Diálogos Académicos

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA - CENTRO UNIVERSITARIO DE LOS LAGOS

ESTUDIOS CULTURALES. APORTES DE ESTUDIANTES DE HUMANIDADES

Camilo Patiño García (coordinador)

ESTUDIOS CULTURALES. APORTES DE ESTUDIANTES DE HUMANIDADES

ESTUDIOS CULTURALES. APORTES DE ESTUDIANTES DE HUMANIDADES

Camilo Patiño García
(coordinador)

CU LA GOS
ediciones

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Dr. Ricardo Villanueva Lomelí
Rector General

Dr. Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrector Ejecutivo

Mtro. Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretario General

Dra. Gloria Angélica Hernández Obledo
Rectora del Centro Universitario de los Lagos

Dra. Karla Noemí Padilla Martínez
Secretaria Académica

Dr. Camilo Patiño García
Jefe del Laboratorio Editorial

Estudios culturales. Aportes de estudiantes de Humanidades
se editó para publicación electrónica en diciembre de 2022 en
CULagos Ediciones
Av. Enrique Díaz de León 1144, Col. Paseos de la Montaña, C.P. 47460
Lagos de Moreno, Jalisco, México
Teléfono: +52 (474) 742 4314, 742 3678
http://www.lagos.udg.mx/

Primera edición, 2022

© Camilo Patiño García

ISBN 978-607-571-810-1

D. R. © Universidad de Guadalajara

CENTRO UNIVERSITARIO DE LOS LAGOS
Av. Enrique Díaz de León 1144, Col. Paseos de la Montaña, C.P. 47460
Lagos de Moreno, Jalisco, México
Teléfono: +52 (474) 742 4314, 742 3678 Fax Ext. 66527
http://www.lagos.udg.mx/

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Editado en México / *Edited in Mexico*

Comité editorial: Dr. Camilo Patiño García
Cuidado del texto: María Fernanda Martínez De Anda
Diseño cubierta: Mateo García Contreras
Diagramación: Miguel Angel Murillo Gonzalez
Imagen de cubierta: Jason Leung

Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Introducción

La presente obra es resultado de los trabajos de estudiantes de la licenciatura en Humanidades, del Centro Universitario de los Lagos, y da cuenta del interés universitario por analizar las tensiones sociales, políticas y relacionadas a los fenómenos culturales que más les representan ante la gama de temas cotidianos que vive la sociedad en general. El objetivo de estos escritos es exponer los temas desde la construcción del individuo y que sean un punto de difusión para proponer alternativas de diálogo, cumpliendo de esta forma con una actividad sustantiva de la Universidad de Guadalajara, como lo es la generación de conocimiento que contribuya al entendimiento social y la difusión hacia la sociedad.

Los ocho trabajos que componen la obra nos muestran la transformación contextual del género, la cultura, el patrimonio y el arte, un entramado que ha experimentado cambios que se integran en lo social, científico, tecnológico, económico, ideológico, pero sobre todo en lo emocional. El que las personas conozcan esta evolución propone que construyamos nuestra propia existencia. Entender los retos a los que se enfrenta esta evolución nos hace preguntarnos ¿acaso nuestro actuar impide nuestro crecimiento social? Si bien los autores de los textos no brindan una respuesta universal, si son actores comunes que exponen su interés en favor de una colectividad, la cual es parte y será el futuro de nuestra sociedad.

Los autores en sus análisis también nos invitan a ver los hechos como oportunidades, que podemos rediseñar los objetos, conceptos y saberes, que tenemos opciones porque la realidad se produce y se reinventa, y siempre el choque de idearios produce resistencia, lucha y transformación, pero solo las voces comunes con la razón producen una mejora. Espero que el presente libro cumpla con su objetivo de difundir una parte de la discusión de ideas que se genera en la institución, y llegue al público en

general y contribuya a la solución de los problemas cotidianos que aquejan a la sociedad.

Camilo Patiño García
Lagos de Moreno, 2022

I. SEXUALIDAD Y RELIGIÓN

10

Concepción de los tipos de delitos sexuales en el siglo XVIII y los frenos de las instituciones

Jesús Eduardo Cervantes López

CONCEPCIÓN DE LOS DELITOS SEXUALES EN EL SIGLO XVIII

A lo largo del tiempo, las concepciones de los delitos sexuales fueron evaluadas por la iglesia católica. Misma que regía y establecía las normas morales para el bienestar del alma y de la sociedad. Pilar Gonzalbo (2008) dice "las creencias del ser humano determinan el comportamiento del hombre en la sociedad". Así que, las creencias conducen hacia lo que se debe hacer y hacia lo que no se debe hacer. Dentro de esto, están los delitos sexuales o los comportamientos frente a la moral sexual.[1] Considerados como aberraciones y daños al bien común. Annick Lempérière (2008) describe al bien común como "al mantenimiento de la concordia, de la disciplina y de "las buenas costumbres":[2] tal era, por lo menos, el ideal proclamado por los estatutos de todos los corpora".[3]

Los delitos sexuales eran considerados como delitos contra natura o, mejor dicho, contra la naturaleza. Pues eran realizados mediante los placeres de la carne y no con el fin de procrear, como está establecido naturalmente. La Iglesia detestaba los placeres de la carne. Porque, el alma estaba sometida al cuerpo, mismo que le mostraba los placeres mundanos, ya que el acto juntaba en uno solo al cuerpo y alma. Condenando al alma a quedarse atada al mundo. Un hombre entregado a la lujuria estaba condenado por su propio cuerpo y a través de los delitos que experimentaba,

1 Gonzalbo, P. (2008). El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la ciudad de México. *Revista de Indias*. Volumen 68 N° 244. 9-26.

2 Lempérière, A. (2008). Orden corporativo y orden social: la reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglo xviii-xix. *Historia y sociedad*. Número 14. 9-21.

3 "El conjunto de los corpora estructuraba el cuerpo político. Se trata de un ordenamiento jurídico, social, político y moral que de ninguna manera se puede considerar como antagónico del poder absoluto del soberano, ya que formaba parte integrante de la constitución histórica de la monarquía católica".

a formar parte de las llamas del infierno en las que se consumaría para la eternidad.[4]

La iglesia, a partir del Concilio Tridentino (1545-1563), estableció un sistema de valores en el que clasificó como pecaminosa toda manifestación de la sexualidad fuera del matrimonio cristiano y sin el fin de procrear. Así, todo acto sexual que se llevara a cabo por placer y no con intención de procrear dentro del mismo matrimonio estaba condenado a caer en delito.[5]

Pescador Javier (1998) menciona que "El cuerpo humano es obra de Dios, pero también morada del diablo". Esto consiste que mediante los cinco sentidos accedía el demonio. Los sentidos son la puerta de entrada a la tentación y a los placeres de la carne.

Estos placeres eran provocados por la lujuria, clasificada como un pecado capital. Se define como la acción incontrolada y desordenada de los actos sexuales, realizados sólo por satisfacción carnal desenfrenada. La lujuria va de la mano con el placer, pues este mismo es quien lo lleva a caer en la condena.

La lujuria es un vicio contrario a la castidad, enfocada a los placeres venéreos y al exceso. Consiste en el desorden del deseo por el placer venéreo. Abandona al alma, pues el cuerpo se entrega desarmado al mundo sensible, aniquilando la capacidad moral del sujeto y encaminado a la perdición social a causa de su obsesión de gozar. El cuerpo se convierte en el mejor aliado de la lujuria y de las tentaciones de la carne. Mismas que llevan a cometer actos impúdicos, encaminados a la perdición espiritual y el rechazo social. Como ya lo hemos mencionado, en una sociedad existe un "bien común",[6] establecido por un conjunto de normas que están definidas por un sistema integrado de creencias y comportamientos. En esta época la mentalidad determinante la establecía la iglesia católica. Encargada por medio de las sagradas escrituras, dictadas por el Señor Dios a Moisés, de tener un control en la sociedad.

La sociedad estaba condicionada a reprimir todo acto impúdico, en el que se llevara un escándalo. Porque todo individuo podía denunciar

4 Pescador, J. J. (1998). Confesores y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la Iglesia novohispana. *Estudios demográficos y urbanos*. Número 2, volumen 3. 291-323.

5 Vivas A. y Arias L. (1998). Fuentes documentales para el estudio de la prostitución en los XVI y XVII en el Archivo y Biblioteca de Salamanca. *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*. Número 22. 51-62.

6 Lempérière, A. (2008). Orden corporativo y orden social: la reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglo xviii-xix. *Historia y sociedad*. Número 14. 9-21.

cualquier falta moral a las autoridades correspondientes. Esto con el fin de conservar el orden social.

Asunción Lavrin (2005) nos explica: "Las Siete Partidas, eran la base del orden jurídico medieval español y virreinal en el Nuevo Mundo. Definían los crímenes derivados de la irregularidad sexual. La enseñanza de las reglas éticas comenzaba con el aprendizaje del concepto de pecado y los mandamientos morales". También los confesionarios funcionaban como forma de regular la lujuria, con la ayuda de dos mandamientos, el sexto y el noveno. Los cuales se describen de la siguiente manera. "No cometerás actos ni deseos impuros". Este sexto mandamiento hace referencia al acto sexual como impuro, es decir, todo acto sin la intención de procrear y con la finalidad de satisfacer al cuerpo, era considerado un comportamiento tachable por el orden social. "No desearas a la mujer o al hombre de tu prójimo". El noveno mandamiento está enfocado al adulterio o al deseo. Mismo que está determinado por el impulso de la carne. Prohíbe los deseos desordenados, los malos deseos contra la castidad y todos los malos pensamientos.[7]

Existían métodos para purgar el alma sobre las acciones perturbadoras del cuerpo. Este debía ser castigado por medio de la flagelación. Toda esta violencia es justificada, porque el cuerpo no pertenece al alma, ya que es terrenal y el alma celestial.[8] Pues en la mentalidad cristiana, la muerte es la "excarcelación"[9] liberadora del alma del cuerpo corrupto, que lo lleva hacia Dios.

"Los dictados de la iglesia defendían a los esponsales, el matrimonio y la cópula carnal (siempre y cuando sea con el fin de concebir). Prohibía la cópula ilícita producto de la fornicación y la lujuria, como: el incesto, la violación sexual, el abuso sexual dentro del matrimonio, la bigamia o poligamia, la prostitución y la sodomía".[10]

7 Lavrin, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, Antonio. (Coordinador). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. La ciudad barroca*. El colegio de México, Fondo de cultura económica. México. 489-518.

8 Pescador, J. J. (1998). Confesores y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la Iglesia novohispana. *Estudios demográficos y urbanos*. Número 2, volumen 3. 291-323.

9 Concepto de Jesús Torusio.

10 Lavrin, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, Antonio. (Coordinador). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. La ciudad barroca*. El colegio de México, Fondo de cultura económica. México. 489-518.

Existieron formas de reprimir los placeres de la carne. La castidad y el matrimonio. La castidad, es una cualidad de un sujeto casto, que se abstiene a todo goce sexual, pues se identifica como una persona que se atiene a lo que se considera lícito.[11] Es la privación de cometer actos sexuales o detenerse ante ellos. José Brage (2007) menciona "la materia específica de la castidad aplica una moderación de la templanza[12] que está constituido por los deseos del deleite venéreo. Por eso necesitan un freno mayor, que aporta a la virtud de la castidad". No podemos valorar negativamente al acto sexual. Brage con una cita de Santo Tomás de Aquino, nos explica: el deseo sexual es parte de la naturaleza humana y es bien vista o aceptada, cuando se experimenta de acuerdo con el verdadero bien humano. La sexualidad está condicionada, pero no guiada, por el instinto. Ya que el control le corresponde a la razón y a la voluntad. Pues, la castidad no se impone desde afuera, sino que se ordena desde adentro, impuesta por la voluntad construida por la razón y el orden social.[13]

Había modos de llegar a la castidad. Por ejemplo, la religión. Hombre o mujer realizan un voto, que permite librarse de las tentaciones de la carne. Al mismo tiempo, estar dentro de la gracia de Dios. Pues estos dejan a un lado las necesidades de los tiempos. Ya que sus votos consisten en la castidad, pobreza y obediencia. El celibato sacerdotal, es la continencia, que exige la ausencia de las relaciones sexuales con la mujer, mientras éste, se encuentra al servicio de Dios.[14] "En el caso de la mujer, la virginidad se consideraba un estado superior, pues se superponía por su perfección al estado marital. Santo Tomás consideraba que la mujer, bajo ningún concepto, debía renunciar a la virginidad. Le fue concebida por la naturaleza para guardarla hábilmente y contenerse de los actos deshonestos".[15] El honor que se apreciaba por medio de la virginidad, llevó a diferenciar a las mujeres

11 http://dle.rae.es/?id=7rOnAo2. 22/03/17.
12 f. Rel. Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón. http://dle.rae.es/?id=ZQm69KL .22/03/17.
13 Brage, J. (2007). *Abstinencia, sobriedad, y castidad, o esencia de la templanza*. [Tesis inédita de doctorado]. Universidad de Navarro. 1-21.
14 Meyer, J. (2009). *El celibato sacerdotal en la Iglesia católica.* Centro de Investigación y Docencia Económicas. México. 1-40.
15 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515.

virtuosas de las mujeres que no lo eran.[16] Mismas que eran valoradas por las familias de las mujeres pertenecientes al entorno religioso.

El matrimonio por su parte, defendía el precepto fundamental dictado por Dios. Según la biblia, Dios le dijo a Adán y a Eva "tengan muchos, muchos hijos; llenen el mundo y gobiérnenlo…" Así que, es considerado el fundamento principal del orden social del Antiguo Régimen. Jesús Turusio (2010) menciona

> el matrimonio era bendecido por Dios a través de sus representantes en la tierra, el clero. Y se consumaba mediante la unión carnal de la pareja. Construyendo una familia, que constituía un modelo de vida cristiano. Era utilizado por la Iglesia como una solución para canalizar la sexualidad, pues con el sexo viene consigo el vicio y el pecado. Así que el matrimonio cumple con dos funciones: la procreación y el control sobre las tentaciones adulterinas. Es considerado una institución, un soporte fundamental de la sociedad, ya que en él, se perpetúa la especie y se aplica la educación cristiana a los hijos.[17]

> El matrimonio es definido por María Emma Mannarelli como el lugar central en la sociedad y en la vida de los individuos. Sirve para perpetuar las estructuras sociales, permitiendo la conformación de las clases y sus alianzas. Regula la transmisión de la propiedad, controla la libido y las pasiones. Introduce a los individuos los valores que se van aprendiendo de generación en generación —Esto generalizando la sociedad como cristiana—.[18]

El modelo matrimonial, impuesto por el Concilio tridentino y la moral contrareformista, lograron que el matrimonio se convirtiera en competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica, instituida como un sacramento obligatorio para las parejas. María Simón López narra:

> Con el catecismo tridentino, se trató de explicar a los fieles por qué debían contraer matrimonio y se escogían dos argumentos de San Agustín. El primer motivo era la

16 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515.
17 Turiso, J. (2010). Ordenamiento y ruptura de la civilidad sexual en la Nueva España. *Thémata: Revista de filosofía.*Número 43. 463-490.
18 Mannarelli, M. E. (1993). *Pecados Públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Editorial Flora Tristán. Centro de la mujer peruana. Lima, Perú. 304.

> compañía de ambos sexos, que se apetece por el instinto natural y se concilia con la esperanza de la mutua asistencia. El segundo argumento decía: el matrimonio no se forma para satisfacer la liviandad como el caballo o el mulo, sino para criar hijos que sigan el camino de Dios.[19]

De este modo, el matrimonio quedó dignificado en función de la decencia. Razón principal por las que cualquier práctica no destinada a la procreación era considerada un acto grave, más en los casados que en los solteros. Ya que, dentro de los matrimoniados, existía un juramento descrito en las sagradas escrituras. Condicionalmente éstos le faltarían al principal precepto dictado por la divinidad "Tengan muchos hijos, llenen el mundo y gobiérnenlo".

> La intención del matrimonio traía consigo un antídoto para mitigar, entre los célibes no religiosos, las flaquezas de la carne y poder seguir sirviendo a Dios. La salvación, la procreación, la continencia, la gracia y la ayuda espiritual y corporal, eran los propósitos del matrimonio cristiano.[20]

Así que, el matrimonio engloba una necesidad de represión carnal y salvación espiritual. Permaneciendo dentro de los límites de lo lícito. Librando al cuerpo y al alma de todo pecado. Ya que el matrimonio es el pilar de los valores morales de la sexualidad. Y es el principal encaminador hacia Dios. Porque junto con la iglesia son los encargados de mantener el orden social. Para dejar al individuo fuera de todo impulso o tentación de caer en pecado. Puesto que el pecado es la perdición del alma y la condena a permanecer en las llamas del infierno.

Durante el periodo virreinal, los delitos sexuales fueron caracterizados por sus deleites carnales, denominados contra la naturaleza, penados por la mentalidad de la época. Y contrariados al orden social. Pues estas acciones alteraban el orden y condenaban al practicante. A tal grado de exhibirlos en la plaza principal, para servir de ejemplo ante los otros. Esto servía como una manera de control, manteniendo a los sujetos fuera de

19 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos.* [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515.

20 Pescador, J. J. (1998). Confesores y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la Iglesia novohispana. *Estudios demográficos y urbanos*. Número 2, volumen 3. 291-323.

las prácticas ilícitas que los llevaban a cometer actos contra natura. Como María Simón López ya ha mencionado:

> La moral sexual era precedente del Antiguo Régimen, ya que hundía las raíces en una compleja combinación de regulaciones paganas y judías sobre la pureza y las creencias primitivas acerca de la relación existente entre sexo y lo sagrado. Vinculadas a las enseñanzas estoicas acerca de la ética sexual, unidos por un mosaico de teorías doctrinales... Mismas que se constituyeron un sustrato de creencias existentes acerca de la moral sexual, estableciendo en las prácticas sexuales la idea del amor conyugal, necesaria en la vinculación entre el sexo y la reproducción. También se introdujo la concepción del sexo como fuente de vergüenza.[21]

Sin embargo, en la normativa de las conductas sexuales y en su valoración, existió un desequilibrio entre hombre y mujer. El hombre siempre ha tenido una mayor libertad sexual que la mujer. Mientras que la mujer, estaba sujeta a restricciones de fuerza mayor, ya que, si su conducta transgredía su feminidad sexual, el honor familiar quedaba manchado por el acto, y consigo, su estabilidad social.[22] El honor era conferido a las mujeres por su capacidad reproductiva.[23] El hombre al quitarle la virginidad a la mujer, queda en deuda con ella, pues al tomarla, acepta haber tomado algo de gran valor e irreparable. En tanto que, la mujer pierde su valor en la sociedad, restándole sus posibilidades para su reintegración social. Que sólo puede ser reparado mediante el matrimonio.[24] Lavrin (2005) dice: "la castidad de la mujer era la premisa de la transacción individual y social. La relación sexual fuera de matrimonio era usualmente descrita —para beneficio de las autoridades eclesiásticas y civiles— como torpe e ilícita amistad o mala amistad".[25] La recurrencia al acto, se le denominaba amistad ilícita

21 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos.* [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515.100.

22 Lavrin, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, Antonio. (Coordinador). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. La ciudad barroca.* El colegio de México, Fondo de cultura económica. México. 489-518. 500.

23 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos.* [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 86.

24 Lavrin, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, Antonio. (Coordinador). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. La ciudad barroca.* El colegio de México, Fondo de cultura económica. México. 489-518. 503.

25 Lavrin, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, Antonio. (Coordinador). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. La ciudad barroca.* El colegio de México, Fondo de cultura

porque en ella existía el tacto placentero, correspondiente al placer del cuerpo. Con el consentimiento de ambos participantes, se podía llegar a cometer algunos delitos, pero también, la mayoría de los actos sexuales eran cometidos a la fuerza. Carmen Castañeda narra:

> forzar a una persona a tener el acto sexual, fue tratado por el derecho canónico, la ley civil española y los confesionarios, los cuales coinciden en considerar cuatro elementos para conocer y confirmar si existió violación mediante el uso de fuerza:
>
> Primer elemento: Uso de fuerza o violencia.
>
> Segundo elemento: Rapto o secuestro. Los lugares escogidos por los secuestradores para llevar a sus víctimas y violarlas fueron: los arroyos, los cerros, los montes, los campos, entre los sembradíos y los lugares menos frecuentados por las comunidades.
>
> El tercer elemento de la violación era "el coito", era indispensable determinar la autenticidad del delito y para comprobar el grado que había alcanzado el acto sexual, el juez ordenaba que las mujeres que habían sido violadas fueran examinadas y reconocidas por dos parteras o comadronas o por un médico o cirujano si lo había. Porque en algunos casos no se alcanzaba a concretar el acto sexual, es decir que no penetraba, aunque esto también era considerado violación.
>
> El cuarto elemento es la relación sexual sin libre consentimiento de la parte ofendida. Llama la atención que es muy parecida al primer elemento puesto que en ambos se utiliza la fuerza física y la violencia para concretar el acto. Pero en este cuarto elemento, calificado sólo por el acto, es decir por ser violación.[26]

Los delitos sexuales eran clasificados según su práctica, de los cuales se han localizado los siguientes: amancebamiento, sodomía, bigamia, adulterio, sacrilegio, violación, bestialismo, estupro, incesto. Tachados por la sociedad, ya que no se realizaba la acción según lo establecido.

económica. México. 489-518. 502.

26 Castañeda, C. (1989). *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821*. Hexágono. México. 103-113.

EL AMANCEBAMIENTO

En algunos casos la fornicación antes del matrimonio no era un delito tan grave, se le conocía como amancebamiento si la práctica sexual era realizada entre un hombre y una mujer sin contraer el sagrado matrimonio, o concubinato si se trataba de una relación en contacto carnal, ocasionada por una pareja sin estar casada. Dichas prácticas no dejaban de ser castigadas, sólo que la pena era menor en comparación a otras prácticas sexuales consideradas como delitos, ya que al fin y al cabo era la unión de un varón y una mujer libres que no afectaban a otros matrimonios y que además estaban decididos a tener hijos.

El amancebamiento o concubinato consiste en una relación sexual extramatrimonial, por lo tanto, no es necesaria la convivencia. La razón de su persecución consistía en el atentado contra los hijos legítimos. Ya que esta práctica fuera del matrimonio procrearía hijos de nacimiento bastardo, mismos que eran considerados vicios graves.[27]

"Desde comienzos del siglo XIV las municipalidades prohibieron el concubinato e impusieron castigados a los hombres que públicamente mantenían relaciones de este tipo, ya que estaba declarado prohibido por los cánones. Alejandra Verónica Zúñiga Ortega cita a Santo Tomás en el que define al concubinato como una acción en contra de la ley natural".[28] Puesto que, el amancebamiento es la unión de un hombre y una mujer, sin la formalización legal. Durante la segunda mitad del siglo XVI era tolerado, con excepción, siempre y cuando ambos infractores fueran solteros.

Si alguno de los infractores estaba comprometido con la sagrada institución del matrimonio, éste se convertía en adulterio. Mismo que pasamos a definir en este momento.

ADULTERIO

En una reflexión hecha por Jeans Meyer, nos explica sobre un tema que él define como el "estoicismo religioso", en el cual describe una falta al orden social dentro del matrimonio, sin incluir a terceros. Él dice: "el adulterio puede ser cometido con su propio cónyuge. Hasta tal grado que las desgarradoras llamas de la pasión traicionen el principal deseo de la naturaleza,

27 Planas, A. (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64.

28 Zúñiga, A. V. (2010). *Concubinato y familia en México*. Dirección General Editorial. México. 132.

que es la procreación, y la cambie por el simple acto de la cópula".

Citando a Séneca quien afirmaba:

> Amar otra mujer que la suya es vergonzoso y vergonzoso también amar sin medida la suya. El hombre sabio debe querer a su esposa con el juicio, no con el afecto. Que controle sus pulsiones y no se deje arrastrar en la cópula, Nada más sucio que amar su mujer como a una mujer adúltera [...] hay que ser el esposo, no el amante de su mujer.[29]

Dicho está, que con tu cónyuge puedes cometer adulterio al igual que con tu amante, pues el hecho es calificado mediante la moralidad con la que se ejecuta la acción. Misma que puede llevar consigo el descontrol de los deseos carnales, llevando a cometer delito, porque violaría el precepto principal de la ley divina, cambiando la funcionalidad de procreación, por la de la satisfacción del cuerpo.

Según las descripciones superficiales, el adulterio se cometía cuando un hombre o una mujer tenían relaciones sexuales con alguien que no fuera su cónyuge. Este delito fue llevado con mucha discreción, pues no era un delito público, ya que sólo era perseguido si la parte afectada del matrimonio denunciaba a su cónyuge.[30]

El adulterio según Enciso Rojas "fue un delito del fuero mixto, que se toleraba en tanto no se manifestara como un escándalo que alterara el orden social".[31] Así que este delito era considerado privado. "Al realizar la amistad ilícita, las mujeres debían tener cuidado de no quedar embarazadas. Puesto que la legitimidad era un valor importante en la marginación femenina".[32] Hay que mencionar que entre la marginación femenina consistía un estatus social, en el que se hablaba de castidad y sumisión al hombre. Sólo estas mujeres eran consideradas recatadas y puras, ya que podían pertenecer al grupo de la honestidad y mantener el honor familiar.[33]

29 Meyer, J. (2009). *El celibato sacerdotal en la Iglesia católica*. Centro de Investigación y Docencia Económicas. México. 1-40. 17.

30 Planas, A. (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 5-64.

31 Enciso, D. (1999). "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica*, vol. 17. 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186

32 Enciso, D. (1999). "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica*, vol. 17. 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186

33 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 95.

Alma Cecilia Rivera afirma mediante una cita de San Agustín, que el hombre o mujer necesita huir de toda fornicación, porque al tener precaución de no cometer estos crímenes se encuentran dentro de las bendiciones de Dios y del sagrado matrimonio. Mismos que predican la población del mundo, escrito en la sagrada Biblia.[34] El mismo Santo Tomas, en una cita de Alma Cecilia Rivera (2008) señala: "el matrimonio quita las ocasiones del adulterio, asegurando al padre de familia la pertenencia de hijos legítimos y aceptando un tipo de relación sexual: la cual es exigida por la naturaleza de la especie humana, la de un hombre y una mujer llevando a cabo la procreación".[35]

El adulterio femenino era juzgado con mayor agudeza y se consideraba una falta mayor que la del mismo hombre. Porque el adulterio femenino traía consigo hijos ilegítimos. Mientras que el adulterio del marido era contemplado y valorado sólo como adulterio. Rosselló menciona "la mujer según la doctrina catalana, no podía acusar de adulterio a su marido para que se le impusiese una pena, sino únicamente a fin de conseguir la separación y recuperación de la dote".[36]

Los adúlteros encontraban distintas maneras de realizar su amistad ilícita. El hombre aprovechaba el embarazo entre los cónyuges, para así continuar con los arrebatos carnales, con el fin de guardar discreción, y sin provocar un escándalo, ya que nadie sospecharía sobre un embarazo ilegítimo.[37] Mismo ejemplo utilizado desde el lado femenino.

Para evitar un escándalo, la Iglesia le ordenaba al cónyuge adúltero regresar al lado de su pareja, ya que se temía que al disolver el matrimonio trajera consigo otras disoluciones. Y así mismo, el matrimonio perdiera poder y ya no fuera un modelo ejemplar para el bien común y el orden social.[38]

34 Rivera, A. C. (2008). *Concepciones Novohispanas de la sexualidad en la sociedad del Siglo XVIII: Las Monjas Cacicas del Convento de Corpus Christi*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México. 15.

35 Rivera, A. C. (2008). *Concepciones Novohispanas de la sexualidad en la sociedad del Siglo XVIII: Las Monjas Cacicas del Convento de Corpus Christi*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México. 14.

36 Planas, A., (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64. 46.

37 Pescador, J. J. (1998). Confesores y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la Iglesia novohispana. *Estudios demográficos y urbanos*. Número 2, volumen 3. 291-323. 314.

38 Rivera, A. C. (2008). *Concepciones Novohispanas de la sexualidad en la sociedad del Siglo XVIII: Las Monjas Cacicas del Convento de Corpus Christi*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México. 112.

El rechazo del adulterio, como se ha ido desarrollando durante este apartado, es defendido por el pensamiento cristiano, que tiene el propósito o la obligación de mantener el matrimonio como una institución indisoluble. Puesto que, en algunas ocasiones, la misma institución religiosa forzaba a los adúlteros a regresar con su cónyuge. Esto funcionaba para terminar con el escándalo y mantener el orden social.

El adulterio también puede ser confundido con la bigamia (hasta que la investigación fuese profunda), sólo por el hecho de tener relaciones ilícitas fuera de lo que se puede establecer como matrimonio.

Según el pensamiento de la época, podía ser confundido porque los individuos al convertirse en cónyuges entraban a la institución del matrimonio, en el que solamente se comprometía un hombre y una mujer sin compromisos, con el fin fundamental de la procreación. Si el hombre comprometido era encontrado llevando a cabo una amistad ilícita con alguna amante, se consideraba adulterio, pero si se descubría que tenía lazos matrimoniales con esa misma denominada amante, entonces era juzgado como bigamia. Esto podía ser posible, porque según Enciso Rojas "si el individuo pretendía formar una nueva relación. Lo podía legalizar mediante el cambio de identidad como nombre, apellidos y origen. Y ante todo presentarse como soltero o viudo. Con este disfraz también se contactaba con personas que servían como testigos en la información matrimonial, pidiéndoles atestiguar que lo conocían ampliamente desde su infancia o juventud y que estaba "libre y suelto de matrimonio".[39]

Así que en el siguiente apartado trabajaremos la definición de la bigamia y la perspectiva que se han trabajado diferentes autores.

