

unap

UNIVERSIDAD ARTURO PRAT
DEL ESTADO DE CHILE

CONOCIMIENTO Y TERRITORIO

48

REVISTA
**CIENCIAS
SOCIALES**



Revista de Ciencias Sociales Vol. 31 Núm. 48. Primer Semestre 2022 (Ene - Jun)

ISSN 0717-2257 - ISSN 0718-3631

La revista de Ciencias Sociales está indexada a:

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (REDALYC).

Hasta la edición Núm. 15 del año 2005, la Revista de Ciencias Sociales se editaba una vez al año. A partir del año 2006, se edita semestralmente.

REPRESENTANTE LEGAL

Alberto Martínez Quezada
Rector Universidad Arturo Prat

Equipo editorial:

DIRECTOR

BERNARDO GUERRERO JIMÉNEZ
Universidad Arturo Prat, Chile.

EDITOR ACADÉMICO

CRISTIAN ORTEGA CANO
Universidad Arturo Prat, Chile.

EDITORA TÉCNICA

DIANA SILVA FUENTES
Universidad Arturo Prat, Chile.

ADMINISTRADOR DE PLATAFORMA OJS Y DIFUSIÓN

ERNESTO MIRANDA RIVERA
Universidad Arturo Prat, Chile.

Comité editorial:

Dr. Juan van Kessel Browsers
Universidad Libre de Amsterdam

Dr. Juan Podestá Arzubíaga
Universidad Arturo Prat. Chile

Dr. Bernardo Guerrero Jiménez
Universidad Arturo Prat. Chile

Dr. Pedro Bravo Elizondo
Universidad de Wichita. Estados Unidos

Dr. Juan Matas
Universidad Marc Bloch de Estrasburgo

Dr. José Antonio González Pizarro
Universidad Católica del Norte. Chile

Dr. Carlos Donoso Rojas
Universidad Andrés Bello. Chile

Dra. Silvia Citro
Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Argentina

Dr. Alex Espinoza Verdejo
Universidad de Tarapacá. Chile

Dra. Sonia Reyes Salgado
Universidad de Valparaíso. Chile

Dr. Patricio Silva
Universidad de Leiden. Holanda

Dra. Adriana Maya
Universidad de Los Andes, Bogotá. Colombia

Dr. Herwig Cleuren
Universidad de Leiden. Holanda

Dr. Patricio Rivas H.
Convenio Andrés Bello, Bogotá. Colombia

Dr. Ricardo Salas Astrain
Universidad Católica de Temuco. Chile.

Dra. Jeanne Simon
Universidad de Concepción. Chile.

La Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat, se publica en forma ininterrumpida desde el año 1992. Nuestro eje central es la reflexión acerca de la realidad del norte grande de Chile, en todas sus dimensiones, entendiendo con ello que la realidad no se puede reducir, a uno u otros aspectos que la integra.

Nos interesa generar y socializar el conjunto de conocimientos producto de la investigación social, que nuestros investigadores, sociólogos, historiadores, antropólogos, entre otros, producen.

Para una adecuada toma de decisiones, se precisa contar con conocimientos que den cuenta de la compleja realidad del norte grande. Nuestra prioridad es dar a conocer, por la vía de artículos, los avances que se obtienen, en las diversas investigaciones que se llevan a cabo.

La Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat, se publica dos veces al año, posee un Comité Editorial compuesto por destacados investigadores nacionales y extranjeros. Da cabida, además, a artículos que, sin referirse necesariamente a nuestro entorno regional, permiten adentrarse en el conocimiento de otras realidades.

Bernardo Guerrero Jiménez
Director

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Dr. Bernardo Guerrero 6 - 7

ARTÍCULOS

José Ojeda Iter

“Desde mi hogar te danzaré”: La vivencia virtual en la Sociedad Religiosa Baile Chinos del Carmen de la festividad de La Tirana 2020 bajo la óptica latouriana 8 - 45

Daniel Aravena Rojas

¿Por qué le bailo a la virgen?: representaciones del marianismo en los escritos de Hugo Guerrero 46 - 76

Carlos David de la Garza Tolentino y Dr. José Juan Cervantes Niño

Fútbol femenino y discriminación de género en redes sociales: twitter y periodismo deportivo en México 2020 77 - 108

Natalia Andrea Möller Pardo

Diferencias en el bienestar social de inmigrantes peruanos y colombianos en función del apoyo social percibido en Chile 109 - 138

Juan Cristóbal Moreno Crossley

Comprendiendo, situando y movilizándolo el enfoque del curso de vida. Aperturas para el desarrollo de investigaciones sociales territoriales desde una plataforma transdisciplinar 139 - 165

Reseña de libros

NORMAN K. DENZIN; YVONNA S. LINCOLN (Coords.) Manual de Investigación Cualitativa (VOL. IV) Métodos de recolección y análisis de datos. Editorial Gedisa, Barcelona, 2015. 539 pp
Hector Solórzano 166 - 177

PRESENTACIÓN

Hacemos entrega de versión N° 48 de la Revista de Ciencias Sociales, editada por la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Arturo Prat.

Se inicia con el trabajo de José Ojeda acerca de la fiesta de La Tirana en el primer año de pandemia. La fiesta no-presencial se tuvo que realizar en modo on-line una experiencia nueva para los peregrinos, sobre todo para los adultos mayores. El autor aplica la conceptualización de Latour y la Teoría del Actor-Red (TAR). Los resultados de esta vivencia virtual fueron la apertura a nuevas formas democráticas de participación jerárquica, una asimilación tecnológica de la vida devocional y una reconfiguración topológica de los actores involucrados.

El segundo trabajo de Daniel Aravena Rojas, analiza el modo en qué se representa el marianismo. Esta vez a través de los escritos de Hugo Guerrero, peregrino, compositor y bailarín. El estudio de estas fuentes permite entender la importancia de la virgen y del bailar.

Por su parte Carlos David de la Garza Tolentino, analiza el fútbol femenino para ver como, a través de las redes sociales twitter y periodismo deportivo en México 2020, se reproduce un discurso de discriminación de género. Se apoya en la sociología figurativa y utiliza una metodología de etnografía virtual.

La realidad de los inmigrantes peruanos y colombiano, a través del apoyo recibido en Chile, es analizado por Natalia Möller Pardo. Aplica la escala de bienestar social para concluir que la percepción de los inmigrantes sobre el apoyo social de la gente chilena, tiende a aumentar el bienestar social sólo en la subdimensión de integración.

Se concluye con el trabajo de Cristóbal Moreno que discute el concepto de curso de vida y la necesidad relacionarlo con estructuras mayores y con

dimensiones territoriales. Se plantea el objetivo de indagar en los principales posicionamientos ontológicos, epistemológicos y conceptos centrales de este enfoque.

Esta edición corresponde a la del primer semestre del año 2022.

Dr. Bernardo Guerrero
Editor Revista de Ciencias Sociales
Universidad Arturo Prat
Iquique – Chile, Junio 2022

“DESDE MI HOGAR TE DANZARÉ”: LA VIVENCIA VIRTUAL EN LA SOCIEDAD RELIGIOSA BAILE CHINOS DEL CARMEN DE LA FESTIVIDAD DE LA TIRANA 2020 BAJO LA ÓPTICA LATOURIANA

“I WILL DANCE TO YOU FROM MY HOME”: THE VIRTUAL EXPERIENCE IN THE RELIGIOUS SOCIETY CHINOS DEL CARMEN OF THE FEAST LA TIRANA 2020 FROM THE LATOURIAN PERSPECTIVE

José Ojeda Iter¹

Durante el año 2020, las políticas sanitarias implementadas tras la pandemia por COVID-19 provocaron la interrupción de todos los eventos masivos a lo largo del país; en el caso de la Región de Tarapacá, las principales festividades religiosas fueron suspendidas, entre estas la más concurrida: Nuestra Señora del Carmen de La Tirana (julio). Las condiciones socio-tecnológicas que sustentan la realidad devocional actual, llevan a que la experiencia de los Bailes Religiosos tenga que sustentarse en la virtualización de la devoción: la danza y los cantos fueron reemplazados por transmisiones desde los hogares. Metodológicamente, a través de las trayectorias sociotécnicas y el rastreo de los actores involucrados, se describió y analizó la organización de la vivencia virtual de los Chinos del Carmen de la festividad de La Tirana 2020 sometida a la propuesta de Bruno Latour y la Teoría del Actor-Red (TAR). Los resultados de esta vivencia virtual fueron la apertura a nuevas formas democráticas de participación jerárquica, una asimilación tecnológica de la vida devocional y una reconfiguración topológica de los actores involucrados.

Palabras claves: Religiosidad Popular, Sociedad Religiosa, Bailes Chinos de Chile, virtualización devocional, Teoría del Actor-Red (TAR).

¹ Sociólogo. Estudiante de Magíster en Ciencias Sociales con mención en Sociología de la Modernización por la Universidad de Chile. Investigador asociado a Fundación CREAR (www.crear.cl). Correo electrónico: jojeda@maho.cl

During 2020, the health policies implemented after the COVID-19 pandemic caused the interruption of all massive events throughout the country; in the case of the Tarapacá Region, the main religious festivities were suspended, among these the most popular: Our Lady of Carmen of La Tirana (July). The socio-technological conditions that sustain the current devotional reality, lead to the experience of the Religious Dances having to be based on the virtualization of devotion: dance and songs were replaced by meetings from homes. Methodologically, through the sociotechnical trajectories and the tracking of the actors involved, the organization of the virtual experience of the Chinos del Carmen of the festival of La Tirana 2020 was described and analyzed, submitted to the proposal of Bruno Latour and the Actor-Network Theory (TAR). The results of this virtual experience were the opening to new democratic forms of hierarchical participation, a technological assimilation of devotional life and a topological reconfiguration of the actors involved.

Keywords: People's Religiosity, Religious Dances, Bailes Chinos of Chile, devotional virtualization, Actor-Network Theory (ANT).

INTRODUCCIÓN

Transcurren ante los ojos tiempos profundas dicotomías: efervescencia social, y confinamiento -como principal medida sanitaria- son los tópicos en los que converge la 'nueva realidad' en gran parte del mundo, Latinoamérica y Chile; pandemia y distanciamiento físico-(social) son los principales signos de los acontecimientos: la mundialización se ha vuelto el villano y héroe de este acápite de la historia humana. El confinamiento amenaza lo social, desafiando a las comunidades a buscar nuevos medios para desarrollar las actividades que le dan vida y forma a tantas manifestaciones socioculturales del mundo; en el caso del Norte de Chile², la noticia de la suspensión de toda actividad masiva desalienta los

² El concepto de Norte Grande se refiere a la extensión del territorio conformada por las actuales regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta; su anexión sucede tras la victoria chilena en la Guerra del Pacífico (1879-1883), en la que se comparte una historia cultural ligada a la presencia tanto de pueblos precolombinos

ánimos festivos que la habitan: los Bailes Religiosos y el resto de peregrinos no podrán asistir a los santuarios de veneración, entre estos, la visita a la que llaman 'Chinita'³ en el poblado de La Tirana⁴.

