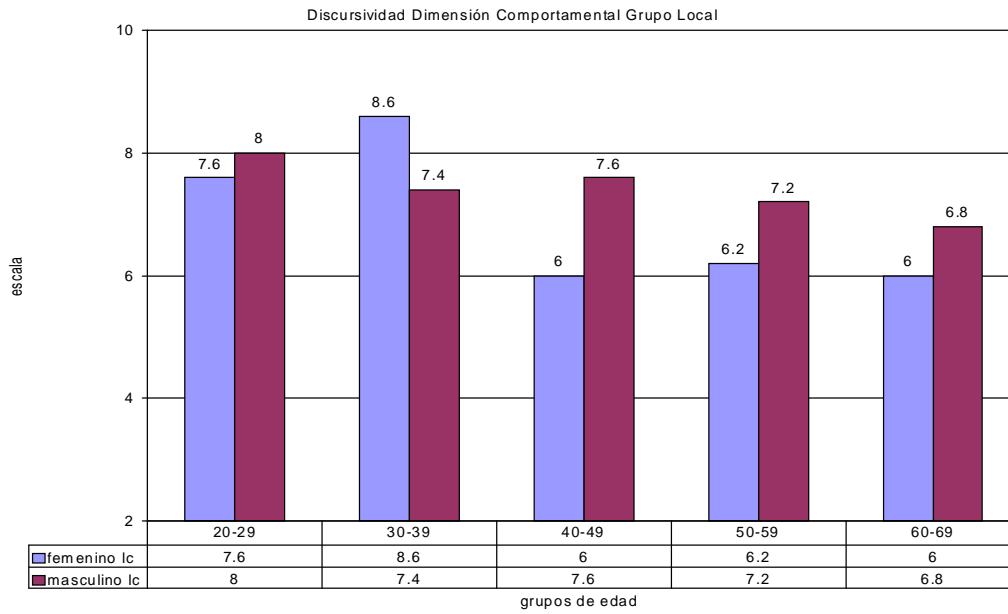
Gráfica 12.5



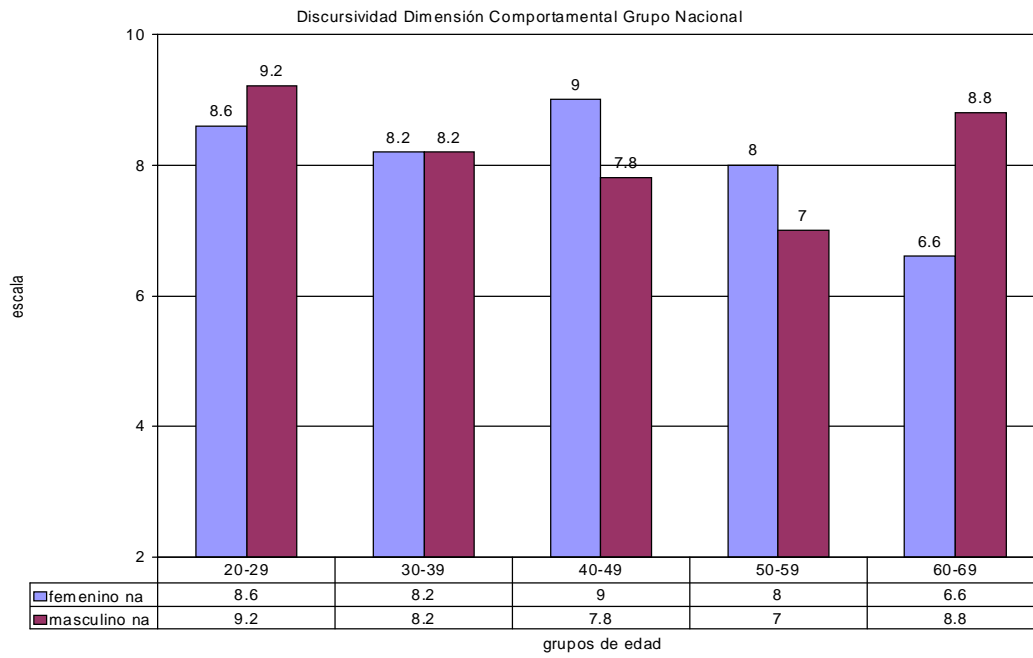
Gráfica 13.1



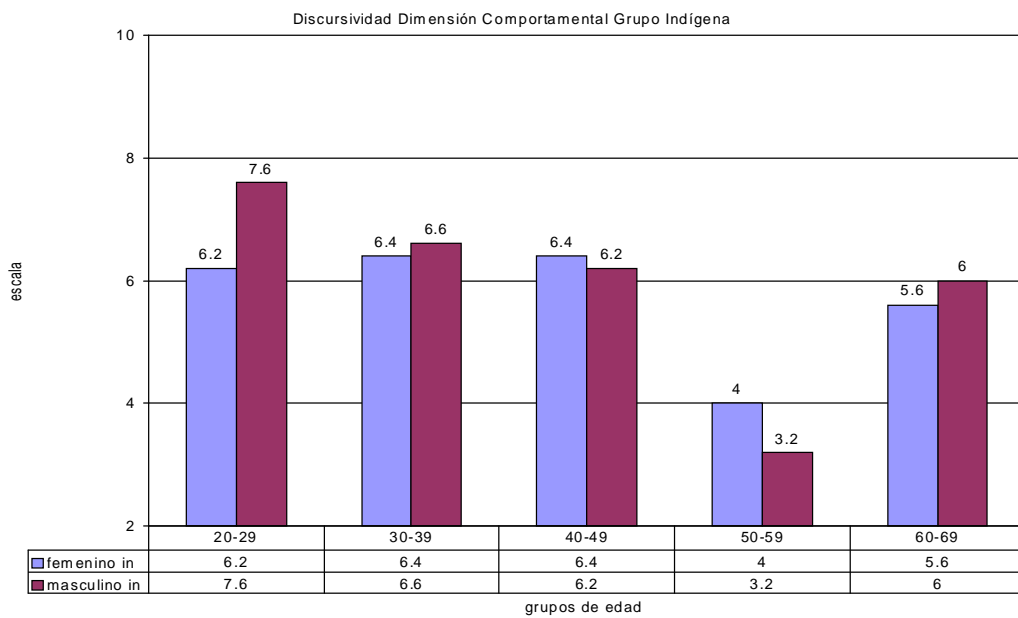
Gráfica 13.2



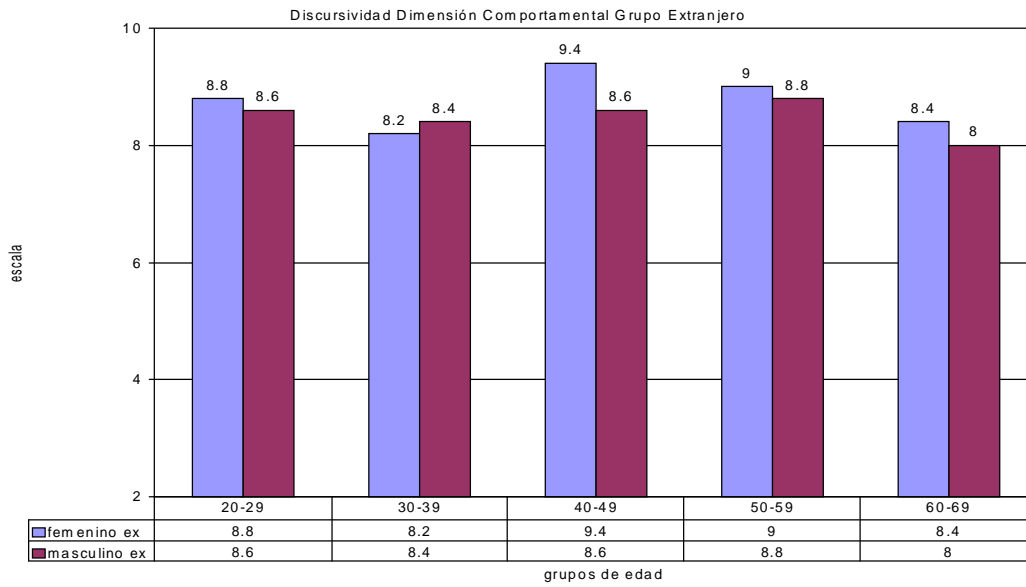
Gráfica 13.3



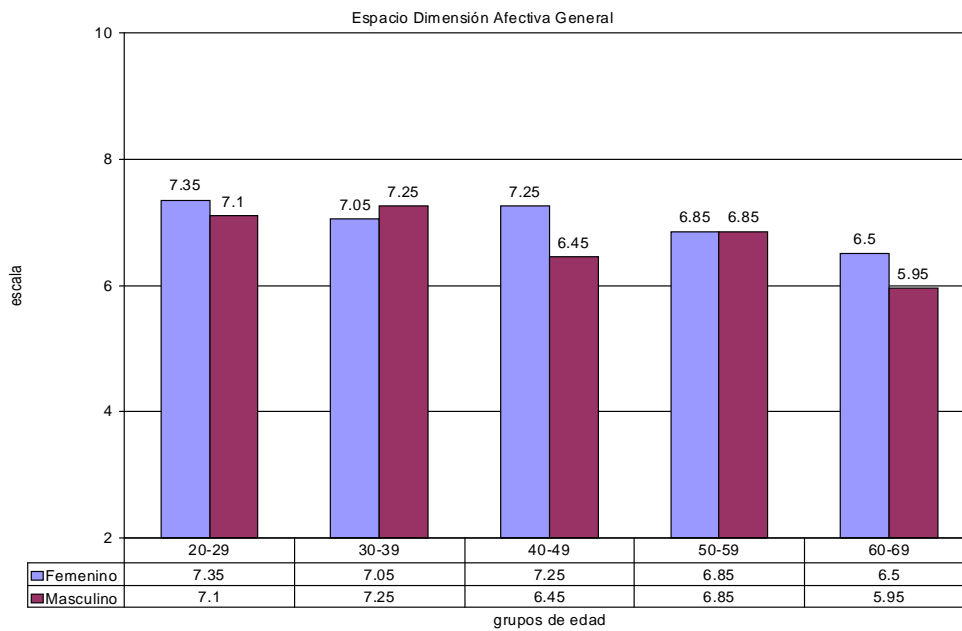
Gráfica 13.4



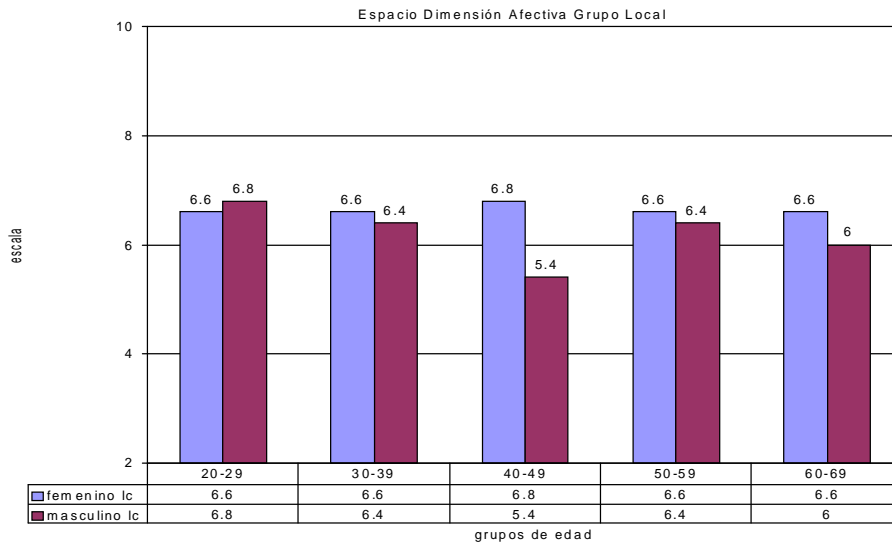
Gráfica 13.5



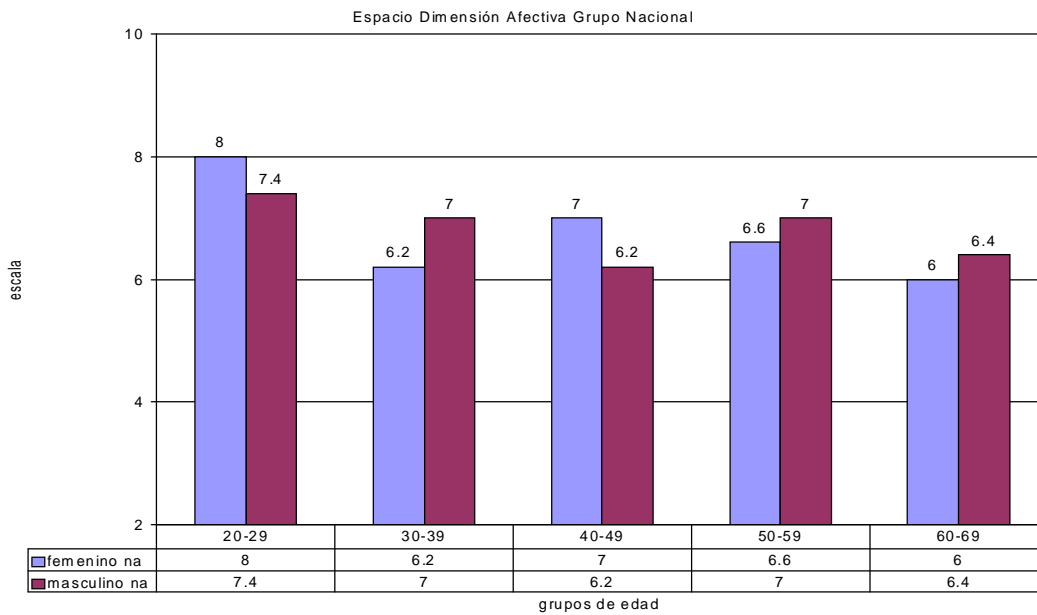
Gráfica 14.1



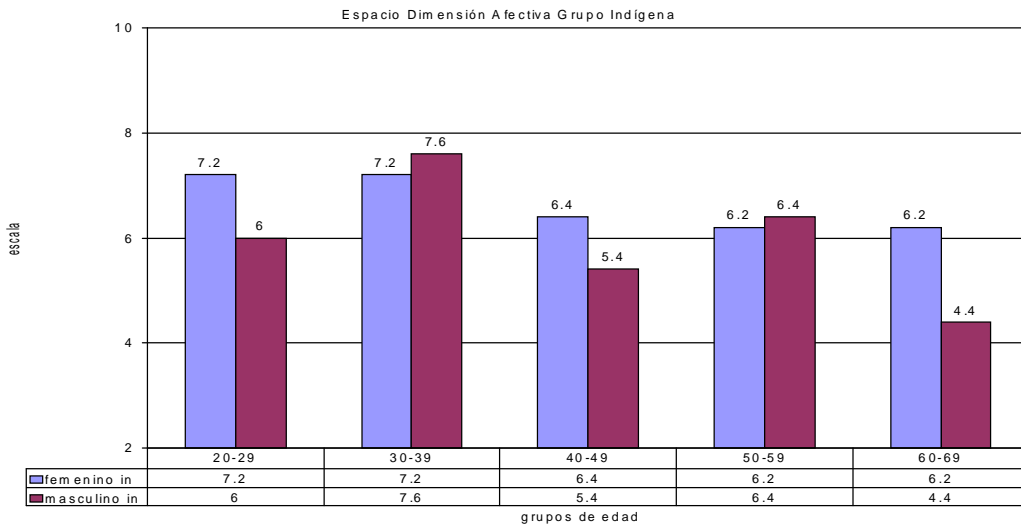
Gráfica 14.2



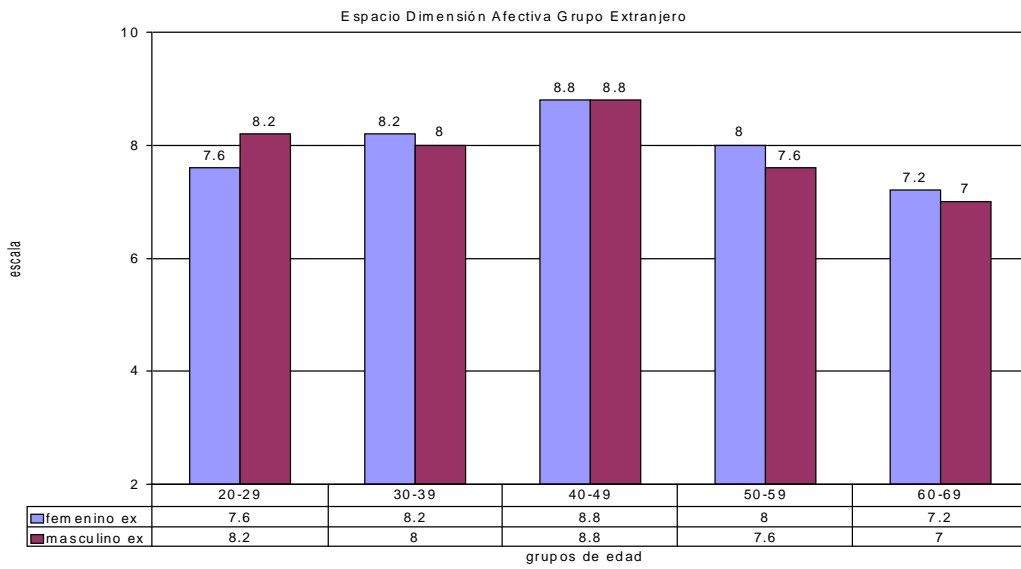
Gráfica 14.3



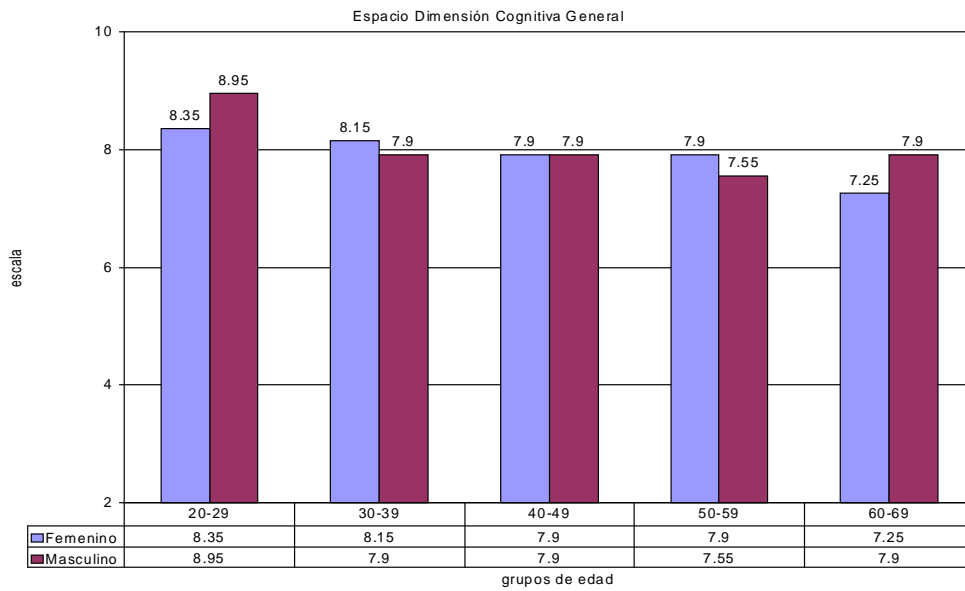
Gráfica 14.4



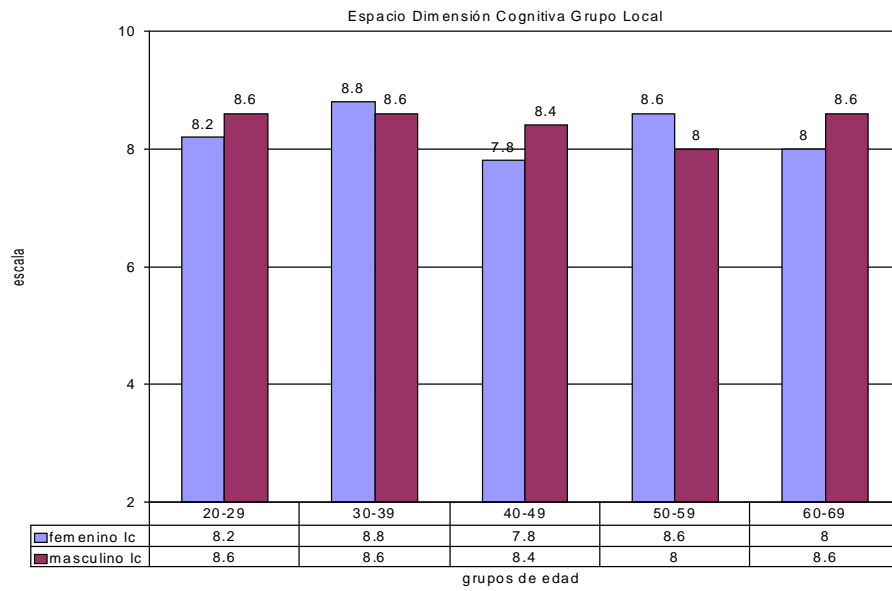
Gráfica 14.5



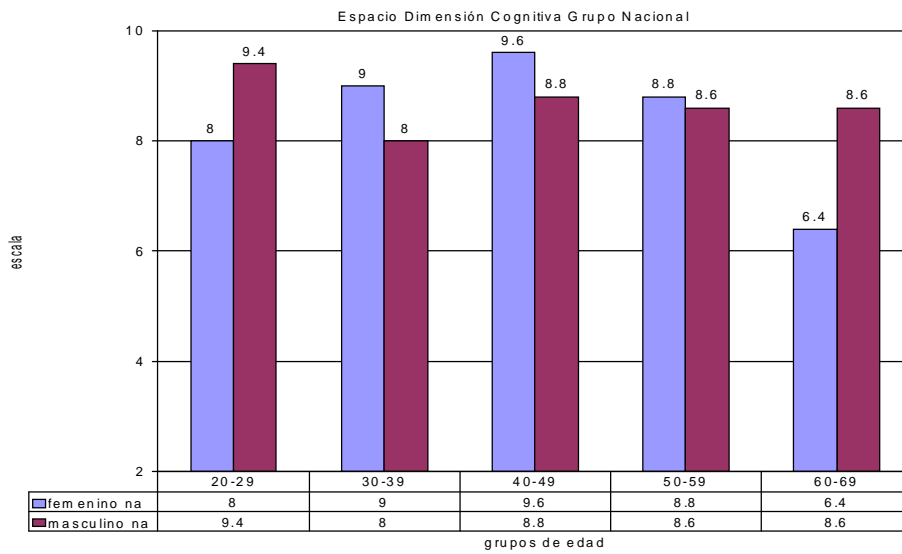
Gráfica 15.1



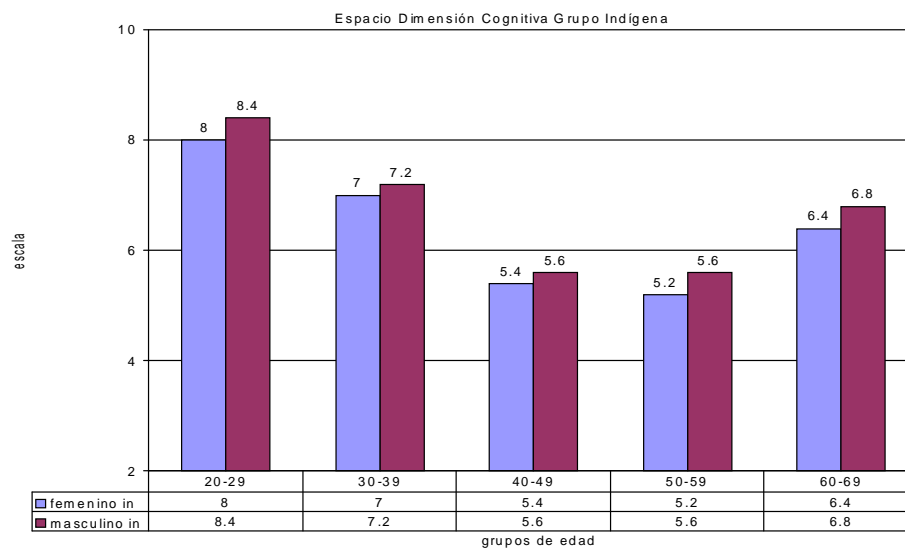
Gráfica 15.2



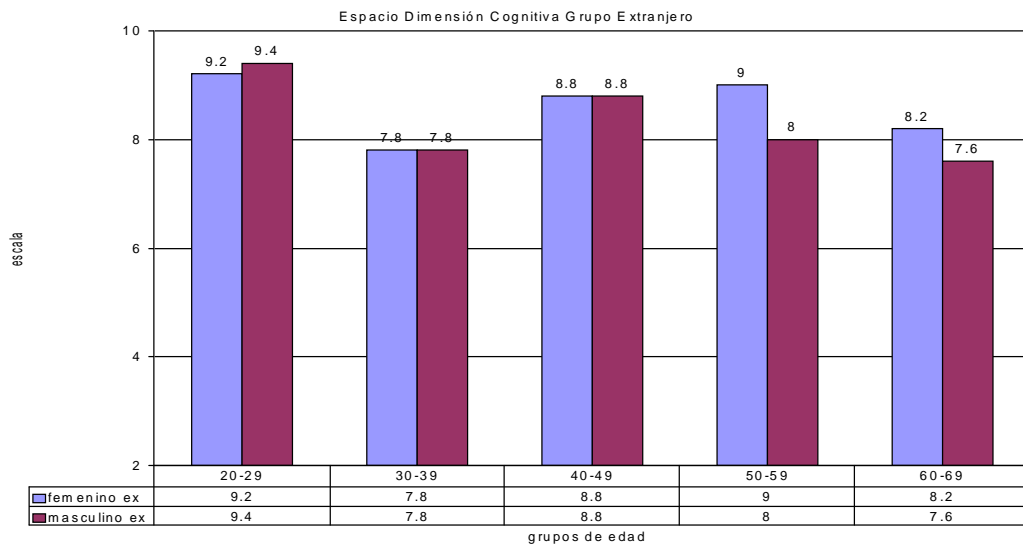
Gráfica 15.3



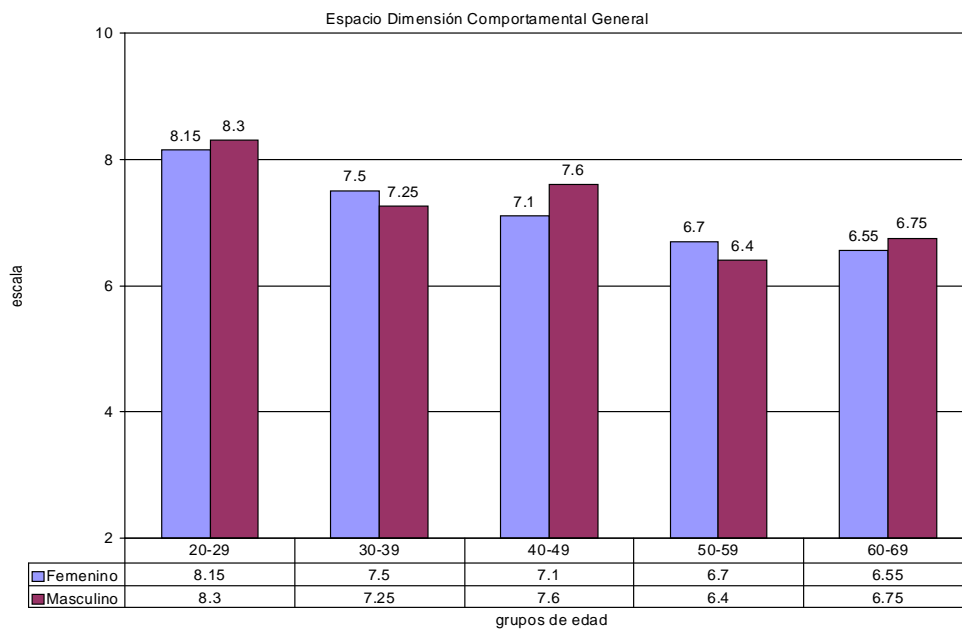
Gráfica 15.4



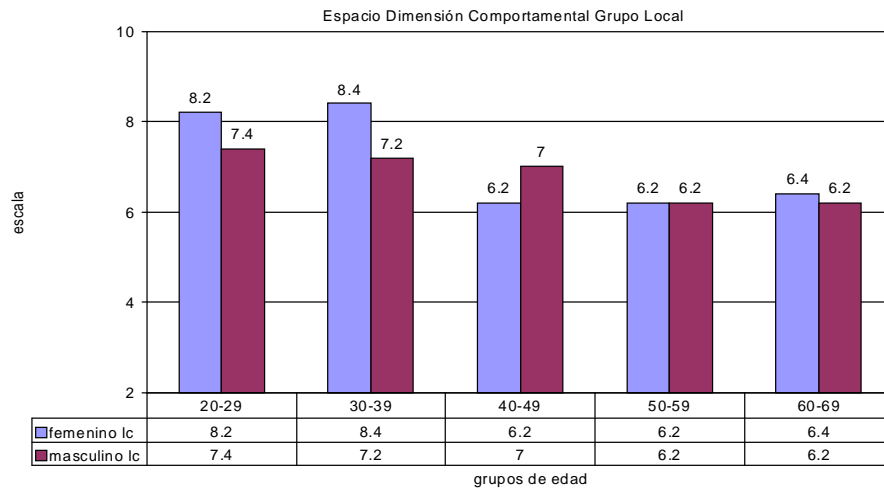
Gráfica 15.5



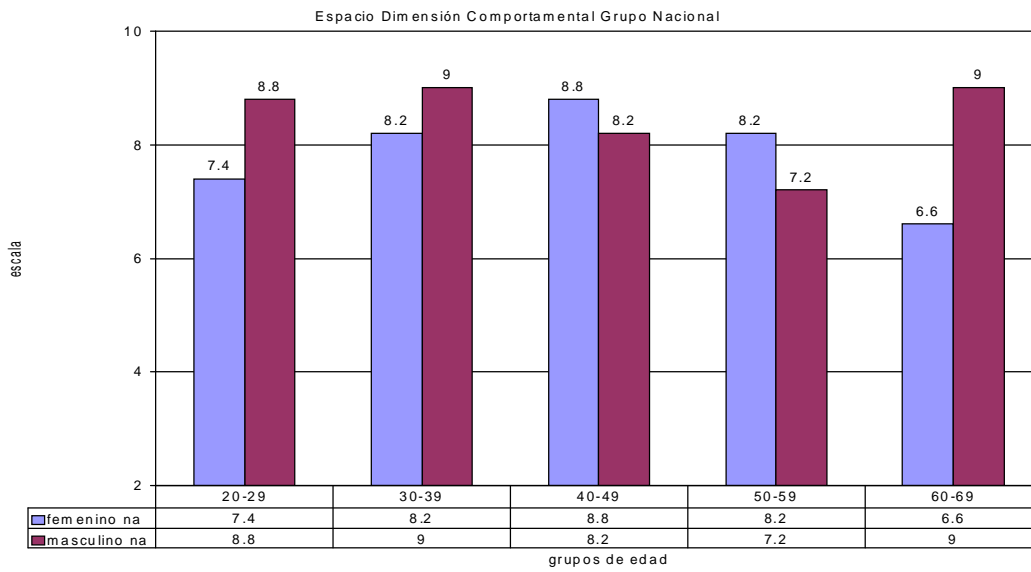
Gráfica 16.1



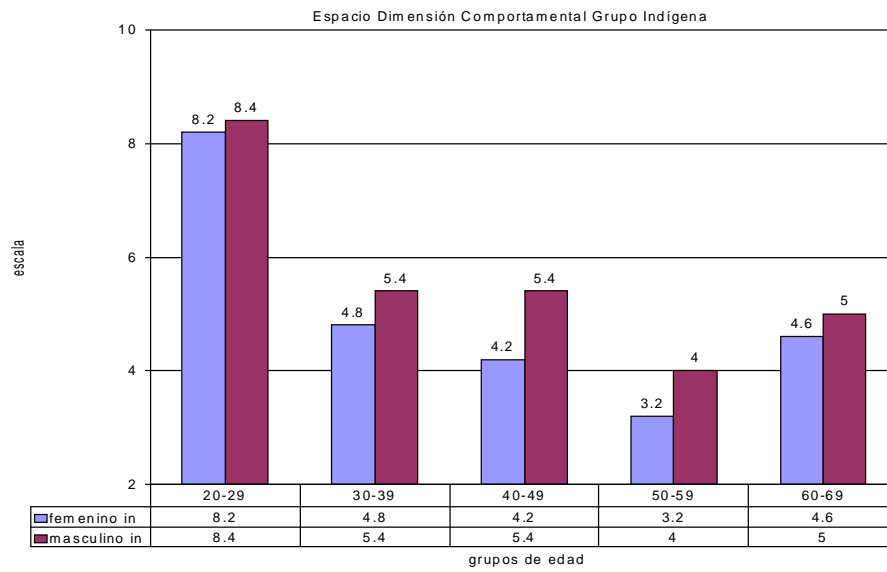
Gráfica 16.2



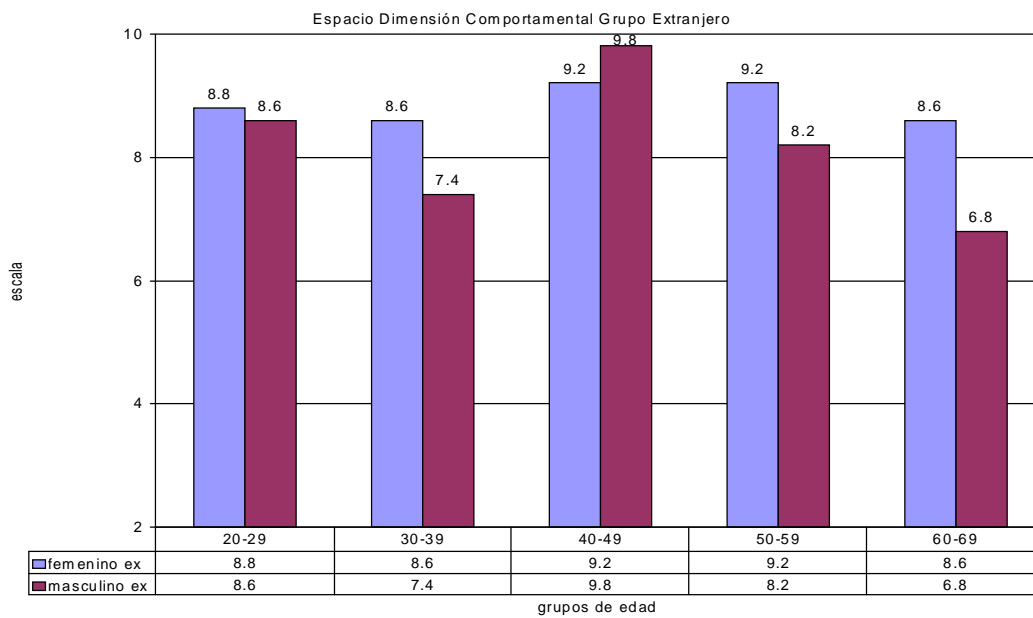
Gráfica 16.3



Gráfica 16.4



Gráfica 16.5



B). Descripción de los datos

La escala de actitud que se aplicó a cuatro grupos; A) locales, B) nacionales, C) indígenas y, D) extranjeros. Se midieron los datos en tres categorías; a) sociabilidad, b) discursividad y, c) espacio. A partir de los elementos teóricos con respecto a la actitud, se elaboraron afirmaciones, en tres dimensiones; 1) afectiva, 2) cognitiva y, 3) comportamental. Con la intención de ir mostrando un ejercicio que desdobra los elementos del instrumento, he realizado cuatro niveles de análisis descriptivo I. Una gráfica que contiene la actitud general, II. Una gráfica con las dimensiones afectiva, cognitiva y comportamental en general (una gráfica por dimensión), III. La sociabilidad, la discursividad y el espacio (una gráfica por cada categoría). Y por último, IV. Las tres categorías en sus tres dimensiones; afectiva, cognitiva y comportamental. (tres gráficas por cada categoría). También se realizó un ejercicio de análisis con los indicadores de la edad y el sexo; se dividió en cinco rangos de edad, así como en femenino y masculino.

Un quinto elemento que elaboré es la presentación de graficas generales, en donde se presenta la actitud acumulada de los datos recabados en los cuatro grupos.

Las actitudes miden el grado de aceptación o rechazo de un objeto. En este ejercicio se midió cuál es el grado de aceptación o rechazo de la sociabilidad, la discursividad y el espacio. Comprendiendo las dimensiones afectiva, cognitiva y comportamental. Entonces:

- ❖ Primer nivel. 18 totalmente en desacuerdo, 36 en desacuerdo, 54 indeciso, 72 de acuerdo y, 90 totalmente de acuerdo.
- ❖ Segundo nivel. 6 totalmente en desacuerdo, 12 en desacuerdo, 18 indeciso, 24 de acuerdo y, 30 totalmente de acuerdo.
- ❖ Tercer nivel. 6 totalmente en desacuerdo, 12 en desacuerdo, 18 indeciso, 24 de acuerdo y, 30 totalmente de acuerdo.

- ❖ Cuarto nivel. 2 totalmente en desacuerdo, 4 de acuerdo, 6 indeciso, 8 de acuerdo y, 10 totalmente de acuerdo.

Edad: Genero: Nacionalidad: Lugar de procedencia: Escolaridad:

A continuación se le presentan varias afirmaciones, con las que puede estar o no de acuerdo, marque sólo una de las opciones; la más próxima a su experiencia. La presente escala tiene como finalidad conocer las interacciones sociales entre personas de diferentes culturas. Este ejercicio forma parte de una investigación para obtener el grado de maestría. De antemano: GRACIAS POR SU COOPERACIÓN.

- 1) Me agrada socializar con los otros para comprender su cultura.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 2) Me siento incomodo al socializar con los otros porque siento que existe una barrera entre nuestras culturas.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 3) Entiendo que al socializar con otros accedo a culturas diferentes a la mía.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 4) Pienso que al socializar con los otros existen puentes culturales para interactuar.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 5) Estoy dispuesto a socializar con los otros desde nuestras culturas.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 6) No procuro socializar con los otros porque la cultura del otro es diferente a la mía.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 7) Me siento inseguro al conversar con los otros por no comprender su cultura.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 8) Es agradable conversar con los otros desde la cultura de cada uno.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 9) Se que conversar con los otros posibilita conocer culturas distintas a la mía