LA BIGAMIA

"La bigamia o poligamia, fue una práctica habitual entre las culturas prehispánicas e islámicas. Esta práctica fue perseguida de manera implacable desde la ortodoxia cristiana. Ya que la implantación del matrimonio cristiano, corresponde a un periodo de reflexiones y polémicas en torno a combatir la bigamia, que culminó al uniformizar, prohibir y controlar las

39 Enciso, D. (1999) "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica,* vol. 17, septiembre-diciembre, 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186

prácticas locales y tradicionales".[40] Estableciendo una mentalidad única, encargada de las devociones sinceras y el comportamiento de la sociedad.[41]

Planas Rosello dice: "el delito de bigamia consiste en contraer un segundo o ulterior[42] matrimonio sin que se haya disuelto el vínculo del anterior. La existencia de la bigamia requería de haber contraído dos matrimonios validos de acuerdo con las normas establecidas por la Iglesia Católica".[43]

"Se puede considerar al matrimonio y la bigamia como conductas propias de la vida cotidiana; ya que durante el virreinato la celebración del matrimonio ante la iglesia, se tipificaba por ser un evento único y algo semejante ocurría con la bigamia la cual se caracterizaba por la conmemoración de un matrimonio ilícito, pues excepcionalmente se registraron casos de dos o más uniones matrimoniales celebradas al margen de la ley".[44] Por esta razón la Iglesia expresó su inconformidad por medio del III Concilio Provincial Mexicano en que dictó que ningún individuo sea admitido por segundas o varias nupcias. En el caso de viudez debe confirmar la muerte de su cónyuge y no fingir muerte por ausencia. Esto era para impedir los engaños creados con la finalidad de contraer matrimonio con un segundo cónyuge al mismo tiempo, defendiendo el indisoluble vínculo matrimonial. Ya que ninguno debe atreverse a pasar por segundas nupcias, porque sería castigado con graves penas y conforme a su calidad social.[45]

La bigamia podía llevarse a cabo ya que el sacramento matrimonial según Antonio Planas Roselló nacía del consentimiento recíproco[46] de los cónyuges, sin la necesidad de que se llevase al acto ninguna formalidad pública. Pues sólo bastaban los esponsales que se juraban, para que los comprometidos estuviesen cubiertos en el manto del matrimonio. Por consecuente, esta manera de establecer los matrimonios trajo consigo los lazos maritales clandestinos u ocultos. Debido a la ausencia de la publicidad resultaba sumamente difícil probar la existencia de otros matrimonios.

40 Turiso, J. (2010). Ordenamiento y ruptura de la civilidad sexual en la Nueva España. *Thémata: Revista de filosofía.* Número 43. 463-490.

41 Turiso, J. (2010). Ordenamiento y ruptura de la civilidad sexual en la Nueva España. *Thémata: Revista de filosofía.* Número 43. 463-490.

42 adj. Que se dice, sucede o se ejecuta después de otra cosa. Se han tomado providencias ulteriores. RAE.

43 Antonio Planas Rosello.

44 Enciso Rojas, Dolores, "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica,* vol. 17, septiembre-diciembre, 1999. 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186.

45 III Concilio Provincial Mexicano. México. (1585). libro IV, título I "de los esponsales y matrimonios", 224.

46 adj. Igual en la correspondencia de uno a otro. RAE.

Era posible que, por falta de publicidad, uno de los cónyuges contrajese un segundo matrimonio por medio de la Iglesia. Sin que la máxima institución clerical tuviera el consentimiento de un primer matrimonio. Convirtiendo al sujeto en bígamo.[47]

Para considerar la acción como bigamia, "requería haber contraído dos o más matrimonios válidos de acuerdo con las normas establecidas en la Iglesia Católica. Aunque la iglesia trató de evitar estas atroces acciones, sólo era suficiente que los individuos hayan contraído los esponsales[48] ante la iglesia, y estos habrían tenido trato carnal. Por este motivo, los tribunales eclesiásticos intervenían para determinar la validez o nulidad de los matrimonios".[49]

"Para conseguir ser bígamo, el casado tenía la ventaja, ya que conocía los elementos básicos del modelo matrimonial católico. Contando con las bases esenciales para planear su estrategia, con la intención de volverse a casar, pero esta vez de manera ilícita".[50] La bigamia en el caso femenino podía utilizar la ausencia del marido, fingiendo su muerte. Mientras que el bígamo masculino llevaba consigo otras estrategias en el que utilizaba falsos testigos y falsa información, que lo ayudaba a contraer el lazo ilícito.[51]

También existieron situaciones en las que el hombre o la mujer llegaban a contraer el doble matrimonio, sintetizado de la siguiente manera. "Los individuos habían contraído matrimonio legalmente, pero por diversas circunstancias no podían reproducir el modelo conyugal establecido por la iglesia, separando el lazo legítimo. Causado por carencias económicas, problemas laborales, líos con la justicia y el alcoholismo. Provocando una forma de vida lejos del cónyuge y de los hijos legítimos".[52]

"Estos sujetos contraían un nuevo lazo, aceptaban el sacramento del matrimonio, aunque dentro de él no se encontraran. Adaptando el modelo

47 Planas, A. (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64. 50.

48 m. pl. Mutua promesa de casarse que se hacen y aceptan el varón y la mujer. RAE.

49 Planas, A. (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64. 50.

50 Planas, A. (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64. 50.

51 Planas, A. (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64. 50.

52 Enciso, D. (1999). "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica*, vol. 17, septiembre-diciembre, 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186

matrimonial para seguir viviendo en él. Con una existente vinculación emocional con el otro individuo, formando una nueva pareja. Optaban por celebrar una nueva unión, deliberada relación ilícita, por ser un delito de bigamia. Para casarse por segunda vez, la pareja ocultaba su información real, inventando un nombre y testigos. También debían realizar la celebración de las segundas nupcias, en un lugar donde nadie los conociera, evitando que alguien impidiera la boda o se descubriera públicamente la verdadera situación con el antiguo cónyuge".[53]

"Las penas impuestas por la corona a los que cometían la transgresión ilícita sexual, dependían de tres factores: posición social, posición económica y calidad social de los inculpados. Las penas consistían en multas, exhibición en público o en la iglesia los domingos, latigazos, separación de los amantes, los destierros, encarcelamiento para los hombres y para las mujeres las casas de recogimiento".[54]

El delito de bigamia no podía ser determinado fácilmente. Primero se realizaba la investigación en donde se definía el tipo de delito o los tipos de delito. La bigamia ya definida consiste en contraer nupcias ulteriores. Es decir, buscaba la legitimidad por medio de la institucionalización de la relación por medio de la aceptación legal. Así que, si un individuo matrimoniado tenía una amistad ilícita con otra mujer que no fuera su cónyuge, pero que esta misma estuviera casada, este delito era perseguido por definirse como adulterio. Pero, en caso que éste mismo individuo se robara la mujer comprometida, el delito perseguido sería rapto combinado con adulterio.

A lo que queremos llegar es la manera de definir la razón por lo que el delito de bigamia fue perseguido. Pues fue juzgado no tanto por el trato carnal, sino por la formación de un segundo matrimonio, utilizando el engaño. Perjudicando el ideal del matrimonio, impuesto por la Iglesia, que de igual manera pasa a perjudicarse, ya que fue quien permitió y bendijo las nupcias ilegales.

53 Enciso, D. (1999). "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica,* vol. 17, septiembre-diciembre, 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186

54 Rivera, A. C. (2008). *Concepciones Novohispanas de la sexualidad en la sociedad del Siglo XVIII: Las Monjas Cacicas del Convento de Corpus Christi*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México. 112.

EL SACRILEGIO

Al quedar claro estas diferencias. Nos enfocaremos en definir un concepto denominado sacrilegio. Término ambiguo, denominado por la Real Academia de la Lengua Española como: Lesión o profanación de cosa, persona o lugar sagrado.[55] Ambiguo en el aspecto en que, este concepto es utilizado al hablar de cosa, persona, lugar. Agredir a un clérigo, es decir, atacarlo físicamente, también es considerado sacrilegio. Al igual que destruir objetos considerados benditos. Así como ofrecer una misa negra en una iglesia católica. Ya que está profanando un lugar sagrado. Podemos comprender el sacrilegio con una idea muy similar a lo que conocemos como pecado, pero, a un nivel más ofensivo para la gracia de Dios. Se puede cometer sacrilegio cuando comulgas dentro del pecado.

Cometen sacrilegio los pecadores que van en contra de las leyes divinas. El hurto, el homicidio, la profanación de un lugar sagrado y las uniones sexuales ilícitas, no constituyen a una misma especie de sacrilegio. Ya que es fundado mediante la distinción o la carga de cada falta.

El primero que es el hurto de objetos santificados, es considerado sacrilegio, pero complementado con la falta del séptimo mandamiento (no robarás) combinado con la avaricia (considerado pecado capital). Al igual que el asesinato de una figura religiosa, ya que no obedece los mandatos divinos, fallando al quinto mandamiento (no matarás), pero con su respectiva carga, puesto que no es un simple hombre sino un elegido por Dios. De la misma manera emplea el concepto para el mal uso de un lugar sagrado, corrompiendo, con prácticas no correspondientes del lugar. Pues hasta pisar suelo sagrado con calzado puede generar esta gran ofensa. Porque Dios así lo estableció cuando le dijo a Moisés: "Quítate las sandalias porque estás ante un suelo sagrado".[56] Y sagrada es también la persona que profesa la palabra de Dios, y aquel que cometa actos carnales con una persona considerada clérigo o monja, comete lujuria y adulterio, mancillando la pureza entregada a Dios.

Existe un ejemplo que me puede ayudar a englobar y definir el concepto. Si un grupo de personas entra a una iglesia por la fuerza, destruyendo todo a su paso (incluyendo el altar y los objetos santificados), e hiriendo o

55 RAE.
56 Éxodo 3:6.

asesinando al sacerdote. Cometería sacrilegio, mediante tres acciones, cosa, persona, y lugar. Pero lo que a nosotros nos importa es describir el sacrilegio como delito sexual, utilizando a la persona no como agresor físico sino como agresor sexual, protagonista de los deseos carnales que invaden a la humanidad.

Es la relación sexual entre un beato y un clérigo o una monja. Para cometer sacrilegio, sólo bastaba que los sacerdotes o las monjas rompieran el voto de castidad, sin importar que fuera un voto simple o formal. Que constan de cuatro preceptos obligatorios: clausura, obediencia, pobreza y castidad. En el caso de las religiosas. Mientras que los sacerdotes sólo tienen tres: obediencia, pobreza y castidad.

Para que los sacerdotes cometieran este delito sólo necesitaban desear a una monja o una beata. Mientras que, para una monja, el delito de sacrilegio es sumamente más repulsivo, porque con su acto ofende directamente a Cristo, profanando el voto de castidad al que juro conservarlo ante los ojos de Dios. Ellas fueron obligadas a vivir puras y castas, entregadas en pensamiento, palabra y obra a los ideales de la iglesia. "Cualquier pensamiento consentido, cualquier palabra y cualquier obra contra la castidad es pecado mortal".[57] "El voto de castidad es para guardarse y darse sólo a su esposo. Faltarle a ese voto es un engaño, porque si alguna monja o sacerdote tiene estos deseos carnales, podríamos decir que cometen adulterio, ya que sus deseos y su castidad se estarían entregando a otro hombre o a otra mujer a quien no le concedieron el voto de mantenerse castos".[58]

Los clérigos considerados confesores, fueron encomendados a guiar a las religiosas por el camino del auténtico cristianismo. Puesto que la Iglesia católica procuró situarlas en una posición subordinada. De manera que el confesor o el vicario eran encargados de cuidar, vigilar, y castigar. Realidad cotidiana que sólo a las religiosas les permitían el camino de los rituales de la religión. Huyendo de las experiencias íntimas, personales, necesitadas de la mediación del confesor. Misma que en algunos casos fue mal interpretada cometiendo un delito.[59]

57 Quiñones, N. (1736). *Explicación de la primera regla de la esclarecida madre santa Clara de Assis*. México. 52.
58 Rivera, A. C. (2008). *Concepciones Novohispanas de la sexualidad en la sociedad del Siglo XVIII: Las Monjas Cacicas del Convento de Corpus Christi*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México. 112.
59 Sarrión, A. (1998). *Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas: formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina*. Congreso Internacional "Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II

Las religiosas manifestaban sus inquietudes mediante cartas a sus confesores. Los testimonios muestran las relaciones entre ambos protagonistas. Puesto que ellas le solicitaban consejos, escribiendo sus confesiones íntimas. Que podían ser objeto de fantasías sexuales. Un ejemplo explícito que utilizaremos, considerándolo sacrilegio, ya que dentro de la declaración escrita se muestra la lujuria, la fantasía y deseo incontrolable hacia el confesor. Una religiosa escribió una carta a su confesor y guía en el camino de la religión, describiendo sus pensamientos, dijo haber visto al sacerdote en el altar totalmente desnudo, provocando muchas tentaciones, manteniéndola en su celda de tres a cuatro días afligida, y aunque solamente lo tuvo por ilusión diabólica, el sacerdote dejó de ir a decir misa al convento de Oaxaca.[60]

Se comete delito con sólo pensarlo, llevando la acción en el pensamiento. Y la lujuria es la encargada de incitar mente y cuerpo. Con la información que hemos contado nos ha llevado a la conclusión de que el sacrilegio puede englobar infinidad de cosas, siempre y cuando pertenezcan al ámbito sagrado de la Iglesia Católica. Nos hubiera gustado haber encontrado información en Santa María de los Lagos de casos de sacrilegio en enfoque sexual, pero en poco tiempo reanudaremos esta investigación para estudios a futuro. Sólo nos queda mencionar que el objetivo de este tema fue explicar de qué consta el sacrilegio y qué sabemos. Ya que se reducen a tres enfoques (persona, lugar y cosa), mismas que cualquier alteración, profanación o desviación provocada a todo lo sagrado, se le considera sacrilegio.

Toda acción sexual con afán de satisfacer el cuerpo se considera delito. Sin embargo, la Iglesia luchó contra estas faltas. Construyendo un modelo guía, ideal para el ser terrenal, afirmando que el verdadero cristiano es aquel que puede elegir entre las cosas del cielo sobre las terrenales. Porque, lo perteneciente al mundo físico y las desviaciones del cuerpo, son breves, caducos y algún día llegarán a su fin. Mientras que las celestiales son pertenecer en la gloria de Dios por la eternidad.

Los contactos carnales son acciones que corresponden a un periodo de tiempo corto, son considerados instantáneos, pero pueden condenar el alma por la eternidad. Para conseguir la salvación, consistía en corregir

(Universidad Autónoma de Madrid) Tomo 3. Madrid: Parteluz. 365 – 386. 369.

60 Rubial, A. (2004). ¿Herejes en el claustro? Monjas ante la inquisición novohispana. *Estudios de historia novohispano*. Número 31. 19-38. 33.

correctamente, preferir el amor de Dios por encima de cualquier apego al mundo.[61] De manera que él ha continuado por elegir lo mundano y las preferencias sexuales, las cuales lo han llevado por el camino del engaño y las falsas promesas, como también a someter y forzar a alguna persona para conseguir el coito, ambos métodos se les conoce como estupro y violación. Mismos que continuaremos por desarrollarlos.

ESTUPRO

"Ha sido definido de muchas maneras y durante mucho tiempo no tenía un significado propio. Algunos poetas y oradores utilizaban el término al referirse a cualquier género de deshonestidad. Mientras que, en el ámbito jurídico, su significado fue amplio e impreciso. Aludía a todo tipo de unión sexual ilegal, incluyéndose como adulterio".[62]

Dicho estaba que cualquier contacto carnal ilícito se definía según el derecho medieval como estupro. A partir del siglo XVI se redefinió el significado, limitando al concepto a sólo tres factores que se consideran para que el acto sexual sea un delito de estupro: el acto sexual, que la mujer fuera virgen o doncella y que se utilice la seducción o engaño para conseguir el consentimiento.[63]

Bajo promesas de matrimonio, las doncellas han sido embelesadas por el seductor. Que elude su cumplimiento de palabra. Tomando la virginidad, la dignidad y el honor de la seducida. Provocando la vergüenza y el engaño. Esto después de haber terminado su acto. Lo anterior son los valores dados para definir este acto sexual como estupro.

El estupro se cometía cuando un hombre no empleaba la fuerza ni la violencia, pero si recurría al arte del engaño y la seducción. En este delito los hombres obtenían el consentimiento de las mujeres para tener relaciones sexuales mediante promesas de matrimonio, o bien de libertad, en caso de que fuera esclava. Se cometía el delito cuando la parte ofendida

61 De Molina, A. (1565). *Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana* (1565 primera edición), México, 1983. Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas/UNAM. 101-103.

62 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos.* [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 165.

63 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos.* [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 190.

denunciaba el haber entregado su cuerpo a cambio de alguna promesa y esta no era cumplida.[64]

"Los padres de familia asumían la iniciativa de la demanda. Bajo su potestad, la figura femenina afectada comunicaba a sus parientes la desgracia, a la espera de que éstos enfrentaran al agresor en los estrados de la justicia".[65] Pero no en todos los casos existía la misma reacción. Antes de todo, la familia dudaba antes de acercarse a las autoridades para divulgar su congojo, con temor de provocar un escándalo. Ya que se ponía en velo de juicio la moralidad de la doncella, la virginidad, el honor y moralidad de la familia. Puesto que, una futura esposa (refiriéndose a la doncella) debía ser virtuosa, estar bajo la tutela de sus padres, frecuentar amigas decentes. Si asistía al mercado o a la iglesia debía hacerlo en compañía de un familiar cercano. Y no someterse a las bondades de un hombre que las incitara a pecar.[66]

El estupro fue definido por Santo Tomás como *illicita virginis desfloratio*. Consiste en tener contacto sexual con una mujer virgen, que permite el contacto carnal mediante una promesa de libertad (en caso de que sea esclava) o de matrimonio. El consentimiento carnal de una doncella honesta es obtenido a través de la persuasión y el engaño ejercido por el varón.

Tenían que ser honestas,[67] ya que eran las depositarias del honor y no podían transgredir tal privilegio, pues debían mantenerse alejadas del camino de la deshonra. Siendo la calle el camino de la perdición.

Las mujeres de buenas costumbres estaban limitadas a tomar dos caminos: el matrimonio o el convento.[68] Al estar comprometidas sexualmente con el seductor, y este no cumplía su promesa, las doncellas perdían valor en su entorno social. Ya que habían profanado el honor y la moral familiar. De manera que sólo el matrimonio era la forma de reintegrarlas en la sociedad.

Se consideró a la mujer como un ser débil, forjando un sentimiento de responsabilidad y obligación en los hombres. Reconocían que esa era una de sus funciones. Los padres durante un juicio contra los seductores de

64 Castañeda, C. (1989). *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821*. Hexágono. México. 113.
65 Castañeda, C. (1989). *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821*. Hexágono. México. 113.
66 Rodríguez, P. (1991). *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Colombia. Colección Historia N°2, Fundación Simón y Lola Guberek, Santa Fe de Bogotá. 129. 9-33.
67 Refiriéndonos a las vírgenes.
68 http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lha/mendoza_v_i/capitul

sus hijas, tenían siempre en su discurso, informar que la agraviada vivía bajo su dominio. Esto se utilizaba para demostrar la función de padre y la pertenencia de hogar, que simbolizaba que la víctima llevaba consigo la virginidad, honor y la moral familiar. Al haber profanado su virginidad y con ello el honor. En la familia se producía un sentimiento de aflicción y de impotencia.[69]

El padre y los hermanos presionaban al agresor a cumplir su deuda, ya que se encontraban decepcionados y deshonrados. Y buscaban su reintegración de honor social mediante la justicia civil o la eclesiástica. Mientras tanto, los padres de los seductores normalmente asumían complicidad con el agresor.

Encubriendo las acciones, con orgullo y solidaridad demostraban la virilidad de su hijo, auxiliando durante el juicio con declaraciones que, enalteciendo su imagen, demeritando la de la agraviada, mostrando a un ser inofensivo. Por último, ofrecían ayuda económica en la dote de la agraviada, para así librarse del compromiso (esto último depende de la calidad social del agresor). En otro caso los padres del agresor hacían que la promesa se cumpliera. Mientras otros celando la pérdida de brazos de trabajo en su parcela, aconsejaban que huyeran de la villa.[70]

El requisito para que se considerara estupro, necesitaba que la parte ofendida fuera virgen y sin compromisos. Ya que este término no podía ser utilizado en mujeres casadas o prostitutas.

Estas mujeres las acompañaba la experiencia y no podían ser engañadas con las falsas promesas de matrimonio. Porque la mujer casada al acceder al contacto carnal cometía adulterio, mientras tanto, la prostituta no podía ser una persona de confianza y cualquier acusación podía ser ignorada. Las mujeres víctimas de estupro eran descritas como doncellas, honestas y virginales.[71] En otro caso el delito a una prostituta podía ser violación, por haberla forzado a cometer el delito.

Carrara escribe: el estupro es el conocimiento carnal de una mujer libre y honesta, precedido de una seducción verdadera o presunta, pero no acompañada de violencia. Pessina dice que es la contaminación de cuerpo

69 http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lha/mendoza_v_i/capitul. 55.
70 http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lha/mendoza_v_i/capitul. 58.
71 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 155.

y alma de una persona al haber servido para el desahogo de la lujuria.[72] Esto hace referencia a todas las acciones delictivas, pero refiriéndose a la profanación de la doncella. Seducida y manipulada con engaños.

La mayoría de las quejas presentadas por las mujeres, no varían mucho a lo largo de diferentes siglos. En casos del siglo XVII al XIX se ha repetido constantemente el delito, mediante el mismo discurso. En el que una mujer entregó su virginidad y fue engañada, al haber depositado el honor familiar en el acto sexual, a cambio de una promesa de matrimonio, que no fue cumplida.

El engaño es el arma principal para cometer este delito. Juzgado no sólo por haber tomado la virginidad y el honor de una familia, sino, porque atentaba contra la honestidad.[73] Es un elemento distinguido, diferente a los otros delitos sexuales. El poder del convencimiento es el principal factor para conseguir el acceso carnal. Se ayuda de la seducción, los halagos y las promesas matrimoniales.[74]

"Se utiliza la seducción fascinante, que cohíbe, arrastrando a la doncella a la entrega del varón, provocados por un hombre de edad madura y de costumbres vaciadas, atrayendo a las inocentes a los artificios de sus redes".[75]

Él es el seductor, hombre que embabuca, enemigo de los sentimientos, origen de la desventura. Es aquel que toma la virginidad, la dignidad y el honor de la doncella. Sacrificando todo el valor que con el que carga la mujer, sin que él, sacrifique nada.

Para estar más afinados al concepto. Existen tres valores fundamentales para considerar un acto sexual por engaño como estupro.

El primero; que la víctima de esta transgresión debía ser mujer, y con ello virgen. El segundo; requería obtener el consentimiento carnal mediante el engaño, valiéndose de toda artimaña y mentiras. Y aquí es donde entran las dos promesas más usadas "el matrimonio y la libertad" siendo este caso por si era esclava. Y por último un tercer valor definido por Pavón Vasconcelos. Él dice:

72 Madrid, M. D. (2002). El arte de seducción engañosa: algunas consideraciones sobre los delitos de estupro y violación en el Tribunal del Bureo. *Cuadernos de historia del derecho*. N°9. 121-159. 126.

73 Madrid, M. D. (2002). El arte de seducción engañosa: algunas consideraciones sobre los delitos de estupro y violación en el Tribunal del Bureo. *Cuadernos de historia del derecho*. N°9. 121-159. 125.

74 Madrid, M. D. (2002). El arte de seducción engañosa: algunas consideraciones sobre los delitos de estupro y violación en el Tribunal del Bureo. *Cuadernos de historia del derecho*. N°9. 121-159. 133.

75 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 182.

> existen otras promesas falsas pero idóneas para explotar la inexperiencia de la víctima en lo que al sexo se refiere a virtud de su edad y lograr así su asentamiento a copular, como acontece con la promesa de obtener un empleo, la ayuda para superar un estado de angustia entre otras.[76]

Ya hemos explicado cuáles son las cuestiones necesarias para considerar el estupro. Pero también hay que tomar otros factores en cuenta. Antes del contacto carnal, es necesario que exista una promesa de matrimonio de por medio y que ésta sea vigente. Además, debe ser una promesa creíble y que esta misma se encuentre bajo dominio público. Si el seductor es acusado de delito de estupro y él acepta el matrimonio, se entiende que la sociedad, la familia y la mujer (que alguna vez fue afectada) le brindan su perdón. Quedando así absuelto del delito.

No solo el engaño es materializado por una promesa de matrimonio o de libertad. Sino también existieron otras como: si alguna mujer accedía al contacto carnal bajo la promesa formal de que, si ella llegara a tener un hijo del hombre, éste tendría que casarse con ella. Si no se cumplía también se consideraba estupro.

También existen promesas en las cuales no se consideran estupro. Por ejemplo: el dinero no provoca engaño, dice Simón López, sino que crea un libre consentimiento para mantener relaciones sexuales, provocando así un servicio por dinero. Y cualquier incumplimiento no se podía considerar estupro sino prostitución.

Ya para finalizar este apartado se entiende al estupro como un delito, en el cual se utiliza el engaño. Pues no constituye una agresión violenta o de fuerza física. Sino al contrario violencia moral, al ser empleada mediante la seducción o la artimaña como medio para conseguir el objetivo fijado. Al que nos referimos como contacto carnal.[77]

BIBLIOGRAFÍA

http://www.bibliacatolica.com.ar/

(1585). *III Concilio Provincial Mexicano*. México. libro IV, título I de los esponsales y matrimonios.

76 Patiño, M. T. (2012). Delitos en torno al núcleo familiar. Delitos contra las mujeres. *Historia y Memoria*. Número 5. Colombia. 179-200. 192.

77 Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515. 182- 186.

224.
AHPA-COL-JUZ-VE-C. 09/03/1767.
AHPALM-JUZ-JUS- VE- 1758.
AM-JTC-CCR-C.11-EXP.6-1711.
Bazant, M. (2005). Bestialismo: el delito nefando, 1800-1856. Anne Staples (Coordinadora). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo IV Bienes y Vivencias. El siglo XIX*. El Colegio de México, Fondo de cultura económica. México. 429.
Brage, J. (2007). *Abstinencia, sobriedad, y castidad, o esencia de la templanza*. [Tesis inédita de doctorado] Universidad de Navarro. 1-21.
Castañeda, C. (1983). *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821*. Hexágono. México. 113.
Coss, D. (2009). *Los demonios del pecado. Sexualidad y justicia en Guadalajara en una época de transición (1800-1830)*. El Colegio de Jalisco. México. 148.
Cortés, M. M. y Prisco, J. san J. et all. (2006). *Derecho Canónico I, el derecho del pueblo de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos. España. 66.
De Molina, A. (1983). *Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana* (1565 primera edición). Suplemento al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliograficas/UNAM. México. 101-103.
De Quevedo, F. (2013) *Gracias y desgracias del ojo del culo*. Editorial MAXTOR. Valladolid. 63.
Díaz, E. (2014). Lecciones de derecho penal para el nuevo sistema de justicia en México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie: *Memorias*, número 12. 208.
Duby, G. (1998). *Damas del siglo XII, el recuerdo de las abuelas. 2*. Alianza Editorial. Madrid. 197.
Emanuele, A. (2012). El detestable pecado nefando, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]. *Debates*. Puesto en línea el 11 julio 2012. Consultado el 11 de marzo de 2018. URL : http://journals.openedition.org/nuevomundo/63177 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.63177
Enciso, D. (1999). "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en *Dimensión Antropológica*, vol. 17. 101-122. Disponible en: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186
Giberti, E. (1998). *Incesto paterno-filial: una visión multidisciplinaria*. Novedades Educativas. Buenos Aires. 175.
Gonzalbo, P. (2008). El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la ciudad de México. *Revista de Indias*. Volumen 68 N° 244. 9-26.
Jordan, M. (2002). *La invención de la sodomía en la teología cristiana*. Laertes. Barcelona. 270.
Jiménez, G. J. (1808). *Prontuario de los grados canónicos y civiles de consanguinidad, afinidad, cognación legal y espiritual, con sus árboles correspondientes*. Imprenta de Vallin. Madrid. 118.
Lavrin, A. (2005). "La sexualidad y las normas de la moral sexual". Rubial García, Antonio.

(Coordinador). *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. La ciudad barroca*. El Colegio de México, Fondo de cultura económica. México. 489-518.
Lempérière, A. (2008). Orden corporativo y orden social: la reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglo xviii-xix. *Historia y sociedad*. Número 14. 9-21.
Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Paidós. México. 575.
Madrid, M. D. (2002). El arte de seducción engañosa: algunas consideraciones sobre los delitos de estupro y violación en el Tribunal del Bureo. *Cuadernos de historia del derecho*. N°9. 121-159.
Malagón, J. Y. (2008). El incesto padre e hija de los juicios criminales en el Reino de Granada (1773-1828). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Núm. 35. 65-90.
Mannarelli, M. E. (1993). *Pecados Públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Editorial Flora Tristán. Centro de la mujer peruana. Lima, Perú. 304.
Mariluz, J. M. (1981). *Una utopía jurídica española del siglo XVIII*. Separata de la revista de Historia del Derecho 9. Buenos Aires. 301-333.
Mendoza, I. (2003). *Estudio de la producción novohispana de retratos de monjas muertas*. [Tesis de Licenciatura] Puebla. Departamento de Filosofía y Letras. Escuela de Artes y Humanidades. Universidad de las Américas Puebla. 95.
Meyer, J. (2009). *El celibato sacerdotal en la Iglesia católica*. Centro de Investigación y Docencia Económicas. México. 1-40.
Palafox, A. (2015). Sodomía y masculinidad en la ciudad de México (1821-1879). *Anuario de Estudios Americanos*, N° 72, I Sevilla. 289-320. 294
Palop, J. M. (1996). Delitos y penas en la España del siglo XVIII. *Estudis: Revista de historia moderna*. Número 22. 65-104.
Patiño, M. T. 2012. Delitos en torno al núcleo familiar. Delitos contra las mujeres. *Historia y Memoria*. Número 5. Colombia. 179-200.
Pescador, J. J. (1998). Confesores y casaderas: la nupcialidad subyacente en la ética matrimonial de la Iglesia novohispana. *Estudios demográficos y urbanos*. Número 2, volumen 3. 291-323.
Planas, A., (2000). Los delitos contra el matrimonio y la moral sexual en el Derecho histórico de Mallorca. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*. Número 56. 45-64.
Quiñones, N. (1736). *Explicación de la primera regla de la esclarecida madre santa Clara de Assis*, México. 52.
Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española*. (22.a ed.). Consultado en http://www.rae.es/rae.html.
Rivera, A. C. (2008). *Concepciones Novohispanas de la sexualidad en la sociedad del Siglo XVIII: Las Monjas Cacicas del Convento de Corpus Christi*. México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. 112.