El presente ejercicio investigativo tiene como epicentro el marianismo⁵ tiraneño⁶, expresado en la Sociedad Religiosa Chinos del Carmen⁷, centro de elucubraciones y actividades de todo el trayecto investigativo presente. En esta ocasión, lo medular está en el desarrollo de la festividad de La Tirana del año 2020 en formato digital, modalidad no ajena a desafíos y controversias que pusieron a prueba a esta centenaria institución y que, en más de alguna ocasión, se vio enfrentada a las dificultades del uso de las herramientas tecnológicas de telecomunicación.

Cabe destacar que el responsable de este trabajo se encuentra sometido a una especial filiación con el colectivo de estudio: es promesante integrante de la institución, por lo que además de ser un observador participante - o en este caso, 'sociólogo nativo' parafraseando a Rosana Guber (2001)- constituye parte de los sujetos de estudio. Desde esta perspectiva, las intenciones que incentivan esta actividad son las de generar un discurso acerca del fenómeno, pero 'desde adentro', relato que encarna el investigador, en la que constantemente se desafían las investiduras del 'ser chino' y del 'quehacer sociológico', similar a los planteamientos

como del desarrollo económico, histórico y social de las principales actividades económicas del territorio definido (Díaz, Martínez & Ponce, 2014; González, 2016).

³ Esta denominación femenina guarda raíces mestizas, que conectan con las bases culturales indo-mestizas de la festividad mariana tiraneña; más allá del error al traducir *China* como 'servidora' -utilizada así por la 'élite' criolla del siglo XIX- se trata de la visibilización de un *modus vivendi* específico (García, 2009).

⁴ Pueblo de orígenes argentífero ubicado a 72 km del puerto iquiqueño y a 18 km de Pozo Almonte; se sitúa en el desierto de Atacama, en la denominada Pampa del Tamarugal.

⁵ Expresión del concepto *marianismo*, acuñado por Evelyn Stevens (1974), para referirse al cúmulo de valores e imposiciones estereotipadas desde la figura de 'María', hacia la relación entre el hombre y la mujer en el contexto cristiano-católico.

⁶ Adjetivación que busca resaltar las características propias de la ritualidad festiva constituida en el poblado; dicha constitución es producto de la adecuación de una liturgia popular pampina que anexa insumos mestizos, rurales y del catolicismo oficial (van Kessel, 1989; Guerrero, 2009; 2012; 2017; García, 2009).

⁷⁷ Fundado el 8 de septiembre de 1908 en el pueblo Alto de San Antonio (Pozo Almonte); sus fundadores provenían principalmente de la región de Coquimbo, y abordan Tarapacá con el proceso del poblamiento del desierto por la explotación del salitre.

de Marilyn Strathern con la auto antropología, vale decir, como aquella que se lleva a cabo en el contexto social que la ha producido (Guber, 2001:116).

Esta indagación pretendió rastrear y describir analíticamente el repertorio de asociaciones, ensamblajes y trayectorias sociotécnicas -dirá Bruno Latour- que componen y estructuran lo que fue la celebración de la festividad de La Tirana 2020 para los Chinos⁸ del Carmen: *id est*, las respuestas que emergieron, organizativamente, para llevar a cabo las actividades descritas en la calendarización del periodo festivo en el pueblo (tradicionalmente entre el 10 al 17 de julio), en donde el bailar se acompaña de algunas actividades como romerías o jornadas de formación. Intuitivamente, creemos que la incorporación de la modalidad virtual condujo a una redefinición de la estructura jerárquica interna que organiza la cofradía, la interpelación a las dimensiones de espacialidad, y la generación de nuevas instancias de agencia en las que se delega parte del poder aunado en la figura del *caporal*⁹ y la directiva hacia nuevas 'comisiones'.

Para los fines antes descritos, se seleccionaron las aplicaciones pragmático-metodológicas de la Teoría del Actor-Red, en tanto forjadora de rastreos de trayectorias de acción; específicamente, asumiremos los subterfugios propuestos por Daniel Muriel (2011) de una cartografía impresionista y aquella acerca de la irremediable suciedad de las mediaciones, con respecto a la envergadura, fidelidad e higienización en la configuración del rastreo en la red¹⁰. De igual modo, se utilizó la etnografía virtual, metodología comprendida por el abordaje del objeto de estudio

⁸ Denominación utilizada entre el siglo XVIII y XIX para denominar a la población de origen indo-mestizo; generalmente utilizados en la industria minera y agrícola, su uso es similar a la denominación 'flaute' actualmente en Chile.

⁹ Miembro del baile investido como la autoridad máxima en el contexto del ordenamiento de la performance en la danza y el canto dentro de las sociedades religiosas; su acceso tradicionalmente ha sido por herencia familiar, y contemporáneamente por elección interna.

¹⁰ Según Day (2019), para Latour una red es un conjunto de posiciones en las cuales un hecho tiene significado; esta concepción fue introducida antes de que la red fuera un concepto asociado a la tecnología, a las redes comunicacionales y digitales. Y de esta manera Latour denomina red a la forma en la que se producen los hechos, en un laboratorio, y en una comunidad científica: a través de discusiones, intercambios, publicaciones entre investigadores. También introduce su concepción sobre una simetría de la acción de humanos, tecnologías, artefactos, objetos: lo que permite hablar de una red como acción redistribuida (Latour, 2008).

a través del análisis meticuloso de entrevistas, registros en diversos formatos e insumos dispuestos en las plataformas digitales; bajo la premisa de este método, y obedeciendo a la normativa sanitaria vigente en el transcurso del desarrollo de esta investigación, el acercamiento a los sujetos de estudio estuvo íntegramente conformado por abordaje virtual.

MARIANISMO TIRANEÑO, SOCIEDADES RELIGIOSAS Y PANDEMIA: CONSTITUCIÓN Y PROBLEMA

En 1536 Diego de Almagro entra al actual territorio del valle de Copiapó, y en 1542 Pedro de Valdivia termina por declarar la sentencia etnocida al territorio (CEHUBO, 2021); en su alforja traía consigo quien sería el símbolo catalizador de la conquista de las almas: la imagen de la virgen María, bajo la advocación de Nuestra Señora del Socorro¹¹ (Cruz, 2019). Así se erigirá como las bases del marianismo latinoamericano, eje cultural y social de todo el territorio conquistado (Barelli, 2012; Montecinos, 1997); similar es el caso del relato que sustenta la leyenda de La Tirana en donde una princesa Inca (Ñusta Huillac) muere tras ser descubierta que, por amor, se convierte al cristianismo a manos del portugués Vasco de Almeida que la bautiza bajo el signo de la cruz (González, 2011; Palacios, 2005).

Entre celebraciones a santos patronos, surge la cultura mariológica¹² desde la empresa colonizadora religiosa (Kessel, 2003; 1989); a pesar de introducir nuevos símbolos eurocéntricos de la fe, el entusiasmo del mundo indo-mestizo frente a la figura de María la proyectó como la 'nueva Eva latinoamericana' (Wade, 1999),

¹¹ Esta imagen es conservada actualmente en el altar mayor de la iglesia de San Francisco en Santiago, a quién se le refiere como un ícono principal en la fundación de la ciudad (siglo XVI) e intercesión milagrosa en un combate entre españoles e indios.

¹² El concepto de *mariología* apunta a la observación de la virgen María como epicentro de las virtudes teologales que la iglesia católica propone como modelo de vida: humildad, obediencia, servicio, entre otros. Todo esto obedece a una construcción institucional de la figura mariana, y es la forma 'oficial' de su culto. El *marianismo* -en el contexto de este trabajo- es la veneración de la 'construcción popular' de aquello que se cree de María por parte de sus devotos laicos (fuera del clero): promotora y protectora de la vida, la salud y la abundancia terrenal (Díaz, 2014; Guerrero, 2007; 2009).

aquella que pariría a los nuevos hijos de esta tierra (Palacios, 2005; Montecinos, 1997). Sin embargo, en este acto de hacer suya a la virgen, y en tributo a su antigua Pachamama, surge una nueva María, aquella que soterradamente, bajo signos sutiles y profundamente sincréticos, revestiría a 'María de Nazareth' con adornos relacionados a la tierra (Gisbert, 2015; Ibáñez, 2007); el marianismo es algo relativamente nuevo tanto en América como en Europa: es consecuencia del impacto colonizador y el ímpetu sobreviviente de aquellos vestigios que no lograron hacer desaparecer ni la cruz ni la espada (Mascareño, 2019; Rivera, 2010; Irrarázaval, 2008; Uribe, 1973).

Llega el siglo XIX y entran en pugna el guano y el salitre; los discursos del progreso republicano, el expansionismo comercial y la hegemonía de las élites amenazan las fronteras que dividen arbitrariamente el territorio (González, 2013; 2016; Ortiz, 2010). La consecuencia de todo esto fue la subvención europea a una disputa entre vecinos: fue la lucha del más fuerte, y 'ganó' el designio de la ley de la selva; Chile abraza los territorios de Tarapacá y Antofagasta, y con ello adquiere el dominio sobre el territorio rico en nitrato de potasio, pero sólo será en título, ya que los verdaderos 'dueños' de la riqueza serán empresarios europeos, principalmente (González, 2013). El conocido y vergonzoso proceso de "chilenización" de estas tierras abarcará todas las aristas de aquello que se denomina como 'lo social' (Díaz, Martínez & Ponce; 2014; Díaz, Ruz & Galdames, 2014; Contreras, 2007; Van Kessel, 2003).

De esto último, es consecuencia el protagonismo de la celebración a la virgen del Carmen en La Tirana, como reina de Chile, y patrona de sus fuerzas armadas (Guerrero, 2004; 2009; 2012; Hidalgo, 2009; Morandé, 1984; Uribe, 1973). El patronazgo carmelita viene a resaltar los valores liberalistas que la sociedad chilena había erigido como pilares de la nueva 'cultura' en la sociedad incipiente de Tarapacá: el progreso económico como camino, la racionalidad como verdad, y la secularización como vida; todo lo 'autóctono', todo lo arraigado a las tradiciones y costumbres, será considerado como 'barbarie', aspirándose a ser símil de la

sociedad europea del siglo XIX. En la otra cara de la moneda, la vida en las salitreras era muy distinta: las jornadas de trabajo eran tan duras como las injusticias, la infancia era truncada -muchas veces- con el filo del trabajo prematuro, las viviendas aptas sólo para supervivencia (González, 2013), "y arriba quemando el sol" como dijera Violeta Parra.

Sin embargo, los avances tecnológicos industriales como el sistema Shanks (1870) al sistema Guggenheim (1920) arrastraron algunos adelantos como el telégrafo y el biógrafo; éste último será definitorio en la reconfiguración de los bailes religiosos y en la festividad en sí: del danzar sólo chunchos, morenos y cuyacas, el cine norteamericano -con escenas del viejo oeste- inspira el surgimiento de los pieles rojas, y con ello, una nueva definición del imaginario del 'ser pampino' (Guerrero, 2009; Contreras, 2007). Vestimentas ataviadas de plumas, impulsaron al imaginario de la cultura pampina que danzaba a su China, para dar cabida a la creatividad e imaginación (González, 2011), naciendo posteriormente gitanos y algunas formas llamativas de morenos; todo esto configura el dinamismo dentro de las expresiones de fe a través de las hermandades religiosas que, tomando insumos culturales exógenos, los incorporan a sus tradiciones para resignificarlas y darle continuidad al patrimonio en ellas concentrado (Ibidem). El mundo andino (representado por los bailes religiosos tradicionales del santuario, como los chunchos, cuyacas o danzas con alusión pastoril) y de la inserción demográfica africana (con los bailes de morenos), amedrentado por la chilenización y amenazado por la ostentación de las danzas emergentes, comienza a convivir desequilibradamente con el progreso; en este contexto, aquellos afuerinos que fueron traídos con esperanza de prosperidad y abundancia, que trajeron consigo sus flautas y tambores (Guerrero, 2009; 2007) desde los valles precordilleranos de Coquimbo y Copiapó, se posicionan entre los promotores del 'tricolor': los Chinos escoltarán la imagen del santuario en La Tirana en la trastocada fecha del 16 de julio (Contreras & González, 2014).