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 10) No identifico al conversar con los otros diferencias culturales a la mía.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 11) Hago lo posible por conversar con los otros sin juzgar su cultura.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 12) Procuro evitar cualquier conversación con los otros porque su lengua es distinta a la mía.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 13) Me agrada encontrar lugares semejantes a los que acostumbro.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 14) Me gusta conocer lugares para observar diferencias culturales.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 15) Se que entrar en lugares diferentes a los que acostumbro abre el acceso a la cultura del otro.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 16) Considero que todos los lugares tienen su identidad para atraer a cierto público.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo
- 17) No estoy dispuesto a entrar a lugares con los que no me identifique.
(1) totalmente de acuerdo (2) de acuerdo (3) indeciso (4) en desacuerdo (5) totalmente en desacuerdo
- 18) Estoy dispuesto a incursionar en nuevos lugares.
(5) totalmente de acuerdo (4) de acuerdo (3) indeciso (2) en desacuerdo (1) totalmente en desacuerdo

A continuación presento el análisis descriptivo del instrumento aplicado a sujetos que transitaban por el Andador Eclesiástico. Donde (G) representa el dato general, (L) el grupo local, (N) el grupo nacional, (I) el grupo indígena y, (E) el grupo extranjero.

EJE UNO (Actitud General)

❖ Nivel 1 (actitud general)

(G) En la gráfica 1.1 existe una actitud general de aceptación, se observa en este gráfico una tendencia ligera de más aceptación masculina y también, un descenso en la aceptación en los rangos de edad 50-59 y 60-69. La puntuación más alta es de 75.5 en hombres de 20-29 y la más baja es de 61.35 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 1.2 inferior existe una actitud general con tendencia de aceptación, existe un descenso en la aceptación por rango de edad, la diferencia entre hombres y mujeres es significativa, excepto en el rango de 30-39 la mujer tiene mayor aceptación. La puntuación más alta es de 76.8 en mujeres de 30-39 y la más baja 61.8 en mujeres de 60-69.

(N) En la gráfica 1.3 se presenta una actitud de aceptación y en algunos rangos de edad con tendencia a mayor aceptación. Existe una diferencia de sexo, mayor aceptación en hombres. En los rangos de edad se observa una actitud con un descenso. La puntuación más alta 81 en mujeres de 40-49 y la más baja 59.6 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 1.4 se puede observar una actitud neutra, pero, se observa un cambio en los rangos de edad, tanto en hombres como en mujeres de 20-29 años con una actitud de aceptación. Diferencias mínimas de sexo, más aceptación en hombres. A mayor edad mayor rechazo. La puntuación más alta 72.4 en hombres y la más baja 47.6 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 1.5 se presenta una actitud de aceptación con tendencia a mayor. Las mujeres tienen más aceptación y se puede definir una semejanza en los rangos de edad, con una tendencia menor en el de 60-69.

La puntuación más alta 82.2 en mujeres de 20-29 y la más baja 70.2 en hombres de 60-69.

EJE DOS (Dimensiones de la actitud: afectiva, cognitiva y comportamental)

❖ Nivel 2 (afectivo general)

(G) En la gráfica 2.1 se observa una actitud con tendencias de aceptación. Diferencias de sexo mínimas, diferencias de rango de edad, a mayor edad menor aceptación. La puntuación más alta 24.45 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 20.45 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 2.2 se observa una actitud con tendencias de y puntuación, con diferencias de más puntuación en hombres, se observa diferencia en los rangos de edad, a mayor edad menor puntuación. La puntuación más alta 24.2 en mujeres de 30-39 y la más baja 20 en mujeres de 40-49.

(N) En la gráfica 2.3 una actitud de aceptación, con diferencias en hombres con mayor aceptación, variantes en los rangos de edad. La puntuación más alta 25.2 hombres de 20-29 la puntuación más baja 19 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 2.4 se observa una actitud neutral, con diferencias de edad, a mayor edad menor aceptación. El rango de 20-29 actitud de aceptación, diferencias de sexo. En unos rangos mayor aceptación en las mujeres. La puntuación más alta 23.4 hombres de 20-29 y la puntuación más baja 15.6 en hombres de 60-69.