Rodríguez, P. (1991). Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia. Colombia. *Colección Historia N°2*. Fundación Simón y Lola Guberek, Santa Fe de Bogotá. 129.

Rubial, A. 2004. ¿Herejes en el claustro? Monjas ante la inquisición novohispana. *Estudios de historia novohispano*. Número 31. 19-38.

Sánchez, A. B. (2016). Jueces, criminalidad y control social en la ciudad de México a finales del siglo XVIII. Madrid. Dikynson. 458.

Sarrión, A. (1998). *Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas: formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina*. Congreso Internacional "Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid) Tomo 3. Madrid: Parteluz. 365 – 386.

Simón, M. (2010). *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen: El estupro y los abusos deshonestos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada. España. 515.

Tomás, F. (1990). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, Alianza Editorial. 213. 41.

Torquemada, M. J. (2014). Homosexualidad femenina y masculina en relación con el delito de sortilegios. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*. Vol. 26. 87-116. 95-96.

Traslosheros, J. E. (2004). El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia criminal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVII. *Alegatos* número 58. 369-378.

Turiso, J. (2010). Ordenamiento y ruptura de la civilidad sexual en la Nueva España. *Thémata: Revista de filosofía*. Número 43. 463-490.

Vivas A. y Arias L. (1998). Fuentes documentales para el estudio de la prostitución en los XVI y XVII en el Archivo y Biblioteca de Salamanca. *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*. Número 22. 51-62

Zúñiga, A. V. (2010). *Concubinato y familia en México*. Dirección General Editorial. México. 132.

La homosexualidad en la Europa de la Baja Edad Media: formación del discurso homofóbico

Adán Ezequiel Ortega Gómez

INTRODUCCIÓN

El discurso homofóbico que sigue presente en la actualidad suele tener sus bases en las creencias religiosas, usando las escrituras religiosas como justificante del rechazo. Al escuchar que alguien no está de acuerdo o no acepta a la comunidad LGBT+, uno de sus principales argumentos suele ser de carácter religioso, aludiendo al rechazo que Dios tiene hacia las prácticas homosexuales.

Como sus fuentes resultan ser ciertos apartados de la Biblia, resulta pertinente analizar dichos apartados, pero no solo en las ediciones y traducciones actuales de la Biblia: para poder comprender la raíz de este discurso homofóbico, debemos remontarnos a traducciones más antiguas, antes del surgimiento del término homosexual en el diccionario. Esto con la intención de mostrar que este discurso homofóbico surgió por malas traducciones, interpretaciones, y por intenciones de criminalizar y rechazar la homosexualidad, además de buscar justificar dicho trato a las personas homosexuales.

Distintos análisis e investigaciones se han hecho sobre cómo surgió la homofobia con bases religiosas, o sobre las conductas homosexuales que había antes del mundo católico. Es por eso que se estarán usando obras de diferentes autores que han explicado cómo ciertos aspectos del mundo Antiguo, de la Europa medieval, o del mismo rechazo homofóbico no son tan claros como pensábamos. Además, también explican cómo el discurso homofóbico con bases religiosas que ha llegado hasta nuestros días fue construido durante la Baja Edad Media, principalmente entre los siglos XI y XIII, siendo sus autores principales miembros del clero de la Iglesia católica de la época.

DESARROLLO

Para poder comprender correctamente la formación del discurso homofóbico en la Edad Media, primero resulta pertinente el conocer el contexto que había en el mundo grecolatino con respecto de las relaciones homosexuales; esto nos permitirá analizar mejor el cambio de la mentalidad que hubo y cómo comienza el rechazo hacia las relaciones homosexuales. Si bien se puede pensar que esta mentalidad católica que rechaza a la comunidad LGBT+ existió desde que surgió el catolicismo tal cual, al investigar a profundidad nos podemos percatar de que no es el caso. En el mundo grecolatino (desde la Grecia antigua hasta el Imperio Romano), a diferencia del pueblo judío, las relaciones y muestras de afecto entre hombres eran tan comúnes que se sabe de varios emperadores romanos que tuvieron alguna especie de relación considerada homosexual (e incluso se celebraba a los trabajadores sexuales masculinos):

> Es sabido que Cicerón daba besos en los labios a su esclavo-secretario; que Virgilio se sentía especialmente atraído por los jóvenes; que Antinoo era el favorito del emperador Adriano; que el 25 de abril se celebraba en el calendario romano los fastos de Preneste, esto es, la festividad de los prostitutos masculinos; etc. (Bazán, 2007, 434)

En las polis griegas de la antigüedad, la desnudez y el cariño entre hombres eran también pan de cada día, y en la ciudad de Atenas la exhibición del cuerpo afirmaba la dignidad de los hombres como ciudadanos. Sennet nos explica que los actos recíprocos de exponer su opinión y de exhibir su cuerpo, fomentados en la democracia ateniense, tenían el objetivo de estrechar las relaciones entre los ciudadanos, lo cual en la actualidad podemos denominar como "relación masculina". Esto es un punto importante, porque "en la antigua Grecia, las mismas palabras que se utilizaban para expresar el amor erótico a otro hombre podían emplearse para expresar su vínculo con la ciudad" (Sennett, 1994, 31). De esta manera vemos cómo en la Antigüedad no sólo era común el ver relaciones entre hombres, sino que era fomentado de cierta forma, buscando estrechar los lazos entre los ciudadanos y el lazo de dichos ciudadanos con la ciudad misma. Dicho de otra forma, al buscar que el vínculo entre ciudadanos fuera fuerte con buenas relaciones entre ellos, se buscaba que el sentimiento de pertenencia y la conexión con la ciudad creciera, y de esta forma, fortalecer a la ciudad misma.

Por otro lado, tenemos a Cristina Richie, quien nos explica por qué la palabra "homosexual" no debería ser utilizada en las traducciones en inglés de la Biblia (ni en ningún otra, de hecho). Richie se centra en la Primera epístola a los corintios (1 Co), escrita por Pablo de Tarso para dialogar con su iglesia en Corinto "con respecto a asuntos de moralidad y comportamiento cristiano" (Richie 2009:1).[78] Es en este libro del Nuevo Testamento que vemos dos palabras griegas que suelen ser traducidas como "homosexual" por igual: *malakoi* y *arsenkoitai*.

Otro detalle importante es que no se puede interpretar, en el contexto de 1 Co, *malakoi* sin *arsenokoitai*. La relación entre un catamito y un hombre mayor, conocido como pederasta, era muy común en la Antigua Grecia, la cual servía como una manera de "iniciar" al catamito tanto en la vida sexual como en las labores que conllevaba ser un ciudadano. Supuestamente era consensuada, siendo normalmente el pederasta un amigo del padre o de la familia, pero Richie afirma que lo que Pablo buscaba condenar en su epístola era estas relaciones que resultaban perjudiciales para el joven por entregar su cuerpo y su mente a tan corta edad; además de que también se ignora por completo a la esposa en esta relación, por lo que el marido estaría faltando a sus votos de matrimonio.

¿Entonces cuándo cambia todo esto? Se puede creer que el cambio en el discurso sobre la homosexualdiad se debe completamente al catolicismo, pero de hecho se pueden ver inicios o precursores desde el mundo grecolatino, en específico el mundo del Imperio Romano: vimos cómo Pablo de Tarso comenzó a hablar sobre rechazar las relaciones pederastas de las polis griegas, pero también los romanos mostraban indicios de un rechazo a ciertas partes de las relaciones homosexuales. Ya se había mencionado cómo era algo normal el que los hombres tuvieran relaciones y se demostraran cariño en el mundo romano, pero había "reglas" o excepciones a lo que estaba permitido:

> Dos eran los límites que se imponían a la homofilia: por un lado, se prohibía que un joven ciudadano o libre fuera penetrado como si de un esclavo se tratara y en contra de su voluntad, lo que quedaba sancionado jurídicamente a través de la ley Scantiniana del año 149 a. C. y actualizada en época augústea; y, por otro lado, se prohibía que

78 Traducción del autor del original "regarding matters of morality and Christian behavior".

> un varón adulto ciudadano o libre fuera pasivo en una relación homosexual. (Bazán, 2007, 434-435).

Así se puede ver que, si bien eran aceptadas las relaciones entre hombres en algunas instancias, desde el mundo grecolatino ya había algo de rechazo a ciertos aspectos de estas: el acto de ser penetrado, como una mujer lo es en el acto sexual heterosexual, era mal visto y le quitaba su dignidad como ciudadano (por eso solo los esclavos u hombres no libres podían ser penetrados); pero esto se puede rastrear hasta un discurso misógino, dada la relación que se le da al ser penetrado con ser mujer. Entonces, no solo son los pueblos judíos los que rechazan estas relaciones entre hombres, sino que, entre los romanos, principalmente, ya vemos indicios de rechazo a una parte misma de estas.

Aun así, dejando un poco de lado estas "reglas" sobre las relaciones entre hombres, también resulta pertinente mencionar la costumbre de unirse a otro varón mediante el recurso legal de declararlo "hermano", muy parecido a las costumbres matrimoniales heterosexuales. Boswell nos dice en su obra que, si bien no se puede saber con certeza qué ritual específico de "hermanación" era, esta costumbre parece haber persistido hasta la Edad Media. Al irse traduciendo el derecho romano a distintos idiomas, se pueden ver diferencias o alteraciones del ritual, lo cual vuelve un poco más difícil el cerciorarse de cuál ritual o costumbre pudo tratarse en un inicio; pero parece que la mayoría de las versiones están de acuerdo en que si dos hombres deseaban declararse hermanos mediante este ritual no podían estar casados de forma heterosexual, porque, como sus propiedades pasarían a estar compartidas con el otro, sus esposas no podían ser propiedad común, ni tampoco sus hijos.

Si bien podemos ver cómo el discurso homofóbico comienza a tomar forma en la Baja Edad Media, los principios de un rechazo con bases religiosas parecen surgir varios siglos atrás, cerca de los siglos II y III. Bernadette Brooten, en su obra *Love Between Women*, nos dice que el rechazo a las relaciones homosexuales comenzó a verse tiempo después de que Pablo de Tarso escribiera su epístola a los romanos. Tal vez no fue un rechazo generalizado o que compartían todos los miembros de la Iglesia, pero ya parecía haber afirmaciones de que las mujeres que entablaban relaciones

sexuales o afectivas entre ellas terminaban en el infierno, sufriendo castigos impuestos por Dios (Brooten, 2009, 304).

¿Pero cuándo comenzó la Iglesia a crear el discurso de rechazo que llegó a nuestros días? A partir de los siglos XI y XII, teólogos y canonistas comenzarían a interesarse por la sodomía (término utilizado para referirse a las relaciones homosexuales), siendo uno de estos Pedro Damián, un cardenal italiano conocido por asumir "como tarea la crítica a la homosexualidad y, en general, a todo tipo de actividad sexual desviada de la función reproductora" (Ochoa, 1999, 49). Bazán nos menciona a otros más, como Ives de Chartres, Pedro el Chantre, Juan Faventino o Benencasa, pero ambos autores están de acuerdo en que Damián fue el más beligerante con la llamada sodomía en su obra, donde condena a "la sexualidad llamada contra natura" (Ochoa, 2007, 49). Aun así, Bazán nos menciona que este rechazo inicial no estaba generalizado en la Iglesia, pues incluso el papa Alejandro III mandó censurar el manuscrito de Damián.

La sociedad no parecía mostrar mucho rechazo, pues a finales del siglo XII todavía había prostíbulos de hombres en ciudades como París, Orleáns o Chartres (Bazán, 2007, 436). Ochoa pasa de hablar de Damián, en el siglo XI, a hablar de Alano de Lille, cien años después. Alano, como poeta, se conoce por dos obras: el *Anticlaudianus*, y *El duelo de Natura* (*De planctu naturae*), una sátira de los vicios humanos. Esta segunda obra, junto a los sermones de Bemardino de Siena y el Libro de Gomorra de Pedro Damián, configuran las bases para condenar la actividad homosexual (Ochoa; 51). Un punto importante de esta obra de Alano es que introduce la cuestión de "lo natural", condenando "al homosexualismo por ser algo no natural; es decir, algo que escapa a la esfera de acción de la Naturaleza".

Este concepto de Natura, la personificación de la naturaleza en el poema de Alano, fue clave para el rechazo a las relaciones homosexuales. Siendo Natura la elegida por Dios para mantener el orden en la Tierra, el que los hombres tuvieran relaciones con otros hombres iba en contra de este orden, y Natura se queja de esta lujuria que lleva a los hombres a desobedecer su orden; de ahí que a la sodomía se le denomine como anti natura.

Pero un punto importante en la construcción del discurso homofóbico, nos dice Bazán, ocurre en el siglo XIII. Bazán explica que con la recepción del derecho romano y a la sistematización del derecho canónico, se produjo un

gran desarrollo del derecho real y municipal, con lo que se dieron importantes pasos hacia una regulación de muchas cuestiones que preocupaban a la sociedad, entre las que se encontraba la conducta sexual. Un buen ejemplo en este sentido es la labor legislativa de Alfonso X el Sabio de Castilla, como queda patente a través del Fuero Real y las Partidas. Es en el XIII que ocurre el cambio definitivo de actitud hacia a la homosexualidad: ya no se tolerarían las relaciones entre personas del mismo sexo, y aquellos que incurrieran en estas conductas sexuales sufrirían la pena de muerte. También hubo lugares, como Florencia o Perusa, donde, a pesar de repudiar la sodomía, los culpables de cometer ese pecado-delito no eran condenados directamente a pena de muerte, a no ser que fueran reincidentes o no hubieran pagado la fuerte multa que en principio se les imponía. En el siglo XIII se terminó de "convertir al sodomita en un enemigo público, capaz de causar un grave daño social con su conducta sexual desviada y antinatural" (Bazán, 2007, 436-437).

Juan Carlos de la Flor nos explica cómo, después de la invención de la sodomía como crimen y pecado, este discurso homofóbico también se volvió una herramienta que usarían los reyes que buscaban reforzar su figura; los regímenes que aspiraban a reforzarse y legitimarse necesitaban controlar a la población a niveles mayores, censurando las tendencias individualizadoras para llegar a una homogeneidad, y una forma de lograrlo era vigilar con mayor atención ciertos delitos, o crear nuevos pecados y penalizarlos (De la Flor, 2021, 36). De la Flor pone de ejemplo a los Reyes Católicos de España, en el siglo XV, quienes se volvieron los principales enemigos del sodomita, esto para acercarse más a Dios y que su régimen se mantuviera fuerte.

De la Flor también nos dice que "ya en el siglo XVI, y a lo largo de la Edad Moderna, la sodomía no endureció sus castigos, pero sí disminuyó el margen de situaciones en que se eximía de la condena, y se incrementaron los mecanismos de vigilancia y castigo, así como las facilidades probatorias". De esta forma, el discurso homofóbico formado en la Baja Edad Media, con bases religiosas, pasó a ser una herramienta social para los regímenes. Y con el tiempo, simplemente pasó a ser un discurso de rechazo que se normalizó tanto que hasta la fecha lo tenemos muy arraigado.

CONCLUSIONES

Al analizar los trabajos de estos autores, podemos ver cómo las bases religiosas del discurso homofóbico, centradas en la Biblia, resultan no ser tan acertadas como se suele pensar. El hecho de que sus fuentes resulten ser traducciones erróneas, o traducciones hechas incorrectamente con toda la intención de legitimar el rechazo, debería ser suficiente para cuestionar todo el discurso homofóbico religioso.

También podemos ver cómo la razón por la que este discurso comienza en la Edad Media ni siquiera es porque la gente creyera de verdad que era algo incorrecto o inmoral, comenzó por intereses personales. Y estos mismos intereses personales fueron los que llevaron a gente con mayor poder e influencia a perpetuarlo y extenderlo, sin necesidad de que sus bases fueran ciertas.

Si bien la comunidad LGBT+ ya es más aceptada y tiene más derechos que antes en ciertas partes del mundo, no se puede ignorar el hecho de que las personas que no entran en la heteronormatividad siguen siendo discriminadas, perseguidas y hasta criminalizadas. Y el principal argumento sigue siendo de carácter religioso, no solo dentro del catolicismo, sino en todas las religiones abrahámicas. Entonces, resultaría pertinente y necesario el cuestionar este discurso homofóbico e intentar eliminarlo junto con la desinformación que va de la mano. Porque solo perjudica a una gran parte de la población mundial, sin tener bases para este odio y rechazo.

BIBLIOGRAFÍA

Bazán, I. (2007). La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval. *En la España Medieval*, *30*, 433 - 454. Recuperado de: https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM0707110433A

Boswell, J. (1996a). La historia de las uniones entre personas del mismo sexo en la Europa medieval. En *Las Bodas de la semejanza* (381–445). Muchnik Editores, S.A.

Brooten, B. J. (2009). Early Christian Responses to Female Homoeroticism. En *Love Between Women* (189–362). Amsterdam University Press.

De la Flor Gutiérrez, J.C. (2021). *Sodoma en la Edad Media. El discurso de represión de la homosexualidad entre los siglos V y XV* [Trabajo de fin de grado, Universidad de Castilla-La Mancha]. https://ruidera.uclm.es/xmlui/handle/10578/28758?show=full

Ochoa, C. G. (1999). El 'amor de los muchachos' en la cultura medieval. *Acta Poética*, *20*. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=50595207

Richie, C. (2009). *An argument against the use of the word 'homosexual' in English translations of the bible*. The Heythrop Journal. 51. 723 - 729. 10.1111/j.1468-2265.2009.00496.x.

Sennett, R. (1994). La desnudez. *En Carne y Piedra: el cuerpo y ciudad en la civilización occidental* (28-58). Alianza Editorial. Madrid, España.

Reflexiones sobre la historia del concepto de homofobia: 1965-1980

Felipe de Jesús López Contreras
Mauricio Gallardo López

LA ACUÑACIÓN

En 1965 el Dr. George Weinberg acuñó el término para hacer referencia al temor que provocaba la homofobia a lo que "parecía estar asociado con el miedo al contagio, el miedo a reducir las cosas por las que se luchó: el hogar y la familia".[79] La definición de homofobia de Weinberg permitió crear cruces de representaciones contradictorias que originaron versiones distintas del mundo (Chartier, 1995: 49). Así, las representaciones permiten organizar y jerarquizar la estructura social. Esto conlleva una lucha de representaciones en las que está en juego el sentido del mundo social (Chartier, 1995, 56-57). El término homofobia permitió definirnos y definir a los otros que ocupan un lugar central en el acto de representar y representarnos (Laguarda, 2007: 128). Según Iuri Lotman, las palabras tienen el poder de designar un lugar en la sociedad, tanto en lo físico como en lo simbólico. Es decir, "comparte una propiedad de la persona como es la unión del carácter empíricamente indiscutible e intuitivamente evidente de este concepto con la extraordinaria dificultad para definirlo formalmente" (Lotman, 1996: 12-13). Diciéndolo de otro modo, Según Michel Foucault "el lenguaje tiene por función el nombrar, es decir, el hacer surgir una representación o mostrarla con el dedo..." (Foucault, 1968: 109). Era necesario nombrar aquello que no entendían, más aún, en Weinberg encontraron el discurso autorizado —científico— que les permitió institucionalizar la representación que se tenía de la homofobia.

79 Grimes, William. (22 de marzo de 2017). George Weiner Dies at 87; Coined "Homophobia" after seeing fear of gays. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2017/03/22/us/george-weinberg-dead-coined-homophobia.html Consultado el día 22 de julio de 2020. Traducción mía.

Así, el concepto homofobia se encuentra con el primer problema del concepto: definirlo a partir de la enfermedad (fobia) o a partir de la violencia (el odio). Además, la acuñación del término conlleva a crear una frontera de la persona "como fenómeno de la semiótica histórico-cultura depende del modo de codificación" (Lotman, 1996: 13). De tal manera que el homosexual se definirá a partir de la estructura patriarcal (del otro). Por ejemplo: las mujeres y los niños no pertenecen a ellos, si no al marido o al padre, son personas colectivas. En otras palabras, pertenece a quien nombra y los conceptualiza, al que los estructura y crea la frontera de nosotros y los otros. El concepto dio lugar a que el homosexual y la homofobia se convirtieran en persona colectiva, a que se definieran en función de "nosotros" y los "otros". Lo "normal" y lo "anormal", lo "natural" y lo "antinatural", lo "humano" y la "deshumanización".

La homofobia permitió la creación de un nuevo grupo social (los "homófobos") que trataban de conservar aquellas instituciones sociales (la familia, la religión, todo aquello que se denominaba "natural" o "normal"), buscaban que no se alterara el orden social, del que ellos se privilegiaban. Sin embargo, dicha organización se alteró con la incorporación del mismo concepto. Ahora bien, cabe preguntarse si el término, que fue acuñado en la década de los 60, ¿sigue siendo vigente? ¿Los crímenes en contra de la comunidad LGBTT+ responden al miedo que describía Weinberg? ¿Es necesario repensar el término? Este no es el lugar para proponer algún concepto que defina los crímenes de odio en contra de la comunidad LGBTT+, sin embargo, sí es el espacio para la reflexión del concepto desde sus inicios hasta la década de los 80 y, por qué no, hasta nuestro presente.

Como ya se dijo, Weinberg consideraba a la homofobia como un "miedo a los homosexuales que parecía asociarse al contagio, el miedo a reducir las cosas por las que luchaba: el hogar y la familia" (Grimes, 2017). Empero, el término fue usado en 1969 por los activistas homosexuales Jack Nichols y Lige Clarke en la revista Screw. Éstos proponían que existía un miedo en los hombres heterosexuales (Grimes, 2017). El auge que tuvo el término homofobia se debió a que

cristalizó las experiencias de rechazo, hostilidad e invisibilidad que los hombres y mujeres homosexuales de mediados del siglo XX en América del Norte había experimentado a lo largo de sus vidas. El término puso una suposición central de la sociedad heterosexual en su cabeza al ubicar

el 'problema' de la homosexualidad no en las personas homosexuales, sino en los heterosexuales que eran intolerantes con los hombres gay y las lesbianas. (Grimes, 2017)

La homofobia no era equivalente al miedo irracional, como el miedo a las arañas o serpientes. Por lo tanto, la palabra se hizo difusa. Si en sus inicios expresó miedo al contagio ahora expresa emociones de ira y de disgusto y ya no tanto de miedo (fobia). El concepto se vuelve controvertido, pues asaltaba lo físico (ataques) como lo simbólico (el rechazo, la exclusión, la discriminación, etc.). Para que ellos pudieran insertarse en la sociedad heterosexual se creó la forma en que los gays y lesbianas debían de comportarse: se les crearon comportamientos que fueron absorbidos y reproducidos por estos grupos. Así, el homosexual se comporta como el gracioso, como sujetos que causan burlas. Esto con el objetivo de insertarse en una sociedad heterosexual. "La incorporación de personajes homosexuales en la televisión permite presentar a la homosexualidad en el marco de las convenciones culturales y familiares más establecidas reforzando el heterosexismo" (Ramírez Alvarado y Cobo Durán, 2013: 217). Por ello, es común estereotipar a la homosexualidad como superficial, chistosa, artista, afeminada. Si bien los personajes homosexuales han ido incrementando en la televisión o medios de comunicación, esto permite reflexionar si su representación, de alguna manera, se han reproducido también convenciones tradicionales heteronormativas que privilegian y consideran deseable la heterosexualidad. "El peligro está en que muchas veces es difícil detectar los estereotipos que son presentados de forma indirecta, incluso sutil, a través de un medio de comunicación como lo es lo televisivo, tan instalado en la vida cotidiana de las personas y de proyección social" (Ramírez Alvarado y Cobo Durán, 2013: 217). Baste mencionar los programas como *Cero en conduta* en donde se refuerza el estereotipo del homosexual para poder ser aceptado en la sociedad. Sin dejar de lado el machismo que proyecta.

El término homofobia fue incorporado por la Real Academia de la Lengua Española, definiéndola como "aversión[80] hacia la homosexualidad o las personas homosexuales".[81] Si bien esta reciente definición suena

80 Rechazo.
81 Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en línea: https://dle.rae.es/homofobia

"aceptable", el significado que perduró durante más de dos siglos y medio fue la de sodomía. Es decir, desde 1739 hasta 1992, en diferentes diccionarios, el concepto de sodomía se refería al concúbito de dos personas del mismo sexo, era un acto contra natura, de bestialidad y bruteza.[82] Adjetivos que siguen siendo vigentes y utilizados hasta hoy en día. Así mismo, en el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española,* el término de sodomía era igual "a ser de puto", es decir, el de sumisión, abnegación. Cabe mencionar que el grito homofóbico que se realiza en los estadios de fútbol tiene una carga cultural peyorativa de al menos 5 siglos.[83] Sin embargo, a las organizaciones televisivas les interesa más las ganancias que dejan los partidos que generar la igualdad de género. Pues si este grito no perjudicara en sus intereses económicos, se seguiría fomentando con la idea de que forma parte del folclore mexicano. Sin embargo, ¿cuánto dinero perdería? ¿Por qué la preocupación por erradicar el grito en el que alguna vez fue aplaudido? Según el diario deportivo *El Heraldo*, en ventas de camisetas se perderían 400 millones de dólares. En cuanto a las empresas patrocinadoras las ganancias bajarían hasta 500 millones de dólares; y, por último, se afectaría en los ingresos indirectos como entradas a los estadios y premios de la FIFA, en términos económicos serían alrededor de 50 mde.[84]

Sin embargo, el tema que nos ocupa es el concepto de homofobia, surgido entre 1970 a 1980. Una de las primeras consideraciones que debemos tener presentes es que el género es una construcción social. Es decir, no se nace siendo hombre o mujer, la sociedad enseña cómo es que se debe de ser masculino o femenino y, también, homosexual u homofóbico. Por ejemplo, en las diferentes orientaciones sexuales existe un discurso institucional (eclesiástico o político) del que se han apropiado los diferentes grupos: heterosexuales, homosexuales, homofóbicos para comportarse y definirse ante la sociedad. El objetivo de este discurso es crear al "otro"; mismo que no existe por sí mismo en la tradición occidental; sólo existe en función

82 El Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0 Consultado el día 22 de noviembre de 2021.

83 Para ello véase: El Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0 Consultado el día 22 de noviembre de 2021. El término de sodomía lo podemos encontrar desde el siglo XV. Hace referencia a "hacer de puto". Si se busca qué significa "puto", se dice hacer de sodomita.

84 https://www.heraldodeportes.com.mx/futbol/2021/6/18/seleccion-mexicana-cuanto-dinero-pierde-si-la-suspenden-del-mundial-14730.html Consultado el 23 de noviembre de 2021.

del que domina. El diferente, el "raro", existe sólo en función del narrador y desde luego del escucha a quien va dirigida la narración de la alteridad. Nombrar es en el discurso de la alteridad un acto de dominio; si no se nombra al sometido, el dominio peligra; una vez nombrado y definido como "otro", puede ser clasificado y ordenado en los esquemas y jerarquías del dominador (Pantoja, 2017: 52).

Al hablar de homofobia, se coloca al sujeto homofóbico como "enfermo", con el cual es imposible tener un diálogo, por estar "paralizado" por el miedo o el terror. La palabra fobia es entendida como un miedo irracional que impide la reacción y la comunicación razonable con el otro, con el que es igual a mí, pero que la sociedad se ha encargado de enseñar que no lo es. Esto trae una patologización del "otro", del que no es "normal", del homosexual, del que no piensa y actúa como dicta la sociedad. En otras palabras, esta patología social, hacia la homosexualidad, lleva consigo la deshumanización del sujeto, ya no importa su desarrollo intelectual, humano o social, lo que importa es su preferencia sexual y de ahí su definición como sujeto. "Tal como la xenofobia, el racismo o el sexismo es una manifestación arbitraria que consiste en señalar al otro como contrario, inferior o anormal. Es decir, suele colocar al otro (objeto de desprecio) fuera del ámbito de lo humano" (Cornejo Espejo, 2012: 86). Por lo tanto, considero que el término es incorrecto porque implica un miedo irracional a los homosexuales, similar al pánico de la claustrofobia, aracnofobia, agorafobia, etc. La homofobia, en este caso, es una forma de prejuicio cultural más que una manifestación de una fobia individual o de una sintomatología psicológica.