La llegada al norte chileno de bailes de Chinos puede remontarse a los años circundantes a 1870, cuando la República del Perú solicita mano de obra calificada en trabajos ferroviarios para implementar los ramales que comunicarán los incipientes pueblos y oficinas salitreras con los puertos de embarque del salitre. Sergio González nos comenta al respecto:

Su número [de chilenos] aumentó considerablemente desde comienzos de la década del 70 [1870]. De 4 a 6 mil chilenos se calculaba que se ocupaban en la construcción de los ferrocarriles salitreros de Iquique a La Noria y de Pisagua al interior con sus ramales a otros sectores. (Bermúdez, 1963:369 en González, 2016:238. Corchetes de agregado personal.)

Este dato, sumado al sistema de enganche (González, 2016; 2013; González & Parodi, 2013) que se producía en el vecino Chile, da el sustento a la hipótesis del arribo de gente proveniente desde la región de Valparaíso, de Coquimbo y de Atacama, quienes trasladaron el baile de Chinos, patrimonio cultural de los territorios mencionados. Después de la Guerra del Pacífico (1879-1883) es que se presume el protagonismo de los Chinos, que ya mantenían la tradición de Andacollo¹³ en las distintas oficinas y pueblos de los cantones sur del desierto de Atacama (González, 2011; Guerrero, 2009).

Las últimas dos décadas del siglo XX están marcadas por la intensa intervención de la iglesia católica en las cofradías danzantes, en las que son sometidas a una reinterpretación del sentido del baile y la peregrinación. Tras la proliferación de nuevas compañías de bailes, el motivo de la asistencia al santuario tiraneño comienza a sufrir una constante modificación: para el año 2016¹⁴, la manda -como principal motivo de peregrinación- deja de tener protagonismo, para ceder terreno a un propósito devocional extensivo (asistir-danzar por devoción y/o

¹³ Tanto en las oficinas como en Iquique, la población arribada introdujo la celebración más concurrida del Norte Chico (Nuestra Señora del Rosario, cada 24 de diciembre); la participación de los Chinos en las fiestas del Carmelo se inscriben como producto del proceso chilenezador en el territorio (Guerrero, 2009).

¹⁴ El Centro de Estudios Interdisciplinarios e Indígenas (CIIR) en 2016 replica la encuesta de van Kessel de 1970 en el pueblo de La Tirana (Valenzuela & Aranis, 2018).

tradición) (Valenzuela & Aranís, 2018; van Kessel, 2003); de igual forma, pueden verse la potenciación de los símbolos patrios en las vestimentas y ornamentaciones de imágenes (González, 2011).

Dando un salto al siglo XXI, llega la era de la informática, de las sociedades del conocimiento y de la mundialización: según los clásicos teóricos de la Sociología, las tradicionales estructuras de la sociedad sucumbirían al embate del progreso; no obstante, los bailes religiosos dan testimonio de la capacidad de adaptabilidad de la cultura y de su carácter dinámico que le proporciona los insumos para persistir ante los procesos secularizantes de la postmodernización (Santos, 2010; Parker, 2005; 1994). Además de la incorporación de mujeres en la danza¹⁵, los Chinos deben incorporar las herramientas tecnológicas a cargo de los miembros más idóneos al respecto: los jóvenes; esto pudo producir una alianza estratégica entre el grupo más longevo y los recientes: mientras los últimos instruían en el uso de la virtualidad, los primeros cedían terreno en los espacios de la administración del poder dentro de estas cofradías. Resultado de esto, perfiles en Facebook o páginas institucionalizadas de los bailes religiosos sirven como 'sustento' material y virtual en la vida cotidiana¹⁶ de estas hermandades: citaciones a reuniones, se comparten material audiovisual respectivo a ellos, traspaso de información colectiva, entre otros; ya no se puede entender el funcionamiento de la sociedad religiosa sin el uso de la tecnología.

En el claroscuro dado en los últimos días del año 2019, y avecinándose un nuevo ciclo anual, emerge la noticia desde el continente asiático de la presencia patógena de un virus con potencial pandémico: el 31 de diciembre de 2019 la OMS

¹⁵ Esto es sólo por el periodo que comprende desde su ingreso hasta que ellas cumplan los 12 años; llegado el momento, deben 'entregar' manda definitiva y obligatoriamente. Esto se debe al acuerdo tomado dentro de los jerarcas de la cofradía considerando la tradición andacollina, y que se preserve hasta el día de hoy, bajo la excepción mencionada.

¹⁶ Siguiendo a Berger y Luckmann (1962), el término *vida cotidiana* es utilizado para definir el 'día a día' de la institución, conformado por interacciones en las plataformas virtuales (Facebook, WhatsApp, Instagram, etc.) orientadas a la coordinación de actividades administrativas, indicaciones o fomento de la vida social dentro de la comunidad.

reporta los casos de un grupo de personas contagiadas en Wuhan, pero las noticias fueron tan ajenas como imposibles de abarcarnos. En la primera semana se clausura el mercado de Wuhan y se identifica el virus: corresponde a una nueva cepa del grupo de Coronavirus, que produce síntomas agudos similares a los de un resfrío común.

El 11 de enero surge el primer caso de muerte, y el día 21 de ese mes se reporta el primer caso en Estados Unidos: el frío recorre el cuerpo con la misma expectación al desactivar una bomba de tiempo. Al 23 de enero existen 7.800 casos en 20 países, por lo que la OMS declara 'Alerta Sanitaria'; el 4 de febrero se reportan casos en cruceros, y una semana después se le denomina COVID-19 y la cifra de muertes asciende a 1.000. En febrero la situación se vuelve compleja: el 14 se reporta un caso en África y el 25 Italia declara su crisis sanitaria, para el 26 reportarse el primer caso en América Latina; sucede en un hombre de 60 años en Brasil, y días posteriores se extiende a México, Ecuador y Argentina: era sólo cuestión de tiempo. Pasarían semanas para que el virus arribara en Chile: el 3 de marzo se reporta el caso en Talca, un médico que había viajado al sudeste asiático; para el 7 de marzo las cifras arrojan 100.000 casos contagiados y más de 3.400 víctimas fatales.

El 11 de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud declara pandemia: el 14 de marzo Chile entra en fase 3, resultando en la restricción de eventos de más de 5.000 personas, pero actividades habituales -como ir al mall o paseos- continúan en su normalidad; al día siguiente, el gobierno chileno suspende las clases por dos semanas y se toman medidas como aduanas sanitarias y cuarentenas para establecimientos institucionales como el SENAME; el 15 de marzo se registran más de 155 casos y Chile entra a fase 4, cerrando todas sus fronteras rigiendo desde el día 18. El 21 de marzo es reportado el primer caso de muerte en Chile por COVID-19 en Renca (una mujer de 82 años, postrada y con múltiples enfermedades); el 22 de marzo se declara 'toque de queda' ya que la cifra de contagios asciende a más de 600. El 2 de abril existen 1 millón de contagios y el

virus ha causado la muerte de 54.000 personas. Tras un intento de volver a la 'nueva normalidad', el 23 de abril se suspende la vuelta a clases de manera indefinida. El día 8 de mayo marca la sentencia definitiva en el calendario ritual de las sociedades religiosas tiraneñas: la máxima autoridad eclesiástica iquiqueña, en conjunto a directivos de la Federación de Bailes Religiosos de La Tirana, anuncian la suspensión de las festividades de la virgen del Carmen en el pueblo; este pronunciamiento dará paso a la generación de un espacio festivo-ritual en modalidad virtual en su integridad, organizados por las diferentes hermandades de bailes, incluidos los Chinos del Carmen.

HACIA EL FENÓMENO VIRTUAL TIRANEÑO EN LOS CHINOS DEL CARMEN: EN TORNO A LA APLICACIÓN Y EL ABORDAJE METODOLÓGICO

A modo de confesión, nuestra afiliación a los Chinos del Carmen siguió el sendero de la tradición de la mayoría en estas hermandades de músicos danzantes: la 'entrega' de porvida como oblación ante la restauración de la salud (Contreras & González, 2014; Godoy, 2008). Ante la inexplicable recuperación del neonato, al julio siguiente lo invisten con los colores del Carmelo, para poder cumplir el vínculo contractual de porvida que sellaran sus ancestros; tras un periodo de cese de participación en la cofradía, en 2011 se retoma este peregrinaje pactado: actual flautero puntero de la fila derecha, con algunos autodidactas ejercicios recopilatorios de la historia de la centenaria institución, y aprendiz de *luriri*¹⁷ de flautas de Chinos en caña, estilo Andacollo.

Asumiendo a Latour, las discusiones acerca de la objetividad anhelada por la rigurosidad científica son superadas por un re-entendimiento de la realidad, su

¹⁷ Esta es la denominación en aymara del oficio de luthier, quienes son los encargados de la construcción de instrumentos; los aerófonos de los Chinos del Carmen han sido importados desde la región de Coquimbo desde los comienzos, y es en los años 70's cuando una familia se encarga de elaborarlos sin conocimientos en la técnica específica de su manufactura (patriarca de la familia Bravo-Hume), incidiendo en la sonoridad característica de estos instrumentos. Desde 2013, nos hemos dispuesto a la investigación y construcción de este aerófono, en gran medida de manera intuitiva debido a la ausencia de maestros constructores de este prehispánico y complejo instrumento.

constitución y la implicancia de estas innovaciones; bajo los presupuestos latourianos, se avanza hacia una confrontación con el realismo, al resaltar el carácter inminentemente pragmático de la TAR (Briones, 2002; Valles, 1999). Lo anterior se traduce en la imposibilidad de una concepción dualista y dicotómica del mundo, en donde el investigador debía acceder a éste a través de movimientos que garantizaran la inocuidad respecto a los valores y prejuicios de quien investiga; Bruno Latour especifica al respecto que no se puede rehuir de dicho mundo subjetivo de quien investiga, por lo que deben mantenerse siempre conscientes y describir aquello que se rastrea de acuerdo a los parámetros con que los mismos individuos definen la red heteróclita de asociaciones (Latour, 2008).

Es aquí donde surge la interrogante ¿Qué implicancias tiene en esta investigación el ser sociólogo nativo? ¿Qué pasa con la objetividad? Nos comenta Guber (2001) que el contexto mundializado actual nos lleva a enfrentarnos -como investigadores de 'lo social'- a dos situaciones: (a) el investigador nunca es un agente totalmente externo a la realidad que estudia; y (b) tanto el investigador como los sujetos están en lugares donde previamente hayan sido interpretados. No obstante, que ambos compartan el mismo mundo no quiere decir que compartan el mismo repertorio de significados y sentidos de ésta, y es aquí donde surge la "Auto antropología" de Marilyn Strathern para definirlo como aquel trabajo que se realiza in situ, en el contexto social que lo ha producido (Ibidem:116); de esta forma la invitación de Strathern es a construir con los bloques mismo utilizados en el entramado semántico y epistemológico de los sujetos, proceso que denomina como reflexividad conceptual, y que se erige como una estrategia para asegurar la comprensión e interpretación entre lo dicho (por los sujetos) y lo entendido (por el investigador), en un devenir continuo en ambas direcciones.