(E) En la gráfica 2.5 se puede ver una actitud de mayor aceptación, con diferencias de mayor aceptación en mujeres y poca diferencia en rangos de edad. La puntuación más alta 27.2 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 23.8 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 3 (Cognitivo general)

(G) En la gráfica 3.1 una actitud de aceptación, mayor aceptación en hombres, poca diferencia en rangos de edad, excepto en rango de edad de 60-69 menor

aceptación. Diferencias mínimas en sexo. La puntuación más alta 26.15 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 21.25 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 3.2 una actitud de aceptación, con una diferencia de aceptación mayor en hombres, destaca mayor aceptación en las mujeres en el rango de 30-39 y poca significación en rango de edad. La puntuación más alta 27.2 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 22.6 en mujeres de 60-69.

(N) En la gráfica 3.3 una actitud de mayor aceptación con diferencia de mayor aceptación en hombres, en el rango de 40-49 mayor aceptación en mujeres. y un cambio en las mujeres de 60-69 con menor aceptación. La puntuación más alta 29 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 20.2 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 3.4 una actitud con tendencia neutra, y diferencia significativa en el rango de edad de 20-29 con una actitud de aceptación, así como diferencia de mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 25.4 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 16.4 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 3.5 una actitud de mayor aceptación, con una tendencia de mayor aceptación en mujeres, poca diferencia en los rangos de edad. En el rango de 30-39 menor aceptación. La puntuación más alta 28 en mujeres de 20-29 y la más baja 23.2 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 4 (comportamental general)

(G) En la gráfica 4.1 actitud de aceptación con tendencia a neutro en cuanto al rango de edad, misma actitud en mujeres y hombres. La puntuación más alta 24.3 en el rango de edad 20-29 y la puntuación más baja 19.65 en el rango de edad de 60-69.

(L) En la gráfica 4.2 se observa una mayor tendencia a lo neutral, con cambios en relación al sexo y la edad. Mayor aceptación en hombres excepto en el rango de 30-39 mayor aceptación en mujeres. La puntuación más alta 25.4 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 18.4 en mujeres de 40-49.

(N) En la gráfica 4.3 actitud de aceptación, con diferencias de sexo, en rango de edad las mujeres de 60-69 menor aceptación. La puntuación más alta 27 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 20.4 en mujeres de 60-69.

(I) La gráfica 4.4 una tendencia de neutral a rechazo. Diferencia de rango de edad, siendo los de 20-29 con actitud de aceptación y los del rango de edad de 50-59 con tendencia a una actitud de rechazo. Las mujeres con menor aceptación. La puntuación más alta 23.6 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 14 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 4.5 actitud de aceptación con tendencias a mayor aceptación. Mayor aceptación en mujeres, pocas diferencias en rangos de edad. La puntuación más alta 27.8 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 23.2 en hombres de 60-69.

EJE TRES (Categorías: sociabilidad, discursividad y espacio)

❖ Nivel 5 (Sociabilidad general)

(G) En la gráfica 5.1 actitud de aceptación, una tendencia menor a mayor edad, semejanzas en hombres y mujeres. La puntuación más alta 25.85 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 20.35 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 5.2 una actitud de aceptación con tendencias de neutralidad en las mujeres, por lo que se observa mayor aceptación en hombres y a mayor edad menor aceptación. La puntuación más alta 26.6 en hombres de 40-49 y la puntuación más baja 20.6 en mujeres de 60-69.

(N) En la gráfica 5.3 actitud de aceptación con tendencia a mayor aceptación. Diferencia de sexo, mayor aceptación en hombres, excepto en mujeres de 40-49. Semejanzas en rangos de edad. La puntuación más alta 28 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 22 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 5.4 se observa una actitud neutral, con diferencias de rango de edad, de aceptación en 20-29 y tendencia de rechazo en 60-69. Diferencias de sexo, en algunos rangos mayor aceptación en mujeres. La puntuación más alta 26 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 12.4 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 5.5 actitud de aceptación mayor, sin diferencias significativas en edad y sexo. La puntuación más alta 28.8 en hombres de 50-59 y la puntuación más baja 25 en hombres de 30-39.