Umberto Galimberti define el concepto de fobia de la siguiente manera: "Temor irracional e invencible hacia objetos o situaciones específicas que, según el buen sentido, no deberían provocar temor —La fobia se distingue del miedo porque— a diferencia de este último, no desaparece frente a la comprobación de la realidad, y al mismo tiempo se debe diferenciar del delirio porque el fóbico está perfectamente consciente de la irracionalidad de sus temores, pero sin embargo no logra resolverlos" (Galimberti, 2002: 511). Con la definición anterior, al homofóbico se le coloca como un "enfermo" consciente que no logra resolver sus conflictos, mismos que fueron instalados y reproducidos por la cultura heterosexual. Este último concepto permite ver a la cultura como una manifestación de violencia

simbólica en la que excluye por ser distinto, pensar diferente o comportarse de maneras ajenas a las establecidas por la cultura. Así mismo, quedan fuera las personas o grupos que apoyan a lo que es considerado "anormal" por el sistema heterosexual. Por ello, no debemos de hablar de una enfermedad, mejor hay que verlo o hablar como un prejuicio cultural y no de fobia (enfermedad) individual. Pues la homofobia cultural [85] está instalada en la cultura que consagra el régimen de exclusión de los homosexuales. De este tipo de homofobia se desprende la "homofobia institucionalizada", es decir, aquella que ejercen las instituciones del Estado y de la sociedad civil a través de la discriminación y exclusión de los individuos y organizaciones homosexuales (Cornejo Espejo, 2012: 86). Se les discrimina y excluye porque amenazan la cohesión social, cultural y moral.

Aunque la homosexualidad o diversidad de género cada vez esté más aceptada, el sexismo heterosexual y la homofobia siguen estado muy enraizados en muchos ámbitos de la sociedad occidental: la oposición a los homosexuales se mantiene en actitudes emocionales de muchas personas. Todavía son frecuentes los casos de ataques violentos a la comunidad LGBTT+ o el asesinato de estos. Goffman en su libro *Estigma: la identidad deteriorada* nos dice que el estigma conlleva a una doble perspectiva, la de los desacreditados cuya calidad de diferente es conocida o resulta evidente en el acto y la de los desacreditables cuya diferencia no es conocida, e inmediata perceptible.

Un ejemplo muy claro sería las diferencias entre el gay amanerado y el gay con apariencia y modales masculinos. El gay amanerado es desacreditado, porque su homosexualidad es evidente, esto le hace ser un foco claro para la discriminación por su vulnerabilidad al ser fácilmente identificado. Por otra parte, un gay con apariencia y modales masculinos, es considerado desacreditable, ya que es más difícil identificarlo y llega a sufrir discriminación hasta que su preferencia sexual es revelada.

EL PROCESO DE INVENCIÓN

El concepto de homofobia es un término inventado, para responder a ciertos problemas de la época. Según Eric Hobsbawn "las invenciones

85 Término que considero más apropiado. Pues los medios de comunicación, así como la cultura se han encargado de reforzar el comportamiento violento hacia la comunidad LGBTT+ por medio de la exclusión al homosexual y al que los acepta como miembros de la sociedad.

establecen o legitiman instituciones, estatus, o relacionadas con la autoridad; y, las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento" (Hobsbawn, 2012: 16). La "tradición inventada", busca imponer prácticas, gobernadas por reglas aceptadas, ya sea de manera abierta o tácita, y de naturaleza simbólica o ritual. Además, su principal objetivo es inculcar valores o normas de comportamientos por medio de su repetición, lo cual implica una continuidad con el pasado (Hobsbawn, 2012: 8). Esto lleva a incidir en la ideología del sujeto como del colectivo. "Las ideologías consisten en representaciones sociales que definen la identidad social de un grupo, es decir, sus creencias compartidas acerca de sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción [...] Ellas controlan y organizan otras creencias socialmente compartidas" (Van Dijk, 2005: 10).

Para que el término homofobia tuviera mayor peso se buscó encontrarle un pasado que lo explicara, lo legitimara, que organizara y normalizara el concepto. El mejor ejemplo lo encontramos en la Biblia, para ser más preciso en la historia de Lot. Sodoma y Gomorra iban a ser castigadas por los desórdenes que existían en la ciudad, especialmente los desmanes sexuales. Sin embargo, lo que llevó a la destrucción del lugar fue cuando los sodomitas quisieron tener relaciones sexuales con unos ángeles que se hospedaban en la casa de Lot. Este último, para evitar el pecado ofreció a sus hijas para que satisficieran su lujuria (Génesis: 18, 16-33; 19: 1-28). Sin embargo, el pecado de Sodoma no era propiamente la homosexualidad, como dice la Biblia. Existen otras versiones que consideran que el pecado de Sodoma consistió en el mal trato hacia los extranjeros. Incluso había una ley que prohibía ayudar al forastero y, de transgredir esa ley, el culpable era quemado vivo. Otro de los pecados fue la riqueza, pues ésta trajo la soberbia y la tacañería de los sodomitas. Una forma de venganza en contra de este pueblo fue burlarse de las prácticas sexuales y condenarlos al pecado eterno. Por lo tanto, su sexualidad quedó reducida a la vergüenza y a la deshonra. Condenándolos como a una especie de "inferioridad" eterna.

Un libro, como la Biblia, a través de sus narraciones "inspiradas por Dios", legitima la exclusión social. Dicta normas de comportamientos y crea ideologías que definen una identidad social y un supuesto deber ser dentro de la estructura social. Esto permite formar parte de una sociedad

o quedar marginado de ella. Ahora, ¿por qué es invención? Porque legitiman las instituciones, a la autoridad y las relaciones sociales. Reproducen ideologías con la finalidad de seguir conservando la estructura patriarcal y, por lo tanto, machista.

PREJUICIO NATURAL E INCULCADO

Al hablar de la homofobia, como un proceso de invención o construcción social, debemos de considerarlo como un prejuicio. Serge Moscovici identifica dos tipos de prejuicios: el prejuicio natural y el prejuicio inculcado, el primero se podría entender como un principio de conciencia de clase, por ejemplo, que el individuo crea un sentimiento de solidaridad con lo que se identifica y con esto un sentimiento de negatividad hacia el que considera diferente, por sus diferencias étnicas, o pertenecer a colectivos o comunidades, que tienden a crear estereotipos sobre estos. Mientras que el prejuicio inculcado se refiere a un aspecto del proceso de aprendizaje sujeto a los mismos principios de explicación que se aplican a cualesquiera actitudes o a cualesquiera sistemas de valores que adquirimos a través de la experiencia. En consecuencia, la percepción se vuelve un estereotipo a base de dichas experiencias, haciendo un previo juicio hacia la persona observada y tal vez genere una posible discriminación.

En otras palabras, el concepto llega al individuo con una carga simbólica que debe de respetar y obedecer, de manera expresa o tácita, para no quedar excluido del grupo social al que pertenece, para no quedar como el "otro", el anormal, el deshumanizado. Un ejemplo de prejuicio inculcado es el que sufren los homosexuales. Pues éste prejuicio se adquiere bajo el aprendizaje, de generación en generación, permitiendo fortalecer más la aversión, a todo aquello que está marcado fuera de lo normal. Este prejuicio permite crear y legitimar, con toda claridad, que hay un mundo homogéneo y que todo el que se salga de él estará excluido de lo "normal".

Ser excluido es quedar fuera de un colectivo, un sector, un territorio, etc. Es estar excluido si no se beneficia de un sistema o espacio social, político, cultural, económico, al no tener acceso al objeto propio que lo constituye: relaciones, participación en las decisiones, en la creación de bienes y servicios por la cultura y la economía etc. En otras palabras, se refiere a un proceso de degradación, de desafiliación y desenganche

que divide las zonas de la vida social, en zona de integración, zona de vulnerabilidad y zona de exclusión.

La exclusión es un fenómeno político, sociocultural y económico que está presente en nuestro día a día, dado por el deslindamiento del estado a las estratificaciones sociales, hay varios factores que influyen para una exclusión social tales como la pobreza, vivir en un barrio desfavorecido, cultura o etnia, niveles educativos bajos, discapacidad mental o física, violencia de género o infantil, diversidad de género, ser un ex convicto, personas consumidoras de sustancias estupefacientes, inmigrantes, religión, prejuicios raciales. Como sabemos el acto de discriminar o excluir es cuando llevamos nuestro prejuicio a la acción, Un claro ejemplo de una exclusión por homosexualidad es la discriminación laboral. Esta puede ser un prejuicio en contra del homosexual, donde el individuo no puede desarrollarse profesionalmente ya que su decantación sexual puede perjudicar la imagen de la empresa: La exclusión puede estar en el ámbito de lo simbólico, es decir, al homosexual se le tiende a creer que es una persona "simpática" pero de "burla" y que por lo regular no puede mantener tratos serios.

El concepto también funcionó desde la medicina o lo científico. La ciencia era y es lo que designa, a partir de estudios, lo que es normal y lo que no lo es. Michel Foucault propone el término de *biopolítica*. Se refiere a la forma contemporánea de ejercer el poder, es utilizado desde la medicina hasta la regulación de la población con cooperación del gobierno. Designa qué es lo "normal" y si sale de esa normalidad impuesta el sujeto es un excluido de la sociedad. Ese poder se ejerce sobre la vida pública y privada, dirigiendo la conducta a través del Estado. Al salir de lo que la sociedad considera como "normal", dejas de ser humana y comienza la deshumanización del sujeto. La biopolítica "controla los procesos vitales, las exigencias capitalistas han transformado en mercancía la vida y todos los procesos asociados, tales como la muerte. En las sociedades hiperconsumistas los cuerpos se convierten en una mercancía, y su cuidado, conservación, libertad e integridad son productos relacionados. Como mercancía cada vez es más valorada, la vida es más valiosa si es amenazada, secuestrada y torturada" (Estévez, 2010: 231-232).

LA DÉCADA DE LOS 70

Los últimos años de la década de los 60 fueron muy turbulentos, ya que había muchos movimientos sociales activos, tales como el movimiento afroamericano por los derechos civiles, la contracultura, el movimiento *hippie* y las manifestaciones contra la guerra de Vietnam. En este clima, la comunidad LGBTT+ debía enfrentarse a un sistema legal hostil. En EE.UU, pequeñas agrupaciones intentaron demostrar que las personas homosexuales eran parte de la sociedad, y fomentaron una cultura de no confrontación entre homosexuales y heterosexuales. Este clima beligerante influyó para que se produjeran los disturbios de Stonewall.

La Revuelta de Stonewall consistió en una serie de manifestaciones espontáneas y violentas en protesta contra una redada policial que tuvo lugar en la madrugada del 28 de junio de 1969, en el pub conocido como Stonewall Inn, ubicado en el barrio neoyorquino de Greenwich Village. Frecuentemente se citan estos disturbios como la primera ocasión, en la historia de Estados Unidos, en que la comunidad LGBTT+ luchó contra un sistema que perseguía a personas no normativas (LGBTT+, personas racializadas...) con el beneplácito del gobierno, y son generalmente reconocidos como el catalizador del movimiento moderno pro-derechos LGBTT+ en Estados Unidos y en todo el mundo. Fue en esta misma década en que la psiquiatría y la psicología habían determinado que la homosexualidad no era una enfermedad, y, por ende, tampoco se contrae.

Para el caso mexicano, el Movimiento de Liberación Homosexual (MLH) surgió a fines de la década de los 70 en condiciones muy particulares: con un partido gobernante cerrado a la interlocución de temas de carácter moral y de derechos, y en el contexto del crecimiento de grupos de izquierda y movimientos sociales independientes. La primera organización de reivindicación de derechos para los homosexuales de Latinoamérica "Nuestro Mundo", se fundó en Argentina en 1967, y pronto fue seguida por otras como los Frentes de Liberación Homosexual de Argentina y México (1971), el Colectivo de Liberación Homosexual (México, 1972), la Comunidad del Orgullo Gay (Puerto Rico, 1974) y la Comunidad Homosexual Argentina (1984).

Fue el 26 de julio de 1978, durante la marcha por el aniversario de la revolución cubana homosexuales participaron y se identificaron como integrantes del Frente de Liberación Homosexual de México, en ese mismo

año, el 2 de octubre el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), el Grupo Lambda de Liberación Homosexual y el Grupo Autónomo de Lesbianas Oikabeth participaron en un contingente en la marcha conmemorativa de los 10 años de la represión del movimiento estudiantil de 1968.

LA DÉCADA DE LOS 80

Nuestra presentación concluye en la década de los 80. En 1983 el SIDA tuvo una explosión mundial, pero el núcleo de la enfermedad fue Estados Unidos. El miedo inundó a la población mundial, la población temía ser contagiada, pues se sabía poco de la enfermedad, cuyo significado era la muerte. En ese sentido, los prejuicios se manifestaron rápidamente. Se buscó a quién o quiénes culpar. Por ello, los grupos sociales que atentaban contra las buenas costumbres y formas tradicionales de pensar, fueron el chivo expiatorio de la propagación de la enfermedad, siendo sus acciones el resultado de la enfermedad. Incluso esta infección se "convirtió" en un "castigo" de Dios por permitir estas faltas a las buenas costumbres. Un grupo al que se le culpó fue a los homosexuales.

De alguna manera se buscó metaforizar la enfermedad de acuerdo con los intereses sociales. Estos eran los grupos vulnerables. El origen de la enfermedad suele atribuírsele a los chimpancés de la selva africana, ésta pasó de África a América y, de aquí, a todo el mundo. Hay quienes le atribuyen la transmisión y expansión de la enfermedad al ejército norteamericano, pues, según, tuvieron relaciones homosexuales con los africanos. Lo que hay que destacar es que son las minorías las portadoras y expansoras del virus. La culpa o el chivo expiatorio son los homosexuales y los africanos.

La sociedad necesita marcar el origen de una enfermedad en el otro, en el extranjero o el "anormal". La culpa de la propagación del SIDA es el "otro": los homosexuales y los africanos. Es decir, un origen no occidental basta para legitimar una enfermedad, por lo que la aparición de una devastadora y cruel patología debe de originarse en el tercer mundo, en lo sucio. Aquí, el aspecto moral es lo más importante, pues la sociedad "normal" debe ampararse, calmar la incertidumbre de estar contagiado en su ser "recto" y saludable. Es así que colocar el origen en África implica el salvajismo de su gente, por lo menos bajo la percepción de Occidente, quien se cree superior y por ende "limpio"; y creer que la propagación fue

por homosexuales calma al heterosexual monógamo, su "rectitud moral" es ventaja frente al libertino sexual.

Metaforizar las enfermedades implica construir historias y personajes. Los infectados pasan a ser "víctimas", es decir, personajes vulnerables que, por imprudencia o infortunio, abren la puerta a un "enemigo" viral, al cual se debe combatir. Esta construcción es llamada "metáfora militar", la cual presenta a los contagiados como personajes débiles, imprudentes e insanos. Metaforizando el SIDA, las víctimas son contagiadas de VIH por su fragilidad moral.

La metáfora militar coloca a un grupo social como vulnerable o como grupos de riesgo, lo cual en primera instancia advierte a sus integrantes para realizar diagnósticos oportunos, lo que parecería inofensivo; sin embargo, el otro lado implica estigmatizar a esos grupos como seres enfermos o "débiles". En su momento estas minorías le sirvieron a la mayoría para sentirse a salvo, y justificaron actos discriminatorios bajo estereotipos o estigmas de los grupos en riesgo.

De acuerdo a esta lógica, el SIDA fue visto como un castigo de Dios, una plaga enviada al mundo por la laxitud moral, por permitir desvíos sexuales y atentar contras las "buenas costumbres". El problema de la propagación del SIDA en los años 80, en el mundo, se debió a la falta de límites, al consumismo y a la sociedad materialista que impregnaba la atmósfera mundial, en particular en Estados Unidos.

En la década de los 80 los grupos de riesgo, sobre todo minorías raciales y sexuales, fueron primeramente excluidos socialmente, entendiendo esto como la falta de oportunidades que tenían y la discriminación que sufrían. Incluso antes de ser infectados, estos grupos padecieron las desigualdades propias del sistema capitalista, tal es el caso de la opresión sexual. Estar contagiado de VIH no era el principal problema, lo que sí lo era fue el estigma y foco de peligro que éste representaba. El estar contagiado implicaba ser integrante de alguno de los grupos en riesgo, y considerando la homofobia y transfobia propias de la época, era una sentencia de muerte. Para un homosexual de clóset, tener SIDA era la prueba de ser torcido, de ahí que el diagnostico fuera un secreto callado a la familia.

El sufriente de SIDA durante los 80 empezaba siendo un excluido social, un rechazado, pero cuanto más avanzado estaba el diagnóstico, las

posibilidades eran pocas, en general caían en la pobreza, en la prostitución y mendiguez si aún tenían fuerzas.

CONCLUSIÓN

En el presente trabajo se trató de hacer un recorrido sobre la construcción del concepto homofobia y sus usos. Si bien ser homosexual hoy en día ya no está "estigmatizado", como hace unas décadas, aún permanece la condena social por el poder o el discurso moralizante que han ejercido las instituciones en México durante largos años.

Me gustaría terminar con lo siguiente. Cuando a un hombre se le mata es homicidio; cuando a un niño se le mata es infanticidio; cuando a una mujer se le asesina es feminicidio; cuando se discrimina o asesina al extranjero es genocidio. Cuando una persona homosexual es asesinada ¿cómo se llamaría? Este es el punto focal de este trabajo: reconocer y repensar que no hay un término asignado para estos actos. Si no lo hay, entonces no hay una condena o un juicio justo para quien comete el crimen. No es la homofobia el problema. Debemos de pensar en términos de patologización social del otro, de la construcción del otro, de lo que no se considera "normal" y de lo "anormal". La patologización social abre el espacio para un diálogo, en cambio la homofobia, en el concepto, cierra toda posibilidad de diálogo, pues coloca (como ya se dijo) al homófobo como enfermo, incapaz de sostener un diálogo para llegar a un acuerdo para mejorar las estructuras sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Bel Adell, C. (s. f.). *Exclusión social: origen y características.* en "Formación específica en Compensación Educativa e Intercultural para Agentes Educativos". Murcia 30 de enero de 2002. En línea: https://enxarxats.intersindical.org/nee/CE_exclusio.pdf. Consultado el día 21 de noviembre de 2022.

Cornejo Espejo, J. (2012). "Componentes ideológicos de la homofobia", *Límite,* 7 (26), 85-106. https://www.redalyc.org/pdf/836/83625847006.pdf Consultado el día 21 de noviembre de 2022.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en línea: https://dle.rae.es/homofobia Consultado el día 21 de noviembre de 2022.

El Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0 Consultado el día 21 de noviembre de 2022.

Hobsbawn, E. (2012). *La invención de la tradición*. Crítica. Barcelona.

Lotman, I. (1996). *La semiosfera de la cultura I. semiótica de la cultura y del texto.* Frónesis Cátedra. Universitat de Valencia. España.

Moscovisci, S. (1986). *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psic. Social y problemas sociales*. Paidos. Barcelona.

Ramírez Alvarado, M. y Cobo Durán, S. (2013). "La ficción *gay-friendly* en las series de televisión española". en *Nueva Época,* núm., 19, 213-235. En línea: http://www.scielo.org.mx/pdf/comso/n19/n19a9.pdf Consultado el día 23 de noviembre de 2022.

Van Dijk, Teun A. (2005). "Ideología y análisis del discurso". *Utopía y praxis Latinoamericana*. Afioa 10. Nº 29, abril-junio. 9-36.

II. CULTURA, POLÍTICA Y SOCIEDAD

Salud e interculturalidad en México. Modelo de salud intercultural en las agendas políticas recientes

Fernando Daniel Núñez Flores

INTRODUCCIÓN

En el mundo contemporáneo, es innegable el desarrollo acelerado e invasivo del sistema capitalista, que ha trastocado las dinámicas sociales a través de la globalización. El mundo entero se ha vuelto un espacio de contacto multicultural, el cual, en la búsqueda de la interculturalidad, se ha quedado muchas veces rezagado en sectores importantes para el desarrollo humano y deja desprotegidas a poblaciones específicas. La salud es uno de esos sectores que en la transición a la interculturalidad aún tiene muchos pasos que dar, especialmente en México... ¿o no? En la presente investigación nos ponemos a indagar sobre el papel que ocupa la salud intercultural en la agenda de los Planes Nacionales de Desarrollo del presente siglo, para entender si es una necesidad tomada en cuenta, aplicada y con qué estrategias, y al final, dar una opinión de los puntos de mejora. Iremos de lo general a lo particular, definiendo conceptos clave, para después abordar elementos involucrados en la salud intercultural, y finalmente nos decantaremos en el análisis de los Programas Nacionales de Salud.

CONCEPTOS CLAVE

El *multiculturalismo* es un concepto de amplia difusión, comúnmente incluido como una característica básica de las sociedades modernas, en reconocimiento de la pluralidad cultural, de las transformaciones sociales y de la realidad de la globalización. En sí, el concepto hace referencia al hecho de las diferentes culturas que coexisten simultáneamente en un espacio definido. Bajo esta premisa de diferentes culturas que comparten tiempo y espacio, y a los efectos bien conocidos de la globalización, la mayor

parte del mundo es un espacio multicultural. Así mismo, se entiende como la cualidad de coexistencia de diversas culturas de manera simultánea.

En cambio, *interculturalidad,* resulta un concepto similar, aunque diferenciado de multiculturalismo ante un factor clave: la interacción. El término, un tanto nuevo y con una difusión en los ambientes académicos y coloquiales cada vez más en boga, se refiere según Almaguer et al. (2014) al proceso de convivencia de individuos y colectividades en un contexto compartido, teniendo características culturales diversas, de manera abierta, horizontal, respetuosa y sinérgica (17). En todo momento, la interculturalidad habla de un proceso de contacto, cooperación, diálogo y entendimiento entre culturas.

La interculturalidad se ha mantenido, desde su inserción, como un enfoque integral para diversas políticas alrededor del mundo, que obedece a los tiempos actuales, sus necesidades y características.

ANTECEDENTES

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217 A (III), entendida como un ideal común para todos los pueblos y naciones, establece en ambas secciones (1 y 2) de su artículo 25 los criterios para el derecho humano a la salud, que cita:

> 1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.
>
> 2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

En pleno reconocimiento de lo que conlleva la salud, sin distinciones de ninguna clase o criterio, asegurando condiciones de dignidad y bienestar para todos, así como retomando la interrelación de diversos derechos humanos que garantizan el velar por la dignidad humana, podemos afirmar

sin lugar a dudas que existe el espacio para el desarrollo de políticas interculturales en materia de salud, con el fin de garantizar lo antes citado. Y no solo se debe mirar como un espacio dentro de una declaración de cualidades amplias y ambiguas, sino como una necesidad para afrontar problemas modernos, nacidos de las continuas transformaciones sociales derivadas de los procesos de movilización social, de aculturación y transfiguración cultural, de los procesos histórico-hegemónicos de la globalización y del capitalismo, entre otros, que han debilitado, diezmado y sistemáticamente marginado a las comunidades fuera del canon occidental, con especial énfasis a las poblaciones indígenas alrededor del mundo. Esta necesidad se comprueba así misma a través del artículo XII de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), derivada de la Organización de Estados Americanos (OEA), que en sus 4 secciones reza:

> 1. Los pueblos indígenas tendrán derecho al reconocimiento legal y a la práctica de su medicina tradicional, tratamiento, farmacología, prácticas y promoción de salud, incluyendo las de prevención y rehabilitación.
>
> 2. Los pueblos indígenas tienen el derecho a la protección de las plantas de uso medicinal, animales y minerales, esenciales para la vida en sus territorios tradicionales.
>
> 3. Los pueblos indígenas tendrán derecho a usar, mantener, desarrollar y administrar sus propios servicios de salud, así como deberán tener acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones y servicios de salud y atención médica accesibles a la población en general.
>
> 4. Los Estados proveerán los medios necesarios para que los pueblos indígenas logren eliminar las condiciones de salud que existen en sus comunidades y que sean deficitarias respecto a estándares aceptados para la población en general.

En la misma CIDH se hace referencia a sus antecedentes, incluyendo al Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales, a la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (OEA, 1948) y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ONU, 1965), entre muchos otros.

A propósito, la Organización Panamericana de la Salud declara en su apartado "Diversidad Cultural y Salud" que el enfoque intercultural promueve la paridad de trato entre grupos culturales; acepta a la salud como un derecho fundamental; entiende y promueve las competencias culturales dentro de los profesionales de la salud, al introducir el conocimiento tradicional en los contextos de enfermedad y prevención en las poblaciones indígenas; así mismo, que las políticas, programas y proyectos de esta índole sean adaptables y transferibles en el combate a la inequidad étnica dentro de las actividades de sus propios contextos, fomentando aquellas que estén sensibilizadas e integren las prácticas médicas tradicionales.

Para cerrar el ciclo de marcos legales que justifican, apoyan y posibilitan la creación de políticas interculturales en materia de salud, destacamos a la cartilla diseñada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), titulada *El derecho a la salud de los pueblos indígenas,* en cuyas páginas se contemplan los requerimientos, límites, posibilidades y estrategias de acción para garantizar el derecho a la salud a las comunidades de pueblos indígenas bajo una perspectiva intercultural. La propia cartilla se basa en convenios internacionales y en la Ley General de Salud (1984).

DATOS POBLACIONALES

Hay que tener en cuenta datos concretos que nos pongan en contexto la situación poblacional de las comunidades indígenas (y también de las comunidades afro, aunque éstas no son el punto focal de nuestra investigación), para entender el impacto y necesidad (o urgencia) de desarrollar programas de salud intercultural.

Según los datos del censo que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) realizó en 2020, en México habitan 126.01 millones de personas, de las cuales: 2,576,213 personas se autorreconocen afrodescendientes (2%), 25.7 millones de personas (21.5%) se autodescribe como indígena y 12 millones de habitantes (10.1%) señalaron vivir en hogares indígenas. Además, 7.4 millones hablan una lengua indígena (6.5%), habiendo 68 pueblos indígenas, 11 familias lingüísticas y 364 dialectos (IWGIA, 2020).

Ante este panorama claramente multicultural, con poblaciones indígenas (y afro) bastante numerosas y ampliamente distribuidas en el territorio

nacional —aunque, con mayor concentración en los estados del centro, sur y sureste—, sugiere la necesidad de grandes esfuerzos logísticos para hacer frente a una demanda de servicios de salud que atiendan o complementen las necesidades médicas específicas de estos grupos. Con necesidades específicas hablamos de factores genéticos que derivan en la tendencia y preponderancia de ciertos tipos de enfermedades infecciosas y no infecciosas. También, hay de dejar en claro que hablamos de programas de salud que complementen —y, en el peor de los casos, suplan— a los sistemas de salud autóctonos o tradicionales, en lo que se espera que sea un espacio de contacto y práctica intercultural.

SOBRE LOS PROBLEMAS ESTRUCTURALES Y LAS COMPETENCIAS CULTURALES

La salud intercultural debe de ser analizada desde diferentes aristas, para obtener una mirada integral y precisa de las verdaderas problemáticas que impiden su ejercicio pleno. Podemos destacar a la discriminación como piedra angular de los problemas, no solo de la salud, sino de cualquier ámbito intercultural. Como racismo, tomaremos el concepto dado en la Convención Internacional para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial celebrada por las Naciones Unidas en 1963:

> Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.

La discriminación, encausada por el racismo, tiene una explicación histórica-social compleja, derivada de los procesos de conquista y colonización acaecidos en Latinoamérica, cuyas consecuencias permean aún en la actualidad, de forma sistémica y dentro de las dinámicas sociales. El concepto mismo de "raza" surge como un elemento de distinción entre los individuos, enmarcados en sus diferencias fenotípicas y culturales, y que sirvió como una manera de establecer barreras políticas, económicas, intelectuales y sociales, consolidando las castas, sistemas de esclavismo y explotación y la despersonalización del otro que no fuera occidental. Esta concepción profundamente denigrante proviene del eurocentrismo.

Aún después de las independencias de las distintas y variadas colonias, la mentalidad racista se mantuvo, e incluso se intensificó en diferentes etapas de la historia. Hablar de esto podría llevar mucho tiempo, así que cerramos esta acotación con un fragmento del Modelo para la atención intercultural a la salud de los pueblos indígenas y afromexicano (2020), que forma parte de la Política Intercultural en Salud del presente sexenio:

> Es importante entender cómo se dio en México, el proceso de discriminación a la población indígena y afrodescendiente. Desde el inicio de la colonia se discutió si los indígenas tenían alma. Al centro de esta discusión se encontraron Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Después de largas discusiones sobre los derechos que debía otorgarse a los nativos de América, se decidió considerar jurídicamente al "indio" como menor de edad, y sí con alma, pero con una "alma pequeña", junto con las mujeres y los niños. De esta posición, nació el tutelaje y la toma de decisiones sobre los indígenas, las mujeres y los niños. Tutelaje que se dio en toda la colonia. (15)

Dicho "tutelaje" no cambió precisamente con el paso del tiempo, pues en el siglo XX se extendió una agenda política y académica *indigenista*, que enmarcó a la figura del indígena en un rol dogmático, tergiversado y sumamente malentendido, que no mejoró su situación, ni logró el tan esperado y necesitado salto para la inclusión intercultural de los diferentes grupos identitarios en el territorio nacional.

De los problemas derivados del racismo mexicano y de su incidencia dentro de los sistemas de salud, se desprende la "Declaración Tzotzil", que habla en gran medida de los tratos injustos del personal de salud hacia las comunidades indígenas. De dicha declaración sólo tomaremos un fragmento para ejemplificar la condición de maltrato y violencia epistémica a la que los grupos identitarios fueron sometidos:

> Los médicos están concentrados en las ciudades y nunca salen al campo. Ignoran nuestra lengua, no conocen nuestras costumbres y sienten un gran desprecio por el indígena. En los centros de salud nos tratan mal, no hay comunicación posible con el doctor; y así, aunque sea buen médico no nos puede curar. Por eso no les tenemos confianza. Asimismo, las enfermeras nos tratan como si fuéramos cosas. Por eso para nosotros la medicina del doctor es como si no existiera.