De esta manera, apostamos hacia un equilibrio onto-epistémico de aquello que podamos aportar a la investigación mediante la calidad de sociólogo nativo a

través de una racionalización de la bilocación de roles que nos embarga¹⁸; creemos que esta coexistencia ofrece ventajas como (a) accesibilidad profunda del acontecer interno de la institución, (b) conocimiento incorporado del investigador para identificar nodos álgidos de interés del fenómeno; (c) manejo fluido de las pautas y repertorio de sentidos y significados propios de la comunidad nativa; (d) posibilidad mayor de una elaboración de reportes o informes del trabajo de campo con primacía de la profundidad y detalles.

Desafío, estrategia y aplicación de la TAR

Al aplicar la TAR a procesos investigativos, comienzan a surgir relatos/rastros plagados en la identificación de nombres e individuos dispuestos en la trama del conglomerado que conforma 'lo social' (López & Tirado, 2012; López, 2005); este nombramiento está asociado con la construcción de un rastreo que se despliega por una geografía indómita, incluso para el investigador como para los individuos. Este sería un síntoma de 'buena salud' en el quehacer práctico de la TAR debido a que en la descripción detallada que exige la teoría, muchas veces se insertan sólo en las huellas mnémicas las entidades dispuestas en la red: la invitación es la de construir una cartografía con reminiscencias.

No obstante, el desafío que presenta el trabajo de la TAR es la generación de una descripción lo más detallada y descriptiva posible, transitando por el conglomerado de cursos de acción o trayectorias rigurosamente ceñido a lo planteado por los sujetos (Muriel, 2011; López, 2005); si bien el investigador y el producto de su trabajo nunca deben ser entendidos aparte de la misma red que ha descrito, su labor está sometida a dos grandes situaciones: (a) la envergadura y fidelidad de las descripciones, localizadas y minuciosas; (b) la irreversibilidad de las

¹⁸Permítasenos un alcance: a diferencia de la vasta experiencia en Sociología (v. gr. Wacquant y el mundo del boxeo) y Antropología (v. gr. Malinowsky en las islas Trobriand), en nuestro caso la calidad de sociólogo nativo es posterior a la calidad de chino-nativo, y en tal situación, son los esquemas, estructuras y reflexividades científico-sociológicas las que deben someterse a vigilancia epistemológica constantemente.

mediaciones y las higienizantes representaciones comúnmente planteadas en la TAR (Muriel, 2011:111).

Traduciendo un muestreo cualitativo

En las investigaciones de inminente valor hermenéutico-comprensivo y, en nuestro caso, además descriptivo con propensiones explicativas, el muestreo constituye un ejercicio en constante revisión (Canales, 2015; Zapata, 2006; Briones, 2002). Bajo esta directriz, y siguiendo los parámetros que nos ofrece la TAR, la principal técnica de muestreo aplicada será la muestra en cadena o por redes.

La muestra en cadena o por redes es también conocida como bola de nieve, y consiste en la incorporación emergente de nuevos casos -a conveniencia- en la medida que los sujetos van describiendo y apuntando a nuevos individuos que podrían aportar más o mejores datos (Hernández, Fernández-Collado & Baptista, 2006). Como se trata de un ejercicio in operandi la 'muestra' inicial está construida por los miembros (promeseros/danzantes y/o socios) de la sociedad religiosa Baile Chinos del Carmen que formaron parte de la organización en las actividades celebrativas tiraneñas 2021; para definirlos, se han descrito los siguientes criterios muestrales: a) Directiva/Caporal, miembros que pertenecen al cuerpo directivo del baile, desempeñándose en la presidencia, secretaría, tesorería o delegado; b) Grupo de Trabajo, miembros que -de forma temporal- se agruparon para desarrollar la planificación y ejecución de las actividades de 'Tirana 2020', entre estos el caporal y la presidencia; c) Equipo Técnico, miembros que por poseer mayor conocimiento y manejo en las herramientas virtuales estuvieron a cargo de supervisar las transmisiones, registrar las actividades, administrar las plataformas y solucionar aspectos técnicos de la tecnología.

Rastreando entidades: técnicas de recolección de datos

Para enfrentar el desafío propuesto en la TAR de generar un ejercicio rastreador de trayectorias, se utilizó transversalmente la etnografía virtual como

principal herramienta metodológica; la etnografía virtual consiste en la aplicación de métodos etnográficos en ambientes virtuales, y así dar como la tecnología y el uso, las apropiaciones y la construcción de sentidos -alrededor de ella- configuran la nueva realidad social, o al menos un aspecto muy importante (Ruiz & Aguirre, 2015; Hine, 2000).

En concordancia con lo antes expuesto, se utilizaron técnicas directas o interactivas constituidas por entrevistas en profundidad (de carácter cualitativo) (Hernández, Fernández-Collado & Baptista, 2006). Como nos plantea Janesick, “en la entrevista, a través de preguntas y respuestas, se logra una comunicación y la construcción conjunta de significados respecto a un tema” (Janesick, 1998 en Hernández et al., 2006:597); traducido en aras de nuestros propósitos, a través de las entrevistas se rastrearán los cursos de acción o trayectorias de las agencias para generar una cartografía de la red heteróclita que constituye la celebración virtual de La Tirana 2020 por los Chinos del Carmen.

De acuerdo con los objetivos planteados en este proyecto, se han seleccionado las entrevistas semiestructuradas; éstas se basan en una guía de asuntos o preguntas, y el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener más información sobre los temas deseados: es el entrevistador quien maneja el ritmo, la estructura y el contenido de los ítems (Hernández, Fernández-Collao & Baptista, 2006; Briones, 2002; Valles, 1999). Las entrevistas semiestructuradas tendrán -como directrices temáticas- tres ejes: a) Devoción, experiencia devocional de los individuos; roles y desempeños en la sociedad religiosa; trayectoria y dinámica histórica al interior de la institución; b) Tecnología, desarrollo de la relación con los artefactos tecnológicos y la telecomunicación; significación del uso de estas herramientas y los desafíos planteados; c) Virtualización, reconfiguración de la vivencia devocional en contexto virtual, principalmente con la festividad tiraneña; adaptaciones en la experiencia de fe a través de la tecnología; emergencia de nuevas instancias organizativas y roles logísticos/administrativos.

Elucidando las trayectorias: análisis de datos

Como estrategia de análisis de los datos, en este itinerario investigativo, nos enfrentamos a la instancia cartográfica: es el momento de asumir la investidura topológica -del ejercicio latouriano- para comenzar la traducción, y así hacer surgir 'lo social', desde el plano de la vivencia virtual festiva tiraneña en los Chinos del Carmen. Para la concretización de los ensamblajes -como respuestas agenciales de la institución cívico-religiosa- se sometieron los insumos -de estricto rigor etnográfico- al siguiente ejercicio descriptivo -facilitado por el trabajo analítico de Daniel López (2005) al 'Servicio de Teleasistencia de la Cruz Roja de Cataluña'-, y asumiendo siempre las salvedades metodológicas de los subterfugios propuestos por Muriel (2011):

1. Identificación de medios, que sean móviles (que puedan ser transportados con facilidad de un sitio a otro); que sean estables (que en la movilización no se deformen, corrompan o deterioren, con una materialidad con un grado de durabilidad importante); que sean medios combinables (que permitan su almacenamiento, entrecruce con otros de su mismo tipo, agregados o barajados) (López, 2005:7).
2. Generación diferenciadora, constructora de relaciones centro-periferia entre diferentes lugares de los usuarios (miembros): relación espacial entre la cuenta de transmisión y el resto de los usuarios.
3. El movimiento de los móviles inmutables implica hablar de redes: una topología reticular, que cruza límites y fronteras. Los móviles inmutables articulan establemente elementos que están separados, de regiones diferentes, creando proximidades topológicas (López, 2005:10) que desbordan las distancias métricas (situación de los miembros lejanos, antes exonerados de las actividades).
4. Transformación de los móviles inmutables -materialidad de los medios- hacia su abstracción (digitalización): extraer la forma de la materia, id est, generar in-formación. Esto se deposita o localiza en una base de datos ubicado en

centros o nodos; dicha información debe actualizarse constantemente, transformarse con cada acción.

5. Constitución de inmóviles mutables, a modo de ‘base de datos’, como un espacio que conjuga presencia/ausencia de manera ígnea¹⁹: capacidad de constancia en la transformación continua (López, 2005:18).

LA EXPERIENCIA DEVOCIONAL VIRTUAL DE LOS CHINOS DEL CARMEN: PRINCIPALES RESULTADOS Y HALLAZGOS

Aceptar la invitación de Latour con su método de rastreo ‘sin método’ específico implicó un ejercicio extenso de indagar, narrativamente, en todos aquellos resquicios que los actantes humanos iban describiendo cuando se les preguntó por el desarrollo de la festividad tiraneña de 2020; bajo la lógica latouriana, el mundo está compuesto de un innumerable cúmulo de acontecimientos que se van entretejiendo para desembocar en los constantes productos agenciales de aquellos que son sumados a la red: percibir la realidad de esta manera plantea el desafío de observar considerando, incluso, aquello in-observable, ya sea por su dimensión microscópica, por estar inserto dentro de algo o por la invisibilización que produce la cotidianeidad de lo habitual.

Rastrear significó -en este ejercicio investigativo- generar un listado de acciones profusamente pobladas de mediadores e intermediarios que posibilitaron y habilitaron la consecución de acciones festivas; es más, ya lo declaraba Latour (2008), siempre es posible incluir a más actantes a las ya sobrepobladas trayectorias sociotécnicas. La TAR, al emerger de los estudios en ciencia y tecnología, metodológicamente incluyó hasta los dispositivos más pequeños y sofisticados como factores que influían en el devenir social del contexto del laboratorio y la comunidad tecnocientífica: es precisamente este acápite que mostró

¹⁹ Propuesta diferente a la concepción de red, tomada de “El psicoanálisis del fuego” de Gastón Bachelard (1966), en que Law y Callon (2001) proponen tres atributos de continuidad: como efecto de discontinuidad; como la presencia y la ausencia de la otredad; como el efecto de un patrón estelar de esta simultaneidad entre ausencia y presencia (López, 2005:17).

mayores desafíos al desenvolvimiento de esta investigación puesto que la comunidad sometida a estudio -por lo general- no está al tanto, o no es consciente, de la tecnologización 'en' y 'de' sus vidas.