❖ Nivel 6 (discursividad general)

(G) En la gráfica 6.1 actitud de aceptación, diferencia de mayor aceptación en los hombres, descenso en grupos de edad. La puntuación más alta 25.3 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 20.7 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 6.2 tendencia a una actitud neutral en las mujeres, en tanto que en los hombres una tendencia a la aceptación. Diferencia en el rango de edad de 30-39. El dato de la mujer es significativo. La puntuación más alta 26.4 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 20 en mujeres de 50-59.

(N) En la gráfica 6.3 tendencia de aceptación diferencia de mayor aceptación en los hombres y un descenso en el rango de edad. La puntuación más alta 27.6 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 18.6 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 6.4 tendencia a una actitud neutral, diferencia de sexo y de edad. Mayor aceptación en hombres. A mayor edad menor aceptación. Con tendencia a la aceptación en el rango de edad de 20-29. La puntuación más alta 23.6 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 18 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 6.5 actitud de mayor aceptación, mayor tendencia en las mujeres, poca significación en los rangos de edad. La puntuación más alta 28.2 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 23.2 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 7 (espacio general)

(G) En la gráfica 7.1 con tendencias a la aceptación, descenso en rango de edad y pocas diferencias de sexo. La puntuación más alta 24.35 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 20.3 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 7.2 tendencia a una actitud de aceptación, descenso en rangos de edad. Mayor aceptación en mujeres. Pocas diferencias en rangos de edad. La puntuación más alta 23.8 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 20.6 en hombres de 50-59.

(N) En la gráfica 7.3 actitud de aceptación, diferencia de sexo. En ocasiones mayor aceptación en mujeres rangos 40-49 y en otras la de los hombres.

Diferencia en el rango de 60-69 en mujeres. La puntuación más alta 25.6 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 19 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 7.4 actitud neutral con tendencias al rechazo, a mayor edad mayor tendencia al rechazo y en el rango de 20-29 actitud de aceptación. Diferencias mínimas en sexo. Puntuación más alta 23.4 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 14.6 en mujeres de 50-59.

(E) En la gráfica 7.5 actitud de mayor aceptación. Mayor aceptación en mujeres y pocas diferencias en rangos de edad.

La puntuación más alta 27.4 en hombres de 40-49 y la puntuación más baja 21.4 en hombres de 60-69.

EJE CUATRO (Categorías en cada dimensión de la actitud)

❖ Nivel 8 (sociabilidad dimensión afectiva)

(G) En la gráfica 8.1 actitud de aceptación, con tendencia mayor en el rango de 20-29 una diferencia de mayor aceptación en hombres y tendencia a menor aceptación en rangos de edad. La puntuación más alta 8.9 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 7.05 en mujeres de 50-59.

(L) En la gráfica 8.2 actitud con tendencias de aceptación. Diferencia e rangos de edad y de sexo. A mayor edad mayor tendencia a la neutralidad. Mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 8.8 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 6.2 en mujeres de 40-49.

(N) En la gráfica 8.3 actitud de aceptación, mayor tendencia, pocas diferencias en sexo y edad. La puntuación más alta 9 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 7.2 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 8.4 tendencia de neutral a rechazo, con una diferencia significativa en el rango de edad de 20-29 de aceptación, y del rango de 50-59 con una actitud de rechazo. Mayor aceptación en las mujeres. La puntuación más alta 9.2 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 4 en hombres de 50-59.

(E) En la gráfica 8.5 una actitud de mayor aceptación, mayor en mujeres y pocas diferencias en rangos de edad. La puntuación más alta 9.8 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 8.6 en hombres de 20-29.

❖ Nivel 9 (sociabilidad dimensión cognitiva)

(G) En la gráfica 9.1 actitud de aceptación, con tendencias a mayor aceptación, excepto en el rango de edad 60-69. Mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 8.7 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 7.7 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 9.2 actitud de aceptación, sin diferencia de rangos de edad y tendencias de sexo equilibradas, en ocasiones mayor aceptación en mujeres. La puntuación más alta 9.6 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 7.6 en hombres de 30-39.

(N) En la gráfica 9.3 actitud de aceptación mayor en los hombres con diferencia en el rango de edad de 20-29 de menor aceptación. La puntuación más alta 9.8 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 7 en mujeres de 20-29.

(I) En la gráfica 9.4 actitud de menor aceptación en rangos de edad, en tanto que el rango de 20-29 tendencia a mayor aceptación, el rango de 60-69 tendencia a mayor rechazo, diferencias de sexo, en ocasiones mayor aceptación en mujeres. La puntuación más alta 9.2 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 2.6 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 9.5 actitud de mayor aceptación, sin diferencias significativas en rangos de edad. Diferencias de sexo, en ocasiones mayor aceptación en mujeres. La puntuación más alta 9.6 en hombres de 40-49 y la puntuación más baja 8.2 en mujeres de 30-39.

❖ Nivel 10 (sociabilidad dimensión comportamental)

(G) En la gráfica 10.1 actitud de aceptación, con diferencia de mayor aceptación en los hombres, un descenso en la aceptación con los rangos de edad. La puntuación más alta 8.55 en hombres de 40-49 y la puntuación más baja 6.45 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 10.2 una actitud con tendencia neutral. Mayor aceptación en los hombres. Diferencias en los rangos de edad, a mayor edad, menor aceptación. La puntuación más alta 8.8 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 5.8 en mujeres de 60-69.

(N) En la gráfica 10.3 actitud de aceptación. Mayor aceptación en hombres, sin diferencias significativas en rangos de edad. La puntuación más alta 9.2 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 7.2 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 10.4 actitud con tendencia neutral, y diferencias de rangos de edad, 20-29 actitud de aceptación, mientras que el rango de 60-69 actitud de rechazo en las mujeres. Mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 8 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 3.8 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 10.5 actitud de mayor aceptación, sin diferencias de rango de edad y sexo. La puntuación más alta 9.4 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 8.4 en mujeres de 30-39.

❖ Nivel 11 (discursividad dimensión afectiva)

(G) En la gráfica 11.1 actitud de aceptación, diferencia de sexo, menor aceptación en mujeres, sin cambios significativos en rangos de edad. La puntuación más alta 8.45 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 6.85 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 11.2 con tendencias a la aceptación, diferencias de sexo, mayor aceptación en hombres, en ocasiones en la mujer. No se presenta diferencia en rangos e edad, más bien, en la de sexo y rango. Por ejemplo 40-49. La puntuación más alta 9.2 en hombres de 40-49 y la más baja 7 en mujeres de 40-49.

(N) En la gráfica 11.3 actitud de aceptación, mayor en hombres y en el rango de 60-69 la mujer con actitud neutral en tanto que el hombre con actitud de mayor aceptación. La puntuación más alta 9 en hombres de 60-69 y la puntuación más baja 5.8 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfico 11.4 tendencia neutral, diferencia de rango de edad 20-29 de aceptación, mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 8.2 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 5 en mujeres de 60-69.

(E) En la gráfica 11.5 actitud de aceptación mayor en mujeres, sin diferencias de rango de edad. La puntuación más alta 9.8 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 8 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 12 (discursividad dimensión cognitiva)

(G) En la gráfica 12.1 actitud de aceptación, diferencia en el rango de edad de 60-69. Mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 8.65 en hombres de 30-39 y la puntuación más baja 7.2 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 12.2 actitud de aceptación con tendencia a lo neutro. Mayor aceptación en hombres, descenso con el rango de edad. La puntuación más alta 8.8 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 6.4 en mujeres de 50-59.

(N) En la gráfica 12.3 actitud de aceptación, con una tendencia de disminución en los rangos de edad. Mayor aceptación en los hombres, excepto en el rango de 40-49. La puntuación más alta 9.6 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 6.2 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 12.4 una actitud con tendencia a lo neutral. Mayor aceptación en los hombres, y diferencias en los rangos de edad. Difiere del comportamiento en el rango de edad de 50-59 y de 20-29. La puntuación más alta 9 en hombres de 50-59 y la puntuación más baja 6.4 en hombres de 40-49.

(E) En la gráfica 12.5 actitud de mayor aceptación, una tendencia de más aceptación en las mujeres, sin diferencias significativas en el rango de edad. La puntuación más alta 9.6 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 7.2 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 13 (discursividad dimensión comportamental)

(G) En la gráfica 13.1 actitud de aceptación con tendencia a la neutralidad. Mayor aceptación en mujeres, descenso de la actitud en los rangos de edad, a mayor edad menor aceptación. La puntuación más alta 8.35 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 6.55 en hombres de 50-59.

(L) En la gráfica 13.2 una actitud con tendencia neutral, significativo el descenso en los rangos de edad y mayor aceptación en los hombres, excepto en el rango de

30-39. La puntuación más alta 8.6 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 6 en mujeres de 60-69.

(N) En la gráfica 13.3 actitud de aceptación, con diferencias de sexo, en ocasiones mayor en las mujeres. En los rangos de edad una tendencia a menor aceptación. Puntuación más alta 9.2 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 6.6 en mujeres de 60-69.

(I) En la grafica 13.4 una actitud neutral y en el rango de 50-59 una actitud de rechazo. Tendencia a menor aceptación en los rangos de edad, con diferencia de sexo, mayor aceptación en hombres. La puntuación más alta 7.6 en hombres de 20-29 con tendencia de aceptación, la puntuación más baja 3.2 en hombres de 50-59.

(E) En la gráfica 13.5 actitud de mayor aceptación, Más aceptación en las mujeres, sin diferencias sustanciales en los rangos de edad. La puntuación más alta 9.4 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 8 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 14 (espacio dimensión afectiva)

(G) En la gráfica 14.1 actitud con tendencia neutral, mayor aceptación en mujeres y un descenso en la actitud por el rango de edad. La puntuación más alta 7.35 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 5.95 en hombres de 60-69.

(L) En la gráfica 14.2 una actitud con tendencia neutral, mayor aceptación en mujeres y no significativo el rango de edad. La puntuación más alta 6.8 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 5.4 en hombres de 40-49.

(N) En la gráfica 14.3 actitud con tendencia neutral, diferencias de sexo, en ocasiones con mayor aceptación en mujeres, no significativo el rango de edad, excepto el de 20-29 con tendencia a la aceptación. La puntuación más alta 8 en mujeres de 20-29 y la puntuación más baja 6 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 14.4 tendencia neutral. Con diferencias en sexo, en ocasiones mayor aceptación en mujeres, no significativo el rango de edad. La puntuación más alta 7.6 en hombres de 30-39 y la puntuación más baja 4.4 en hombres de 60-69.

(E) En la gráfica 14.5 actitud de aceptación. Mayor aceptación en mujeres, sin diferencias significativas en los rangos de edad. La puntuación más alta 8.8 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 7 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 15 (espacio dimensión cognitiva)

(G) En la gráfica 15.1 actitud de aceptación, pocas diferencias de sexo y de rango de edad. La puntuación más alta 8.95 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 7.25 en mujeres de 60-69.

(L) En la gráfica 15.2 una actitud de aceptación con mayor aceptación en hombres y poca diferencia en los rangos de edad. La puntuación más alta 8.8 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 7.8 en mujeres de 40-49.

(N) En la gráfica 15.3 la actitud es de aceptación con tendencia a mayor. Existen diferencias de sexo, en ocasiones mayor aceptación en las mujeres. No significativo en los rangos de edad, excepto en mujeres de 60-69. La puntuación más alta 9.6 en mujeres de 40-49 y la puntuación más baja 6.4 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 15.4 diferencia de rangos de edad, en el rango de 20-29 actitud de aceptación, en el rango de 50-59 actitud neutral. Mayor aceptación en hombres, con diferencias en los rangos de edad. La puntuación más alta 8.4 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 5.2 en mujeres de 50-59.

(E) En la gráfica 15.5 actitud de mayor aceptación. Más aceptación en mujeres. Una diferencia en rango de edad de 30-39. La puntuación más alta 9.4 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 7.6 en hombres de 60-69.

❖ Nivel 16 (espacio dimensión comportamental)

(G) En la gráfica 16.1 actitud con tendencia neutral. Mayor aceptación en hombres, diferencia en los rangos de edad, a mayor edad menor aceptación. La puntuación más alta 8.3 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 6.4 en hombres de 50-59.

(L) En la gráfica 16.2 una actitud neutral. Con tendencias de rango de edad, a menor edad mayor aceptación. Más aceptación en mujeres. La puntuación más alta 8.4 en mujeres de 30-39 y la puntuación más baja 6.2 en mujeres de 50-59.

(N) En la gráfica 16.3 la actitud es de aceptación. Con diferencias de sexo, mayor aceptación en hombres: cambios en los rangos de edad, no tan significativos. La puntuación más alta 9 en hombres de 30-39 y la puntuación más baja 6.6 en mujeres de 60-69.

(I) En la gráfica 16.4 con una actitud de neutral a una tendencia de rechazo. Una diferencia significativa en el rango de edad de 20-29 con una actitud de aceptación, en tanto que el rango de edad de 50-59 con tendencia de rechazo. La puntuación más alta 8.4 en hombres de 20-29 y la puntuación más baja 3.2 en mujeres de 50-59.

(E) En la gráfica 16.5 una actitud de mayor aceptación. Las mujeres con mayor aceptación. Cambios en los rangos de edad en los hombres. La puntuación más alta 9.8 en hombres de 40-49 y la puntuación más baja 6.8 en hombres de 60-69.

C) Tabla general de los datos

Eje	Grupo G		Grupo L		Grupo N		Grupo I		Grupo E	
	Sexo + -	Edad rango	Sexo + -	Edad rango	Sexo + -	Edad rango	Sexo + -	Edad rango	Sexo + -	Edad rango
	+puntuación-		+puntuación-		+puntuación-		+puntuación-		+puntuación-	
	actitud		actitud		actitud		actitud		actitud	
General (1)	M F	1 5	M F	2 5	M F	3 5	M F	1 5	F M	1 5
	75.5	61.35	76.8	61.8	81	59.6	72.4	47.6	82.2	70.2
	aceptación		T aceptación		aceptación		neutra		M aceptación	
Afectivo general(2)	M F	1 5	M F	2 3	M F	1 5	F M	1 5	F M	1 5
	24.5	20.45	24.2	20	25.2	19	23.4	15.6	27.2	23.8
	T aceptación		T aceptación		aceptación		neutral		M aceptación	
Cognitivo general (2)	=	1 5	M F	2 5	M F	3 5	M F	1 5	F M	1 5
	26.15	21.25	27.2	22.6	29	20.2	25.4	16.4	28	23.2
	aceptación		aceptación		M aceptación		T neutral		M aceptación	
Comportamental general (2)	=	1 5	M F	2 3	F M	3 5	M F	1 5	F M	=
	24.3	19.65	25.4	18.4	27	20.4	23.6	14	27.8	23.2
	T neutral		M neutral		aceptación		T rechazo		M aceptación	
Sociabilidad (3)	=	1 5	M F	3 5	M F	=	F M	1 5	=	=
	25.85	20.35	26.6	20.6	28	22	26	12.4	28.8	25
	aceptación		aceptación		M aceptación		neutral		M aceptación	
Discursividad (3)	M F	1 5	F M	2 4	M F	3 4	M F	1 5	F M	=
	25.3	20.7	26.4	20	27.6	18.6	23.6	18	28.2	23.2
	aceptación		aceptación		T aceptación		T neutral		M aceptación	
Espacio (3)	M F	1 5	F M	2 4	M F	1 5	=	1 4	F M	3 5
	24.5	20.3	23.8	20.6	25.6	19	23.4	14.6	27.4	21.4
	T aceptación		T aceptación		aceptación		T rechazo		M aceptación	
Sociabilidad afectivo (4)	M F	1 4	M F	1 3	M F	1 5	F M	1 4	F M	=
	8.9	7.05	8.8	6.2	9	7.2	9.2	4	9.8	8.6
	aceptación		T aceptación		aceptación		T rechazo		M aceptación	
Sociabilidad	M F	1 5	F M	=	M F	3 1	M F	1 5	F M	=

D) Escalas tipo Likert en lengua materna

Alter: Geschlecht: Nationalität: Herkunftsort: Schulbildung:

Auf dieser Seite finden Sie mehrere Aussagen, mit denen Sie einverstanden sein können oder auch nicht. Bitte kreuzen Sie nur eine der Wahlmöglichkeiten an, und zwar die, die Ihren Erfahrungen am nächsten kommt. Diese Erfahrungsskala dient dazu, soziale Interaktion zwischen Personen aus verschiedenen Kulturkreisen zu erforschen und trägt zu dem Forschungsprojekt meiner Magisterarbeit in Sozialwissenschaften bei. Im Voraus BEDANKE ICH MICH ALLERHERZLICHST FÜR IHRE MITHILFE.