> Los programas de salud no son realistas, pues no conocen nuestra costumbre y nunca tienen en cuenta la medicina de las yerbas. Un programa muy bien pensado que no lo lleva a efecto el personal preparado es inútil. Ni los médicos ni las enfermeras se preparan para tratar con nosotros. Si nos enfermamos, somos de segunda categoría. Además la medicina es muy cara. Es un negocio. A veces sólo tenemos dinero para pagar la ficha, pero no para la medicina. Se nos vende medicina mala o ya pasada que es ineficaz. Por eso nosotros no confiamos en la medicina de los doctores. (Almaguer et al., 2014, 88-89)

Estas declaraciones ponen en un claro contexto los problemas de entendimiento en el contacto multicultural, lo que desemboca en situaciones de desventaja, violencia y marginación, donde los únicos afectados por la relación de poder son los grupos indígenas. Ante estas situaciones de inequidad y falta de tacto es que se articula el término de "competencias culturales", que se entiende como el conjunto de habilidades y capacidades para la interacción con grupos culturales diversos, fomentando el diálogo intercultural, el respeto, la comprensión y la sinergia (Almaguer et al., 2014, 25). Un sistema de salud que toma en consideración a las competencias culturales dota a su personal médico de capacitaciones para la sensibilización y el respeto, integra en los programas educativos de salud la importancia de los entornos interculturales, el valor de la medicina tradicional, las concepciones de enfermedad y padecimientos contextualizados a las lenguas nativas, así como facilitar el trabajo con intérpretes, el convenio con las comunidades, la aceptación de la medicina tradicional como un medio válido, el entendimiento de las tradiciones, usos, costumbres y concepciones del cuerpo tradicionales, y la puesta en práctica de estrategias de comunicación efectivas en la lengua natural (Almaguer et al., 2014, 26-27). Son algunas de las propuestas que se ponen en consideración para el desarrollo de verdaderos espacios interculturales de salud, a través de las competencias culturales del personal a cargo.

Es también una forma de sortear las "barreras culturales", una clasificación que engloba a las dificultades para alcanzar el contacto intercultural primeramente enunciada por Matamala et al. (1995), y reestructurado por Almaguer et al. (2014). Se habla de obstáculos encausados en cuatro ámbitos amplios:

1. Las que se presentan desde la estructura y de los servicios (sistema).
2. En el establecimiento o espacio de salud.
3. En el personal prestador de servicios de salud.
4. En la población usuaria.

En este sentido, los factores en juego consisten en la manera en que organizan los programas, planes y normas, los marcos éticos del personal directivo y de quien ofrece sus servicios y la atención a los usuarios, las formas del ejercicio del poder, prejuicios, valores y la participación de los usuarios; con la concepción relativa de confort, a las posibilidades de accesibilidad, el diseño de espacios, señalizaciones y mobiliario adecuado al contexto de la ciudadanía; a las habilidades de comunicación, al uso de interlocutores, la interpretación de códigos, valores, prejuicios y al idioma mismo; la concepción relativa de enfermedad, padecimiento, experiencias reproductivas, normas sociales de comportamiento y al uso general de la medicina tradicional, sus tratamientos e insumos (Almaguer et al, 2014, 24-25).

Tomando esto en consideración, es necesario el monitoreo constante y evaluación crítica por parte de las dependencias de gobierno involucradas para la detección de irregularidades, entender el contexto amplio de las comunidades indígenas y finalmente, ofrecer alternativas de solución. Bajo esta premisa se desarrolla la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (ENSANUT), que forma parte regular de los Planes Nacionales de Desarrollo y de las acciones emprendidas por la Secretaría de Salud y del INEGI. El estudio "Inequidad persistente en salud en los pueblos indígenas: retos para el sistema de protección social" es un comparativo de la encuesta del 2006 y del 2012, para la detección de los problemas acaecidos en la atención médica de estos grupos vulnerables. De este estudio se reconoce un aumento del impacto positivo de los programas de alimentación (comedores comunitarios) y de la afiliación a programas de salud —esto, en general— a través del Seguro Popular, pasando de un 20 % de afiliación en 2006 a un 80 % aproximadamente en 2012. No obstante, se desprenden también 4 recomendaciones para superar las situaciones de marginalidad, así como las quejas recibidas sobre la atención médica y de la estructura de los programas de salud disponibles en relación con la interculturalidad y que son pertinentes para su consideración.

> *Atención a la inequidad social persistente en salud.* Se requiere formular e implementar políticas dirigidas a mejorar las condiciones estructurales de vida de los pueblos indígenas; en particular medidas orientadas a la reducción de barreras socioeconómicas para el acceso a servicios de salud.
>
> *Programas sociales ajustados culturalmente.* En los años analizados se muestra un incremento significativo de la cobertura de programas sociales con alta focalización en población indígena. Será muy relevante considerar la multiculturalidad como un elemento clave para su implementación y el alcance de sus propósitos.
>
> *Mejorar el acceso a la atención médica ambulatoria y atención del parto.* El uso de servicios de salud por indígenas puede estar regulado por los significados y representaciones sociales sobre la manera de atender problemas de salud. En este sentido, se requiere mejorar la relación entre proveedores y usuarios de acuerdo con la dinámica cultural.
>
> *Desarrollo de estrategias apropiadas de información en salud.* Ante la evidencia de su reporte de morbilidad en los grupos indígenas respecto a los no indígenas, se requiere diseñar e implementar estrategias con enfoque intercultural para el registro de información que favorezca la atención oportuna a las necesidades de la población indígena.

Se entiende pues, que la inequidad dentro de la atención médica y la estructura de los programas de salud intercultural presentan puntos que necesitan estrategias más efectivas, inclusivas y específicas para lograr sobrepasar los problemas que le aquejan.

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO, 2001-2006

Propuesto por el expresidente Vicente Fox Quezada, el Plan Nacional de Desarrollo (PND) reorientó la concepción de etnicidad —que académicamente se venía reconstituyendo varios años atrás—, reconociendo en primera instancia los fallos estructurales de la agenda indigenista, siendo esta una postura política e intelectual dañina en el sentido que cosificaba al indígena e incidía en la sustitución de elementos culturales y simbólicos para la "unificación de la identidad nacional":

> Así, las campañas de alfabetización, los programas educativos, la ampliación de las comunicaciones y los servicios, la extensión agrícola y en general las políticas de

> desarrollo se dirigían a sustituir los conocimientos, valores y costumbres "arcaicas" por conocimientos científicos y gustos y hábitos "modernos", que dejarían al mundo indígena en el pasado al que supuestamente pertenecía. Como se pensaba que "ser indígena" equivalía a ser campesino precario, se consideraba que la mejora económica y el cambio ocupacional conllevarían la "desindianización". (PND, 2001, 27-28)

Dicho plan reconocía a los pueblos indígenas como grupos vulnerables y marginados, y también la necesidad de emprender acciones transversales entre los diferentes niveles de gobierno para garantizar mejores condiciones de vida sin alterar el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Así mismo, durante la gestión de Fox se modificó el artículo 2do. de la Carta Magna en función de reconocer el carácter multicultural de la población mexicana, lo que fue un primer avance en materia intercultural en todos los ámbitos, comenzando por la Constitución, declarando "la composición pluricultural del país, y reconoce a los pueblos indígenas, sus estructuras políticas, sociales, económicas, su autodeterminación y garantiza sus libertades, derechos e igualdad de oportunidades, entre ellas el acceso a salud" (Guzmán-Rosas & Kleiche-Dray, 2017).

Con respecto al factor indígena, el principal enfoque de la gestión de Fox fue la inclusión de las comunidades en el desarrollo de la actividad económica nacional y la ampliación de programas de desarrollo social para combatir los rezagos y estragos del neoliberalismo que acentuaron las condiciones de marginalidad de estos, buscando respetar sus usos y costumbres. La estrategia específica para la inclusión se detalla:

> Apoyar el proceso de desarrollo integral indígena dentro del contexto nacional creando las condiciones para lograr una comunicación e interacción efectiva con diversos sectores de la sociedad, además de establecer programas gubernamentales de gran trascendencia que combatan los problemas estructurales que han obstaculizado o limitado el desarrollo de los pueblos indígenas, con el propósito de mejorar su nivel de vida. (PND, 2001, 86)

El plan en sí mismo no detalla estrategias para la salud intercultural, sin embargo, en la gestión de Fox se desarrolló el *Plan de salud y nutrición*

para los pueblos indígenas[86] en 2001, para la vinculación de la medicina tradicional indígena y la académica; en 2002 se creó la *Coordinación de Salud para los Pueblos Indígenas*, dentro de la Secretaría de Salud (SSA), cuyo objetivo era combatir la inequidad en salud indígena; también en 2002, se estableció el *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006, Estado-pueblos indígenas-sociedad*, como una estrategia para la renovación de los compromisos entre el Gobierno Federal y los pueblos indígenas, en lo que se supone eran espacios de diálogo intercultural; y la contribución más importante, la modificación en 2006 de la *Ley General de Salud* (1984) para "integrar el reconocimiento, respeto y promoción de la medicina tradicional indígena, señalando que la atención a la salud indígena se adaptaría a sus concepciones, estructuras sociales y administrativas" (Guzmán-Rosas & Kleiche-Dray, 2017).

Podemos entrever que la salud intercultural no fue un objetivo primordial para la inclusión de las comunidades indígenas, como sí lo fue el fortalecimiento de los programas de atención y desarrollo social, entre los que se encontraron los comedores comunitarios. No obstante, se dieron pasos necesarios para justificar la necesidad de programas más efectivos para el desarrollo indígena inclusivo, integral y constante. Por otra parte, es desafortunado el hecho de que la mayoría de las estrategias propuestas en el PND quedaran expuestas con un lenguaje muy general y ambiguo, dejándolas a expensas de las acciones que a futuro ejercieran las respectivas secretarías de gobernación.

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO, 2007-2012

Propuesto por el expresidente Felipe de Jesús Calderón Hinojosa, el PND contempló mesas de diálogo entre comisiones especiales y las comunidades indígenas (57, de hecho) para el análisis de necesidades específicas que se necesitaban atacar en el sexenio. La agenda de Calderón propone estrategias más específicas y ampliadas para la integración de las comunidades indígenas en la actividad económica de la nación, así como su inclusión

86 Dicho plan fue buscado, pero la información en la red era insuficiente, pues la única evidencia de esta habla de su aplicación en el Estado de Jalisco, sin embargo, la información se encuentra actualizada al 2013, por lo que resulta inútil para el contexto del sexenio de Fox, que era lo que se buscaba. Así mismo, hay críticas al PND, pero ninguna enfocada a este programa en específico, por lo podemos decir que tuvo poco impacto en su momento. La tendencia general, y las críticas periodísticas posteriores a Fox apuntan a una falta de verdaderas competencias interculturales de los prestadores de servicios médicos.

dentro de los programas de desarrollo social, siendo una continuación del trabajo del sexenio de Fox. Nuevamente, se considera a los grupos indígenas como un sector marginado en diferentes ámbitos, por lo que hay un aumento en el apoyo estructural y de destinación de recursos para reducir la brecha de marginación y discriminación (esta tendencia será la constante en los sexenios siguientes). En materia de salud intercultural, el Plan reconoce en el apartado "Desarrollo Social y Humano" rezagos de materia de nutrición y deficiencias en la cobertura y estructura de los programas de salud indígena, lo que se relaciona con los índices de mortalidad, de enfermedades y prevención de estas.

> a) La desnutrición y las deficiencias nutricionales. La situación nutricional de los indígenas es grave; no ha variado sustancialmente en las últimas décadas, y en las regiones con mayor presencia indígena, las formas moderada y severa de desnutrición crónica incluso han mostrado incrementos.
>
> b) Mortalidad y morbilidad. Las deficiencias y los problemas de cobertura, calidad y falta de adecuación de los servicios de salud dan lugar a que no se haya logrado un descenso importante en las tasas de mortalidad materna e infantil, erradicación de enfermedades y prevención de enfermedades endémicas, entre otros. (PND, 2007, 202)

De hecho, según datos del INEGI empleados en el PND, se estima que un 13.8% de la población sin acceso a servicios de salud eran indígenas (PND, 2007, 204), lo que pone en manifiesto la situación precaria de la red de unidades médicas para la atención de comunidades indígenas. En la estrategia 15.4, se plantea en materia de salud indígena:

> En el rubro de salud, se continuará fomentando la afiliación al Seguro Popular en zonas rurales con bajos recursos porque representa un adelanto sustancial en la medida en que los servicios se ofrecen a la población abierta. Al mismo tiempo, se dará atención en salud mejorando la infraestructura hospitalaria y de clínicas en lugares donde se puedan atender a un mayor número de comunidades, incluidas las más pequeñas.
>
> Se intensificarán los programas preventivos y educativos para el cuidado de la salud, especialmente los destinados a las mujeres embarazadas, los recién nacidos, los menores de cinco años y las personas de edad avanzada. (PND, 2007, 208)

Cabe destacar que a pesar de que hubo foros de atención ciudadanos, que se "tomaron en cuenta" a las opiniones de los pueblos indígenas, y que las estrategias para su integración a los ámbitos social, económico y político son más claras, la principal estrategia para con la salud intercultural del sexenio de Calderón fue la intensificación y masificación de la afiliación al Seguro Popular, en vez de optar por un modelo intercultural, que incluyera a la medicina tradicional, sus prácticas y valores. Es curioso resaltar que el término intercultural sí existe y es empleado dentro del PND, pero nunca dentro del ámbito de la salud.

En el periodo de Calderón se instauraron programas diversos para superar el rezago social indígena, como el Programa para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2009-2012, que amplió los programas existentes para el desarrollo social, destinó más recursos y se entablaron colaboraciones con "auxiliares indígenas, promotores, parteras y médicos tradicionales dentro de un Sistema de Redes de Servicios de Salud" (Guzmán-Rosas & Kleiche-Dray, 2017). Así mismo se respaldaba el derecho a la práctica de la medicina tradicional indígena como una manifestación cultural. Por otra parte, en este mismo periodo es que nace el *Padrón Nacional de Intérpretes y Traductores en Lenguas Indígenas*. El Padrón forma parte de las acciones del Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008–2012 (PINALI) dentro del Programa de Formación y Certificación de Intérpretes, Traductores y Profesionales Bilingües (INALI, 2021). Entre sus funciones está la de servir como un punto de comunicación intermedio dentro de los servicios de salud en espacios interculturales, labor que comenzó con Calderón.

Sin embargo, a pesar del aumento presupuestario a los programas de desarrollo social y al fortalecimiento de los servicios de salud, la realidad es que los esfuerzos fueron insuficientes para poder vencer las "barreras culturales", siendo una ilusión impulsada más por una agenda de tolerancia que de comprensión. Los problemas de falta de competencias culturales se destacan, así como una red de servicios médicos que polariza a ambos conocimientos médicos: tradicional y académico, terminando por la imposición del segundo por las autoridades médicas (Guzmán-Rosas & Kleiche-Dray, 2017).

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO, 2013-2018

Propuesta por el expresidente Enrique Peña Nieto, el PND continua con el aumento y fortalecimiento de los programas vigentes para el desarrollo social de los pueblos indígenas, declarando su compromiso con el diálogo intercultural y el combate a la discriminación.

> Como quedó claro a través de consultar a comunidades indígenas en el marco de las consultas del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, una política adecuada para la acción indígena debe ser concebida desde la interculturalidad y el diálogo entre todos los pueblos originarios, donde la diversidad sea motivo de armonía, respeto, igualdad y justicia, y en la que se escuchen las necesidades de este sector de la población. De lo contrario, se corre el riesgo de implementar políticas de tutelaje y asistencialismo que poco ayuden al desarrollo integral de los pueblos indígenas. (PND, 2013, 46)

De la estrategia 2.2.3. denominada "Fomentar el bienestar de los pueblos y comunidades indígenas, fortaleciendo su proceso de desarrollo social y económico, respetando las manifestaciones de su cultura y el ejercicio de sus derechos", una de las estrategias declara "Asegurar el ejercicio de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en materia de alimentación, salud, educación e infraestructura básica" (PND, 2013, 116). Es de las estrategias de acción que más relación tienen con respecto a la salud intercultural, pues el enfoque principal de esta gestión es el desarrollo social en relación con la nutrición, accesibilidad y la inclusión. Posteriormente se desarrollaría uno de los programas previstos en el PND que engloba todo lo pertinente a los pueblos indígenas, que sería el Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014 – 2018 (2014). Dicho programa, con respecto a la salud intercultural, reconoce las dificultades de acceso a la salud por parte de los grupos indígenas (PEPI, 2014, 22); se integra el perfil epidemiológico (cuya principal causa de mortalidad es debido a enfermedades infecciosas, maternas, perinatales y los problemas derivados de la deficiencia de la nutrición) (PEPI, 2014, 31); se establece una relación entre el nivel de escolaridad y la salud precaria (PEPI, 2014, 32); y una serie de estrategias y líneas de acción para garantizar el acceso de calidad a los servicios de salud.

Entre las estrategias destaca la 2.2. "Garantizar el acceso de la población indígena a centros y clínicas de salud en todas las comunidades indígenas", que plantea 7 líneas de acción:

> 2.2.1 Identificar la oferta de infraestructura de salud, recursos humanos, materiales e insumos médicos en regiones indígenas.
>
> 2.2.2 Impulsar la ampliación y mejora de la infraestructura y oferta de servicios de salud en comunidades indígenas.
>
> 2.2.3 Promover la capacitación y reconocimiento de parteras y médicos tradicionales para mejorar la atención de la salud a indígenas.
>
> 2.2.4 Promover la creación de espacios y la disponibilidad de insumos para la atención de partos en comunidades indígenas.
>
> 2.2.5 Promover la formación de traductores e intérpretes para acompañar la atención a la salud de la población indígena.
>
> 2.2.6 Identificar conjuntamente con las comunidades indígenas los riesgos sanitarios en su entorno y sus necesidades de alimentación y salud.
>
> 2.2.7 Diseñar conjuntamente con autoridades de Salud programas estratégicos de salud comunitaria y conservación de los entornos saludables. (PEPI, 2014, 47-48)

En conjunto, se determina que la CONEVAL llevará a cabo una evaluación bianual para determinar el porcentaje de población indígena con carencias básicas de salud (PEPI, 2014, 62). Según los estudios preliminares de dicha comisión, el porcentaje de población indígena que no es derechohabiente a servicios de salud, en el plazo 2010-2012 bajó un 34 % (PEPI, 2014, 76). Por último, en el Programa Especial se integran los resultados de la Consulta sobre las Prioridades de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes para el PND, que arrojan 1,299 propuestas recogidas relacionadas a la salud por parte de las comunidades consultadas, representando el 10.2 % del total de propuestas (PEPI, 2014, 87-88).

Estas son en general las estrategias para la salud intercultural previstas en el sexenio de Peña Nieto; no obstante, si se hace una revisión de las notas en periódicos digitales y hemerotecas, nos daremos cuenta del panorama real de las comunidades indígenas y el acceso a la salud. Según se declara en el artículo de *Sin Embargo*, titulado "El sistema de salud en zonas indígenas de México: insuficiente y precario" (9 de diciembre de 2015), basado en las opiniones de Juan Manuel Castro Albarrán, coordinador de la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES), los resultados del informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México, del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2013, así como los de la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012, se observa una clara condición de desigualdad en el acceso a la salud por parte de comunidades indígenas en las que, además, la infraestructura es deficiente, los servicios otorgados por los profesionales de la salud carecen de competencias culturales, la diversificación del Programa de Formación y Certificación de Intérpretes, Traductores y Profesionales Bilingües no alcanza a cubrir las necesidades de traducción en los centros de salud y, de facto, hay una polarización entre las prácticas tradicionales de medicina y las prácticas académicas. Por ello, los objetivos y estrategias del PND se quedan en palabras, en una mera y triste simulación que, en vez de promover la interculturalidad, se queda —por no decir menos— en la tolerancia. Se destaca el comentario de Manuel Castro que en resumidas cuentas habla de una homogeneización de la identidad nacional, de un mal enfoque que no cambia de manera estructural las políticas de salud intercultural y un esquema de beneficencia pública que no es otra cosa que la evolución de la agenda indigenista del siglo pasado. He aquí un fragmento de la declaración, publicada en la misma nota:

> El problema de este enfoque es que no implica un cambio de fondo, un cambio estructural que permita mejores condiciones de vida para el sector, sino que es una "distribución equitativa de la miseria". Se trata, asegura, de una medida paliativa.
>
> [...] el Gobierno Federal, a través de las secretarías estatales de salud ha certificado a 62 promotores hablantes de lengua indígena en la atención a la salud a esta población, ha capacitado a parteras y ha establecido hospitales en los que se ofrecen servicios de medicina tradicional junto con los de medicina alópata; informó la Secretaría de Salud (SSa) mediante un comunicado.
>
> En principio eso parece políticamente correcto, pero curiosamente, esta estrategia es una especie de "arma de dos filos" que tiene el modelo capitalista para establecer mecanismos que contengan la lucha de clases. El llamado modelo intercultural no es más que una posición ideológica. El Gobierno lo hace bajo el pretexto de la tolerancia, respeto a la diferencia e inclusión, pero si en verdad tuviese la intención de respetar la autonomía de los pueblos indígenas y mejorar la atención en salud no existiría, por ejemplo, una dualidad en la que por un lado surge este modelo de atención y por el otro los acuerdos de San Andrés Larráinzar [que contempla la autonomía de los pueblos indígenas].

Como vemos, los fallos estructurales siguen vigentes, y aunque el presupuesto y los índices de afiliación a servicios de salud han aumentado en los últimos años de manera constante, siguen siendo insuficientes y no hay una verdadera aplicación intercultural de la salud.

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO, 2019-2024

Propuesto por el actual presidente, Andrés Manuel López Obrador, el enfoque principal del PND es la transparencia, la inclusión, la honestidad y la constitución de un estado de derecho, por lo que lo normal sería encontrar estrategias para la conformación de un programa de salud intercultural, no obstante, a pesar de la agenda de inclusión y paridad, no se contempla de manera explícita un modelo de salud de este tipo. Sin embargo, esto es debido a la estructura del documento (siendo este el más breve de los cuatro), y las estrategias y acciones están contenidas en documentos que se expiden basándose en este plan, en los resultados de la ENSANUT 2018 y de las múltiples y reconocidas jornadas de diálogo con comunidades indígenas.

El principal de estos documentos es el Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024 (2018), del cual destacaremos la estrategia 6.1 "Protección y conservación de la cultura y sus manifestaciones; así como del patrimonio biocultural, las tecnologías, la propiedad intelectual y saberes tradicionales", con la línea de acción 6.1.3. "Fomentar la medicina tradicional indígena y promover su articulación con el sistema de salud

pública, así como su reconocimiento" y la estrategia 8.2. "Coadyuvancia interinstitucional para la atención de las personas indígenas y afromexicanas en situación de vulnerabilidad", con la línea de acción 8.2.2. "Apoyar a la población indígena y afromexicana para que acceda a los servicios de salud de tercer nivel". Son las contribuciones más explícitas del PNPI para el desarrollo de un plan nacional de salud intercultural. Ciertamente, no existe tal plan, y jamás ha existido en el gobierno federal, aunque múltiples acciones en conjunto han ayudado a mejorar las condiciones para su existencia.

Podemos dilucidar que existe un interés en esta gestión de tomar una postura intercultural, no solo en la salud, sino en todos los ámbitos; sin embargo, esta perspectiva no se ha expresado de manera adecuada a través de diferentes acciones, aunque esta crítica es un tanto ajena a los propósitos de esta investigación. Prosiguiendo con las acciones emprendidas en esta gestión, destacaremos al programa del ISSSTE "ECOS para el bienestar", inaugurado en diciembre del 2019 y la continuidad de las Unidades Médicas Móviles "Caravanas de la salud". El primero es una estrategia derivada de los ejercicios del ISSSTE para la detección preventiva y para estrechar el contacto entre los servidores de la salud con la comunidad, lo que supone el diálogo intercultural y el ejercicio de competencias culturales. De hecho, en su acto inaugural, el Director Normativo de Salud, Ramiro López Elizalde, puntualizó que actualmente México está viviendo un acontecimiento histórico al transformar el modelo de salud preventivo, a través del humanismo y con la participación de médicos, enfermeras y pacientes. En este sentido, "ECOS para el bienestar" es una propuesta multidisciplinar, de diálogo intercultural y que ha estado cumpliendo con algunos de los diversos señalamientos para la mejora de los sistemas de salud, especialmente en comunidades indígenas.

A propósito, es el mismo Director General del ISSSTE, Luis Antonio Ramírez Pineda, el que habla de las acciones emprendidas a través de "ECOS para el bienestar", en un informe en mayo del presente año, tales como el trabajo colaborativo entre personal sanitario y líderes comunitarios para la formación de "Espacios Cardioseguros", mediante la capacitación en lenguas nativas a las líderes practicantes de medicina tradicional en Técnicas de Rehabilitación Cardiopulmonar para brindar atención de primeros auxilios en caso de paros cardíacos, la detección del

estado general de salud de las comunidades, la entrega a domicilio para adultos mayores de medicamentos, y la integración de conocimientos de medicina tradicional como una medida de la autodeterminación de los pueblos (HOYT.am., 2021).

Para terminar, aunque las estrategias en este rubro en realidad se vienen fraguando desde 2002 con la creación de la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural, se han hecho otros avances estructurales, como la formación de la Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud; con la integración de la figura de la partera —que se ha ido intensificado—; así como el de la capacidad de los pueblos para la elección de los remedios y herbolaría tradicional mexicana (Almaguer et al, 2014, 160-167).

CONCLUSIONES

Para sintetizar, NO, México no ha tenido un verdadero modelo de salud intercultural, aunque sí ha dado pasos desde su estructura legal y política para la existencia de uno. Podemos afirmar que no existe, porque no hay ningún documento que ponga de manifiesto una serie de acciones que sean propuestas desde el nivel federal para la gestión de un programa de salud intercultural. Incluso, los que tienen una mayor cercanía están lejos de integrar conceptos como las competencias culturales, que son uno de los principales criterios para desarrollar el ejercicio de atención médica de con un enfoque intercultural, y cuya falta es uno de los principales problemas que aquejan a las comunidades (recordar a la Declaración Tzotzil).

Las leves inclinaciones hacia la inclusión e integración de los pueblos indígenas (así como de afrodescendientes y migrantes) han resultado en acciones tímidas, jurídicamente ambiguas y, sobre todo, de facto, ignoradas e insuficientes, pues la inequidad en el simple acceso a servicios de salud, a más de 20 años del inicio de la gestión Fox, sigue siendo elevada. Lo que existe es una simulación de la interculturalidad dentro de la agenda pública, pues en la práctica sale a la luz simple tolerancia interiorizada con los restos de la agenda indigenista del siglo pasado, como bien lo declaró Manuel Castro en el 2015.

México debe poner atención a sus políticas, integrar competencias culturales para preparar a sus prestadores de servicios médicos y no polarizar los sistemas de salud tradicionales y académicos, sino buscar la

sinergia entre estos, forjando un modelo de salud que se complementa a sí mismo y que pone en primera instancia al paciente —en este caso, el indígena— como el principal actor de la salud.

REFERENCIAS

PORTALES WEB

De Val, J., Pérez Martínez, J. M., Sánchez García, C y Avendaño Villafuerte, E. (25/05/2020). El Mundo Indígena 2020: México. *El mundo indígena (IWGIA)*. https://www.iwgia.org/es/mexico/3745-mi-2020-mexico.html

Instituto Nacional de Salud Pública. (2020). 4 retos en la atención en salud de los pueblos indígenas. *Gobierno de México*. https://www.insp.mx/avisos/5041-dia-pueblos-indigenas.html

Leyva, R., Infante Xibille, C., Serván-Mori, E. y Gutiérrez, J. P. (2012). Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012. Evidencia para la política pública en salud. [PDF]. *Instituto Nacional de Salud Pública*. https://ensanut.insp.mx/encuestas/ensanut2012/doctos/analiticos/Indigenas.pdf

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2021). Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), de 21 de diciembre de 1965. https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cerd.aspx

Organización Panamericana de la Salud. (s/f). Diversidad Cultural y Salud. https://www.paho.org/es/temas/diversidad-cultural-salud

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2021). Presentación, Padrón Nacional de Intérpretes y Traductores en Lenguas Indígenas http://panitli.inali.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1:queespanitli

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

AIMX. (17/05/2021). Atiende el ISSSTE con Atención Primaria a la Salud a 32 comunidades indígenas del país. *HoyT.am*. https://www.hoytamaulipas.net/notas/456170/Atiende-el-ISSSTE-con-Atencion-Primaria-a-la-Salud-a-32-comunidades-indigenas-del-pais.html

Ramos, P. (09/12/2015). El sistema de salud en zonas indígenas de México: insuficiente y precario. *Sin embargo*. https://www.economiahoy.mx/nacional-eAm-mx/noticias/7208718/12/15/El-sistema-de-salud-en-zonas-indigenas-de-Mexico-insuficiente-y-precario.html

LIBROS

Almaguer González, J. A., Vargas Vite, V. y García Ramírez, H. J. (2014). Interculturalidad en Salud. Experiencias y aportes para el fortalecimiento de los servicios de salud. (3º ed.).