A saber, la aplicación del rastreo de actantes precisó de una descripción densa de los caminos, desvíos y personajes que se van sumando a la historia que se quiere contar; en este devenir, las narrativas de los actantes humanos, además de estar plagados en metáforas, los saltos 'témpera-espaciales' son muy recurrentes, por lo que el resultado final del rastreo implica un previo trabajo de ordenamiento cronológico causal, no con las intenciones simplistas de 'A lleva a B', sino con la definición clara de la acción y sus actores implicados. La red constituida por la organización de la festividad 2020 definitivamente es heterogénea y heteróclita: es un tejido conformado por miembros del baile, simpatizantes y familiares que, por motivos circunstanciales, tuvieron la oportunidad de participar cual si fueran miembros activos, sin nombrar las diferentes edades, ocupaciones y género; sin embargo, respecto a los actantes no-humanos se pueden clasificar en dos grupos: a) Instituciones o agrupaciones de actantes humanos que funcionan como comunidad (por ejemplo Obispado de Iquique, Federación y Asociación de bailes, entre otros)²⁰, y b) dispositivos informáticos y electrónicos habilitadores de la telecomunicación, para el trabajo o la vida comunitaria (por ejemplo celulares, computadores, tablets, entre otros).

Un factor importante para considerar es la familiarización de los sujetos con la tecnología: este es decisivo en la hora de la descripción de las trayectorias sociotécnicas, puesto que el conocimiento de la tecnología utilizada implica -al menos- un manejo básico de los elementos constitutivo de aquello que se está empleando. Para aquellos que están más vinculados y asociados con la tecnología,

²⁰ Consideramos las estructuras de las instituciones religiosas, vinculadas directamente con la festividad tiraneña, como actantes no-humanos, puesto que son las instancias materiales que permiten/condicionan la realización de las agencias festivas; más allá de concebirlas como sede de actantes humanos, son entendidas como repositorios con capacidad de generar acciones en los otros actantes. Bajo esta designación englobamos al templo y sus capillas, las oficinas y sedes, entre otros.

sus trayectorias sociotécnicas son profusamente pobladas por dispositivos, componentes y aplicaciones tecnológicos, evidenciándose una mayor consciencia de la inserción de estos en el desarrollo de lo cotidiano; en el otro extremo, aquellos que se han mostrado ajenos o reacios al uso de los dispositivos tecnológicos, su construcción de las trayectorias sociotécnicas están constituidas por otros actantes humanos y no-humanos, pero estos últimos de índole doméstico o con un nivel de tecnología tradicional (televisión, equipos compactos de reproducción musical, teléfonos y el uso de aplicaciones básicas, entre otros).

El subterfugio propuesto por Daniel Muriel (2011) -cartografía impresionista- ante la envergadura de la descripción de los 'acontecimientos' que exige la TAR, está basado en una radiografía topológica del presente: aquellas situaciones, hechos, en palabras de Latour, en samblajes y redes que se están desarrollando en el momento inestable denominado presente. Comprendiendo profundamente la propuesta latouriana, 'lo social' cobra realmente su sentido cuando se comprende y entiende como el modo de conectar y ensamblar elementos de distinta naturaleza y categoría, a través de la interacción entre actantes, motivados o dirigidos por un programa de acción social.

Desde esta lógica la vida social, la misma Sociedad Religiosa de los Chinos, es percibida como una 'porción' de ese movimiento dinámico otorgado por la profusa red que se desplegó durante la organización y posterior vivencia de la festividad de La Tirana por éstos. De este modo, la cartografía impresionista en este trabajo se visualiza en dos principales ejes: (a) en la descripción libre de los miembros de su vínculo, desempeño y asociación con los Chinos del Carmen, y (b) en el despliegue holgado de las acciones llevadas a cabo por ellos o por quienes iban identificando en el proceso; es por esta razón que las entrevistas comienzan con un recorrido biográfico que desemboca en la festividad de 2020, y la multitud de actantes que van agregando -desde su hecho narrativo- en el devenir organizativo de la fiesta.

La necesidad de organizar actividades para celebrar a la Chinita, desde los Chinos del Carmen, inyectó de 'movimiento' y dinamismo al interior de la centenaria comunidad: según el pregonar de las autoridades, la concurrencia a las actividades calendarizadas por la Sociedad Religiosa siempre constaba de 'los de siempre', y más aún respecto a su organización. Este 'dinamismo' es aquello que Latour identificaría como 'lo social', en tanto acción capaz de mover a otros actores a que muevan: reensamblar; esta inyección de movimiento interno se vio incrementado por el canjeo en los terrenos de poder y por la 'libertad de acción' con que pudieron accionar los miembros organizadores al momento de proponer y ejecutar las actividades.

Al examinarse la red constitutiva de actores en el despliegue de la organización y actividades de La Tirana 2020 para los Chinos, se evidencia un claro protagonismo de los actantes intermediarios dentro de toda la trama. Esto se debe a que su rol principal es la de posibilitar la telecomunicación a través de la habilitación de sus funciones con estos fines; sin embargo, una descripción más acuciosa hubiera incluido incluso los servicios de internet y la red del insumo eléctrico, puesto que son la base para que todo dispositivo accediera a la interconexión necesaria.

No menos importante fueron los intermediarios familiares más jóvenes, aquellos que -por su conocimiento y experiencia previa- pudieron auxiliar el acceso de los miembros longevos. Un claro ejemplo de esto está en "W" que, antes de la situación pandémica, estaba totalmente enajenado de todo lo que implicaba el uso de las tecnologías virtuales; esto es evidenciado por denominarle al computador la "Caja Idiota" al responsabilizarla de la poca vida comunitaria de los jóvenes al interior de la casa por estar inmersos en el mundo virtual de los videojuegos o Redes Sociales. La vida pandémica lo obliga al uso cotidiano de la tecnología, siempre habilitado por algún tercero, incrementando su experticia y redefiniendo su relación con la tecnología, renombrándola la "Caja Inteligente".

Interesante es la situación del 'Grupo de Trabajo': este estuvo compuesto por miembros jóvenes y que, por situación de distancia geográfica, su ingreso reciente u ocupación laboral, nunca habían podido desarrollar un servicio mayor dentro del baile; la característica que los llevó a constituir este núcleo de trabajo fue su amplio conocimiento en las herramientas y plataformas utilizadas para las transmisiones y actividades del tipo que se incurrieron en esta oportunidad, y por la experiencia en trabajos desarrollados con anterioridad con similares características técnica pero en diferentes áreas. Este conocimiento 'técnico' les otorgó 'poder' sobre los otros miembros de la directiva que no lo manejaban; el investirlos de 'libre acción', a miembros que no cumplen mayores cargos dentro de la performance normal, constituyó una nueva posibilidad de ordenamiento jerárquico basado en el conocimiento de 'aquello' que posibilitó la celebración, versus el conocimiento de la tradición y la trayectoria que ellos -como líderes de la Sociedad Religiosa- ostentaban.

Como ya se había mencionado al comienzo de este ejercicio, la religiosidad popular ha sido una actividad humana con una fuerte impronta 'material' o corpórea, desarrollada en una conjugación de espacio/tiempo que es capaz de fundir el presente de aquellos que manifiestan a través de la danza, el canto o el rezo – 'cuerpo presente'- y la tradición que reproduce patrones devocionales heredados históricamente por los grupos humanos, pero que se actualiza en cada desarrollo de la performance: pareciera que las 'acciones' de la religiosidad popular disolviera los parámetros consensuados del tiempo, incorporando los tiempos 'presente' de las performance, el 'pasado' de la tradición, y el futuro de la actualización agencial de aquellos que la perpetuarán; más complejo aún se torna este embrollo témpora-espacial si se incorpora la dimensión trascendental, puesto que la performance es capaz de comunicarse hilando una red capaz de 'hacer participar' los mundos de la materia y el espiritual.

Lo anteriormente expuesto permite reconocer la importancia del desarrollo de las acciones rituales tanto con la comunidad, el lugar, el espacio y el tiempo

específico; el uso de las tecnologías definitivamente permitió un ejercicio memorativo de aquello que se efectúa en 'normalidad', pero nunca actuando como un reemplazo efectivo del 'estar-ahí' como presencia presente: los Chinos conmemoraron la festividad 2020 sostenidos en la recuperación de aquella experiencia almacenada en la memoria, por lo tanto, fue una vivencia del 'estuve-ahí'. Bajo esta consideración, los actantes humanos de esta red sostienen la imposibilidad de la tecnología por sustituir la experiencia corpórea de su devoción, a pesar de los avances y el provecho que se hizo de ésta durante la programación festiva 2020.

Un aspecto importante, frente a la consideración del 'no-estar-ahí', es el de habitar el pueblo con todas sus adhesiones geoespaciales: el clima desértico y sus aspectos sensoriales, como los aromas, las sensaciones térmicas, las adecuaciones orgánicas al contexto agreste, etc. Sin embargo, este habitar no se soluciona con el hecho de visitar el poblado en cualquier oportunidad del año, sino que es un habitar inserto en una porción específica del tiempo: se trata de un habitar festivo; este tipo de habitar se refiere a todos los aspectos geográficos antes descritos, sumado al envolvente espacio festivo-ritual que se desarrolla en La Tirana para el mes de julio desde sus primeros días hasta la tercera semana: las bandas de instrumentos de bronce que acompañan a la mayoría de las cofradías, los altoparlantes del Santuario que van anunciando los oficios religiosos, toda el despliegue de la actividad comercial generada en estas fechas y la concomitante aglomeración de gente en los pasillos de la feria. Todo esto es parte del fenómeno religioso tiraneño, todo habla -de manera devota o pagana- acerca de La Tirana de julio.

Los estudios acerca de la relación entre la religiosidad popular y los productos materiales de ésta -principalmente las esculturas o imágenes- han dedicado un frondoso trabajo acerca del rol 'intermediario' que tienen frente a la feligresía que profesa fe hacia éstos (Bahamondes & Marín 2019; Guerrero & Basaure, 2017, 2009; Parker, 2008; 2005). Esta 'intercesión' versa acerca del rol pontífice que

tienen las imágenes como representación de algo sobrenatural asociado con Dios, la Virgen o los santos; no obstante, bajo los lineamientos de Latour, el término intermediario apunta hacia todo aquello que es capaz de hacer actuar a otro, otorgándole la calidad de 'actor' (Latour, 2008).

Desde esta perspectiva, cabe mencionar dos intermediarios que fueron fundamental a la hora de motivar las primeras acciones que llevaron a una organización del calendario festivo 2020 y que están asociado a la dimensión 'extra-material': una escultura de la Virgen del Carmen y el papá de "Juanpi". La imagen de la Virgen del Carmen, ubicada en una pequeña gruta al costado de la capilla San Luis Gonzaga de la comuna La Florida de Santiago, desde donde "Juanpi" intersecaría para decidirse por proponer e iniciar acciones festivas dentro de la comunidad de los Chinos; "no es posible que este año no hagamos nada" fueron las palabras que este actante humano dice al observar la pequeña escultura e iniciar todo el recorrido dentro de la red organizadora desplegada.

Propone Bruno Latour que, en la generación de las redes, los actantes se van desplegando a medida que se desarrollan las metas o fines, el abordamiento de las controversias surgidas y sus respectivas soluciones; paralelamente, dicha constitución va estableciendo localizaciones que tienen poco o nada que ver con el espacio/tiempo que ocupan los actantes en la realidad (Latour, 2008). A medida que se van comunicando y conectando todos los elementos de la red heteróclita, éstos comienzan a conformar puntos nodales de comunicación densa y fluida, en comparación a otros elementos que, por diferente naturaleza o constitución dentro de sus funciones al interior de la red, comienzan a desplazarse hacia la 'periferia'; de aquí que el autor proponga aquello respecto a que la magnitud de un conglomeración no se mide por el espacio que ocupa, sino por la cantidad de conexiones que posee. Desde esta arista teórica, el caso de la organización de los Chinos, para la festividad 2020, puede verse como se va reconfigurando los 'espacios físicos' -y sus concomitantes consecuencias- a los nuevos 'espacios virtuales'. Estos 'espacios virtuales' desafían la organización del espacio/tiempo,

definiéndose en torno a la conectividad a la que acceden los miembros de la hermandad en el transcurso de las actividades, generando el gran espacio virtual; esta nueva figuración del espacio crea nuevos conjuntos nodales que también vienen a reconfigurar el ejercicio del poder de las autoridades del baile.