Es liegt mir, mit Leute aus anderen Kulturen zusammenzutreffen, da mir das ermöglicht ihre Kultur zu verstehen.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich fühle mich nicht wohl, wenn ich mit Leuten aus anderen Kulturen zusammentreffe, weil ich dann eine Barriere zwischen unseren Kulturen spüre.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich glaube, dass ich beim Zusammentreffen mit Leuten aus anderen Kulturen zu ihren Kulturen Zugang habe.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich denke, dass beim Zusammentreffen mit Leuten aus anderen Kulturen kulturelle Brücken für eine Interaktion bestehen.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich bin bereit, mich mit Leuten aus anderen Kulturen zu treffen, auf gegenseitiger Basis und von unseren beiden Kulturen aus.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich versuche nicht, mit Leuten aus anderen Kulturen zusammenzutreffen, weil deren Kultur sich von der meinen unterscheidet.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich fühle mich unsicher in der Unterhaltung mit Leuten aus anderen Kulturen, da ich ihre Kultur nicht verstehe.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Es ist mir angenehm, mich mit Leuten aus anderen Kulturen zu unterhalten, und zwar von den verschiedenen Standpunkten unser beider Kulturen aus.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
Ich weiss, dass mir in der Unterhaltung mit Leuten aus anderen Kulturen ein Verständnis dieser Kulturen möglich ist.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 In der Unterhaltung mit Leuten aus anderen Kulturen kann ich keine Unterschiede zu meiner Kultur feststellen.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Ich gebe mir Mühe, mit Leuten aus anderen Kulturen zu reden ohne deren Kultur zu beurteilen oder zu bewerten.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Ich versuche, Unterhaltungen mit Leuten aus anderen Kulturen aus dem Weg zu gehen, weil sie eine andere Sprache sprechen.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Mir gefallen Orte, die denen ähnlich sind an denen ich mich gewöhnlich aufhalte.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Es liegt mir, andere Orte kennenzulernen, da ich dort kulturelle Unterschiede feststellen kann.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Ich bin mir sicher, dass der Besuch von Orten, die anders sind als die, an denen ich mich üblicherweise aufhalte, mir den Zugang zu anderen Kulturen eröffnet.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Ich denke, dass alle Orte ein spezifisches Publikum haben.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Ich bin nicht bereit, Orte zu besuchen, mit denen ich mich nicht identifizieren kann.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden
 Ich bin bereit, neue Orte aufzusuchen.

Völlig einverstanden einverstanden unentschlossen nicht einverstanden überhaupt nicht einverstanden

Age: Sex: Nationality: Place of Residence: Education:

The following scales present various affirmations, with which you might agree or disagree. Please choose only one answer, that which most approximates your own experiences. This scale is intended to measure social interactions among people of different cultures, and this exercise is one step in research toward obtaining a master's degree. THANK YOU IN ADVANCE FOR YOUR PARTICIPATION.

I enjoy socializing with others in order to understand/learn about their culture.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I am uncomfortable socializing with others because I feel that there is a barrier between our cultures.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I think that socializing with others gives me access to cultures different from my own.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I think that in socializing with others there are certain cultural bridges through which we can interact.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I readily socialize with others, keeping in mind our different cultures.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I don't try to socialize with others, because their culture is different from mine.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I feel insecure conversing with others because I don't understand their culture.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I enjoy talking with others, keeping in mind both of our cultures.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

Conversing with others makes it possible for me to know about cultures different from my own.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

In conversations with others, I don't identify differences between my culture and the other person's culture.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I do everything possible to talk with others without judging their culture.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I try to avoid any type of conversation with others because their language is different from mine.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I enjoy finding places that are similar to those that I am used to.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I enjoy going places in order to observe cultural differences.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

Going to places that are different from those I'm accustomed to gives me access to another culture.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I think that all places have an identity that attracts a certain group within the public.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I do not readily go to places with which I don't identify.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

I readily seek out new places.

completely agree agree not sure disagree completely disagree

Eta: **Sesso:** **Nazionalita:** **Luogo di provenienza:** **Scolarizzazione:**

In seguito le presenteremo varie affermazioni, con le quali potrà essere d'accordo o in disaccordo, scelga solo una delle opzioni; la più vicina alla sua esperienza. Il presente questionario ha la finalità di conoscere le interazioni sociali tra persone di culture differenti. Questo esercizio fa parte di una ricerca per ottenere il Master. Anticipatamente la ringraziamo per la collaborazione.

Mi piace socializzare con gli altri per conoscere la loro cultura.

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Mi sento a disagio nel socializzare con gli altri perché sento che esiste una barriera tra le nostre culture

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Mi rendo conto che socializzando con gli altri entro in contatto con culture differenti dalla mia

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Penso che socializzando con gli altri si creino ponti culturali d'interazione

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Sono disposto a socializzare con gli altri nel rispetto delle nostre culture

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Non cerco la socializzazione con gli altri perché la loro cultura è differente dalla mia

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Mi sento insicuro nel dialogo con gli altri perché non capisco la loro cultura

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

È piacevole dialogare con gli altri rispettando la cultura di ognuno

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Mi rendo conto che dialogare con gli altri mi permette conoscere culture differenti dalla mia

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Conversando con gli altri non percepisco differenze culturali

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Faccio il possibile per dialogare con gli altri senza giudicare la loro cultura

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Cerco di evitare qualsiasi dialogo con gli altri perché la loro lingua è diversa dalla mia

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Mi piace trovare luoghi simili a quelli che frequento

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Mi piace conoscere luoghi dove osservare differenze culturali

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

So che conoscere luoghi differenti da quelli che frequento mi avvicina alla cultura dell'altro

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Credo che ogni luogo abbia la propria identità per poter attrarre un certo pubblico

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Non sono disposto a conoscere luoghi con i quali non mi identifico

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Sono disposto a conoscere nuovi luoghi

totalmente d'accordo d'accordo indeciso in disaccordo totalmente in disaccordo

Age: Sexe: Nationalite: Pais d'origine:

Voulez trouver ci-après diverses affirmations avec lesquelles vous pouvez être en accord ou non. Soulignez seulement une des options présentée, la plus proche de votre expérience. Ce formulaire a pour objectif de connaître les interactions sociales entre personnes de différentes cultures. Cet exercice fait partie d'une recherche universitaire pour obtenir la maîtrise. Merci d'avance pour votre coopération.

J'aime échanger avec les autres pour comprendre leur culture

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je ne suis pas à l'aise dans l'échange avec les autres parce que je sens qu'il y a une barrière culturelle

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je comprends qu'en échangeant avec les autres, je peux accéder à des cultures différentes de la mienne

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je pense qu'en échangeant avec les autres, il existe des ponts culturels pour interagir

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je suis disposé(e) à échanger avec les autres à partir de nos cultures

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je n'essaie pas d'échanger avec les autres parce que leur culture est différente de la mienne

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je ne suis pas sûr(e) de moi en parlant avec les autres parce que je ne comprends pas leur culture

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

C'est agréable de discuter avec les autres à partir de la culture de chacun

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je sais que parler avec les autres permet de connaître des cultures différentes de la mienne

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

En parlant avec les autres, je ne vois pas de différences culturelles

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je fais mon possible pour discuter avec les autres sans juger leur culture

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

J'évite tout type de conversation avec les autres parce qu'ils parlent une langue différente de la mienne

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

J'apprécie de trouver des endroits qui ressemblent à ce dont j'ai l'habitude

tout a fait d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

J'aime découvrir des lieux pour me rendre compte des différences culturelles

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je sais qu'entrer dans les endroits que je ne connais pas et où je n'ai pas l'habitude d'aller m'ouvre l'accès à la culture de l'autre

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je considère que chaque endroit a sa propre identité capable d'attirer un public spécifique

tout a fait d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je ne suis pas disposé(e) à entrer dans des lieux qui ne me correspondent pas

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Je suis prêt(e) à découvrir de nouveaux lieux

tout a fait d'accord d'accord ne sais pas pas d'accord pas du tout d'accord

Edad: Género: Nacionalidad: Lugar de procedencia: Escolaridad:

Jk'an bo xuk vokol, koltaun ti stakel lo'il k'op li'e, tsots skoplal, buch'u spas vun li'e yakil xchan vun ta maestria, yu'un ti vune a sk'el lekubtajesel jkuxlejaltik ta komon.

1.- Lek chka'i chi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik yu'un chkaibe sjam smelo stalel skuxlejalik

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

2.-Mu junuk ko'nton chi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik yu'un yan sjol yo'nton xchi'uk stalelike

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

3.- K'alal chi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik xu xkojtikinbe k'u'x élan jelel stalelik k'uchel ku'un.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

4.- Jech chkai k'alal chi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetike oy k'usi xkolaj jutuk ti komon ti jtaleletike ech'un xu xkojtikin jbatik ta komon.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

5.- Sjunul ko'nton ta xi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik k'ux élan sjam smelo jtaleltik.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

6.-Mu lekuk chka'i ta xi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik yu'un yan stalel skuxlejalik k'uchel jtalel.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

7.-chi xi jutuk xka'i k'alal chi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik yu'un mu xkaibe sjan stalel skuxlejalik

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

8.- xi muyubaj nox cha'i k'alal chi lo'ilaj xchi'uk yantik jnaklejetik li to ta juju chop ti yut stalel skuxlejalik.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

9.-ta jna k'alal chi jlo'ilaj chu'uk yantik jnaklejetik ti ja te xu xkojtikin yan talelal k'uchel jtalel jkuxlejal.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

10.-k'alal chi lo'ilaj xchi'uk yantike jnaklejetike mu yuk jelajtik x-elan chkil ti talelal kuxlejaltike.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

11.-Oy yipal conton ti jk'an chi lo'ilaj xchi'uk yantik muxkal me lek o me chopol ti stalel skuxlejalike.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

12.- Mu jkan chi lo'ilaj xchi'uk yantik s koj ti jelel sk'op slo'ileke.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

13.- Lek xcha'i ti me oy jta junuk balumil o jnaklejetik k'uchel nopenun ta lo'ile.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

14.-T'ujum chka'i chkojtkin yantik balumil yu'un xu jk'el bu jejel talel kuxlejal.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

15.-jna o no'ox k'alal chi och ta yantin balumil bu nopenune xu xkojtkinbe stalel skuxlejal ti yantike.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

16.- Ta jnop chka'i ti juju chop lumetik oy ojtikinbil k'ux élan stalel skuxlejalik ti oy t'ujum chulik

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

17.- Mu jk'an chi och ti yantik balumil bu mu xkolaj k'uchel bu snopel ku'une.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

18. – Oy sjunul ko'nton tax k'an chkojtkin ach' balumiletik.

Lek chkai Lek Mu jna Chopol Chopol chkai

Okolaval ti laj a koltaun ti stak'ele.

Edad: Genero: Nacionalidad: Lugar de procedencia: Escolaridad:

A continuación se le presentan varias afirmaciones, con las que puede estar o no de acuerdo, marque sólo una de las opciones; la más próxima a su experiencia. La presente escala tiene como finalidad conocer las interacciones sociales entre personas de diferentes culturas. Este ejercicio forma parte de una investigación para obtener el grado de maestría. De antemano: GRACIAS POR SU COOPERACIÓN.

Me agrada socializar con los otros para comprender su cultura.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Me siento incomodo al socializar con los otros porque siento que existe una barrera entre nuestras culturas.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Entiendo que al socializar con otros accedo a culturas diferentes a la mía.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Pienso que al socializar con los otros existen puentes culturales para interactuar.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Estoy dispuesto a socializar con los otros desde nuestras culturas.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

No procuro socializar con los otros porque la cultura del otro es diferente a la mía.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Me siento inseguro al conversar con los otros por no comprender su cultura.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Es agradable conversar con los otros desde la cultura de cada uno.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Se que conversar con los otros posibilita conocer culturas distintas a la mía
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

No identifico al conversar con los otros diferencias culturales a la mía.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Hago lo posible por conversar con los otros sin juzgar su cultura.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Procuro evitar cualquier conversación con los otros porque su lengua es distinta a la mía.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Me agrada encontrar lugares semejantes a los que acostumbro.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Me gusta conocer lugares para observar diferencias culturales.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Se que entrar en lugares diferentes a los que acostumbro abre el acceso a la cultura del otro.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Considero que todos los lugares tienen su identidad para atraer a cierto público.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

No estoy dispuesto a entrar a lugares con los que no me identifique.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

Estoy dispuesto a incursionar en nuevos lugares.
 totalmente de acuerdo de acuerdo indeciso en desacuerdo totalmente en desacuerdo

E) Entrevistas

Entrevista con el sujeto masculino del grupo indígena realizada a las 10:00 a.m. el 12 de abril del 2006.

Cuando yo llegué al pueblo, no hablaba el español. No entender los significados, no poderme expresar, crea una barrera. Eso se supero al hablar la lengua.

Primero tengo contacto con otros indígenas de muchos lados; tseltales, tsotsiles, choles, tojolabales, zoques, en fin, de todas las lenguas que hay en Chiapas. Cuando hay afinidad lingüística, hay un acercamiento y una comprensión más próxima. Entre tseltales y tsotsiles podemos transitar y compartir nuestras ideas a partir de la lengua, porque están muy emparentadas. Se entienden las ideas, las experiencias o lo que el otro quiere decir. Es más fácil de llevar a cabo. No así con personas que hablan chol o tojolabal, aún así todavía hay una continuidad en la lengua.

Por ejemplo: el nosotros; es muy común, entre los indígenas sucede dentro de lo colectivo. Cuando hacemos algo decimos: "nosotros lo hicimos", lo hace el colectivo y no la persona. Cuando con otros es mucho más incluyente, por ejemplo, un zinacanteco que enfatiza mucho ese nosotros. Aunque soy tsotsil a veces no logro entender qué es lo que está diciendo otro tsotsil, donde lo comunitario tiene una gran presencia.

Hablar con un zoque es difícil de entender, todas las ideas se expresan en español. No es posible entendernos en nuestros idiomas. Culturalmente, una persona zoque tiene otra forma de pensar, otra forma de ver las cosas. Para decir algo, le tiene que dar vueltas. El zoque no es una persona directa, que exprese de manera directa, más bien, busca una forma de armonizar, que la comunicación no sea tan tajante. A mí como tsotsil, rompe mi esquema de comunicación.