Programa Editorial del Gobierno de la República. http://www.dged.salud.gob.mx/contenidos/dged/descargas/docs/InterculturalidadSalud.pdf

Secretaría de Innovación y Calidad. (2020). Política Intercultural en Salud. Elementos esenciales. Modelo para la atención intercultural a la salud de los pueblos indígenas y afromexicano. *Secretaría de Salud*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/601461/Modelo_de_Atenci_n_a_la_Salud_de_los_Pueblos_Ind_genas_R.pdf

ARTÍCULOS

Guzmán-Rosas, S. & Kleiche-Dray, M. (2017). La inclusión del conocimiento tradicional indígena en las políticas públicas del Estado mexicano. *Gestión y política pública*. (vol. 26, no. 2). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-10792017000200297

LEYES

Comisión Nacional de Derechos Humanos. (2015). El Derecho a la Salud de los Pueblos Indígenas. Servicios y atención en las clínicas de las comunidades. https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/04-Salud-Pueblos-Indigenas.pdf

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2014). Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014 – 2018. [PDF]. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32305/cdi-programa-especial-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf

Convención Interamericana de Derechos Humanos. (s/f). *Artículo XII. Salud y bienestar*. http://www.cidh.org/indigenas/indigenas.sp.01/articulo.XII.htm

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2018). Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018 - 2024. [PDF]. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/423227/Programa-Nacional-de-los-Pueblos-Indigenas-2018-2024.pdf

Organización de las Naciones Unidas. (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos. https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights

Presidencia de la República. (2001). Plan Nacional de Desarrollo, 2001-2006. [PDF]. http://www.paot.org.mx/centro/programas/federal/pnd01-06/pnd01-06.pdf

Presidencia de la República. (2007). Plan Nacional de Desarrollo, 2007-2012. [PDF]. http://www.paot.org.mx/centro/programas/federal/07/pnd07-12.pdf

Presidencia de la República. (2013). Plan Nacional de Desarrollo, 2013-2018. [PDF]. https://www.snieg.mx/contenidos/espanol/normatividad/MarcoJuridico/PND_2013-2018.pdf

Presidencia de la República. (2019). Plan Nacional de Desarrollo, 2019-2024. [PDF]. https://lopezobrador.org.mx/wp-content/uploads/2019/05/PLAN-NACIONAL-DE-DESARROLLO-2019-2024.pdf

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2014). Programa Especial de

los Pueblos Indígenas 2014–2018. [PDF]. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32305/cdi-programa-especial-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf

POWERPOINT

INEGI. (2020). *Estados Unidos Mexicanos*. [Diapositiva de PowerPoint]. Presentación de Resultados. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/Censo2020_Principales_resultados_ejecutiva_EUM.pdf

Reflexiones pertinentes en torno a las problemáticas del patrimonio inmaterial y la apropiación cultural en México

Isabel Campos Espino
Mateo García Contreras
Celia Lizbeth Virgen Martínez

> "Existe una tendencia general a idealizar el pasado y a cargar sus testimonios de un cierto halo de sacralidad. Se olvida que los bienes culturales son el resultado de una selección renovada continuamente. Lo importante, en cualquier caso, no debiera centrarse tanto en rescatar el patrimonio supuestamente auténtico, como en lo culturalmente representativo. No es lo mismo la realidad que las representaciones que se hacen de ella".
>
> Marcos Arévalo, "El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales". España, 2010.

El texto que se presenta a continuación tiene como propósito manifestar algunas de las problemáticas que existen en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial del país, así como la gravedad de la latente apropiación de diversas costumbres y prácticas culturales que padecen las comunidades indígenas; el uso de dicha práctica para fines económicos, políticos y turísticos, y cómo es que afectan al desarrollo de estas costumbres y la pérdida de su significado original, así como la falta de reconocimiento por parte de las autoridades. Pero no sin hacer énfasis en la importancia de la patrimonialización como símbolo de salvaguarda, promoción y protección de dichos elementos culturales. Todo ello con la finalidad de que, al poner estas cuestiones sobre la mesa, se puedan inspirar ideas, propuestas o incluso investigaciones, sobre los medios y acciones que se deben llevar a cabo para encontrar formas sostenibles de abordarlo.

El ejercicio de patrimonialización en sí mismo es un proceso que ha pasado por una gran variedad de cambios desde que el concepto comenzaba a tomar forma, e incluso en la actualidad. La búsqueda de adaptación por este proceso es incesante y lo seguirá siendo pero, se espera que en el camino, este se pueda ir mejorando conforme se aprende más sobre la importancia de sus usos e implementaciones.

En 1965 Juan Melo expresó, en su artículo "Del folklore y otros peligros", que el surgimiento del *folklore* en México sucedió obedeciendo a razones políticas y sociales, hablando principalmente de la pintura y la literatura. El autor se refiere como *folklore* a la trivialidad que se generó cuando gran parte de los patrimonios pertenecientes a las comunidades indígenas fueron tomados con el surgimiento de música, literatura, filosofía, y poesía precortesiana en Europa, para darle un lugar a México como potencia cultural. En el ámbito musical, Carlos Chávez y diversos compositores, se encargaban de glorificar un hipotético "Aztequismo, dirigido a la clase proletaria que resultó ser la herencia natural y lógica del ya muy pasado patrimonio indígena". Para cuando el auge de la literatura mexicana alcanzaba "el pleno triunfo de la conciliación de la nacionalidad" (Melo, 1965) México ya figuraba como "Potencia Cultural Extranjera".

Tomando en cuenta el artículo de Melo como un antecedente, podemos hablar un poco sobre cómo llegó a formarse el concepto del patrimonio cultural intangible y cómo se ha modificado el mismo con el paso del tiempo. Desde 1970 se intentó elaborar un documento internacional para la protección del *folklore*, pero no fue sino hasta 1989 que la Conferencia General de la UNESCO de manera unánime aprobó la "recomendación sobre la salvaguarda de la cultura tradicional y popular" y para 1992 se inició el "Programa de Patrimonio Cultural Intangible". En 1997 comenzó la inscripción de lo que se consideraban las expresiones más destacadas de cada país, el programa Obras Maestras de Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad.

A lo largo de los últimos años se ha debatido bastante en torno a la conceptualización del patrimonio cultural, sobre lo que éste es y lo que debería ser (Villaseñor y Zolla, 2012). En el sentido antiguo , el patrimonio cultural bien podría ser entendido como un "legado del padre" que recibimos para luego transmitirlo con el fin de mantener la continuidad de la vida y el linaje (Duclos, 1997). Para este texto, la definición en la que

nos basaremos será la siguiente, inspirada en el texto de García Canclini (1999):

> El patrimonio cultural es un conjunto de manifestaciones que un colectivo decide que son lo más representativo de esa misma comunidad. Estas manifestaciones merecen un reconocimiento, así como ser transmitidas de generación en generación. No sólo son bienes inmuebles sino también manifestaciones intangibles, un bien común que da identidad; es también un instrumento de sustentabilidad en tanto que debe buscar a través de la memoria cultural preservar aquellas cosas importantes que promuevan el desarrollo hacia una vida digna.

Basándonos en esta definición, abordaremos algunas de las problemáticas que existen actualmente en torno al patrimonio como representación simbólica de la identidad y la apropiación cultural en México.

Primero que nada, hay que aclarar que lo que se busca conseguir mediante el patrimonio cultural es el respeto, el reconocimiento y valoración de las expresiones vivas creadas por las distintas culturas del mundo. El patrimonio cultural inmaterial incluye las manifestaciones que expresan la capacidad de reavivar las identidades, atributos históricos, artísticos, valores compartidos y la memoria colectiva a través de los recuerdos, las evocaciones, los afectos, los sentimientos colectivos y las prácticas que se producen en el día a día. El patrimonio cultural inmaterial también es una forma de expresar las capacidades de los practicantes de una cultura (Rebollo, 2018).

Es pertinente tomar en cuenta varias cuestiones cuando hablamos de patrimonio cultural y la manera en que este llega a serlo. Por un lado, en palabras de Prats, el patrimonio no es algo que se dé naturalmente, ni siquiera es un fenómeno social, sino una idea que sirve para determinados fines y que puede cambiar su propósito según las necesidades del momento (Prats, 1997). Por otro lado, en la medida en que este es usado socialmente, se encuentra sujeto a un constante inevitable cambio, a una "permanente reformulación" (Arévalo, 2010).

Por lo mismo, el proceso del patrimonio ha pasado por una serie de cambios que buscan adaptarse a las necesidades en cada momento; en palabras de Amezcua y Topete:

> El patrimonio cultural inmaterial está en constante cambio: se crea, se recrea, se enriquece, se matiza, agoniza e incluso muere. La salvaguardia, otrora, era responsabilidad de los creadores-portadores y se realizaba con apego a estrategias y procedimientos generados por ellos: la forma de darle vida formaba parte del propio patrimonio. Sin embargo, ante las amenazas de globalización económica y cultural que han estimulado la pérdida de múltiples prácticas y tradiciones culturales locales a lo largo y ancho del planeta, desde organismos internacionales emergieron formas institucionalizadas, juridización y politizadas, de salvaguardia, como lo fue la Convención de la Unesco de 2003. (Amescua y Topete, citado por Rebollo, 2018, 11)

Otra de las problemáticas que gira en torno al patrimonio cultural inmaterial es la falta de información por parte de las comunidades. Muchas veces estas poblaciones no están organizadas y no tienen las herramientas necesarias para salvaguardar y defender su patrimonio cultural, y las que están organizadas (como las ONG o las asociaciones) pueden no ser representativas de las comunidades (Guerra, 2017). Hay que destacar que en la actualidad existe una gran resistencia de algunos pueblos originarios que luchan para asegurarse de que aquellas cosas intangibles que son de gran valor para su cultura no se vuelvan banales en el proceso de patrimonialización, ya que el valor de estos objetos suele ser trivializado al momento en que se redirige el propósito de su valoración hacia otros intereses, por ejemplo, al explotar su potencial de rentabilidad económica, política y turística. Esto abre paso a un fenómeno de explotación de lo inmaterial dentro del marco de lo político y del sistema capitalista. El país se esmera en resaltar aquellos elementos culturales de los cuales se puede obtener un beneficio monetario.

> La lógica que guía el concepto de patrimonio inmaterial de la UNESCO salvaguarda la manifestación pero se olvida de las razones que le dieron origen y sentido; protege el signo pero no se ocupa del significante. (Villaseñor y Zolla, 2012)

Cabe mencionar que cuando hablamos de la banalización de los símbolos culturales, también nos referimos a otra de las problemáticas existentes en torno al patrimonio cultural intangible en México: la homogeneización forzada. Por un lado, se tiende a ver a México como un país homogéneo sin reconocer la diversidad que existe en cada estado, y por el otro, aunque se

hacen varios "intentos" por reconocer a los pueblos indígenas, este reconocimiento se queda corto y tiende a caer también en un encasillamiento de las diversas comunidades indígenas en una sola, dejando de lado que existen varios tipos de pueblos originarios como los mayas, amuzgos, zapotecos, mixtecos y afrodescendientes, por mencionar algunos.

Existen dos cuestiones que ameritan reflexión en cuanto al término de "patrimonio". La primera de ellas tiene que ver con el uso en singular de dicho término, pues toma un sentido de pertenencia grupal (al referirse a toda la nación) y no como diversas manifestaciones de diferentes sectores poblacionales. Por otro lado, la idea de pertenencia; el simple uso del artículo "de" en la frase "Patrimonio Cultural *de* la Nación" presupone la pérdida de derecho de los autores intelectuales del patrimonio.

Los autores Isabel Villaseñor y Emiliano Zolla señalan en su artículo "Del Patrimonio inmaterial a la patrimonialización de la cultura" que:

> Las declaratorias de patrimonio inmaterial lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas. (Villaseñor y Zolla, 2012)

De manera que, al ser declaradas como patrimonio, las prácticas culturales son condicionadas a través de diversos intereses que van de lo político a lo económico. Cuando esto sucede, dichas prácticas se ven agredidas en el desarrollo "natural" en el que se desenvuelven normalmente. Los mismos autores afirman que hay una brecha entre el patrimonio inmaterial de la nación y la práctica cultural.

Es muy común ver estos hechos en el ámbito turístico, en donde las comunidades originarias se ven en la necesidad de comercializar sus artesanías; del mismo modo, pero en mayor grado, los Estados nación (como en el caso de México) buscan, como ya se mencionó, fomentar aquellas prácticas culturales que puedan resultar potencialmente atractivas para países extranjeros, mientras que otras prácticas que pueden parecer "sencillas" son totalmente ignoradas (Villaseñor y Zolla, 2012).

> La preocupación por los valores culturales de estos elementos no parece tener coherencia con las verdaderas intenciones de explotación turística y económica de los mismos como ya ocurre desde hace tiempo con otros elementos patrimonializados. (Hewison, 1987, citado por Rebollo, 2018)

Tampoco podemos dejar de lado las políticas que se han creado para la patrimonialización de la cultura inmaterial. La importancia de patrimonializar ciertos elementos culturales de algunas comunidades radica en que esto ayuda a preservar la memoria social, evitando que desaparezcan dichos elementos. Arévalo dice que "La memoria colectiva preserva la herencia social y sirve de recordatorio para mantenerla viva. Implica, además, un sistema de representaciones en constante dialéctica entre el pasado, el presente y el futuro" (Arévalo, 2010). En México, existen legalmente responsables de preservar y proteger el patrimonio cultural de la nación: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), el Instituto Nacional Lenguas Indígenas (INALI), además de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Dirección General de Culturas Populares Indígenas y Urbanas (DGCPIU), pertenecientes a la Secretaría de Cultura (Carrera, 2017).

En el país, hay una gran necesidad de que la cultura inmaterial sea reconocida como patrimonio, como es el caso de las luchas por el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos afromexicanos. El Estado mexicano debería preocuparse por salvaguardar las distintas culturas, sin apropiarse, a conveniencia, de ciertos elementos culturales de pueblos indígenas que le preexisten, con el simple propósito de lucrar. Hace falta un compromiso por preservar las culturas mexicanas en toda la extensión de su diversidad, ya que existe en la actualidad una gran apropiación cultural de diversas prácticas y tradiciones de los pueblos indígenas, como sucede por ejemplo con los bordados en la industria de la moda y en muchos otros casos.

En el año 2019, Carolina Herrera plagió los bordados de la comunidad otomí, en Tenango de Doria, del istmo de Tehuantepec y del sarape de Saltillo (Milenio, 2019); Isabel Marant plagió bordados de comunidades indígenas en dos ocasiones, en el 2015 y en el 2020, primero plagió los bordados de Santa María Tlahuitoltepec, en Oaxaca. En el 2020 se apropió

de los diseños de la cultura mixe, en este caso no solo se apropió de los sarapes, sino también de los patrones de fajas y servilletas; tan solo uno de esos sarapes cuesta $12,800 pesos mexicanos (El Universal, 2020). Está también el caso de la casa de la moda francesa Loui Vuitton, que plagió los bordados de Tenango de Doria en un sillón valorado en $348 mil pesos mexicanos (Milenio, 2019).

Es muy indignante la manera en la que las industrias de la moda se apropian de todos estos símbolos culturales indígenas, y además, como en los ejemplos mencionados anteriormente, los diseñadores jamás acuden a hablar con las comunidades para solicitar un permiso o llegar a acuerdos, a preguntarles hasta dónde sí y qué no. No hubo un acuerdo o intercambio monetario y sin embargo, estas industrias ganan cantidades exuberantes al lucrar con los diseños de los pueblos indígenas, mismos que son parte de comunidades que en muchas ocasiones se encuentran en situaciones precarias; aún así, estas empresas no hacen ningún tipo de retribución económica hacia las comunidades, solamente se vuelven más ricos por medio de trabajos que no son suyos. Como decía Natalia Toledo "Diseñen, no copien" (2019). Esta situación de la apropiación de los bordados indígenas es algo muy preocupante y amerita bastante reflexión, hay que considerar que no sólo se están adjudicando un diseño, sino que se están llevando una iconografía, lo que los pueblos ven. En el caso de los bordados de Tlahuitoltepec, lo que ellos ven desde el cerro del Zempoaltepetl; no solo se llevan un bordado, se llevan las montañas, los ríos, los animales (jaguares, conejos, pájaros, etc) de la región, agaves bordados, se están llevando códices portables y eso es los que muchos no logran entender. En México no había prohibición, sanción ni remuneración al plagio de los diseños indígenas y no fue sino hasta el 2019 que se aprobó la ley contra el plagio y explotación de los diseños indígenas.[87]

El riesgo de patrimonializar una práctica cultural no solo tiene que ver con la pérdida del valor de la misma, sino también con el no permitir la participación social de las mismas comunidades. Muñoz Viña (citado por Villaseñor y Zolla, 2012), señala que hay una predisposición en cuanto las "figuras de autoridad" como representantes de las comunidades origina-

87 González, L. R. (2019, 28 de enero) Sobre la Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas de la República Mexicana. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5550759&fecha=20/02/2019

rias, éstos representantes tienden a ser personas que cuentan con grados universitarios y que no necesariamente pertenecen a dicha comunidad. Este es justo el dilema, pues suelen ser ellos los que acostumbran tomar decisiones en cuanto la salvaguardia, la gestión, y la promoción de dichas comunidades y sus respectivos patrimonios, sin dar siquiera oportunidad a que los mismos integrantes de las comunidades sean partícipes de las decisiones tomadas.

Por otra parte, Arévalo expresa (2010) que cuando el patrimonio se activa, se recupera la memoria colectiva, por ende, el nombramiento de un patrimonio no siempre conlleva la pérdida de simbolismo, pues al comercializar sus patrimonios, los miembros de las respectivas comunidades evitan emigrar y alejarse de sus hogares. Es necesario llegar a un acuerdo con las correspondientes sociedades para lograr un apoyo mutuo (Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, 1997), teniendo siempre en cuenta y siendo conscientes en todo momento del riesgo que conlleva la sobreexplotación del patrimonio en cuestión, pues el reducir el patrimonio únicamente a consumo es despatrimonialización (Arévalo, 2010). También es muy importante tener en cuenta que la patrimonialización depende de los factores sociales actuales, así como de sus intereses y los diferentes contextos en los que se desarrolla.

> Las medidas de salvaguarda del PCI deberían orientarse al respaldo de las condiciones necesarias para la reproducción cultural, práctica y simbólica del mismo. (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 53 citado por Mejía, 2012)

Dicho lo anterior, es preciso mencionar que llegar a una práctica más armónica de la patrimonialización y que esté orientada hacia lo sostenible, no es del todo imposible, pero sí difícil de alcanzar si no se ejerce reflexión y no se hace un esfuerzo por considerar los diversos factores que puedan entrar en cuestión. Para ello, es importante seguir en la búsqueda de mejores formas de llevarla a cabo, teniendo en cuenta que al lograrlo se pueden obtener beneficios que a estas alturas son incluso necesarios.

> Existen muchas problemáticas alrededor de la patrimonialización, sin embargo, la dialéctica contemporánea que se produce entre globalización-localización o territorialización desterritorialización, en la que determinados procesos de patrimonialización

> pueden convertirse en proyectos societarios alternativos tanto en el plano económico como en el social, ambiental, político y simbólico para algunos actores, siendo un ejemplo positivo de cómo los procesos de patrimonialización de la cultura pueden frenar o amortiguar los efectos de la globalización y la homogeneización que esta comporta. (Moreno Navarro, 2002: 137, citado por Guerra, 2017)

El autor Arévalo argumenta que “un turismo sostenible contribuye a la conservación del patrimonio, al tiempo que se convierte en vehículo de desarrollo social” (2010), pero que para poder lograrlo, es necesario mantener una constante comunicación con las comunidades, tomando en cuenta que los beneficios monetarios pasan a ser “segundo plano” cuando existen de por medio “recursos limitados y no renovables del patrimonio” (Arévalo, 2010); se ha de valorar todo lo que conlleva para realizar una patrimonialización ética, respetando a los autores intelectuales y con ellos sus prácticas y costumbres. Son muchas las formas en las que se puede llegar a lograrlo y por las que se puede hacer un acercamiento, por mencionar algún ejemplo, existe la posibilidad de crear mapas culturales, que permitan mostrar el universo simbólico, las cosmovisiones que determinan valores y formas culturales, miradas introspectivas que permitan una identificación de las expresiones patrimoniales significativas y representativas de las distintas culturas (Mejía, 2012).

> Debiera compatibilizarse, consecuentemente, la dimensión simbólica del patrimonio con el discurso económico y social, habida cuenta que por una parte es una representación de la identidad social; y por la otra se considera un factor de desarrollo que puede contribuir a mejorar la calidad de vida de las gentes asentadas en el hábitat rural. (Marcos 2008: 311-312 Citado por Arévalo, 2010)

Así pues, la tarea es seguir reflexionando sobre el tema y no quitar el dedo del renglón. Es esencial considerar las problemáticas que muchas veces conlleva el hecho de patrimonializar un elemento cultural, pero no por eso hay que dejar de lado los beneficios que esto puede significar, desde la finalidad de proteger y cuidar el patrimonio. Hay que alejarse de las prácticas que hacen uso del patrimonio cultural inmaterial de un pueblo para fines lucrativos y pensar en la importancia de preservarlos, tanto como parte de una identidad así como de la memoria colectiva, llevándolo

a la par de un ejercicio de conciencia y reconocimiento en cuanto a la diversidad existente. Se trata de encontrar un punto medio, esta es la virtud, hay que abrir las perspectivas y llegar a identificar las problemáticas para de esa manera impulsar el cambio y proponer nuevas soluciones.

REFERENCIAS

Carrera Díaz, G. (2017). *Patrimonio Inmaterial: Reduccionismos, Instrumentalizaciones politico y económicas y conflictos de apropiación simbólica*. *Revista Andaluza de Antropología, 12, 1-30*.

Cruz, M. P. R. (2017). *Un acercamiento al patrimonio cultural inmaterial, su salvaguarda y patrimonialización*. Campos en Ciencias Sociales, *5*(1 y 2), 175-209. Consultado en Noviembre 30, 2020. Recuperado de https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/campos/article/view/3848

Dialnet. Consultado en Noviembre 30, 2020. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/ servlet/articulo?codigo=5971852

El Universal. (2020). Por segunda vez señalan a Isabel Marant de plagiar diseños mexicanos. *El Universal*. Consultado en Diciembre 5, 2020. Recuperado de https://www.eluniversal.com.mx/cultura/por-segunda-vez-senalan-isabel-marant-de-plagiar-di- senos-mexic anos

La Secretaría de Cultura acusa a Carolina Herrera de copiar diseños mexicanos. (2019). *Milenio*. Consultado en Diciembre 5, 2020. Recuperado de https://www.milenio.com/estilo/carolina-herrera-acusada-plagio-gobierno-mexicano

Marcos Arévalo, J. (2010). El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales. *Gazeta de Antropología, Nº 26 /1, 2010, Artículo 19*. Consultado en Noviembre 30, 2020, Recuperado de https://digibug.ugr.es/handle/10481/6799

Mejía, M. H. (2012). *El patrimonio cultural: su gestión y significado. In Anais del Congreso Euroamericano, VIII Campus de cooperación cultural*. Course Hero. Consultado en Noviembre 30, 2020. Recuperado de https://www.coursehero.com/file/56890607/ES-PATRIMONIO-CULTURAL-GESTION-SIGNI- FICADO-Mari o-Mejiapdf/

Melo, J. V. (1965, Enero). *Del Folklore y otros peligros*. Revista de la Universidad de México. Consultado en Noviembre, 2020, Recuperado de https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/d41c018d-5639-4c30-b758-1503d7365a97/del-folklore-y-o tros-peligros

Milenio. (2019). Louis Vuitton dialoga con artesanos mexicanos tras denuncias de plagio. *Milenio*. Consultado en Diciembre 5, 2020. Recuperado de https://www.milenio.com/cultura/louis-vuitton-dialoga-artesanos-mexicanos-denuncias-plagio

Villaseñor Alonso, I., & Zolla Márquez, E. (2012). *Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la Patrimonialización de la Cultura*. Scielo. Consultado en Noviembre 30, 2020, Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100003#nota

Una revisión a la Ley General de Cultura y Derechos Culturales. Análisis crítico de políticas de acción

Fernando Daniel Núñez Flores

INTRODUCCIÓN

El término “cultura” abarca un amplio umbral de significados, que de manera transversal generan un campo semántico complejo que históricamente ha ido cambiando, haciendo muestra de su mutabilidad y de la capacidad de este para irse adaptando a los nuevos contextos. No obstante, desde nuestro paradigma actual —y desde hace un par de siglos atrás— el concepto tiene una interpretación generalizada de factor imperante para la identidad de las personas y de las manifestaciones que unen a los individuos con sus entornos y sistemas de creencias. Así mismo, la cultura es un factor importante dentro de las posibilidades de autorrealización de las personas. Maslow en *Una teoría de la motivación humana* (1999) describe las necesidades humanas, donde la realización de la identidad y de la expresión de la misma a través de las manifestaciones culturales está impregnado en su descripción de las necesidades humanas de autorrealización

> Un músico debe dedicarse a la música, un pintor a pintar, un poeta debe escribir si no quiere acabar siendo infeliz. Lo que un hombre pueda ser, debe serlo. A esta necesidad podemos llamarla de autorrealización [...] se refiere al deseo de completarse, es decir, la tendencia a realizar lo que se era en potencia [...] el deseo de volverse más y más lo que se es, de volverse todo lo que se es capaz de ser. (Maslow, 1999, 261)

En este sentido, podemos entender que la manifestación de la identidad a través de la cultura es una necesidad básica y que, por tanto, merece estar respaldada por marcos legales que garanticen a los individuos el ejercicio de esta condición de potencialidad humana.

Las políticas culturales nacen a partir de dichas necesidades sociales, y se encuentran respaldadas en convenios internacionales como la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), cuyas líneas se replican en numerosas constituciones políticas y marcan las bases para entender qué es un derecho humano cultural, sus características y sus variables.

Ahora, en el contexto actual, es imperante establecer estudios críticos y reflexivos en torno a los Derechos Humanos Culturales, con el fin de destacar su importancia en el ejercicio de los Derechos Humanos, pues es claro que a pesar de contar con legislaciones, acuerdos y organizaciones a nivel internacional que abogan por la aplicación, respaldo y promoción de los derechos culturales, resulta preocupante la visible falta de interés de las diferentes sociedades y contextos en hacer uso libre de estos. En este sentido, los Derechos Humanos Culturales se encuentran en un estado de menosprecio e infravaloración por parte de los diferentes sectores de gobernación y de la sociedad en general.

Podemos entender que la falta de sensibilización al respecto parte desde la configuración de las leyes a las que se suscriben las naciones, a la forma en que la *cultura* es socialmente entendida y de las posibilidades a las que los grupos humanos ven disponibles para ejercer esta clase de derechos. No podemos pasar por alto lo alarmante que esta situación se presenta, pues hablamos de una falta de aplicación de derechos a los que los ciudadanos tienen acceso y que son parte fundamental para el ejercicio de su identidad colectiva y personal. Siendo así podemos dilucidar que las necesidades de las personas se ven interrumpidas para su desarrollo pleno, partiendo desde la ignorancia de los factores necesarios para ello, las áreas de oportunidad, los marcos legales y de las formas aceptables en los contextos sociales para la expresión de la identidad cultural en sus diversas facetas.

A partir de esta premisa, es entendible también que las legislaciones no cumplan con la creación de políticas culturales efectivas, que dejan sin protección a diferentes grupos humanos que, paradójica y desafortunadamente, no presentan el interés suficiente para levantar la voz, ni poseen la capacitación suficiente para poder hacer un reclamo crítico hacia sus gestores, con el fin de revisar las leyes actuales y las políticas puestas en marchas (programas, sistemas, instituciones...).

JUSTIFICACIÓN

Como se vaticina desde la introducción de este trabajo, es claro que hay un nicho de acción que puede partir desde la academia con la intención de generar debate y propuestas de acción más efectivas para el bienestar de la sociedad en materia de Derechos Humanos Culturales. Se trata de poner en crítica las políticas culturales que se han presentado, sus variables y analizar sus efectos dentro de la población a las que se dirigen. Es una responsabilidad social y civil que los tres sectores, comprendidos en estado, academia y población, estén en constante revisión de su contexto y de las directrices (leyes) que actúan sobre sí mismos. En este sentido, este breve análisis crítico se piensa como una contribución para generar dichos debates, revisiones y propuestas que solo buscan aportar mejoras para la sociedad.

DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA

Considero importante empezar desde la base de las políticas culturales en la nación, que actúa en paralelo de la Carta Magna, que es la Ley General de Cultura y Derechos Culturales (LGCyDC). De dicha ley haré una descripción general, y en paralelo detectaré puntos débiles en su constitución, así como políticas de acción ahí escritas que hayan resultado ineficientes desde su promulgación. El fin último es proponer posibles alternativas de solución, pensadas desde el punto de vista de un estudiante de Humanidades. Reitero la importancia de tener de punto de partida a esta ley por su actualidad, por su posición y por las diferentes posturas que se han ido suscitando a lo largo de los años por su aplicación.

No obstante, es menester ir en orden para que la revisión sea precisa. Se iniciará con la formación de un marco teórico (conceptos de cultura, de derechos culturales, políticas públicas, políticas culturales, así como de una mirada al contexto previo a la promulgación de esta ley) para tener un panorama amplio que ayude a reforzar la crítica y que permitan al lector tener las herramientas necesarias para comprender lo relativo necesario para emitir su propio juicio.

CONCEPTO DE CULTURA

El concepto de cultura tiene un desarrollo complejo y dinámico desde su origen etimológico hasta las concepciones actuales. Ha pasado por una

ruta de transformaciones sobre su uso social, con aportes, principalmente de la antropología y de las escuelas y altas esferas europeas para el desarrollo de su sentido amplio y cercano al actual.

Para resumir de manera rápida la amplia historia del término parafraseamos el trabajo de Raúl Barrera Luna (2013), donde basta señalar que proviene del término latín *cultus* o *culturum*, que significa cuidado de algo. Después de la Edad Media, a inicios de la época del iluminismo, las esferas intelectuales alemanas y francesas toman el significado del término y lo adoptan, transformando, por la parte alemana en el *kultur* —relativo al refinamiento de la mente, al desarrollo del pensamiento y de la ciencia—, y que hace contraste de la adopción francesa —que con mirada clasista, lo reduce a un sinónimo de civilización, en aras de marcar distinción de "alta y baja cultura"—. Al final, con la oportuna intervención de Tylor tendríamos una de las primeras definiciones formales de cultura: "La cultura [...] en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad" (Barrera, 2013, 3).