A pesar de que las autoridades de la Sociedad Religiosa participan en las 'convocatorias organizacionales' de la festividad, debido al estricto carácter virtual de la celebración, el real ejercicio de poder se practica al momento de (a) generar los espacios organizacionales y de ejecución de la celebración, (b) manejar los códigos de funcionamiento y aplicaciones de las plataformas de telecomunicación, (c) vincular la performance y tradición de los Chinos con el conocimiento técnico de la interconectividad; todo lo anterior es llevado a cabo por el segmento del 'Grupo de Trabajo' correspondiente a los miembros más jóvenes del grupo que manejan las habilidades y la experiencia previa en ello, versus las autoridades tradicional que, por sus características socioculturales, no gozan.

La redefinición del 'espacio virtual' también ofrece la curiosidad de que es habilitadora de acercar aquellos que más distantes geográficamente se encuentran: "Checho" y "Lucho" desde La Serena a 1.287,9 km de distancia, y "Juanpi" desde Santiago a 1.759,5 km de distancia. Es destacable esta información debido a que estos tres miembros fueron esenciales en la generación del espacio virtual festivo, y que -pese a su distancia geográfica- funcionaron de epicentro para la participación de la gran mayoría de los Chinos que habitan en cercanía geográfica de Iquique, ciudad sede del baile.

En el caso que atañe a este ejercicio investigativo, puede encontrarse que las herramientas de comunicación virtual -potenciado por el contexto pandémico en curso- vieron incrementada sus funcionalidades en todas las áreas de la vida cotidiana de los miembros del Baile Chino: en lo laboral y escolar, lo comunitario y lo devocional. Bajo esta premisa, se erige urgente la necesidad de los miembros a adquirir los conocimientos y habilidades necesarias para poder desenvolverse en

todas las áreas mencionadas. El uso frecuente y holístico que se le confiere a la tecnología dentro de las últimas décadas, lleva a postular una asimilación tecnológica que podría incrementar las brechas sociales entre los diferentes grupos; esto se plantea de acuerdo al acceso que tengan los sujetos para 'incorporarse' a la red de la hiperconexión virtual: servicio de electricidad estable, compañía de internet y la tenencia de dispositivos aptos para la telecomunicación por las diferentes plataformas de comunicación virtual.

No obstante, lo anterior es sólo garante del nivel básico para una conexión 'estándar': existen parámetros tanto o más importantes que están investidos de importancia por aquellos que frecuentan las telecomunicaciones, como lo son la estabilidad y anchura de banda de la señal de internet, la capacidad de procesamiento de información gráfica del dispositivo usado, y la capacidad de reproducción audiovisual (legitimidad de imagen y calidad de reproducción acústica). Estos parámetros fueron considerados por "Checho" a la hora de decidirse por involucrarse en la organización de las actividades festivas al percatarse de la baja eficacia de la señal de internet que accedió "Yatichiri" durante la primera actividad ('Entrada de Fiesta', 10 de julio); de la misma forma, aquellos que detentan la cúpula de la organización -y que pudieron acceder a canjeo de poder desde las autoridades del baile- tendrán que reunir además de los accesorios básicos para conectar y su conocimiento acerca de éstos, los parámetros accesorios que dan garantía de una estabilidad en la conexión, reproducción y transmisión.

La celebración de La Tirana 2020 para los Chinos, y para toda la comunidad devota en general, significó el reemplazo de la peregrinación al Santuario del pueblo por acatar la normativa sanitaria de cuarentena y generar espacios festivos al interior de los hogares. Estos espacios festivos circundaron en dos fenómenos principales: (a) la construcción de altares familiares, que en muchos casos fueron perfeccionados los ya existentes, y (b) la decoración -alusiva a la festividad del Carmelo con preponderancia del color café y blanco- de los espacios al interior y

exterior de las casas, generándose de esta forma espacios festivos comunitarios. La percepción de los Chinos trató de que, en la oportunidad de julio de 2020, la festividad se trasladó hacia los hogares, actitud que el oficialismo católico aprovecharía para alzar una campaña de 'instituir' altares dentro de la intimidad de la casa. Esta situación se representa icónicamente en un material gráfico que describe a una conversación entre Dios y el Diablo, quien le refiere que la pandemia truncó todas las actividades y oficios religiosos en los templos, respondiéndole Dios acerca de la veracidad de aquello, pero recalcando la respuesta de la mayoría de haber generado un 'templo' en cada hogar.

Esta peregrinación inversa significó poner en contacto la intimidad de los hogares -por ser el 'centro' de conexión de cada individuo- con el resto de la comunidad promesante; esto produjo un sorteo constante entre las interrupciones de los otros integrantes de la familia, la conjugación de los espacios familiares con los destinados a la participación en las actividades programadas, y las transacciones al momento de utilizar los dispositivos electrónicos de conexión que, muchas veces, son comunitarios. Fue común encontrarse con la referencia a la mayor participación de la familia respecto a la vida promesante de los miembros del Baile Chinos del Carmen: en ocasiones, conscientes o involuntariamente, los familiares se integraban a las actividades, se hacían partícipe con la generación de los insumos festivos (refrigerios, confección de los ornamentos, disposición del altar dentro de la casa, etc.).

La incorporación de las herramientas tecnológicas a la vida devocional fue iniciativa de miembros habilitadores de éstas: por lo general, jóvenes que tenían la experiencia de administrar y generar estos espacios de comunidades virtuales; en algunos casos, se tuvo que enfrentar a diferentes controversias respecto si, la decisión de generar estos espacios virtuales, iban a producir o no inconvenientes en el desarrollo normal de la comunidad. La experiencia presenta distintos escenarios al respecto: discusiones por 'comentarios' generados en fotografías 'subidas' a la plataforma y que comprometían -de alguna forma- a miembros de la

Sociedad Religiosa; malentendidos del contenido de los mensajes producto de una desorganización de orden semántico y ortográfico; solapamiento de malas prácticas comunicativas de las autoridades hacia la asamblea, entre otras denuncias.

Además de las actividades y oficios religiosos generados desde la Sociedad Religiosa, existe una serie de eventos devocionales que competen a la vida comunitaria 'inter-bailes religiosos'; estos comprenden jornadas de formación, retiros espirituales, eucaristías y encuentros, todos estos promocionados y -de manera estrictamente virtual últimamente- llevados a cabo a través de la red social Facebook. La ocasión pandémica llevó a que la cofradía accediera a las transmisiones de eucaristía y eventos religiosos comunitarios a través de las Redes Sociales que pertenecen a las instituciones aglutinantes de la trama de bailes religiosos (Asociación y Federación), quienes también han tenido que acceder a estos medios para facilitar y masificar la comunicación con sus adheridos.

SÍNTESIS: A MODO DE CONCLUSIÓN

La historia de la fe a María de Nazareth en el Norte de Chile, así como en el resto del País y de Latinoamérica, está profusamente extendida bajo diferentes advocaciones y títulos (Kessel, 2007; 1984). No obstante, en el cordón sur-andino, el marianismo toma lindes que caracterizan la vida devocional de este territorio: la constante interposición de las concepciones mariológicas del catolicismo institucional tenderán a 'encauzar' la versión *terra-maternal* de los actuales promesantes que han heredado de las poblaciones indomestizas -barroco le dirá el profesor Pedro Morandé- que habitaron esta porción del continente (Mascareño, 2019; Kessel, 2007; 1984; Morandé, 1984;); el resultado ha sido una relación conflictiva entre el clero oficial con sus adeptos al interior de las organizaciones laicas, y aquellos devotos que han creado la 'liturgia' propia de los bailes religiosos asimilada del canon romano: el marianismo tiraneño ha sido un escenario a veces de tregua y otras tantas de lucha.

El carácter inminentemente 'concreto' de la religiosidad popular le ha hecho artesano de innumerables artilugios de una alquimia fundada en los proverbios de la tradición y la cultura de aquellos que están fuera del 'poder'; el marianismo tiraneño no es la excepción, erigiendo un 'sentido' que ha trascendido a una especie de paradigma: como objeto de estudio la intercesión de la Virgen en las vidas de aquellos que le claman, y como metodología el 'rito' de la oración encarnada en la danza y el canto. Esta misma 'materialidad' desborda las fronteras de los productos culturales, llegando a abarcar la relación de los promesantes con el lugar donde se desarrolla la ritualidad; en el caso de los Chinos, la tradición andacollina echó raíces en la pampa del Tamarugal, en el pueblo de La Tirana donde se convirtieron en promotores de la estructura sindical de las incipientes compañías de bailes, y catalizadores de los valores chovinistas de la empresa chilenezadora de inicios de siglo XX (Guerrero, 2009).

De manera muy curiosa, la inserción de nueva tecnología en el territorio del actual poblado de La Tirana ha propiciado las condiciones para el desarrollo, expansión e innovación de las agrupaciones de los promeseros danzantes: primero, la incorporación de ingenios hispanos para la potenciación de la extracción de las aguas subterráneas utilizadas para el beneficio de la plata traída principalmente de Huantajaya, y la creciente población operaria -de origen afrodescendiente e indígena, principalmente- que comienza a establecerse en la región, desarrollando sus cultos rituales (Díaz, Ruz y Galdames, 2014; Díaz, 2013; García, 2007); segundo, el auge del salitre, la victoria chilena en la 'Guerra del Pacífico' (1879-1883) y la modificación sociodemográfica de la pampa salitrera, configurándola como centro gravitatorio del éxodo colindante de mano de obra para los ramales del ferrocarril, las oficinas y los campamentos mineros: La Tirana como fiesta 'chilena' (González, 2016; 2013; Guerrero, 2009); tercero, la vida cotidiana pampina y la asimilación tecnológica de artefactos exportados desde Europa, como el caso del biógrafo, tuvieron un impacto tal en la sociedad tarapaqueña que fue capaz de estimular la imaginación de los devotos, desembocando en la creación de los bailes

'Pieles Rojas' que evocaban evocando a las culturas indígenas diezmadas de Norteamérica; cuarto, el establecimiento del puerto de Iquique como Zona Franca propiciará el avance en los medios de transporte que trasladarán a mayor cantidad de peregrinos al santuario, así como también los artefactos necesarios para una estadía más placentera durante la festividad en el pueblo: todo esto llevaría a la masificación del peregrinaje y el incremento de Sociedades Religiosas hasta la actualidad; quinto, las tecnologías de la telecomunicación han promovido la expansión de los límites de la devoción tiraneña, llevándola a rincones distantes del pueblo a través de las transmisiones radiales y televisivas; sexto, la digitalización de la devoción, a través del uso de las herramientas virtuales, ha llevado al desarrollo de una parte importante de la vida del promesante a desenvolverse entre Redes Sociales y plataformas de interconexión masiva, que se vería potenciada tras la irrupción de la pandemia viral: es en este punto donde se insertó el problema de investigación.