Con mestizos, mi experiencia de comunicación ha sido más con la gente de fuera, no la gente local; gente que viene de otros Estados, como que hubiera una apertura al diálogo, el conocer un poco la forma. Algunas formas culturales mestizas, algunas fiestas, algunas actividades religiosas. Compartir su código lingüístico, eso me ha permitido una comunicación. Con gente de otros Estados

hay una mayor proximidad en la comunicación. Una mayor apertura, no así, con la gente de San Cristóbal, propiamente dicha. Yo creo que hay una cuestión de resistencia histórica, una cuestión ideológica, tal vez, el que halla una especie de barrera en la comunicación. Aquí, la comunicación es sólo en lo elemental; cuestiones de trabajo, es muy poco lo que se comparte.

Hay lugares en donde se ha perdido más la parte simbólica, ya no compartimos. Mientras que para uno la tierra es sagrada, para otro ya no lo es. Cuando el vehículo de comunicación es una lengua ajena, entre el zoque y el tsotsil y utilizamos como medio de comunicación el español, yo noto que si hay pérdida de la esencia de la comunicación, porque el zoque esta pensando en un entorno. Cuando se traslada una idea de una lengua a otra, hay problemas de interpretación. Se puede hablar, se puede entender al otro. En esta ciudad dialogar genera barreras. Es uno de los principales problemas, a mayor distancia, mayor pérdida, no hay una posibilidad de marco objetivo, ese pensamiento se distancia, entonces pierde significado, pierde relación con la naturaleza, relaciones sociales, de organización con la misma comunidad. Al irte alejando y estar aquí en la ciudad, empieza el conflicto del vacío. No encuentra una referencia con su lugar de origen. Al sentir qué pasa con mi lengua, qué pasa con mi cultura, qué va a pasar con los pueblos. Al haber traspasado esta frontera de lo rural a lo urbano, en un contexto diferente, empieza a darse ese sentido de estar lejos y de estarse empezando a vaciar, a cambiar el sentido de la vida, se están cambiando elementos de la existencia. Al no haber referencia, empieza el conflicto de pérdida, de lengua, de cultura. Construir nuestro mundo, una referencia anterior, pero, la que está dominando es ésta, este entorno ciudadano, urbano. En donde muchos lo niegan, conozco mis raíces, sin embargo, a la hora de platicar, van cambiando los discursos, van cambiando su sentido de relación con los otros.

Si se pierden cuestiones, claro, cuestiones subjetivas, sobre todo esta parte de la comunicación, ahora la utilización de tecnología y aparatos de comunicación, van rompiendo con esta relación personal. Antes era más común, ahora la utilización de instrumentos de comunicación van metiendo en otra dinámica. Utilizar nuevas formas de comunicación que también en el español sucede, en la escritura de la

lengua. El uso de la lengua está entrando en un contexto más global. Ven y sueñan con cosas que jamás han visto, pero que han visto a través de la televisión, lo cuentan como si fuera propio de su comunidad, no le dan un contexto local. Hay ese proceso de cambio y esa entrada de lo global a las comunidades.

El tseltal o el tsotsil que transita, que va de paso en este espacio, que es el andador y alguien que lo va registrando, yo creo que hay un sentido como de indefensión. Está en un mundo que le es ajeno, en este universo, en ese pequeño mundo, no está en su territorio, si estuviera en su territorio, no se dejaría tomar esa foto. Donde todo mundo se confunde ya nadie le da importancia si le toman o no le toman una foto, entonces lo acepta, no lo acepta de buena gana desde luego, es decir, se resigna. No así los indígenas radicados, empiezan a construir otro sentido de territorialidad, otro sentido de pertenencia y un sentido también de empoderamiento en sus espacios. Ellos ya se pueden dar a partir de este asentamiento, se sienten integrados y se consideran parte de este medio, y por tanto, tienen como el derecho a ser ellos. No a ser uno perdido entre la muchedumbre, sino, a tener su propia identidad y a sentirse sujeto dentro de este ambiente, no así los que son de tránsito.

Se van tejiendo nuevas relaciones sociales, hay indígenas, puede ser que sus hijos estén casadas o casados con gente mestiza de San Cristóbal, eso crea otro tipo de relaciones afectivas simbólicas. Como yo, que no tengo ninguna relación afectiva digamos, de parentesco. Yo creo que la relación sigue estando distante. Si hay comunicación, pero para las cuestiones comerciales, de intercambio de información tal vez, sigue habiendo esa distancia. Aquí, uno puede estar en un mismo espacio, rodeado de coletos, o en su mayoría no indígenas y no me puedo sentir integrado, aun me siento ajeno a este espacio.

Yo creo que hay una relación pública, aquí podemos platicar. Se han ido construyendo espacios de poder, por ejemplo, la zona norte. 40 colonias de la zona norte, los indígenas están construyendo sus propios espacios de interacción y de desenvolvimiento, porque se sienten no integrados. Los no indígenas repiten que los indígenas son ajenos a ellos. Creo hay cuestiones de hermetismo o de

racismo sutil, ya no ese racismo físico visible, pero si se sigue dando en otras formas, se manifiesta de otras maneras.

Yo creo que van cambiando generacionalmente, hay cosas que sí, ya no se pueden percibir, tan visiblemente. Se va borrando. Los hijos de indígenas que viven aquí en la ciudad se relacionan con jóvenes mestizos. No porque los jóvenes indígenas conserven su ser indio, se están relacionando bajo otras formas, nuevos esquemas de relación, han dejado de hablar su lengua, inclusive de reconocerse como indios. Cada vez se parecen más a no indígenas. Eso es lo que ha hecho que haya cambiado la relación, realmente.

Yo creo que es muy raro, es muy difícil que el mestizo transite hacia lo indio, más bien, es el indio que transita hacia el mundo mestizo. Hay algunos mestizos que tratan de entender lo indio, pero de entenderlo, no de transitarlo, no de vivirlo. Comparte las luchas indígenas, estoy comprometido, pero finalmente son indios. Tampoco me voy a sentar en el suelo verdad, no soy indio. Siempre ha sido la absorción del indio hacia el mundo mestizo.

Yo creo que en espacios, yo conservo mi ser indio, mi pensamiento indio, en espacios. Yo puedo argumentar mi visión de las cosas, para confrontarla con la visión mestiza. Siempre se trata de imponer que lo no indio es lo que rige finalmente en las conclusiones. Hay espacios en que lo indio tiene mayor vigencia, tiene presencia. En la colonia donde vivo lo indio no significa nada, a pesar de que la mayoría que la habita sea indígena. Lo indio lo vivimos en el seno del hogar, en la comida, en algún ritual, en alguna cuestión familiar y lo más indio lo vivimos en el pueblo, en la fiesta, en la lengua, en el trabajo en la tierra.

No puedo aquí en la ciudad identificarme totalmente indígena porque no tengo con quién compartirlo. Yo creo que coexisten ambas cuestiones, simultáneamente se están dando los dos, la parte mestiza y la parte indígena.

Desde luego que cambia el discurso, desde que salgo de San Cristóbal viajando a Chenalhó, llega un momento, un punto geográfico en el que siento yo que aquí queda la otra parte, de aquí en adelante, lo siento, percibo esto, estoy en otro territorio, estoy en otro ambiente. Me siento yo totalmente, plenamente, llego al pueblo. Inclusive el tsotsil que hablo aquí en San Cristóbal no tiene el mismo tono

que hablo allá en Chenalhó. Allá en Chenalhó recupero el tono tsotsil que se habla, la forma de hablar de allá, mientras que el tsotsil que hablo aquí, es un tsotsil más común, no tiene una identidad. Espacialmente puedo vivir esa separación entre uno y otro espacio.

Sucede al revés, llegando a ese mismo punto, yo puedo sentir otra vez el regreso al ambiente en donde soy yo, es el del trabajo, es el espacio para una vida laboral, pero que también en este espacio, me ha permitido lograr muchas cosas, construcciones, como una especie de ideales. Como una necesidad de volver, donde si efectivamente, no soy yo profundo, sin embargo, lo disfruto el estar aquí en San Cristóbal, es un espacio de trabajo, es un espacio que me posibilita concretar ciertas aspiraciones. No sólo personales, también de grupo, de colectivo. San Cristóbal es un lugar en donde es posible proyectar las ideas, es como un punto de proyección hacia fuera, mientras que Chenalhó es un punto para estarse con uno.

Del hacer al ser. San Cristóbal me hace, mi comunidad me construye como ser. Aquí hay que aprender a construir pensamientos bajo esquemas de comunicación desde el español, utilizando el discurso, el lenguaje que se maneja en este espacio. Características del lenguaje. Aquí, mis ideas las construyo todas en español. Mientras que al estar en el otro espacio al haber mayor población tsotsil con quien interactuar entonces, mi construcción de pensamiento se hace en tsotsil.

Tanto ellos como nosotros, nos marcamos límites, el que está aquí pone sus barreras y yo creo que es resistencia de ambas partes. Voy a estar en este espacio con determinados límites.

Yo creo que uno va creando como subgrupos, con quién creo yo mis alianzas aquí en San Cristóbal de comunicación, afectivas, laborales y demás o de amistad; es con extranjeros, si con nacionales, si con chiapanecos radicados en San Cristóbal, si con algunos también coletos, los menos. Nos afianzamos con los grupos que nos identificamos y con los que no, hay esa relación nada más pública y hasta ahí. Puedo llevar más de 50 años radicado aquí en San Cristóbal pero no soy coletos, soy pedrano radicado en San Cristóbal. Esto para mi es una resistencia,

por más que mi vida la haya hecho aquí en San Cristóbal, el espacio de las luchas y la construcción de proyectos, para el mundo indígena, yo me siento tan identificado como indígena, que de tal forma no he aceptado que soy coeto. Si digo que soy coeto, pierdo el sentido de pertenencia y pierdo la identidad, porque finalmente ser indio coeto, ¿qué significa? No tiene ningún significado para mí. Muchos compañeros indígenas que han vivido aquí en San Cristóbal, que durante muchos años se aceptaron ya como coetos, viven en una crisis, porque finalmente no son aceptados del todo en este medio. Más tarde, tiene que volver a buscar el regreso, la raíz busca. La experiencia que he vivido me ha formado esta resistencia, porque pienso que voy a ser totalmente coeto, si se que no voy a ser, entonces más bien sería estar en el terreno de la vida real.

Es el francés que vino a vivir aquí hace 50 años, alguna cosa lo va a delatar que es extranjero. Yo creo que eso se mantiene finalmente no se puede borrar o transitar del todo esa frontera, ya traspase esta frontera y no regreso del otro lado, yo creo que siempre hay una parte latente, subyacente que nos hace que en determinado momento vuelva a aflorar esta parte subjetiva.

Sujeto masculino, grupo extranjero 10 de mayo del 2006 a las 10:00 a.m.

San Cristóbal me caía muy mal, tal vez por eso. Yo creo que el trabajo en la misión, me identificaba mucho con los indígenas. La garita era como una de las entradas a esta ciudad. Que pasaba, es un símbolo de la situación, de las relaciones étnicas, muy violentas que hubo en esta ciudad. Esperaban a los indígenas que bajaban de la montaña las atajadoras, quitaban con cierta violencia a los indígenas su mercancía, le ponían el precio que ellas querían, si no estaban los indígenas de acuerdo, detrás de ellas estaban algunos hombres ladinos, para aprovecharse de la situación.

Trabajaba en los archivos, viví en Santa Lucía, en Cuxtitali, finalmente en el periférico norte. Al pie del cerro Moxviquil, empiezo a relacionarme con la población de San Cristóbal. Nunca tuve la sensación a pesar de ser extranjero, que los coetos me tuvieran como aversión, nunca. San Cristóbal se abre de

diferentes maneras, hago contacto con gente humilde ¡que también son coletos! Y con la cual hasta la fecha tengo una relación de amistad y con algunos una amistad muy profunda. Contactos más superficiales con la gente bien de San Cristóbal, los coletos auténticos, digamos. Algunos de los cuales, nunca voy a olvidar lo que dijo uno de ellos. Ya llevo varios años conociéndolos, pero no conozco su casa, -no vas nunca a conocerla-, me dijo él de manera muy sincera. En otra familia era como clase media, uno de ellos que es muy amigo mío, -el hecho de que te invitamos a participar, en la celebración de navidad y año nuevo, quiere decir que realmente te apreciamos-.

El coleteo no es muy abierto, es decir, si tiene este carácter cerrado, aunque, y eso es muy parecido a la gente de mi país. Si se abre, se abre de verdad. Tres cuatro, cinco familias.

Comentarios por lo escrito, cierto malestar de los que me leen. Escribo lo que encuentro. San Cristóbal para caracterizarla en una palabra o en dos, es un lugar atractivo pero no amable. Yo fui el primero en tener una bicicleta en los 70's Me gritaban "gringo, gringo". También tengo mis encuentros desagradables. Voy en una calle en sentido correcto y viene uno en sentido contrario y la calle es estrecha y él está obviamente en falta, de reversa. Me gritó "Tu aquí no mandas, aquí mandamos nosotros, tu eres un pinche extranjero".

Yo estaba entrando aquí en el CIESAS detrás de un taxista, el taxista había hecho media barbaridad en el cruce. Le dije, mira señor Ud. maneja como un salvaje. Me dice -lo arreglamos afuera a golpes, porque tu eres un pinché extranjero, no tienes derecho de juzgar-. Son como casos aislados, creo yo. Obviamente en lo objetivo yo sigo siendo un extranjero, físicamente, socialmente. Me socialice mucho con algunos extranjeros, aquí puede yo ejercer el inglés.

La relación no es agradable indio-ladino como historiador, la situación ha cambiado, creciendo, tomando matices. Un cuadro de un italiano, diferencia muy marcada interétnica, una frontera representada por dos iglesias. La influencia de la iglesia, el coleteo tradicional, es lo que es también, en parte es por todo este mundo cerrado que la religión católica le ha dado en la historia.

Ahora la ciudad esta cambiando totalmente, por un lado el turismo, poco a poco quita la personalidad antigua de esta ciudad y por otro lado, también la migración indígena hacia la ciudad. Empieza con las expulsiones desde Chamula. Muchísimos estaban durante el día y regresaban a sus comunidades. Ahora la gente esta viviendo, primero en ese cinturón de miseria alrededor de la ciudad y poco a poco también hacia dentro. Estableciendo nuevas colonias en el valle. Es decir, en este momento la ciudad: Caminas por el andador, la mayor parte que anda allá es indígena.

Una ciudad con un movimiento impresionante, porque además de todo eso la migración que viene de afuera, esos procesos de integración, a veces muy difícil, a veces un poco más fácil. Muchísimas mujeres abandonadas por sus maridos. Además la influencia del turismo que viene de afuera, nacional y sobre todo internacional, que ha cambiado totalmente esta ciudad y al coeto. Siempre ha tenido creo yo, la costumbre de no hacer un trabajo creativo, aunque no sería demasiado fuerte decir eso. Dentro del aislamiento que les tocó, los habitantes de la ciudad trataron de inventar en cuanto a comida, arreglos arquitectónicos, pero en buena parte, el habitante de San Cristóbal no es una persona muy creativa. Que la manera más fácil de vivir para él, era poner un pequeño negocio, donde los indígenas, venían, amarrar como clientes a esos indígenas. Con la posibilidad de explotar muy fácilmente a la mano de obra, porque era muy, muy barata. Entonces la explicación de algunas fortunas, que poco a poco se hicieron, es en buena parte explotar, de manera tan vergonzosa al indígena. Ahora llegando el turismo, empieza uno haber un poco esto. Se abre un restaurancito, luego hay como diez que van hacer lo mismo, la ciudad se llena de negocios parecidos. Por ejemplo, las farmacias en el andador, esta una farmacia en frente de otra, no se podría diversificar un poquito más.

San Cristóbal ha cambiado profundamente, por otro lado, no ha cambiado, yo veo repetirse, pero ahora a otra escala, la misma dinámica.