Nuevamente, siguiendo el sentido del autor —que a su vez retoma las aportaciones de Grimson[88]—, observamos cómo desde la perspectiva del estructuralismo francés que aporta Franz Boaz, la definición de cultura adopta una dimensión diferente. La cita reza: "Para comprender una cultura resulta necesario comprender a los otros en sus propios términos sin proyectar nuestras propias categorías" (Barrera, 2013: 4), y es relevante pues da cabida a una interpretación que toma en cuenta a la otredad como un factor de renovación de las fronteras del yo y del otro, y que, traducido al concepto de cultura, se añade la cualidad de relativismo que necesita para escapar de las posturas etnocéntricas y deterministas del siglo XI.[89]

Hasta este punto podemos deducir que las aportaciones y renovaciones al concepto fueron varias, e incluso podemos considerar que existe una

88 El revisar el concepto desde diferentes autores revela que el término cultura ha sido trabajado desde diversas perspectivas, suscitando debates transdisciplinarios. El autor que trabaja Barrera es Alejandro Grimson, con su trabajo *Diversidad y Cultura. Reificación y situacionalidad*.

89 Hay que entender que los inicios de la antropología, así como de diversas ramas del conocimiento que surgieron en la Europa de la iluminación no se salvan, sino, más bien reflejan un profundo sentido etnocéntrico, cuyo discurso quedó atrás en el tiempo, pero que sirvió de base para que los debates en torno al concepto "cultura" fueran dinámicos en sus inicios. Por otra parte, la evolución del concepto corre en paralelo con los cambios sociales de la época.

definición de cultura por cada autor existente que la ha trabajado. No significa que sea indefinible en su cualidad de presunto relativismo sino, al contrario, refuerza su cualidad de campo semántico complejo, pues involucra a las experiencias de vida de las personas, de manera individual y colectiva, en función de sus relaciones con su entorno, a los demás y a su identidad misma.

Entonces, debemos tomar un concepto en particular y oficial para poder ser críticos de lo que viene a continuación. Tomaremos el otorgado por la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México, en su declaración de estándares mínimos para contribuir en la Constitución de la Ciudad de México,[90] que se entiende como el conjunto de "valores, creencias, convicciones, idiomas, saberes y artes, tradiciones, instituciones, modos de vida por medio de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da su existencia y a su desarrollo".[91] Usaremos esta definición por su cercanía a las nociones legales de cultura, por su inclusión de los conceptos de humanidad, existencia, significados y desarrollo, que remiten a la cuestión de la dignidad humana y a los factores de significado de existencia.

DERECHOS CULTURALES

Acorde al boletín emitido por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (2016), titulado *Los derechos humanos culturales*, se pueden resumir a los derechos culturales como el género en sí mismo de derechos humanos relativos a: la participación de la vida cultural; al goce de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones; de la protección de los intereses morales y materiales correspondientes a las producciones científicas, literarias o artísticas; y a la libertad para la investigación científica y la actividad creadora, esto con un sentido extendido de inclusión, no discriminación y adaptabilidad (CNDH, 2016, 8-10). Por ende, se trata de un grupo extenso e integral de derechos destinados a garantizar las condiciones para el ejercicio de la libertad, de la expresión y de la disponibilidad de los recursos físicos e inmateriales para el goce de las variables de la cultura.

90 En su momento, conocida como la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, que es como aparece en el documento.

91 La misma institución toma de base al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

Así mismo, de dichos caracteres podemos establecer tres líneas de acción indispensables de los derechos humanos que conciernen al presente análisis, y son: su papel esencial para la expresión identitaria, ya sea individual o colectiva; su universalidad, derivada de la propia condición humana; y el papel que ejercen las instituciones académicas para abrir diálogos en torno a la esencia de los derechos culturales y su relación para con el desarrollo humano y su interseccionalidad con otros grupos de derechos humanos.

POLÍTICAS PÚBLICAS

Recuperando la entrevista[92] hecha al Dr. José Luis Méndez Martínez, del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, una política cultural se define como "el conjunto de acciones que va dirigido a resolver un problema público por parte del Estado, y en cierta medida, por parte de la sociedad" (2017). Siendo así, una política pública debe de contener cuatro elementos básicos, también descritos por Méndez Martínez, que son: *existencia de un problema* público a resolver; *diagnóstico* (descripción de su naturaleza y las causas del problema); *formulación* (planeación de un programa público o una iniciativa de acción); y su *ejecución*. De esta manera, nos damos cuenta que una política pública es el resultado de la aplicación de una metodología para la acción enfocada a resolver problemas de origen público, dentro de los cuales encajan los relativos a la cultura, por su naturaleza colectiva, de inconveniencia del Estado y de la población en general.

POLÍTICA CULTURAL

Hasta este punto, hemos ido aterrizando de manera pausada escaños para llegar a entender lo que son las políticas culturales, que son las que nos conciernen. Sencillamente, podemos definirlas como el conjunto de acciones que se encaminan a resolver problemas relacionados con la cultura, entendiendo ésta en sí misma, derivada de su significado complejo, abarca un amplio conjunto de variables, desde la protección, promoción, conservación y gestión de programas, recursos (materiales e inmateriales), instituciones y otros, del estado y privados, para el goce de la sociedad civil. Entonces, el objetivo de una política cultural está en función de las posibilidades de la sociedad civil con respecto a la cultura, no significando que se haga una capitalización de esta y de los recursos, sino lo contrario, la correcta gestión basada en los lineamientos propios de las políticas públicas (puesto a que, en esencia, no deja de ser una).

Una política cultural, así como cualquier política pública, nace de un proceso organizado y planeado, cuyo éxito deriva de la intervención de tres sectores en particular: el Estado, la iniciativa privada y la sociedad civil. Es importante destacar que por la complejidad de la cultura, es indispensable que para la creación de políticas culturales se tenga en consideración el contexto, así como las diferentes posibilidades y recursos disponibles, pues no se debe de caer en el juego de la "sintaxis llana" —como he decidido nombrarla— de ordenamientos públicos que tienen poca profundidad, son ambiguos y no tocan directamente problemáticas de la vida real, y que nacen de perspectivas sesgadas por el poco contacto y estudio del problema.

ANTECEDENTES

Apoyándonos del trabajo conciso de la doctora Maya Lorena Pérez Ruiz, encontramos diversos antecedentes a la LGCyDC, de los cuales podemos destacar las reformas del 2009 a los artículos 4° y 73° constitucionales, que "introdujeron las nociones de 'derecho de acceso a la cultura' y de 'derechos culturales', asociados a los derechos humanos y al derecho de todo ciudadano de acceder a los bienes y servicios culturales brindados por el Estado" (2018, 425). La misma autora menciona la pertinencia de esta reforma para la consolidación del reglamento de la Secretaría de Cultura, principal organismo regulador de las políticas culturales por parte del Estado.

El decreto que modifica dichos artículos en la Carta Magna fue publicado en el Diario Oficial de la Nación el 30 de abril de 2009, estableciendo que:

> Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a

92 La entrevista fue hecha para un programa transmitido en Acatlán, el cual puede encontrarse fácilmente en la web. Su dirección se encuentra dentro de las referencias.

> la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural. (Pérez, 2018, 425)

Aquí nos encontramos con un ejemplo de la "sintaxis llana" que mencionaba con anterioridad, pues si bien introduce elementos que se volverían a replicar en la LGCyDC, es claro que hace falta una delimitación clara del tipo de acciones que se pueden hacer para cumplir lo propuesto. Se plantea que el Estado establecerá mecanismos para el "acceso y participación a cualquier manifestación cultural", sin embargo, cabe preguntarnos ¿qué acciones? Sería esta una tarea destinada para la naciente Secretaría de Cultura, pues su estatus de organización del Estado la ubica como la principal instancia para la gestión cultural, y puesto a que las reformas del 2009 no resuelven de manera más precisa esta problemática, no quedaría otra opción (salvo la iniciativa privada, que estaría libre de lucrar bajo la amplitud e inexactitud del decreto).

Por su parte, el doctor Francisco Javier Dorantes Díaz, en su análisis *Derecho a la Cultura en México. Su constitucionalización, sus características, alcances y limitaciones* (2013), argumenta que, en México, a pesar de gozar con una Constitución aclamada por su estructura y concepto, es latente el hecho de que los derechos culturales quedan subordinados e ignorados, tanto por los contenidos de la Carta Magna, como por —lastimosamente— la sociedad civil y sus actores. Declara que "el derecho a la cultura no se encuentra previsto en un solo artículo constitucional. Debe de ser interpretado de manera armónica entre los distintos tratados internacionales aplicables y las diferentes normas constitucionales relacionadas con el mismo" (2013, 849). De su mismo análisis, entendemos que los artículos relacionados con los derechos culturales dentro de la Constitución Política —y que, sin embargo, están diversificados entre sí— son: artículo 3° fracción V, 4°, 6°, 7° y párrafo noveno del 28° y 73°, siendo que cada uno abarca un aspecto diferente, relativo a los derechos culturales.

Otro antecedente clave para entender la llegada de la LGCyDC es la iniciativa de la Ley de Fomento y Difusión de la Cultura, propuesta por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, en lo que el doctor Bolfy Cottom señala un intento de la CONACULTA de obtener mayor relevancia política dentro de las cámaras parlamentarias. Cottom hace un análisis magnífico de esta iniciativa de ley en *La Legislación del patrimonio cultural de*

interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de ley (2006), que en su calidad de crítico especialista y con la licencia que me otorgo para hacer paráfrasis de su trabajo, esta ley proponía una tergiversación de los contenidos de los artículos 3°, 4°, 5° y 73° constitucional en materia de preservación del patrimonio histórico y cultural de la nación, con la intención de dotar mayor poder a la CONACULTA, otorgando a su vez un fideicomiso, el FONCA, del cual la institución podría depender sin la necesidad de la vigilancia de las cámaras parlamentarias ni un rendimiento de cuentas riguroso a la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, lo que se supone una oportunidad de corrupción ideal. Por otra parte, no se ofrece nada nuevo ni pertinente conforme a lo que un estudio eficiente de las necesidades contextuales de la nación requiere en materia de derechos culturales, en especial relacionados con la disposición del patrimonio histórico, cultural y artístico de la nación, pues simplemente se relegan las actividades descritas para el aliento, fomento y promoción de la cultura nacional a las ya efectuadas por la Secretaría de Educación Pública, y que a su vez se respaldan en la Ley de Educación. Sobre esta propuesta de ley, el doctor Cottom propone revisar de manera crítica el desempeño de las funciones de las instituciones, con intención de evitar que estas por cuenta propia lleguen a complejizar y nunca lleguen a una resolución efectiva (2006, 107).

Ahora, dentro del contexto internacional, claro está, existen una serie de convenios y pactos internacionales que sirve de orientación para la promulgación de los derechos culturales, y que se han filtrado dentro de las diferentes legislaciones para hacer valer el mensaje de integralidad e inclusión en materia de derechos, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

SÍNTESIS DE LA LEY GENERAL DE CULTURA Y DERECHOS CULTURALES

La presente ley, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 19 de junio del 2017, en el periodo presidencial del Lic. Enrique Peña Nieto, se presenta como la resolución a una larga serie de debates y ejercicios de discusión en torno al estado de los derechos culturales en México. En extensión de las bases de los derechos culturales distribuidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, especialmente del artículo 4, busca salvaguardar los derechos culturales de los ciudadanos

mexicanos, cumpliendo de manera integral a las exigencias que puedan surgir en relación a la protección, difusión, gestión y aplicación de los derechos culturales.

Estructurada en cinco títulos, abarcando 42 artículos y sus variables además de seis transitorios, es un documento orientador para la promoción, respeto, protección y aseguramiento del ejercicio de los derechos culturales.

El primer título, *Disposiciones generales*, abarca los primeros 8 artículos, y establece los objetos de la presente y los principios que atiende.

El título segundo, *Derechos culturales y mecanismos para su ejercicio*, abarca del artículo 9° al 16°, describe los derechos culturales a los que se tiene acceso, las condiciones a las que las instancias se suscriben para el respeto y fomento de las mismas, y qué tipo de dependencias son a las que atañen los derechos culturales.

El título tercero, *Bases de coordinación*, posee 3 capítulos: el primero, "De los mecanismos de coordinación de acciones entre la federación, las entidades federativas, los municipios y las alcaldías de la Ciudad de México", habla del rol de la Secretaría de Cultura con relación a las instancias mencionadas en el título, sus fines, y a lo que se sujetan según los acuerdos a los que se lleguen. Este abarca desde el artículo 17° al 26°; el capítulo segundo, "Sistema Nacional de Información Cultural", hace descripción de este instrumento, quién lo maneja, para qué y cómo. Abarca del artículo 27° al 29°; el capítulo tercero, "De la Reunión Nacional de Cultura", describe las acciones que se desarrollan en dicha reunión, sus tiempos, objetivos, y la manera en que se efectuarán las sesiones. Abarca del artículo 30° al 36°.

El título cuarto, *De la participación social y privada,* posee dos capítulos: el primero, "De la participación social", reafirma el compromiso de las instancias y niveles de gobierno para con la participación de la sociedad civil, teniendo los artículos 37° y 38°; el segundo, "De la participación del sector privado", reafirma la relación de la Secretaría de Cultura para con el sector privado, para el alcance de los objetivos de la ley, abarcando los artículos 39° y 40°.

El título quinto, *De la vinculación internacional*, reafirma su apego para con los convenios y pactos con el resto del mundo en materia de derechos culturales, abarcando los artículos 41° y 42°.

Desde este punto se hace una distinción con respecto a sus antecedentes en la constitución —dígase artículo 4, artículo 27, etcétera—, pues ofrece

un listado de los mismos, y marca la intervención de la iniciativa privada y de las instituciones de gobierno para brindar herramientas para su alcance y desarrollo, así como establecer sus fines, alcances y posibilidades.

Los derechos culturales a los que los ciudadanos mexicanos tienen acceso están contenidos en el artículo 11° de la misma, descritos como:

> I. Acceder a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia;
>
> II. Procurar el acceso al conocimiento y a la información del patrimonio material e inmaterial de las culturas que se han desarrollado y desarrollan en el territorio nacional y de la cultura de otras comunidades, pueblos y naciones;
>
> III. Elegir libremente una o más identidades culturales;
>
> IV. Pertenecer a una o más comunidades culturales;
>
> V. Participar de manera activa y creativa en la cultura;
>
> VI. Disfrutar de las manifestaciones culturales de su preferencia;
>
> VII. Comunicarse y expresar sus ideas en la lengua o idioma de su elección;
>
> VIII. Disfrutar de la protección por parte del Estado mexicano de los intereses morales y patrimoniales que les correspondan por razón de sus derechos de propiedad intelectual, así como de las producciones artísticas, literarias o culturales de las que sean autores, de conformidad con la legislación aplicable en la materia; la obra plástica y escultórica de los creadores, estará protegida y reconocida exclusivamente en los términos de la Ley Federal del Derecho de Autor.
>
> IX. Utilizar las tecnologías de la información y las comunicaciones para el ejercicio de los derechos culturales, y
>
> X. Los demás que en la materia se establezcan en la Constitución, en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte y en otras leyes.

PUNTOS CRÍTICOS

Primeramente, hay que aclarar que, si bien, la LGCyDC se presenta como una ley integral, que pone de manifiesto muchos de los puntos llevados a debate desde hace décadas para la puesta en marcha de una base legal firme en materia de derechos culturales, no logra cubrirlos todos, significando que hay varios cabos sueltos.

Retomando la opinión de la doctora Maya Lorena Pérez Ruiz (2017), en su calidad de especialista, quien considera terrible la falta de una definición clara de los derechos culturales, podríamos calificar de necedad y falta de entendimiento lo expuesto en el tercer objetivo del artículo 2°: "Promover y respetar la continuidad y el conocimiento de la cultura del país en todas sus manifestaciones y expresiones", lo que da a entender que hay una sola cultura, lo cual está muy alejado de la realidad. Entra en cierta contradicción si se compara con la fracción segunda del artículo 7°, que dice: "Igualdad de las culturas", donde se entiende, hay muchas culturas coexistiendo en el país. Se refuerza en la fracción tercera del mismo: "Reconocimiento de la diversidad cultural del país".

Por otra parte, el artículo 8°:

> La Secretaría de Cultura coordinará y promoverá el programa de asignación de vales de Cultura con la participación del sector social y privado, de las entidades federativas, de los municipios y de las alcaldías de la Ciudad de México, para incrementar el acceso a la cultura de los sectores vulnerables...

Propone un programa de asignación de vales de cultura, el cual, sí se hizo "efectivo", pero resultó ser en realidad un programa de poco seguimiento, baja eficiencia logística y terminó siendo olvidado. Para prueba podemos dar cuenta del artículo de *El Economista*, "El famoso vale de cultura, a la basura":

> De las 100,000 tarjetas que se distribuyeron en todo el país del programa La Cultura ¡Vale!, sólo 25,742 han sido activadas y ya no se pueden solicitar más. [...] María Cristina García Cepeda, ex secretaria de Cultura, nunca quiso un vale de cultura, siempre lo vio feo y se expresaba peyorativamente: "No entiendo vales de cultura como tarjetitas o valecitos", a pesar de que la ley lo estipulaba [...] a finales del 2018 lanzó a regañadientes una tarjeta de descuentos que hoy no sirve casi de nada, pues choca con varias promociones que ya tienen distintos espectáculos y en algunos casos ni siquiera se hace el descuento que la tarjeta promete. [...] Al día de hoy, según datos oficiales, se tienen registradas 114,833 personas en el portal México es cultura, pero sólo 25,742 han sido activadas, menos de 22% de la producción total [...] Alejandra Frausto, actual secretaria de Cultura, planea presentar un nuevo programa que sí funcione, pero aún no lo anuncia [...] Desde un principio se incumplió con el mandato: la Ley General de Cultura y Derechos Culturales estipula en su artículo 8. (Gutiérrez, 2019)

De lo extraído, queda claro que el programa quedó obsoleto, y jamás alcanzó su objetivo, por lo que queda como un incumplimiento de la ley.

Otro punto a considerar, es la que propone la diputada de MORENA, Irma Juan Carlos, con la "Iniciativa que adiciona el artículo 7 de la Ley General de Cultura y Derechos Culturales" (2019). El objetivo de la iniciativa es la incorporación del impulso y vinculación de la cultura como un mecanismo de desarrollo económico y como un principio de las políticas culturales. La diputada justifica la iniciativa poniendo en contexto el papel de la cultura dentro del PIB y la relación de los estados de mayor pobreza con aquellos de mayor cantidad de población indígena, esto en un país marcado por consecuencias adversas por la entrada del neoliberalismo como modelo económico. Se respalda, a su vez en el artículo 2° inciso B de la Constitución Política, que señala:

> La federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Cuyo inciso I, por su parte, indica que las autoridades están obligadas a "impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades". En ese sentido, es necesario garantizar la intervención del Estado para la integración económica de las comunidades indígenas, en la medida de sus posibilidades y con respeto a

sus reglas orgánicas, con función de hacer efectiva la integración de estas comunidades, con pleno respeto de sus derechos.

Dicha iniciativa queda concluida con la redacción de la fracción VII: "Impulsar y vincular a la cultura como un mecanismo de desarrollo económico del país con especial énfasis en las comunidades y pueblos indígenas".

PROPUESTAS

Considerando los puntos anteriores —que declaro, no pueden ser los únicos, pero para efectos de brevedad son lo que se toman en consideración— está claro que la Ley General de Cultura y Derechos Culturales necesita entrar en una serie de intervenciones para socavar estos puntos de inflexión. Observamos que sí hay propuestas previas para su complementación, como lo es la que presenta la diputada Irma Juan Carlos, así como por parte de la comunidad académica hay críticas y revisiones, por lo que debería entrar en consideración de las reformas de ambas cámaras parlamentarias los siguientes aspectos:

- Definición de los derechos culturales, en añadidura del artículo primero como una fracción que se entiende como necesaria. Dicho concepto tiene que ser avalado por un comité de especialistas, determinado por la Secretaría de Cultura y el Sistema Nacional de Investigadores.
- Integración de la ampliación del artículo 7°, con la fracción VII que propone Irma Juan Carlos, con la intención de asegurar la integración de los pueblos indígenas a la actividad económica nacional en la medida de sus posibilidades y respeto a sus configuraciones orgánicas.
- La reevaluación del programa de Vales de Cultura, con la intención de cuestionar su pertinencia dentro del primer resultado arrojado tras su aplicación. Dicha valoración, nuevamente debe de estar elaborada por una comisión especial, designada por la Secretaría de Cultura y el Sistema Nacional de Investigadores.

Dichas comisiones tienen que poseer tiempo vasto para el desarrollo de sus actividades, considerando periodos de 6 a 12 meses, de reuniones periódicas, con propuestas que deben ser puestas a debates entre sí mismos y un control sistemático de sus avances antes de formar el producto final que será expuesto para su votación dentro de los grupos parlamentarios.

REFERENCIAS

ARTÍCULOS

Barrera Luna, R. (2013). El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales. *Revista de Claseshistoria*. 343. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5173324.pdf

Cottom, B. (2006). La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de Ley. *Cuicuilco, 13*(38), 89-107. https://www.redalyc.org/pdf/351/35103806.pdf

Dorantes Díaz, F. J. (2013). Derecho a la cultura en México. Su constitucionalización, sus características, alcances y limitaciones. *Alegatos*, 85. http://alegatos.azc.uam.mx/index.php/ra/article/view/133

Maslow, A. (1999). Una teoría de la motivación humana. En J. Shafritz & A. Hyde (Eds.), *Clásicos de la administración pública*. 248-262. Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de Campeche. http://dspace.utalca.cl/bitstream/1950/9177/1/clasicos_de_la_administracion_publica.pdf

Pérez Ruíz, M. L. (2018). Reseña de Ley General de Cultura y Derechos Culturales promulgada en México en 2017. *Cultura y Representaciones Sociales*, *12*(24). https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v12n24/2007-8110-crs-12-24-424.pdf

LEYES

Iniciativa que adiciona el artículo 7 de la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, a cargo de la diputada Irma Juan Carlos, del grupo parlamentario de MORENA. (23/04/2019). Gaceta Parlamentaria, año XXII, número 5261-V. http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/64/2019/abr/20190423-V.html

Ley General de Cultura y Derechos Culturales. Diario Oficial de la Federación. (19/06/2017). https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGCDC_040521.pdf

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

Gutiérrez, V. (14/04/2019). ¿La cultura sí vale? El famoso vale de cultura, a la basura. *El Economista*. https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/El-famoso-vale-de-cultura-a-la-basura-20190414-0078.html

BOLETÍNES

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal. (2016). *Derechos Culturales*. http://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2016/09/Derechos-culturales.pdf

VÍDEOS

FES Acatlán. (27/01/2017). ¿Qué es una política pública? [Vídeo]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=dh2VMCixFts&feature=youtu.be

III. ANÁLISIS Y CRÍTICA

Acercamientos al pensamiento de Rosa Krauze

Noé Contreras Torres

INTRODUCCIÓN

Dentro del estudio de la filosofía en México muchas son las vertientes y las mentes que buscan ser escuchadas por los oídos de la "filosofía universal", dado que hemos de ver a la filosofía como una institución que favorece a unos cuantos, en cuanto a la difusión del pensar; muchas veces no importa la calidad de la sistematización del pensar, sino la comunicación social que el filósofo termine teniendo. Por otro lado, han existido filósofos que más bien han sido infravalorados, que se sabe y se tiene conciencia de la importancia de su labor filosófica, pero aun así se les ignora.

De igual manera, hemos de decir aquí que la filosofía no es una serie de pensamientos consolidados de manera perfecta y armoniosa, uno en consecuencia directa determinante de otro; por el contrario, es un mundo polifacético (en el sentido de que siempre sobrarán caras que lo interpreten y contribuyan al análisis), un mundo de debate y discusión constante que ejemplifica en su máximo esplendor la característica humana general. Los filósofos que bien hemos nombrado como infravalorados han sido connotados como simples comentadores o son llamados "escritores", esto abierto a juicio del lector, siendo que quienes dictaminan el canon filosófico son los mismos filósofos de renombre como Nietzsche hablando de los griegos sin mencionar a figuras como Hiparquía.

Desde otra trinchera, el género es otra de las cuestiones en las cuales la filosofía se encuentra inmersa; la mujer ha sido la mayor víctima de la pretensión de la reducción del conocimiento y la principal muestra de la infravaloración, y en México no hay excepción de tal problemática. Las filósofas de las que tenemos registro (teniendo como entorno geopolítico México como tal) comenzaron labores alrededor de 1950 y 1970, en un

entorno filosófico dominado por el pensamiento masculino, pocas son las figuras femeninas que entraron al mundo filosófico y lograron obtener un lugar inferior en el canon de la filosofía mexicana, entre ellas podemos nombrar a Paula Gómez,[93] Carmen Rovira o Vera Yamurini.[94] En esta ocasión, hemos de reivindicar el pensamiento de la que prácticamente ha sido denigrada a la labor de comentarista y analista de Antonio Caso: Rosa Krauze —inmigrante polaca que llegó muy joven a nuestro país y se nacionalizó mexicana—, un personaje por demás fascinante y que tiene mucho que ofrecer a la labor filosófica.

ROSA KRAUZE Y ANTONIO CASO: LA PREOCUPACIÓN POR LA FILOSOFÍA MEXICANA

En la obra de Rosa Krauze, como ya hemos mencionado, surge una preocupación por la recuperación y el análisis de la filosofía mexicana, en particular la que escribió en su época Antonio Caso. Krauze en su tesis de maestría titulada "Introducción a Antonio Caso" (1959), en la cual obtuvo la nota *cum laude* deja en claro su interés por la figura y las reflexiones de Caso, marca el inicio de su extenso análisis a Caso que bien la lleva a analizar múltiples vertientes de la filosofía dada su trayectoria en la filosofía, muestra de ello la podemos ver en la semblanza que Krauze escribe de Caso en "70 años de la Facultad de Filosofía y Letras" (1994) donde dice: "Sus inquietudes filosóficas lo inclinaron hasta el antiintelectualismo y el intuicionismo (incluyendo todo tipo de intuiciones, desde la empática, volitiva, eidética, etcétera), como formas de explorar desde diferentes ángulos la experiencia total, exploración que tampoco podía desdeñar las aportaciones de las ciencias, pero sin reducirse a éstas" (Krauze, 1994, 568), esto deja en claro la gran labor que tuvo que hacer Krauze para analizar hasta donde alcanzó la labor del personaje, dándole diferentes enfoques al análisis y dando luz en las perspectivas más ocultas en el tema de estudio.

93 Filósofa que inició como normalista y que generó gran labor filosófica, lo que la llevó a obtener la nota "Magna cum laude" en el doctorado y el doctorado honoris causa por la UMSNH según lo que rescata Erick Eduardo Rodríguez Ballesteros en la "Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana" consultable en la bibliografía de este texto.

94 Filósofas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a las que hace referencia María Rosa Palazón Mayoral (entonces perteneciente al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM) en su artículo "La imaginación y una rosa" donde presenta un homenaje a Rosa Krauze, en la revista Cuadernos Americanos del 2003.

Todas las cuestiones relacionadas con el filósofo la llevaron a trabajar en la UNAM, según lo que rescata Guillermo Silva Martínez, la llevaron a obtener el puesto de profesora adjunta del Seminario de Filosofía en México en 1960, esto sin paga alguna. Posteriormente adquiere la labor docente como tal que hace que de cátedras acerca de "Filosofía en México", "Filosofía contemporánea en México", "Introducción a la filosofía", "Seminario de filosofía de la literatura" entre otros, hemos de prestarle atención a su cátedra de filosofía de la literatura ya que en él podríamos encontrar los intereses por los temas de la imaginación y los personajes ficticios.

La obra de Krauze acerca de Caso se puede enlistar dando evidencia de todo el trabajo de reinterpretación y análisis inalcanzable, las obras que enlistamos son: "La filosofía de Antonio Caso" (1961), "Introducción a Antonio Caso" (1959), en cuanto a tesis y libros, en artículos podemos mencionar "El último ensayo de Antonio Caso" (1956), "Antonio Caso y el positivismo" (1957), entre otros.

LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y SU PROBLEMA PARA KRAUZE

Krauze en cierto momento, como ya hemos adelantado, tuvo una preocupación por el problema de introducir a los jóvenes a la filosofía y a la investigación filosófica, podríamos suponer que tal preocupación surge de sus cátedras universitarias, particularmente de la cátedra de "Introducción a la filosofía", Krauze problematiza con mayor énfasis la investigación filosófica, cosa que es de suma importancia en el estudio de la filosofía, apoyada en los métodos de la investigación documental, en 1978 publica la primera edición de "Introducción a la investigación filosófica", leyéndose en el prólogo de la primera edición lo siguiente:

> Aunque no faltan libros sobre el tema, no parece excesivo publicar uno más, si se piensa que la mayoría de aquellos ha dejado de lado uno de los aspectos más importantes de la investigación: el trabajo realizado desde adentro, es decir, el tipo de problemas que el estudiante debe descifrar desde que se pone en contacto con los libros hasta el momento de redactar su propia investigación. (Krauze, 1986, 7)[95]

95 En la segunda edición (1986) conserva el prólogo de la edición de 1978 y agrega un segundo prólogo muy breve en agradecimiento a quienes hicieron observaciones y sugerencias a su texto.

Como podemos ver, es consciente de las carencias en la enseñanza y manuales de la investigación filosófica, propone desde el inicio que las obras o manuales de investigación filosófica no hacen nada más que poner reglas y diciendo como hacer fichas, pero dan por hecho que el estudiante aprenderá a investigar como tal y a su vez reflexiona brevemente la labor del filósofo en este prólogo.