En el escenario propuesto surgen las siguientes interrogantes: ¿Cómo se mantuvo vigente el Baile Chino durante el tiempo de pandemia? ¿Cuál fue su respuesta ante la imposibilidad de congregarse para celebrar a la Virgen del Carmen de La Tirana? Frente al primer cuestionamiento, la Sociedad Religiosa -al igual que la mayoría de las cofradías tiraneñas- mantuvieron su vida cotidiana a través de una adecuación de la performance -de inminente carácter concreto, material o corpóreo- hacia actividades de índole 'conmemorativo', y todo esto mediante la construcción de un espacio virtual. Respecto a la segunda pregunta, la respuesta fue una 'cesión de poder' por parte de la base jerárquica de la institución: los líderes acudieron a un conjunto de miembros que funcionaron como principales habilitadores de la tecnología implicada en la realización de la festividad virtual 2020.

La construcción de este espacio devocional virtual implicó la generación de una compleja red de tipo heterogénea y heteróclita, del mismo modo en que Bruno Latour describe las complicadas asociaciones de elementos que son desplegadas en el telón de la sociedad y la tecnología. Dicha red en los Chinos del Carmen estuvo

protagonizada por actantes intermediarios, constituidos por los dispositivos electrónicos que posibilitaron la intercomunicación (computadores y celulares, principalmente), y por aquellos miembros que ‘aglutinaron’ a los diferentes agentes técnicos reunidos en el que se denominó ‘Grupo de Trabajo’.

En esta modalidad de reflexión y análisis del fenómeno virtual en los Chinos, desde la perspectiva latouriana, se puede plantear que no hay Fe sin tecnología. Ante la imposibilidad de llevar a cabo todo el desplante de la performance de los Chinos, las consecuencias jerárquicas de las autoridades de la hermandad, la tradición y las costumbres centenarias de la cofradía, nada de esto hubiera recobrado ‘sentido’ sin la posibilidad condicionada y habilitada de la tecnología; la devoción y aquello denominado como ‘fe’ hubiera seguido existiendo desde los propios actores -en este caso los ‘Chinos’- pero no en el sentido comunitario generado por la asociatividad de los miembros, id est, los ‘Chinos del Carmen’. En este sentido, según María Pozas (2018), ¿Cuál fue el aglutinante durante la ‘ausencia’ de presencialidad en modo virtual de La Tirana 2020 para los Chinos del Carmen?: práctica y técnicamente fue la virtualización ensamblada por la tecnología.

El espacio virtual devocional de los Chinos tuvo (a) el poder de limitarse y de limitar porque se constituyó como ‘el’ espacio para la celebración virtual (a esas alturas, la gran mayoría de las actividades cotidianas presenciales se efectuaban de manera virtual, como por ejemplo asistir a clases o reuniones de trabajo); dicha delimitación permitió generar una serie de enunciados acerca de la realidad y de los elementos que fueron dando forma a dicha realidad: “se le pegaba la imagen porque era mala la señal”, “la gente no participó siempre por las cosas de la casa”, “habían días en que uno notaba la emoción en las caras, es que a veces el estrés es mucho”, “había que estar diciéndoles siempre que desactivaran sus micrófonos para que no se escuchara la bulla ambiental de sus casas”. Situaciones como las anteriores dan cuenta del ‘pequeño acontecimiento’ del conectarse a las actividades y de cómo -a

través de ello- se pueden generar juicios y percepciones respecto del entorno propio, de los miembros y de la comunidad en general.

Desde la perspectiva (b) catalizadora de la 'creación' del espacio virtual devocional, el 'Grupo de Trabajo' se constituye como el ápice de este fenómeno, siendo éstos los principales responsables en las propuestas que se llevaron a cabo durante la festividad 2020 en los Chinos del Carmen. Más allá de las aptitudes tecnológicas, y que los constituyó como principales habilitadores de la versión virtual tiraneña, se desplegaron las capacidades creativas de los miembros; dicha expresión no produjo nuevos elementos en la performance (que están catalogadas dentro de las tradiciones y costumbres del baile), sino que fue la presentación, manifestación y 'reproducción' de éstas las que se sometieron a nueva modalidad: es por esto que el mismo espacio devocional virtual es capaz de catalizar nuevas agencias reproductivas de la tradición.

El despliegue de actividades virtuales configuró un (c) converger de pensamiento y sentimiento: las principales motivaciones que impulsaron a la creación del espacio virtual devocional fueron la nostalgia por el 'no-estar-ahí' y la necesidad de revivir aquellas instancias comunitarias que se reproducen en el poblado durante los días festivos de julio; por ejemplo, uno de los gestores del espacio organizativo de la virtualidad –"Juanpi"- menciona cómo un pensamiento ("No es posible que no hagamos nada") se conecta con la emotividad con que está investida la celebración tiraneña para él ("Esta fiesta es una tradición familiar, y forma parte de mi historia y la de toda mi familia"). De la misma manera, gran parte de las actividades festivas en 2020 fueron de carácter 'memorativo', constituyéndose el recuerdo y la memoria parte fundamental en éstas; por lo tanto, las bases constitutivas de todo acto memorativo son el pensamiento -que contiene la 'acción' recordada- y el sentimiento -que contiene la 'emoción' recordada- reuniendo ambos lo planteado por Silva.

Finalmente, el 'pequeño acontecimiento' de la celebración virtual permitió (d) que cada miembro se identificara con la actividad, y a su vez que cada uno se sintiera autoidentificado en relación con la celebración. Esto puede evidenciarse con la promoción que tuvo las actividades entre los Chinos y sus contactos a través de las Redes Sociales; fue común encontrar aseveraciones de "mi familia Baile Chino", "yo soy parte de esta familia, de este baile", "todos somos una sola familia e institución". Además, con la incorporación de material audiovisual y fotográfico, muchos de los miembros de los Chinos pudieron visualizarse en los actos conmemorativos, y de esta forma facilitar la identificación con ella a través de un vínculo 'especular'.

Parafraseando a Friedrich Nietzsche (1901-1968) respecto al fragmento 558 de su obra "Voluntad de Poder", la cosa en sí deja de existir si no se consideran todas las relaciones, todas las propiedades, todas las actividades que de ella se desprenden: la cosa es el conjunto de 'cosas' que la hacen cosa; esta refutación ontológica y epistémica se complementa con el argumento 568, donde plantea que el mundo es esencialmente un mundo de relaciones. Todo esto permite establecer que 'lo social' -constituido por el ensamblaje del espacio devocional virtual en este ejercicio investigativo- está compuesto por todos los elementos y mundo que se asociaron para dar 'forma' a La Tirana 2020 de los Chinos del Carmen: la religiosidad popular, la fe y devoción mariana tiraneña, las distintas áreas del conocimiento de los miembros del 'Grupo de Trabajo', y la Tecnología junto a todos los dispositivos y herramientas que la instituyen. El mismo Nietzsche comenta que a causa de la heterogeneidad del mundo 'real', a veces mundos tan distintos se asocian sin necesidad de contraponerse: "Gracias a Dios que tuvimos la tecnología y las personas preparadas para juntarnos a vivir y rezar en La Tirana 2020", "Yo sé que la Virgen del Carmen está en todas partes y puedo estar junto a Ella cuándo y dónde yo quiera, pero tengo pena por no poder tocarla, estar junto a ella danzándole".

BIBLIOGRAFÍA

- BAHAMONDES, Luis, & MARÍN, N.
2019 "Entre la crisis de desconfianza y el debilitamiento institucional". *Juventud y Religión*, 39-42.
- BARELLI, Ana Inés
2012 "La mujer boliviana en las celebraciones de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche". *Ciencias Sociales y Religión*, 133-151.
- BRIONES, Guillermo
2002 "Epistemología de las Ciencias Sociales". Colombia: ARFO Editores.
- CANALES, Manuel
2015 "Investigación Social. Lenguajes del diseño". Santiago: LOM.
- CEHUBO, Centro de Estudios Históricos de la Universidad Bernardo O'Higgins.
2021 "Pequeña gran historia de Tarapacá". Santiago: Gráfica Metropolitana.
- CONTRERAS, Paula
2007 "La fiesta de La Tirana como la gran peregrinación del norte grande". *Simposio Estudios Culturales, VI Congreso Chileno de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile A.G.*, 1453-1462.
- CONTRERAS, Rafael y GONZÁLEZ, Daniel
2014 "Será hasta la vuelta de año. Bailes Chinos, festividades y religiosidad popular del norte chico". Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- CRUZ, Isabel
2019 "Vírgenes Sur Andina: María, territorio y protección". Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- DÍAS, Alberto, RUZ, Rodrigo y GALDAMES, Luis
2014 "Tiempos Violentos. Fragmentos de historia social en Arica". Arica: Universidad de Tarapacá.

DÍAZ, Alberto, MARTÍNEZ, Paula y PONCE, Carolina

2014 "Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII Y XIX. Indígenas andinos, sistemas de cargos religiosos y festividades". *Revista de Indias*, 101-128.

GARCÍA, Pablo

2007 "La danza ritual y bailes religiosos: Permanencia y sentido en el imaginario religioso de los bailes del norte grande". *Revista Cultura y Religión*, 1-20.

GISBERT, Verónica

2015 "En nombre de la tradición: Conflictos socio-festivos por razón de género". *Anuari del Conflicto Sociali* , 385-401.

GODOY, Milton

2008 "*Chinos, mineros danzantes del norte chico, siglos XIX y XX*". Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.

GONZÁLEZ, Bosco

2011 "Semióticas de la ritualidad y cambio social en la Pampa del Tamarugal. Reflexiones sobre la Virgen de La Tirana". *FONDECYT N°1110878: Los altares de la Virgen de La Tirana. Iconografía y culto religioso en la Pampa del Tamarugal.*, 180-198.

GONZÁLEZ, Sergio

2013 "La Sociedad de Salitre: Protagonista, migraciones, cultura urbana y espacios públicos, 1870-1940". Iquique: RIL Editores.

2016 "Matamunqui. El ciclo de expansión del nitrato de Chile. La Sociedad pampina y su industria". Iquique: RIL Editores.

GONZÁLEZ, Sergio, & PARODI, Daniel

2014 "Las historias que nos unen. Episodios positivos en las relaciones peruano-chilenas, siglos XIX y XX". Iquique: RIL Editores.

GUBER, Rosana

2001 "La Etnografía. Método, campo y reflexividad". Colombia: Grupo Editorial Norma.

GUERRERO, Bernardo

- 2004 "El fenómeno de la religiosidad popular en la producción académica del norte grande de Chile: La obra de Juan van Kessel". *Cuadernos Interculturales*, 45-55.
- 2007 "La Tirana, Chile". Quito: IPANC.
- 2009 "La Tirana. Flauta, bandera y tambor: el Baile Chino". Iquique: Ediciones Campvs.
- 2012 "La fiesta de La Tirana en la literatura obrera". *UNIVERSUM, Universidad de Talca*, 71-84.

GUERRERO, Bernardo y BASAURE, Francisca

- 2017 "La victoria de los Morenos". Iquique: Instituto de Estudios Andinos 'Isluga'.

HERNÁNDEZ, Roberto, FERNÁNDEZ-COLLAO, Carlos y BAPTISTA, Pilar

- 2006 "*Metodología de la Investigación*". México: Mac Graw-Hill.