No hubo ningún intento de construir hacia arriba, todo es horizontal. San Cristóbal ciudad mágica, no, no, ciudad trágica, porque esta cayendo en lo mismo que el DF. un valle preciosísimo; de eso ya no queda prácticamente nada, han llenado

todo de concreto. Estoy escribiendo un artículo: Donde alto crecía el zacate (el nombre de Jovel) ya no crece prácticamente. Echaron a perder totalmente el entorno, echaron a perder la arquitectura original, era bella con sus patios enteros, la arquitectura vernácula de los ranchitos de los barrios más afuera, también echaron a perder eso.

Es un pueblo, con costumbres de pueblo. Cuando llegué tenía no más de 30,000 habitantes, que ahora es una ciudad, una aglomeración espantosa de muchísima gente, aún con algunos mecanismos de pueblo, que ya no está funcionando obviamente y que causa mucho problema. Les cuesta mucho, creo yo, a los habitantes entrar en este proceso de cambio y ayudarse así mismos, para llegar a vivir en una ciudad con servicios de ciudad. Le cuesta muchísimo al coleteo cambiar sus usos y costumbres. Los que realmente hacen los cambios son gente de fuera, no necesariamente extranjeros, muchísima gente que viene de otra parte de México que se establece y que tienen más iniciativa, a veces más creativa, más servicios.

Es atractivo el lugar, ejerce una atracción, que es muy difícil de analizar, muchísima gente una vez que ha llegado aquí, regresa y mucha gente tiene ganas de establecerse, yo me fui años al DF. regresé, a veces me pregunto, qué hago yo aquí. Pero, como los servicios han mejorado, de alguna manera puedo tener contacto con el mundo exterior, también, la vida en esta ciudad es otra cosa.

He tenido la intención, que yo he tenido una vida de acampar, estoy aquí por trabajo de campo, trabajo de archivo y escribir unas cosas, pero, al fin de cuentas, pasan algunos años y aquí estoy y también en cuanto a trabajo, yo nunca he tenido una experiencia negativa por ser extranjero, al contrario. En parte por la idiosincrasia del mexicano, en parte por el esfuerzo que yo he hecho para integrarme en el mundo mexicano.

Cumplí 70. Me está jalando todo lo que yo dejé del otro lado del mar. Cierta nostalgia de querer hablar mi lengua de vez en cuando, comer las cosas que yo estaba acostumbrado, yo regreso ahora a mi país, encuentro un país que tampoco conozco, también ha evolucionado. Me cuesta cada vez más, el hecho que, aquí en México en especial en Chiapas, la gente no sale de la pobreza.

Todo va para el centro histórico. Es una ciudad escaparate, es horrible, en las afueras las calles pueden tener baches, problemas de agua, problemas de luz, lo que sea, pero el centro histórico es cada vez más bello. A los dueños de las casas del andador, el gobierno les regalo la reconstrucción, el embellecimiento. No toda costumbre es positiva, el encuentro con gente de fuera, indígena, nacional, internacional, la sociedad tradicional se rompe, pues, bienvenida muchas veces, pocas ciudades con tanta vida, donde se mueve tanta gente y también, problemas como el de la droga.

Hay una autosuficiencia impresionante, los primeros cronistas habían notado del hidalgo, que está en la puerta, tiene de sí mismo y de su ciudad una idea sumamente ridícula. Esto sigue un poco funcionando. Se refleja también en algunas expresiones, como en cosas de comer: un manjar, un vil arroz con leche.

Está cambiando por el contacto de los que vienen de fuera, a pesar de todo esto, este mundo tan afectado sigue ejerciendo una atracción especial. En el colete una actitud muy ambigua hacia el indígena, un textil de cada grupo indígena. Exaltación del mundo indígena de forma muy ladina.

He tratado de hacer dos pasos, primero salir de mi y entrar al mundo mexicano, creo que lo logré, aprendí muy bien la lengua, nunca he escrito algo que no fuera en español. El otro paso, salir de mi y entrar al mundo indígena creo que nunca lo logré. Nunca tuve la suficiente energía para aprender una lengua indígena. El mundo indígena en el mundo mexicano es otra cosa. Creo es muy hermético, no es muy abierto a gente extraña. A veces me llaman el *bakil* (el hermano mayor) eso son puras palabras, siempre he sentido, he dado vueltas sobre un misterio que nunca se me va a abrir.

Me encuentro en un punto intermedio, siento he cruzado mis fronteras internas, hacia otra cultura, hacia otra lengua, otro país, hacia otra manera de convivir, el mundo indígena a medias. Me gustaría retirarme y viajar por México. Soy una persona que si se atrevió a cruzar fronteras internas. Yo fui sacerdote durante 30 años y salir fue cruzar fronteras. Soy una gente que cruzo otra frontera, su lengua, su tierra, considero eso una riqueza, aunque a veces cuesta, tiene uno la sensación que esta uno acampando todo el tiempo. No soy como el colete que

nunca salió de su tiendita. Muy arraigado en lo mío, la vida de una persona que cruzo fronteras esta con una pierna o un pie en un mundo. El retorno para mi si es posible, tengo mucho recurso intelectual, cultural, social, económico.

Soy intelectual, llego aquí y busco la manera de enriquecerme, los retornos tienen que ver con la vejez, también, creo yo, los retornos para mi, ahora son más importantes. Yo creo que nunca voy a dejar de acampar o de moverme, estoy trabajando una autobiografía en mi lengua, la imagen es una auto navegación, en diferentes tipos de barco, cuando estoy pensando ya en la última década que me queda. He tomado esa imagen de navegación. Una canoa hacia el mar. La última etapa. La última embarcación es una balsa, imaginándome en un río que desemboca en el mar. Me imagino flotando en una balsa. Una persona que cruzó fronteras muy definidas y muy grandes.

Sujeto masculino grupo nacional. Mayo 28 del 2006 2:00 p.m.

Llegue en el 88, buscar casa, integrarme, conocer a los vecinos, conocer el ritmo. La gente la noté muy dispuesta, me veían, me escuchaban, lo normal. Algunos amigos decían que la gente de aquí era muy cerrada, muy chismosos, muy regionalistas. No fue la primera impresión. Quizás la disposición, el interés y la necesidad de integrarnos.

En una charla se preguntó: ¿por qué tanta intolerancia con la gente que no es de aquí? No respondieron; insistió y no dijeron nada.

Mis vecinos me tratan muy bien, la primera impresión es muy importante. He reparado que si es real, aún que no lo sintiera yo, es ya un asunto muy subjetivo de mi parte. A través de lo que he visto, de las opiniones que he escuchado, de las experiencias que me han platicado amigos: —los esperaron unos tipos de aquí, les decían, pinches extranjeros les vamos a partir su madre— Existe una especie de localismo, muy propio. Tiene que ver con un regionalismo más amplio.

Yo puse mucho de mi parte, no busco que me inviten, yo me invito solo. Busco integrarme, eso me abre posibilidades. Salí de Monterrey, me sentí expulsado, no tenia oportunidades de empleo. Buscando trabajo me fui a Villahermosa.

San Cristóbal ciudad muy tranquila, reservada. Es una ciudad agradable por el clima, por el medio un poco tradicional, pintoresco, las calles angostas, los edificios que denotan historia, uno viene y descubre que aquí, como que existe una historia detenida, una temporalidad suspendida, es curioso, claro que si hablamos en términos sociales, políticos. Es como dices, una percepción mágica. Tiene que ver con la historia, ver a los indígenas hablando su lengua, vestirse a su manera, con huaraches, un régimen comercial. Todo esto es impactante para quien viene de una metrópoli, de los supermercados. Una realidad totalmente desconocida por las grandes ciudades, quizás por eso más atractiva. En diez minutos voy al trabajo, en cinco llevo a mis hijos a la escuela, comemos juntos, tenemos tiempo para nosotros como familia, nos ha integrado y nos ha dado muchas satisfacciones, yo no pensaría en trasladarme a la cd. de México, en donde tendría una hora para ver a mis hijos. Privilegios de los que no podemos gozar en otros lugares.

Ha crecido por diferentes causas, las expulsiones de indígenas en la zona norte, han propiciado crecimiento, desarrollo urbano. Poco atendido, muchas colonias han crecido de manera desordenada, cada vez que hay lluvias tienen problemas y es inevitable en San Cristóbal, en San Ramón, María Auxiliadora, María Eugenia. Gente de otros estados de la República y de fuera del país esto ha incrementado, el ritmo de vida en San Cristóbal me ha tocado ver cómo se abren escuelas de idiomas, restauran con comida italiana, austriaca, francesa, argentina. Creo que este fenómeno es más reciente que en Tuxtla Gutiérrez. Creo que todos estos prejuicios localistas están siendo socavados, creo que las nuevas generaciones de coletos, gente nacida aquí, ya no comparte los mismos valores tradicionales, los coletos dominantes que han impuesto ciertas normas de vida social, como por ejemplo el régimen disciplinario en las escuelas públicas. En secundaria, una norma que decía prohibido masturbarse públicamente, prohibido tener novia, creo que este imaginario normativo coletito, se ha ido difundiendo también en las escuelas y yo he observado que los jóvenes se las arreglan al grado, han salido a pintar la ciudad, los muros los han pintarrajeado. Están trabajando con estenciles, es una actividad marginal. Una actividad de ilegalidad y contestación. La

normatividad del coleteo no ha producido. La ciudad se transforma, crece. Recorrer el periférico es darse una idea de todo el potencial de crecimiento que tiene San Cristóbal. Los que tienen el capital aquí en San Cristóbal no invierten o invierten muy poco. Sus negocios no dejan de ser negocios de pueblo. El cine Santa Clara, nunca invirtieron nada, una actitud muy perversa en el sentido comercial, capitalista. Cerró, no ofreció ninguna alternativa.

Una tubería me dejaron mal, me cobraron más un amigo me dijo —no será porque no eres de aquí—. Si no eres de aquí, las personas te van hacer mal las cosas a propósito, te van a chingar a propósito. Al que no es de aquí hay que explotarlo. Me pasó con el herrero, mecánico, carpintero. Creo que esas actitudes, en la gente de aquí, que asume la norma, como algo necesario, quienes asumen este régimen normativo, son profundamente religiosos y guadalupanos, particularmente. Aunque queden mal aquí, mal haya, la virgen les va a perdonar las cosas. Están cambiando desde la lucha de los jóvenes, porque es una lucha. Un fenómeno no propio de la región, es un fenómeno más allá de las regiones. La necesidad de los jóvenes por buscar espacios de presencia. Las ofertas a la juventud en San Cristóbal son muy débiles, el régimen educativo es bastante cuestionable. El cable ha propiciado muchas alternativas visuales y la cultura, el Internet. Es el inicio de un proceso que sin duda desplazará toda la normatividad tradicional que ha dominado a la ciudad, y propiciar un desarrollo cultural muy importante.

No lo pueden controlar, ni lo van a poder controlar. La ciudad está escapando imperceptiblemente de sus manos. Recuperar la ciudad, significa imponer la norma tradicional. Más allá de lo que ellos piensan que debe ser la ciudad de San Cristóbal hay una realidad que está imponiendo una ciudad diferente. Si el centro histórico quedara con pocas modificaciones, por ejemplo el Holliday Inn. Se va hacer una especie de casco viejo a la manera europea. El casco viejo comprenderá la intensidad de la vida turística, en tanto que la periferia, la potencialidad de una vida social que impactara los proyectos futuros de la ciudad. De ahí yo creo que es de donde va a salir la riqueza cultural más significativa. No creo que los dueños del centro, puedan responder a las necesidades de

desarrollo que se plantea actualmente. Creo que los coletos, su gran deficiencia, no han propiciado valores culturales importantes, han fomentado el tradicionalismo. Los valores tradicionales van a quedar en el pintoresquismo, en los relatos pintorescos. Las firmas trasnacionales van a ocupar los espacios, el local no tiene ni sabe como competir. El San Cristóbal tradicional como que ya no tiene valores en donde soportarse. Es una realidad en transición, la realidad sancristobalense.

Me he desenvuelto con gente que no es de aquí, son pocos mis amigos y compañeros de trabajo que son de aquí. No me siento excluido, ni rechazado, tengo amigos, trabajo. Obstáculos al desarrollo, el hecho de no ser de aquí me ha imposibilitado de tener participación política, los espacios políticos para la gente que no es de aquí están cerrados. No podría aspirar a ser militante de algún partido, porque no me lo permiten, no porque no quisiera. No he hecho carrera político administrativa, porque tampoco me lo permiten, tampoco he tenido el interés de hacerlo, pero me he dado cuenta que no se puede. Los chiapanecos resolvemos nuestros problemas entre chiapanecos, un criterio parece ser generalizable. En Ciencias Sociales unos estudiantes corrieron a un maestro, entre las acusaciones era, -además no es de aquí-. En donde menos se espera uno encontrarlo esta ahí presente. No te lo dicen, poco a poco lo fui viendo, no te lo dicen, te enrolan pero, cuando vienes a ver estas fuera.

Sujeto femenino grupo indígena mayo 18 del 2006

Mis padres son de habla tseltal. Empecé a habar español a la edad de 6 años. El primer y segundo grados los hice en mi comunidad, llegan aquí a San Cristóbal, mi papá me inscribe en la primaria; me regresan a primero nuevamente. Los maestros dicen que viniendo de comunidad no podía acreditar, era la visión de los maestros. Mi papá era profesor, mi mamá me hablaba en tseltal. Llegando con otros niños, me sentía un poco cohibida porque no sabía como jugar, como platicar. Pasaron los años; ya en tercero y cuarto, ya me había adaptado al medio. Muchos en la escuela éramos hijos de maestros bilingües, había niños indígenas,

también tseltales, nos empezamos a identificar; hacíamos nuestro grupito, nos juntábamos, jugábamos.

El complejo de ser indígena, juntarse con los kaxlanes, sí, nos costó. Nos empezamos a integrar poco a poco con el otro grupo. En la secundaria se me hizo más fácil, ya podía estar con ellos, yo me sentía en confianza, veía la actitud, la forma de ser de ellos, que hacían. Fue otro ambiente en la secundaria, tenía que integrarme nuevamente con los otros, fue un proceso bastante difícil, más bien, complejo.

Me di cuenta que podía hacer lo mismo, que podía participar, hablar como ellas hablan, con más facilidad. El ser indígena no era un obstáculo para salir adelante, se rompieron esos complejos.

En la primaria por venir de la comunidad tenía ciertos temores, era un complejo más bien personal, no es que te lo dijeran todo el tiempo. Yo, actualmente me integro con mi comunidad, convivo cada quince días, en las fiestas que hacen, se que puedo convivir con la gente de acá, pienso que tengo la facilidad de estar con los tseltales y con los de acá; aunque me gusta más estar con los tseltales.

Nuestra forma de ser, nuestra manera de convivir, sobre todo, el respeto y el amor que hay entre la familia. En la comunidad no es fácil abandonar a la familia, la integración familiar está más integral, lo que no pasa acá. Aquí te puede pasar algo y nadie hace ni dice algo por ti, en la comunidad no. En la comunidad todos se apoyan, se estiman; no hay discriminación entre ellos, aquí, aunque sean kaxlanes entre ellos se discriminan, en una comunidad tseltal no pasa eso. Me siento mejor con ellos y más segura con ellos, porque sé que en cualquier momento, me van a ayudar, me van a apoyar.

No soy casada, tengo dos niñas, con un tsotsil de Chamula. Mi familia, son mis niñas, mis papás, mis tíos.

Cuando yo voy al mercado. Como sé que la mayoría de los que venden allí son compañeros, empiezo a comprar y platicar en mi lengua, porque eso me va identificando como lo que soy. Hablo tseltal y tsotsil. Cuando vengo a la zona de aquí del centro, como las que me van a atender no hablan mi lengua, tengo que

comportarme, expresarme y pedir las cosas como la gente de acá, como que me ubico de acuerdo al contexto.