El texto en la segunda edición ya nos dice que adquirió cierta importancia en los seminarios de investigación o de metodología de la investigación filosófica, hoy en día aún se puede localizar en las listas de bibliografía básica en los múltiples programas de "Introducción a la investigación filosófica" de la licenciatura en filosofía de la UNAM, así como en otras instituciones que a su consideración curricular nombran la materia y dotan a los licenciados en filosofía de herramientas suficientes para la investigación filosófica.

He de lamentar que hasta cierto punto se ha ignorado la figura de Krauze a pesar del gran peso de esta obra en la formación de infinidad de licenciados en filosofía a lo largo de México.

LA FILOSOFÍA DE LA IMAGINACIÓN EN ROSA KRAUZE

Rosa Krauze plantea un problema que abre muchas posibilidades en los ámbitos filosóficos, del que ella misma lamentó que en su época sólo hubiera información antropológica y literaria, su investigación no inicia con su tesis doctoral, sino que como ella misma menciona, tiene un interés anterior, esto lo menciona en el inicio del prólogo de su tesis doctoral donde escribe

> Este trabajo derivó de uno más amplio, mi cátedra sobre filosofía de la imaginación. En 1982 fui patrocinada por la U.N.A.M para realizar un viaje de estudios al CENTRE DE RECHERCHE SUR L' IMAGINAIRE, ubicado en Chambery, Francia, donde pensaba hallar una amplia documentación sobre el tema. Pero ahí lo enfocan desde el punto de vista antropológico y literario, nada deleznables, aunque insuficientes para el que busca bases filosóficas. (Krauze, 1991, 2)

Los enfoques de Krauze del tema de la imaginación la llevaron a dos cuestiones principales, la filosofía analítica y la filosofía de la literatura, tales cuestiones de amplio interés en Krauze, pero inclinándose en su tesis

doctoral por analizar las cuestiones lógico–ontológicas de los personajes ficticios de la literatura, no limitándose ahí su tesis lleva por título "ficción y verdad en la literatura", y a falta de la información de lo que trabajó en su cátedra en filosofía de la imaginación, hemos de explicar toda esta cuestión con base en esta tesis únicamente.

Rosa Krauze ve en su investigación otra vertiente más, la cual dejó dado que la apartó de su temática principal, esta vertiente fue la que tendía a las cuestiones psicológicas y psicoanalíticas. Esta vertiente la llevó a ver temas de la creatividad, según menciona también en el prólogo de su tesis doctoral, hemos de profundizar más en estas cuestiones en otro apartado, pero podemos decir que hasta el momento de este bosquejo del pensamiento de Krauze, esta es la parte que refiere mayor número de vertientes y que nos indica un trabajo realmente amplio de originalidad filosófica.

La tesis de Krauze supone un mundo de análisis multifacético que es interminable, dice ella misma que es una reducción mínima dice de esta manera: "... gran parte de mi trabajo, lo reduje a su mínima expresión y así lo presento ahora dividido en seis capítulos" (Krauze, 1991, 4), esto nos indica que su tesis es únicamente el inicio de un trabajo de grandeza intelectual en el que hace falta ahondar y buscar.

LA LITERATURA Y LA IMAGINACIÓN

Hacer un bosquejo del pensamiento de Krauze acerca de la relación entre la literatura y la imaginación (en el contexto filosófico, claro está), es una tarea compleja y basta, pero generar las bases para entender esta tarea e impulsar a otras investigaciones a hacer la labor está aquí.

La concepción de las obras literarias en la filósofa no concibe únicamente al autor o a su obra como el panorama, sino que la importancia está en el énfasis que hace en el lector, el entendimiento y las posibilidades de estas variantes, para las cuales hace una revisión que incumbe tanto a las formas sistemáticas de la lógica, particularmente de la lógica modal, y más aún particularmente en el enfoque de la realidad y la posibilidad de las cosas, de los entes y de los mundos. También a su vez, su análisis incumbe irremediablemente a la metafísica y a la ontología, ya que se trabaja con las posibilidades, trasciende la demostración estética literaria para llegar a nuevos horizontes de la razón en cuanto a la reflexión de la literatura, a

su vez no deja de lado la cultura, indispensable para el personaje, la obra, el autor y el lector, pero también deja claro que no hay que concebir las interpretaciones de la literatura y la construcción de las posibilidades de la misma como un único esquema de pensamiento, o más aún, como un pensamiento, Krauze, por el contrario, explica la gran complejidad que refiere a los mundos literarios que no pueden quedar únicamente como algo tan básico como un pensamiento, y lleva tal propuesta a la comparación con la distinción medieval *de re* y *de dicto* las cuales podemos identificar prácticamente con una cuestión del lenguaje que hace referencia a lo real, con la cuestión *de re* que lleva a la interpretación de la cosa o posibilidad de la cosa, y la cuestión *de dicto* que lleva a la posibilidad de lo dicho o más aún, de la cuestión el entorno posible en la lectura.

Todo esto lo mencionamos a riesgo de quedarnos cortos y en la insuficiencia con un bosquejo tan sencillo de la vasta obra que es la tesis doctoral de Krauze, que como ya he reiterado, es de suma necesidad su estudio profundo y análisis.

EL PSICOANÁLISIS Y KRAUZE

El interés de Krauze por la imaginación y la creatividad no pararon en las cuestiones de su tesis, sino que, como ya hemos adelantado, su deseo de saber la llevó a los campos trabajados en el psicoanálisis, dice María Rosa Palazón, "Rosa Krauze recoge la hipótesis de que la literatura es un discurso desiderativo (del deseo sublimado) que configura la imaginación creadora" (2003, 132). Posterior a esto Palazón hace una crítica puntual a este aspecto de los intereses de Krauze, un punto que particularmente no hemos de tomar aquí, sino que hemos de tomar en cuenta que esta es una de las vertientes del trabajo en vida de Krauze; el interés de esta se basa principalmente en las afirmaciones del arte y la creatividad que expresan las corrientes psicoanalíticas y la interpretación de los mismos autores de estas corrientes, particularmente hemos de carecer de mayor información, dado que no tenemos acceso directo a un archivo o historial de Krauze en cuanto a sus avances en el proyecto de expandir su visión de la admiración por el psicoanálisis particularmente en la UNAM.

CONCLUSIÓN

El bosquejo que aquí hemos hecho de Rosa Krauze, nos queda definitivamente insuficiente, pero nos sirve de manera eficiente como un mapa o croquis de su pensamiento, de manera que, cualquiera que desee explorar tal trinchera posea una guía básica de por dónde seguir.

Rosa Krauze en su obra nos ha dado una verdadera pensadora mexicana, una filósofa de la cual hemos de decir que queda mucho por develar, analizar, criticar y debatir, sus letras tan claras y en veces sistemáticas nos proponen un análisis filosófico que no sería menor al de los grandes filósofos, ya sean de la tradición occidental o bien reducido únicamente al territorio mexicano.

Una mezcla interminable de corrientes en un pensamiento audaz que voltea a ver constantemente a la literatura, la filosofía en México y la investigación filosófica es la realidad en la filósofa polaca que se hizo mexicana y que adoptó este entorno sociopolítico como su lugar, su importancia, y su lugar de ágora filosófica.

REFERENCIAS

Krauze, R. (1980). La palabra y la piedra, *Thesis* (4) 65 – 67.

Krauze, R. (1991). *Ficción y verdad en la literatura.* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

Krauze, R. (1986). *Introducción a la investigación filosófica.* México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Palazón, M.R. (2003). La imaginación y una rosa. *Cuadernos Americanos,* (102) 125 – 133.

Rodríguez, E.E. (s.f.). Paula Gómez Alonzo. En la *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. (consultado el 21 de junio del 2020). Recuperado de: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Gomez_Alonzo_Paula.pdf

Silva, G. (s.f.). Rosa Krauze. En la *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana,* (Consulta 20 de junio del 2020). Recuperado de: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Krauze_Rosa.pdf

La civilización y Doña Bárbara

Luis Carlos Hernández Cuevas

Doña Bárbara es una novela escrita por el venezolano Rómulo Gallegos, publicada en 1929 por la Editorial Araluce. Ha sido reeditada más de cuarenta veces y ha sido traducida a varios idiomas, incluido el japonés. Desde su aparición tuvo gran aceptación, siendo considerada un clásico de la literatura hispanoamericana y un emblema de las letras venezolanas. Su creador, Gallegos, se encuentra entre los escritores más representativos de Latinoamérica, por lo que varios premios e instituciones le homenajean, es el caso del Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos, en su natal Venezuela.

La obra consta de tres partes, con un total de 41 capítulos, en la cual se narra la historia de Santos Luzardo: un hombre gallardo que después de haber vivido tanto tiempo en Caracas regresa a Altamira, las tierras que le vieran nacer y le sustentaran, pero que desde hace algunos años han sido mal administradas, perdiéndose parcialmente. Santos se debe enfrentar a dos personajes en su regreso a Altamira: a Doña Bárbara y al Llano. La primera es una mujer poderosa que paulatinamente se ha apoderado de las tierras, construyendo su imperio: el Miedo. Por su parte, el Llano, con ele mayúscula, es una personificación de la naturaleza con la que Santos debe luchar y evitar caer en su embrujo.

Doña Bárbara es considerada la obra más representativa de la novela de la tierra, también llamada regionalista, corriente literaria de principios del siglo XX cuyo tema principal es la naturaleza y cómo ésta altera la conducta humana, despertando las pasiones de las personas. El medio no sólo es el escenario donde se realizan los hechos, sino que éste participa como un actante en la historia. En la novela se alcanza a observar esto, en la que Gallegos describe el Llano como un ente hostil y peligroso, y a su

vez benévolo y prolífico, que juega con el comportamiento de los llaneros, y al que Santos tanto evita.

En esta ocasión pretendo hacer un análisis de la novela desde la relación literatura-sociedad. Tomaré en cuenta algunos detalles de la biografía del autor, así como el contexto sociohistórico en el que se fraguó la obra. Dado que mi sociedad es bastante diferente a la de Venezuela a principios del siglo XX, me ayudaré de un texto de Ángel Lombardi que explica la sociedad venezolana de dicho siglo, así como algunas líneas del tiempo sobre los acontecimientos más relevantes de ese período.

CIVILIZACIÓN VS. BARBARIE

El tema principal de la obra es la contienda civilización-barbarie. La civilización es representada por Santos Luzardo, quien después de un trágico acontecimiento, es llevado a Caracas para que se forme y rompa con los ímpetus que el Llano produce en la familia. Se titula como abogado y tiene su vida hecha en la ciudad, pero, dado que percibe bajas en el capital recibido de Altamira, se propone regresar al hato para mejorar la situación y vender la propiedad. Por el contrario, la barbarie cubre toda la sabana, cuyo principal exponente es Doña Bárbara. Tanto esta mujer, como los llaneros, son personas sin educación que no reconocen ley, más que la del llano, dada por la costumbre. Estos personajes son cubiertos por la codicia, la ignorancia y la superstición, que engañan, roban y matan de acuerdo con sus intereses. Santos busca remover la barbarie, poner orden, situación que se hace presente en dos puntos: la cerca y Marisela. La cerca es la forma con la que Luzardo quiere reducir los robos en su propiedad, pero simbólicamente representa la imposición del orden y la ley en el Llano. Marisela es una mujer salvaje a la que Santos instruye, y con la que se manifiesta el triunfo de la civilización frente a la barbarie.

El argumento de la obra refiere un tema muy comentado por los intelectuales del siglo XX en América Latina: el progreso. Desde el siglo XIX las ciudades latinoamericanas tuvieron un importante crecimiento, consecuencia de las florecientes economías urbanas; dado que las urbes prometían un mejor estilo de vida, hubo grandes éxodos rurales en toda la región. Las ciudades representaban movimiento, comodidad, educación, en resumen, progreso; en contraste, el campo era estancamiento, costumbre, ignorancia, o sea, el atraso. La novela expresa perfectamente esta situación,

aunque se debe matizar: la ciudad no es propiamente la civilización, sino que lo es la educación que se puede conseguir ahí, mientras que el llano implica la barbarie por la permanencia de supersticiones y creencias no racionales. En la ciudad impera la razón, mientras en el llano manda la pasión.

Además de la educación, la civilización trae consigo el progreso tecnológico. Ya desde este siglo hay importantes cambios en la ganadería y agricultura, motivado por el acelerado consumo en las ciudades. En la novela hay un fragmento en el que Santos reflexiona y se avergüenza por la industria "primitiva" que utilizan en Altamira para la producción de quesos, en comparación con los adelantos industriales en países "civilizados".

En cuanto a las características de la sociedad, según Lombardi, la venezolana de ese siglo es mayoritariamente campesina y analfabeta, la cual frecuentemente es asolada por males, por lo que está llena de temores e incertidumbres acostumbrada a tener que soportar gobiernos despóticos y tiránicos. ¿Acaso no es ésta la sociedad que relata Gallegos? Los pobladores del Arauca (región donde se encuentran Altamira y el Miedo) son en su mayoría campesinos, muy pocos saben leer y escribir, y los que saben suelen ser abusivos y corruptos, como es el caso de Ño Pernalete. El personaje con mayor autoridad en la narración es Doña Bárbara, una mujer que vendría a ser una tirana, pues consigue lo que quiere, aunque haya que matar por ello; su poder está respaldado por el miedo que infunde en la gente. ¿Por cuántas Bárbaras no estará atemorizada la sociedad venezolana?

DETALLES BIOGRÁFICOS

Rómulo Ángel del Monte Carmelo Gallegos Freire nació el 2 de agosto de 1884 en Caracas, Venezuela. De joven gustaba caminar por el valle, a faldas de la serranía, por lo que no es extraño que en su obra haya plasmado esa fascinación por la naturaleza, siendo considerado, junto con Güiraldes, el más grande exponente de la literatura de la tierra. En 1904 ingresa a la carrera de Agrimensura y Derecho en la Universidad de Caracas, misma que deja un año después. En general su vida se resume en dos palabras: educación y literatura. Durante años fue Ministro de Educación y catedrático, entre otros títulos relacionados. En 1936 ejerce efímeramente el cargo de presidente de Venezuela. Finalmente muere en 1969 de forma natural.

Con esta brevísima biografía pretendo relacionar a Rómulo con su creación: Santos. Considero que el personaje de Luzardo viene a ser un símil del autor, dado que Santos es abogado (titulado en la Universidad de Caracas), y se propone delimitar, medir y valuar Altamira, tareas propias de un agrimensor; además, el objetivo primordial del personaje era educar a los llaneros, especialmente a Marisela. Opino que Gallegos se manifiesta a través de Santos, busca darle fin a la barbarie, acabar con el analfabetismo, romper con los gobiernos corruptos y derrotar a los tiranos.

VENEZOLANISMOS

La novela regionalista, al igual que la indigenista, tiene la virtud de acercarse a la sociedad a través de la forma en que se comunican sus individuos, es decir, las palabras y expresiones propias de la comunidad de la que se escribe. El autor retrata a la sociedad mediante el habla. Una obra se llena de color cuando su autor es capaz de utilizar las formas lingüísticas de una cultura. Además, le da coherencia al texto, pues un llanero que se expresa de la misma forma que lo hace un abogado o un médico no es muy verosímil. Del mismo modo, un texto escrito con regionalismos aporta la cosmovisión de quien se escribe, pues no son lo mismo las *gandumbas* venezolanas, que los *huevos* mexicanos, aunque ambas se refieran a los testículos; los regionalismos tienen diferente peso y color en su lugar de origen.

Así pues, en *Doña Bárbara* el autor tiene el acierto de darle identidad a la comunidad llanera por medio del habla. En muchos diálogos, principalmente de los trabajadores de Altamira, se escriben venezolanismos que colorean la narración. En el séptimo capítulo titulado "El 'familiar'", los llaneros charlan y cuentan historias utilizando una gran cantidad de regionalismos, a tal punto que un lector mexicano como yo apenas entendió de qué se hablaba.

LOS INDIOS EN LA NOVELA

La categoría de "indios" se hace presente en el capítulo "Miel de aricas", en el que Marisela cuenta a Genoveva la intromisión de un grupo de indios a su casa, y cómo los sacó amenazándolos con llamar a otros indios más belicosos. Esta categoría durante siglos fue utilizada peyorativamente para marcar la diferencia étnico-racial con determinados grupos. Hasta hace

pocos años se cuestionó su uso, por lo que no es raro que esté presente en una obra escrita hace un siglo.

Lo interesante es el peso que implican palabras de este tipo en la narración, como el caso de "criollo". De acuerdo con el sistema de castas implementado en las colonias españolas en América, el criollo era el hijo de un español que había tenido el infortunio de nacer en el Nuevo continente, lo que le daba menos valor que los peninsulares. En la novela se utiliza el término criollo con referencia a algo puro, de buena sangre. No se mencionan otras categorías, como mestizo, sino que el criollo es el venezolano (sea de la ciudad o del campo) y es más "civilizado" que el indio.

CARACTERES

Considero que en la formación de los personajes es donde mejor se puede vislumbrar la relación literatura-sociedad, ya que el autor construye conforme a su horizonte cultural y las estructuras sociales a las que pertenece los caracteres, les da atributos y en algunas ocasiones cae en estereotipos.

Primero, aunque no es el personaje principal, es tan pesada su figura que le cede su nombre a la novela, me refiero a la doña. Bárbara es un personaje complejo, un claroscuro de la literatura. A lo largo de la narración se le colocan varios epítetos, como *dañera*, la bruja y heroína. Por una parte, se reconocen sus cualidades positivas, como inteligente, fuerte y obstinada, aunque tienen más peso los negativos: siniestra, odiosa, maquiavélica, etc. La historia de Bárbara está trágicamente manchada por la violación que sufrió en su juventud, situación que la lleva a odiar a los hombres y a desconfiar de ellos; fríamente se hizo de tierras en el llano y formó su imperio, el Miedo, desde donde hace su voluntad. Sin embargo, considero que la grandiosidad de este personaje se encuentra en su renovación. Gallegos logró construir un personaje único y común a la vez, es decir, para la literatura de la época formó un personaje inédito, con infinidad de aristas y de sentimientos profundos, y a su vez lo acercó más a la humanidad, se acercó al *maremágnum* que somos los seres humanos.

Asimismo, la estética de Bárbara se encuentra entre dos polos. Por lo general es considerada *machorra*, un término peyorativo que hace referencia a una mujer de apariencia varonil. Cabe decir que los elementos que le dieran esa "masculinidad" eran su forma de montar a caballo, usar

pantalones y botas, llevar el cabello recogido y traer pistola, cosas que eran mal vistas en mujeres; sin embargo, a la doña no podían decirle nada, pues el miedo los detenía. Por otro lado, cuando ella usaba vestido, traía el pelo suelto y con un poco de maquillaje llovían los halagos. Era considerada hermosa cuando era "femenina", y era imponente cuando era "masculina".

Segundo, el personaje principal, que como ya dije anteriormente me parece un símil del autor, es la manifestación de los intelectuales que desde el siglo XIX querían llevar a América Latina al progreso. Santos es un ser letrado, racional y justo, aunque algunas veces se muestre déspota. Llega con buenas intenciones al llano, sin embargo, corre el riesgo de ser corrompido por la fuerza de la naturaleza; lo que muestra la fragilidad de los seres humanos contra nuestras pasiones.

Tercero, Marisela es hija bastarda de Bárbara y Lorenzo Barquero, sobrina de Santos. Desde pequeña cuidó a su alcohólico padre en un inmundo jacal. Santos los lleva a Altamira para que Lorenzo se rehabilite y Marisela se instruya. Marisela representa la rebeldía, la inocencia, el abandono y finalmente la superación. Es el proyecto personal del protagonista erradicar la barbarie en esa criatura, cosa que logra y muestra el impacto de Santos (la civilización) en el llano.

Por último, un personaje secundario pero que para mí tuvo gran relevancia fue Mr. Danger, o don Guillermo. Éste es un estadounidense de ascendencia europea que llegó al Arauca para cazar caimanes, conseguir tierras, robar ganado y administrar una pequeña porción de tierra. Considero que Gallegos construyó este personaje a partir de su sentir antiyanqui. Recordemos que a principios del siglo XX en todo el Tercer Mundo se desarrolló lo que se conoce como imperialismo, el cual básicamente consistió en la intromisión de potencias mundiales en estos países para obtener riquezas. Venezuela, para este entonces, había descubierto ricas reservas de petróleo en su territorio, por lo que Estados Unidos como ave rapaz se inmiscuyó en la política venezolana. Considero que el autor construye este personaje a partir de su sentir antiyanqui, ya que lo describe como un ser detestable, ladrón, fraudulento, asesino, despilfarrador, entre otros calificativos negativos. Además, en un fragmento del capítulo "El inefable hallazgo" se habla de los beneficios que tienen los extranjeros: "… porque extranjero siempre tiene garantías que le faltan al criollo".

ÚLTIMAS PALABRAS

Como todo producto cultural, la literatura está empapada de sociedad. En esta ocasión, la novela de Gallegos retrata grandiosamente la cultura popular venezolana del llano, desde los *modus vivendi* de los llaneros, hasta las ideas progresistas que los intelectuales tenían en esa época. Dado que la literatura es universal, *Doña Bárbara* puede salirse del contexto llanero para instalarse en otros tipos de espacios agrícolas, así como llegar a las urbes, en general donde haya barbarie, tiranos, superstición, corrupción y un largo etcétera, Doña Bárbara estará ahí.

Asimismo, resulta interesante estudiar más a fondo la figura de Bárbara, pues tiene bastantes aristas sobre las cuales reflexionar. Por ejemplo, el que una mujer esté en el peldaño más alto del poder, aunque sea de forma ilegítima, tiene un peso muy fuerte en una sociedad de lógica machista. Por eso la palabra "machorra" es tan significativa, pues se hace mofa de Bárbara por tener atributos "masculinos" con el objetivo de reducir su poder. Como este hay muchos puntos que quisiera señalar, pero creo que lo dejaré para otro ensayo.

REFERENCIAS

Gallegos, R. (2010). *Doña Bárbara*. España: Siruela.

Liscano, J. *Rómulo Gallegos*. Recuperado el 8 de diciembre, en Gallegos, Rómulo | Fundación Empresas Polar (fundacionempresaspolar.org)

Lombardi, A. (2010). Venezuela siglo XX. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, vol. 11, núm. 1, 223-248. ISSN: 1317-102X

Semblanzas

CAMILO PATIÑO GARCÍA
Doctor en Ciencias para el Desarrollo la Sustentabilidad y el Turismo por la Universidad de Guadalajara; profesor titular del Centro Universitario de los Lagos; miembro del cuerpo académico UDG-CA-951 Relaciones Internacionales y las Nuevas Diplomacias; su línea de investigación es Atractividad Territorial; cuenta con el reconocimiento de perfil deseable de PRODEP y es miembro candidato del SNI. Correo electrónico: camilo.patino@academicos.udg.mx

JESÚS EDUARDO CERVANTES LÓPEZ
Es egresado de la licenciatura en Humanidades con orientación en Historia Cultural por la Universidad de Guadalajara.

ADÁN EZEQUIEL ORTEGA GÓMEZ
Originario de La Huerta, Jalisco, egresó de la licenciatura en Humanidades con orientación en Historia, en la Universidad de Guadalajara. Su interés por la literatura y la historia fue lo que lo llevó a elegir esta carrera, buscando mejorar sus habilidades de escritura y de investigación. Temas de investigación que le apasionan se relacionan con el catolicismo, la Edad Media, y la comunidad LGBT, lo cual se puede ver reflejado en los proyectos de investigación, ensayos y artículos que escribió a lo largo de su carrera universitaria. Esos mismos temas son en los que busca profundizar y continuar investigando, buscando seguir los proyectos que ha ideado con ayuda de algunos profesores de su licenciatura.

FELIPE DE JESÚS LÓPEZ CONTRERAS
Licenciado en Humanidades por la Universidad de Guadalajara y maestro en Historia Cultural por el Colegio de San Luis A. C. Ha participado en la revista La ventana y en la revista letras históricas, ambas de la Universidad de Guadalajara. Asimismo, cuenta con ponencias sobre el desplazamiento

simbólico y territorial del indígena en San Juan de los Lagos. Es autor del libro *Milagros y políticas: el culto de la Virgen de San Juan de los Lagos, 1623-1732*, editado por el sello editorial del CULagos de la Universidad de Guadalajara

MAURICIO GALLARDO LÓPEZ

Es egresado de la licenciatura en Humanidades con orientación en Historia Cultural por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es maestrando en Docencia en Universidad La Salle Bajío y es colaborador en el Laboratorio Editorial del Centro Universitario de los Lagos.

FERNANDO DANIEL NÚÑEZ FLORES

Nacido en Lagos de Moreno, Jalisco. Es estudiante de la licenciatura en Humanidades, en la orientación de Historia Cultural, del Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara. Desde 2020 ha sido becario en el Laboratorio Editorial del Centro Universitario de los Lagos, en el área de maquetación.

ISABEL CAMPOS ESPINO

Originaria de Ixtapa Zihuatanejo . Cursa la licenciatura en Humanidades con orientación en Antropología Cultural en la Universidad de Guadalajara. Cuenta con un diplomado en Divulgación de las Ciencias Sociales y Humanidades, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó una estancia de investigación en la Institución Antonio José Camacho en Cali, Colombia y publicó un artìculo en la revista *Sapientía*.

MATEO GARCÍA CONTRERAS

Originario de Tototlán, Jalisco. Cursa la licenciatura de Humanidades con especialización en letras en la Universidad de Guadalajara. Ha tenido la oportunidad de enriquecer su experiencia académica a través de un programa de intercambio, realizando un semestre en la Universidad de Kanda University of International Studies en 2021, y en la Dokkyo University en Japón. Sus intereses y pasiones se centran en la poesía, la música y el arte en general, considerándolos como fuentes de inspiración y exploración personal. Además, ha adquirido experiencia laboral como diseñador en

el Laboratorio Editorial del Centro Universitario de los Lagos. Se muestra particularmente interesado en los estudios de género y la teoría Queer.

CELIA LIZBETH VIRGEN MARTÍNEZ

Nativa de Guadalajara. Colaboró en un canal de YouTube por algunos años en donde hacía reseñas de libros dirigidos principalmente al público juvenil; gracias a esta colaboración, fue invitada en varias ocasiones a la Feria Internacional del Libro en Guadalajara como participante del Encuentro Nacional de BookTube de los años 2017, 2018 y 2019. Tiene un diplomado en “Divulgación de las Ciencias Sociales y Humanidades" por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es estudiante en la licenciatura en Humanidades con orientación en Historia Cultural; además, participa como colaboradora y conductora en un programa de Radio Universidad llamado *Ecos de la ciudad*.

NOÉ CONTRERAS TORRES

Estudiante de la licenciatura en Humanidades de Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara, quien ha dedicado su carrera a las temáticas de la filosofía, interesándose principalmente en la Filosofía en México, la Filosofía de la Ciencia, la Lógica y la mujer en la historia de la filosofía, ha sido participe del XXVI Verano de Investigación Científica y Tecnológica del Pacifico como ponente y asesorado en la estancia por el Dr. Jean Orejarena de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con el tema “El problema de la imaginación y los mundos posibles desde la perspectiva de Rosa Krauze” siendo este de sus temas de mayor interés.

LUIS CARLOS HERNÁNDEZ CUEVAS

Egresado de la Licenciatura en Humanidades con orientación en letras. Fue becario en el Laboratorio Editorial del Centro Universitario de los Lagos en el periodo 2019-2022, donde se desempeño como encargado del equipo de corrección. Ha participado en concursos de redacción y ensayo como el Primer Concurso de Ensayo en el marco de la VII Feria de las Humanidades y las Ciencias Sociales, donde obtuvo el primer lugar. Se ha presentado en conferencias y simposios con temas como la literatura y el patrimonio cultural. Recientemente ha publicado textos en el libro coordinado *Catorce voces. literatura en Lagos*, editado en 2022 por la Universidad de Guadalajara.

Índice

INTRODUCCIÓN 9

I. SEXUALIDAD Y RELIGIÓN 11

CONCEPCIÓN DE LOS TIPOS DE DELITOS SEXUALES EN EL SIGLO XVIII Y LOS FRENOS DE LAS INSTITUCIONES
Jesús Eduardo Cervantes López 13

LA HOMOSEXUALIDAD EN LA EUROPA DE LA BAJA EDAD MEDIA: FORMACIÓN DEL DISCURSO HOMOFÓBICO
Adán Ezequiel Ortega Gómez 39

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE HOMOFOBIA: 1965-1980
Felipe de Jesús López Contreras
Mauricio Gallardo López 47

II. CULTURA, POLÍTICA Y SOCIEDAD 61

SALUD E INTERCULTURALIDAD EN MÉXICO. MODELO DE SALUD INTERCULTURAL EN LAS AGENDAS POLÍTICAS RECIENTES
Fernando Daniel Núñez Flores 63

REFLEXIONES PERTINENTES EN TORNO A LAS PROBLEMÁTICAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL Y LA APROPIACIÓN CULTURAL EN MÉXICO
Isabel Campos Espino
Mateo García Contreras
Celia Lizbeth Virgen Martínez 85

UNA REVISIÓN A LA LEY GENERAL DE CULTURA Y DERECHOS CULTURALES. ANÁLISIS CRÍTICO DE POLÍTICAS DE ACCIÓN
Fernando Daniel Núñez Flores 95

III. ANÁLISIS Y CRÍTICA 111

ACERCAMIENTOS AL PENSAMIENTO DE ROSA KRAUZE
Noé Contreras Torres 113

LA CIVILIZACIÓN Y DOÑA BÁRBARA
Luis Carlos Hernández Cuevas 121

SEMBLANZAS 129