No es tan fácil decir, despojarme de todo lo que soy.

En la universidad me encontré con mucha gente que se dedicó a apoyarme. En mi comunidad me decían, —para qué quieres tanto, por qué te vas de la comunidad, por qué te vas de San Cristóbal, qué buscas, vas a ganar más— Lo que ya no es por ganar más, es para mi una satisfacción muy personal. El rechazo de porque la mujer esto, porque lo otro, lo he vivido, con mis compañeros de trabajo, porque la llaman si finalmente es mujer. Qué tanta capacidad tiene ella. Muchas compañeras se quedan en licenciatura porque el marido dice que no —tú obligación es cuidar a tus hijos, atenderme a mí— Mi padre me ha apoyado en muchas cosas —hija estudia— es lo que me ha movido, en búsqueda de otras cosas.

Si fuera yo hija de campesino, si no me alienta para decirme toma un libro, a lo mejor me hubiera quedado yo allí, no lo se.

Me gusta ser elogiada, más por mis padres, mi familia, el discurso de ellos, es un discurso no disfrazado, la palabra de los tseltales es algo que lo vives y que lo sientes, cargado de sentimientos, emociones; todo eso vibra en ti.

Cuando estoy con ellos (kaxlanes) soy como ellos. Tengo amigas que van más allá de un discurso, si me identifican como tseltal, no me da miedo expresarme, lo que quiero y lo que pienso como tseltal, me han aceptado como soy, nos llevamos bien, es un proceso de estar más de cerca, de una relación más frecuente, son pocos.

En la comunidad, hablo franco con todos, aquí con quienes tengo una relación más estrecha. En la comunidad sé distinguir a mis autoridades locales, les hablo con más respeto.

A San Cristóbal llega mucha gente indígena y no indígena, de muchos lugares. Noté muchos complejos, van en grupo, los mestizos se espantan —nos están invadiendo— Antes del movimiento, se escuchaban expresiones más despectivas —indios apestosos— ahora ya no, a lo mejor si lo dicen pero no con tanta frecuencia. No permitían que comprara el indígena en ciertas tiendas.

No podemos decir que son muy sociables, no tan amables; también ellos han aprendido que ya dentro de la ciudad hay diversos grupos, ya van actuando de acuerdo a sus intereses, a lo mejor, sí se encuentran con un indígena que tiene mucho, si vamos nos relacionamos, aparentan ser muy sociables y muy amables. No es por aprecio, no es personal, es por interés, nada más. Ellos actúan de acuerdo a sus intereses.

Mis hijas no pueden vivenciar lo sagrado, porque viven aquí, muy difícil decir indígena coleta, quizás con el tiempo. Con el tiempo no sé como va a ser en ellas. Les puedo dar la lengua, pero hay muchas cosas que yo he vivenciado que ellas no, tengo raíces. Existe un cambio de los abuelos a las nietas.

Esa línea subjetiva que nos detiene o no nos deja pasar, nosotros, es tan difícil, decir –me integro con facilidad y voy a comer, actuar, con tanta soltura como son ellos- siempre está ésta subjetividad, yo no pertenezco a este grupo.

El límite lo ponen ambos; fueron los procesos sociales que lo han permitido, El tres de mayo se bajaron los de la Hormiga hacer su ritual, se integraron kaxlanes, se van adaptando; llega vialidad, los tsotsiles van imponiendo, tiene que ser así, ya están acá. No me considero parte de la destrucción de sus costumbres de los coletos, existe tolerancia, una aceptación clara tampoco la hay.

Puedes andar, no hay ya el no camines, no pases. Fluyen con más soltura actualmente, sobre todo, en Santo Domingo, son paisanos, son tsotsiles. Nos movemos más por el lado Norte, llegamos hasta Catedral.

Sujeto femenino grupo nacional 7 de diciembre del 2006

Yo puedo hablar de dos épocas totalmente diferentes. La década de los setenta y la década de los noventa para acá. Dos ciudades diferentes, la sociedad estaba muy fragmentada, había una diferencia muy grande entre indígenas y ladinos. Muy definitiva en el sentido de que no había contactos, los indígenas venían hacer sus compras, pero, fundamentalmente al mercado, en una situación también de mucha distancia. Los coletos tenían un núcleo muy cerrado. Un grupo dueño de los recursos, pero también de los espacios, eran suyos. A determinada hora que los

indígenas no estuvieran en la calle y la lucha porque se regresaran a sus comunidades fue permanente. La ciudad era de ellos, de los coletos y el control, la apariencia, toda la imagen que querían guardar era de una sociedad muy cristiana, muy tradicionalista. Las mujeres vestían de colores oscuros, era muy interesante porque se juntaban las mujeres, por ejemplo y formaban sus círculos. Sus hijos que iban a la escuela con mis hijos, pues, se iban a tomar al panteón. Todo era, como decir, una imagen de que no era así, era como ocultar, guardar todo, eso que se veía mal, para los indios está bien, para los coletos no.

La lucha para que desaparecieran el albergue de los indígenas, que dependía del centro indigenista o de la Escuela de Desarrollo fue muy fuerte. Los coletos, decían había una elite, las fuerzas puras, ellos presionaron mucho al instituto indigenista para que desaparecieran el albergue, ya que era la causa de que los indígenas se quedaran y, se quedaban aquí a emborracharse y daban muy mal aspecto a la ciudad y entonces, se quedaban y se iban a refugiar al albergue y entonces, el albergue era la razón que no se fueran. Si se elimina el albergue ya los indígenas se verían obligados a irse. El indígena que encontraban después de las 6 o 7 de la tarde fuera en algún lugar, se lo llevaban preso, borracho o no borracho. A las 7 de la noche, el albergue estaba repleto. Era el único lugar donde podían pasar la noche, a veces también en la Catedral les daban asilo, pero el albergue se llenaba, se les cobraba 20 centavos por petate y, se ponían un petate junto al otro, entonces, cada petate una familia. Yo en el fondo si pensaba que se desapareciera para construir otra cosa, pero fue muy difícil esa lucha, y fue durante años. Durante años presionaron, finalmente, lograron quitarlo a través del INAH que decidieron reconstruir la fachada de Santo Domingo y todo lo que es el convento y entonces desaparecieron el albergue.

Fundamentalmente era la actitud racista que existía y que era muy clara en muchos aspectos. La diócesis tenía enemigos a por mayor. La diócesis de don Samuel marcó su posición, los obispos anteriores tomaban chocolatito con estas clases dominantes, tenían una relación muy de grupo, muy cerrado. Esto fue muy importante, como un eje de estos grupos que no tenía una estructura organizativa, que era la iglesia pero sobre todo, la actitud de la iglesia excluyente y

discriminadora con los indígenas. Cuando llega don Samuel esto cambia, don Samuel no va a tomar chocolatito con ellos, plantea que la iglesia es de todos y, que la población fundamental era la indígena, la mayoritaria y que era la pobre, la necesitada, entonces, le causó muchísimos problemas, de tal manera que incluso se hicieron divisiones de iglesias que eran de la diócesis e iglesias que eran de los coletos, por ejemplo, Santa Lucia, siempre la iglesia de los coletos. La Catedral que era de los coletos, se volvió de los indígenas.

Muy difícil, lo que se cuenta que los indígenas se tenían que bajarse de las banquetas. Yo digo que era lo menos, había relaciones por ejemplo, de una sobre explotación de los coletos en relación a los indígenas, que también esta muy documentado. Todavía yo vi a las entradas de San Cristóbal a las mujeres que les quitaban los productos a los indígenas, para venderlos después ellas en el mercado y los indígenas totalmente desprotegidos.

Ya estaba el INI era como otro núcleo, otro polo de odios, incluso, hubo agresiones muy serias y desde luego, como yo era directora de la Escuela de Desarrollo pues, imagínate, nunca pude establecer una relación con el coletos. Había la relación del chisme, el rechazo, haciéndote el vacío, era muy, muy marcado y, las relaciones que tuve fueron más oficiales, a través de este grupo de los elegidos de los dioses, que luchaban contra el INI, que luchaban contra la diócesis y que pensaban que tenían mucha razón. Había una especie de mediadores, por ejemplo, Gertrudis Duby, personalmente yo tenía una relación muy buena con ella, nos reunía en su casa a los coletos, el presidente municipal, secretario, los grandes empresarios, para discutir lo que pasaba en la ciudad. Discutíamos de los hippies, como se estaba llenando la ciudad de los hippies y como había allí en el cerro, donde ahora es la Hormiga, que había bosques, había un claro donde habían puesto una casa redonda, que habían construido un grupo de hippies y entonces, ahí vivían y a veces se iban y venían otros, pero esto era un atentado para la sociedad, entonces, se discutió el acuerdo que después saco el presidente municipal. Era una especie de mando diciendo que estaba prohibido a los hippies entrar a la ciudad a menos que se bañaran, si se cortaban el pelo, porque está era una ciudad decente. Esto era muy violento, muy fuerte porque era

limitar la libertad de todo, era muy escandaloso, también a mí llegaron a molestarme y a burlarse de mí vestido, de mi traje, porque yo usaba un chuc Chamula negro, con una bufanda que era un cinturón indígena y siempre andaba yo con esto, con mis huaraches chamulas, eso era verdaderamente rechazado. En el mercado se burlaban, había como un control de los coletos, como era muy poca la población y además, muy diferenciada, quienes tenían vehículo aquí, pues eran unos cuantos no, ya se sabía cuales eran los coches de cada quien, entonces cuando aparecía un coche diferente, era de novedad y de comentario, el chisme por todas partes. El INI trajo la primera combi que hubo, también los safaris eran los primeros que había.

La relación con algunos de los coletos se dio a través del INI, había un Dr. que era el director del centro de Bochil, el es coletos o era coletos, a través de él, pero estos eran como los mediadores, verdad. El vivía su mundo de coletos y vivía su mundo de trabajo a parte, en todo caso, eran como conexiones a través de los cuales nos informábamos de lo que se decía y no se decía, una relación directa no me acuerdo. Con extranjeros, indígenas, con gente del centro, de la diócesis, religiosas, gente que venía de fuera. Teníamos nuestro mundo aparte, los extranjeros, así nos decían. En el 94 se tomó una de las radios para hablar de la represión después de los enfrentamientos que hubo, para informar de lo que había pasado, tomamos una radio, la radio oficial que era la única que había y fue muy interesante, no hubo resistencia, estaba gente de los coletos, que no son tan coletos, gente que ha llegado y se ha identificado con los coletos, ahora se llaman coletos, pero no son de los auténticos coletos, como después se llamaron, pues, nos apedrearon, nos echaron botellas de agua, muy violentos y lo que nos decían, ustedes extranjeras que vienen a hacer aquí, váyanse a sus países, váyanse a sus lugares, aquí está la gente decente, nosotros no queremos tener nada con los indios, que bueno que los acaben, cosas así muy fuertes. Fue la parte del enfrentamiento, también viví las agresiones del grupo de los coletos en la Catedral, porque don Samuel se anuncio abiertamente a favor del movimiento. Fue muy evidente la organización de los coletos, no solamente de aquí, también de Comitán. Eran los mismos, son los hijos de los antiguos terratenientes, porque

en realidad a partir de los ochenta hubo un cambio, la gente con dinero que habían sido los dueños de la tierra, como se hace la reforma agraria, pues entonces emigran a México, o al menos a Tuxtla para hacer sus inversiones, ya no tienen como base la tierra, ni la explotación del campesino. Los que se quedan son los comerciantes o los hijos de los terratenientes que empiezan abrir también negocios. Hubo un cambio muy importante entre los setenta y los ochenta. En los noventa es muy diferente, ya los coletos no eran los auténticos coletos, eran toda la gama de gente, de clases, de empleados, maestros, en la burocracia, incluso gente muy pobre, que habían sido artesanos, cosas así, todos se sentían coletos y la cuestión de los zapatistas, fue muy violenta para ellos. En esta ocasión que hicieron la marcha, nos juntamos algunos de los que estábamos en el movimiento para defender un poco la Catedral y la diócesis, pues llegaron los coletos y fue muy fuerte el enfrentamiento, aventaron huevos, una serie de cosas y traían unos letreros que decían, por ejemplo, a la medina y a la... las vamos a violar, merecen la violación. A don Samuel merece la horca, el tatic es un payaso. Esos eran sus letreros y sus consignas en el 94.

La expulsión de don Samuel, esto era generalizado, muy violento, muy fuerte y bueno, todos estábamos ahí ¿qué sucedió? Acaban aceptando a los indígenas, se acaba haciendo una dinámica social muy diferente. Tuvieron que ponerse de acuerdo y los coletos acabaron aceptándolos a los indígenas.

En el momento mismo en que el municipio y el gobierno les dan la tierra en los lugares que tenían invadidos y el gobierno metió muchísimo dinero. Los supuestos dueños, yo recuerdo que los terrenos eran federales en el 94 aparecieron los dueños, entonces, el gobierno les pago millonadas por los terrenos que entregaron, con esto les callaron ya un poco la boca, pero posteriormente, o en el transcurso se dan cuenta de que los indígenas van teniendo el control del mercado, del mercado cotidiano, de verduras y todo esto. Las asociaciones de los indígenas son muy fuertes. Los indígenas tienen un lugar en la ciudad, un lugar físico y un lugar valorativo. Los coletos tienen que aceptar la coexistencia con los indígenas y después acaban viendo que los indígenas inician la venta masiva de pulseras y de los tejidos, que los indígenas se habían vuelto parte del atractivo de

la ciudad y el mercado de Santo Domingo. Acaban con una especie de pacto simbólico, aceptando a los indígenas, la actitud como que se ablanda, no quiere decir que el racismo haya desaparecido, pero se ablanda. Otra causa muy importante que sucedió en estas dos décadas, fue que el gobierno les dio créditos a los maestros indígenas para comprar sus casas, entonces, en la periferia empiezan a surgir colonias de maestros indígenas, que ya son indígenas ladinizados, que no regresan a sus comunidades por nada del mundo y que tienen como aspiración, ser coletos pero siguen siendo indígenas.

Está mezcla interesante, un proceso de cambio muy interesante y como está gente se va apropiando de la ciudad, son los maestros, es el mercado, los desplazados ya ubicados en las orillas de San Cristóbal que le dan una vida diferente a San Cristóbal.

Mi relación con los coletos, la gente de más alta alcurnia solamente a través de las relaciones profesionales, en la universidad, a través de encuentros. La distancia sigue existiendo, y es una distancia que tiene que ver con el origen, por ejemplo, la familia de M. F. que es abogada y se casa con un coleteo y toda su familia es coletea, a veces en fiestas de M. pues llegan las familias coleteas y llegamos nosotros pero, aún cuando nos conocemos, no se establece una relación fuerte, de una relación personal, mis compañeras como Coco que va hacer su examen de maestría, que es coletea, es la relación muy profesional, no hay ninguna relación así fuerte, yo también soy muy especial, yo doy mucho énfasis a la cuestión del trabajo.

Los coletos auténticos se fueron, los otros, muchos ya han muerto, entonces, es una nueva generación, la generación que ahora está, los dueños de los hoteles, los comercios, que son coletos. Los que son coletos que nacieron aquí, son de la edad de mis hijos, cuarenta años, ya no son los auténticos, son una tercera generación, es un cambio muy importante. El límite racial se ha diluido como límite, a quedado a nivel de ideología y de una actitud que existe pero que no forma la línea divisoria y que han surgido otros muchos sectores, ha surgido un estrato medio que le ha dado un ambiente totalmente diferente a la ciudad.