HIDALGO, Jorge

- 2009 "Civilización y fomento: 'La definición de Tarapacá' de Antonio O'Brien, 1765". *Chungará, Revista de Antropología chilena*, 5-44.

HINE, Christine

- 2000 "Etnografía Virtual". Barcelona: Editorial UOC.

IBÁÑEZ, Fabiola

- 2007 "Cuerpo de Baile: Performance y performatividad en el baile religioso Las Cuyacas". *Revista de Ciencias Sociales*, 111-147.

IRARRÁZVAL, Diego

- 2008 "*Los andino-cristianos: Inculturación del cristianismo*". Iquique: IECTA.

KESSEL, Juan Van

- 1989 "La iglesia católica entre los Aymaras". Santiago: Rehue.
- 2003 "Holocausto al Progreso: Los ayamara de Tarapacá". Santiago: Rehue.

LATOURE, Bruno

2008 "Rensamblando lo social: Una introducción a la Teoría del Actor-Red".
Buenos Aires: Manantial.

LÓPEZ, Daniel

2005 "Aplicación de la Teoría del Actor-Red al análisis espacial de un servicio de
teleasistencia domiciliaria". *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1-19.

LÓPEZ, Daniel y TIRADO, Francisco

2012 "Teoría del Actor-Red: Más allá de los estudios de ciencia y tecnología".
Barcelona: Amentia Manantial.

MASCAREÑO, Aldo

2019 "Pedro Morandé: Del barroco a los sistemas sociales". *Estudios Públicos*,
213-236.

MONTECINOS, Sonia

1997 "Palabra dicha: Escritos sobre género, identidades, mestizajes". Santiago:
Serie Estudios: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.

MORANDÉ, Pedro

1984 "Cultura y modernización en América Latina". Santiago: Instituto de
Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.

MURIEL, Daniel

2011 "Hacer sociología a través de la Teoría del Actor-Red: De la cartografía
impresionista a la sociedad de las mediaciones". *Athenea Digital*, 111-128.

ORTIZ, Eduardo

2010 "El estudio de las relaciones internacionales". Santiago: Mac Graw-Hill.

PALACIOS, Xabier

2005 "Cosmovisión Andina: Síntesis". *Krei*, 55-77.

PARKER, Cristián

- 1994 "La sociología de la religión y la modernidad: Por una revisión de las categorías durkheimnianas desde América Latina". *Revista Mexicana de Sociología*, 229-254.
- 2005 "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente". *América Latina Hoy*, 35-56.
- 2008 "Mentalidad religiosa post-ilustrada: Creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural". *América Latina y El Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo.*, 337-364.

POZAS, María

- 2018 "En busca del Actor en la Teoría del Actor-Red". En FLACSO, *Pensar lo social: Pluralismo teórico en América Latina*". (págs. 399-415). Distrito Federal, México: CLACSO Ediciones.

RIVERA, Silvia

- 2010 "Chíxinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.

RUIZ, María y AGUIRRE, Genaro

- 2015 "Etnografía virtual: Un acercamiento al método y a sus aplicaciones". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 67-96.

SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2010 "Descolonizar el saber, reinventar el poder". Uruguay: Trilce-Extensión Universitaria.

URIBE, Juan

- 1973 "La fiesta de La Tirana de Tarapacá". Valparaíso: Ediciones Universitarias.

VALENZUELA, Eduardo y ARANIS, Daniela

- 2018 "La manda religiosa en santuarios de baile". *Teología y Vida*, 539-562.

VALLES, M.

1999 “*Técnicas cualitativas en investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*”. Madrid: Síntesis.

WADE, Peter

1999 “Trabajando la cultura: Sobre la construcción de la identidad negra en Agua Blanca, Cali”. *Current Antrphology*, 449-471.

ZAPATA, Óscar

2006 “La aventura del pensamiento crítico: Herramientas para elaborar tesis e investigaciones socioeducativas”. Méxica: Pax México.

Recibido: marzo de 2022

Aceptado: junio de 2022

¿POR QUÉ LE BAILO A LA VIRGEN?: REPRESENTACIONES DEL MARIANISMO EN LOS ESCRITOS DE HUGO GUERRERO

WHY DO I DANCE TO THE VIRGIN?: REPRESENTATIONS OF MARIANISM IN THE WRITINGS OF HUGO GUERRERO

Daniel Aravena Rojas²¹

Este artículo analiza las representaciones del marianismo que hace el compositor y bailarín pampino Hugo Guerrero (1937-1999) en sus escritos. Situándose en el contexto de la Fiesta de La Tirana en el Norte Grande de Chile y dentro de los bailes religiosos que se presentan. Para este análisis se utilizan fuentes primarias como la documentación escrita a máquina por Hugo además de un análisis de sus canciones. Los resultados obtenidos permiten entender de mejor manera la presencia e importancia que tiene la Virgen María en su forma de vida y la explicación de por qué le baila a la Virgen.

Palabras claves: Hugo Guerrero – Marianismo – Religiosidad Popular- Fiesta de la Tirana

This article analyzes the representations of Marianism made by the composer and pampino dancer Hugo Guerrero (1937-1999) in his writings. It is placed in the context of the Festival of La Tirana in the Norte Grande of Chile and within the religious dances that are presented. For this analysis we use primary sources such as Hugo's typewritten documentation as well as an analysis of his songs. The results obtained allow a better understanding of the presence and importance of the Virgin Mary in his way of life and the explanation of why he dances to the Virgin.

Keywords: Hugo Guerrero - Marianism - Popular Religiosity - Fiesta de la Tirana

²¹ Licenciado y Estudiante de Magister en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Correo electrónico: daniel.aravena@pucv.cl

INTRODUCCIÓN

Cada mes de julio la pampa del Tamarugal se convierte en un lugar multitudinario en donde se reúnen más de 200.000 devotos de la Virgen de La Tirana (Contreras, 2007:1453). Como dice Juan van Kessel: "(...)grandes muchedumbres se dirigen a un lugar lejos de su mundo cotidiano, donde se desarrolla durante unos días una vida totalmente distinta y marcada por un ritual muy estricto. Para las decenas de miles de peregrinos, la estadía en el santuario significa también romper con la monotonía de su vida y sentirse liberado por unos días de tantas preocupaciones triviales que los tienen amarrados. Para los promeseros y bailarines es mucho más: son días dedicados a asuntos de trascendental importancia" (1987:205). La Fiesta de La Tirana y el santuario se convierte en el centro de peregrinaje más grande y popular de Chile, en el cual, miles de personas dedican su tiempo a venerar y compartir bajo el manto de la religiosidad popular.

La danza, la manda y el canto son algunas de las formas en que estos peregrinos manifiestan su amor y devoción por la madre de Dios. Según Guerrero (2021) esta religiosidad popular dialoga con el territorio en el que se asienta. A través de estas prácticas religiosas el desierto adquiere una dimensión humana y sobrenatural a la vez. Es el lugar del peregrinaje, de la devoción y del pago de los favores contraídos. La Tirana se convierte en el centro y por el cual contiene su propia historicidad. Entre tanto, detrás de cada canto y manda cumplida, existen individuos cuyas historias empiezan a desaparecer con el transcurso del tiempo. Individuos o sujetos sociales que el campo historiográfico debe analizar y comprender.

Uno de estos individuos que persiste en la memoria religiosa y popular es Hugo Guerrero Honores²², creador de una de las canciones más reconocidas y celebradas en el marco de las festividades religiosas no solo de la Fiesta de La

²² 1937-1999.

Tirana, sino que de todo el Norte Grande de Chile. “El Bailarín del Silencio” del año 1978 se convirtió en un himno cada 16 de Julio en las distintas festividades a la Virgen. Denominada por Rojas (2015), autor de la única biografía sobre Hugo, como una de las canciones más grandiosas que un poeta haya logrado crear. Y es que, a pesar de crear una canción conocida, la vida y obra de Hugo Guerrero son desconocidas para los miembros más actuales de la Fiesta y para aquellos que no son parte de su círculo familiar.

Debido a lo anterior, nos interesa preguntarnos ¿Cómo se representa el marianismo en las obras de Hugo Guerrero? ¿Qué dicen sus escritos?, por lo que nuestra hipótesis será que Hugo Guerrero representa el marianismo a través del baile y el canto hacia la Virgen María señalado que la mejor forma para honrar a Dios es a través de su Madre, por el significado y la importancia que tiene para la cultura mestiza.

Por lo tanto, este artículo se centra en analizar las representaciones del marianismo que tenían los escritos y obras de Hugo Guerrero, para así poder comprender desde el punto de vista de un peregrino, la importancia y trascendencia que tiene la Virgen en la religiosidad popular del Norte Grande de Chile. Esta interrogante nace producto de la lectura del artículo de Escobar (2017) sobre la canción de “El Bailarín del Silencio” en el cual señala que la canción creada por Hugo es un patrimonio cultural de resistencia simbólica a los procesos totalizantes de la dictadura militar y de la Iglesia Católica hacia los bailes religiosos. Lo que generó un interés en profundidad sobre nuestro sujeto de estudio y en las formas en que representaba su amor por la Virgen de La Tirana.

La metodología empleada para realizar este trabajo parte por la utilización y análisis de fuentes primarias, las cuales se dividen en dos; por un lado, están las canciones creadas por Hugo Guerrero, como por ejemplo “El Bailarín del Silencio” que fue analizada por Escobar (2017) y la otra es “Virgencita del Desierto”. Algunas de ellas se encuentran disponibles en el internet, y otras, están escritas en la biografía que realiza Rojas (2015).

Por otro lado, existen una serie de documentos escritos a máquina, por Hugo Guerrero (cartas, ensayos, reflexiones, entre otros) entre la década del 80' y 90', los cuales contienen distintas reflexiones sobre diversos ámbitos de la Fiesta de La Tirana, los componentes de esta y la Virgen.

El acceso a estos fue posible gracias a su hijo Francisco Guerrero, quien los mantuvo durante todo este tiempo en excelentes condiciones y, que, de manera agradecida y comprensiva, los puso a disposición para la realización de este trabajo, señalando la importancia de mantener viva la figura y trascendencia de Hugo para los peregrinos.

Por la importancia del contenido de estos documentos, consideramos que la mejor forma de preservar y utilizar estas fuentes es digitalizarlas a través del escáner para así conservar a primera vista las reflexiones de Hugo Guerrero. Esta documentación estará disponible en el anexo del artículo.

REPRESENTACIONES

Consideramos pertinente determinar qué entendemos por representaciones, ya que, de esta manera comprenderemos de mejor manera los pensamientos de Hugo Guerrero sobre la Virgen y la funcionalidad de la danza hacia su figura.

Jodelet (1986) en la obra editada por Moscovici, nos señala que la representación es una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, ligado al contexto sería una forma de conocimiento social.

Jodelet (1986) destaca la importancia de que la representación siempre conlleva algo social. En este caso, “el concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En el sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social” (1986:474) (En nuestro caso los peregrinos y bailarines como Hugo Guerrero). “Estas representaciones constituyen modalidades de pensamiento

práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica” (Jodelet, 1986:474). Al referirse a lo social, señala que este, “interviene a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de aprehensión que proporciona su bagaje cultural; a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas” (Jodelet, 1986:473).

De esta manera podemos ejemplificar que Hugo se sitúa en su contexto (la Fiesta de La Tirana) en donde toma un rol expresando a través de sus escritos y canciones (representaciones), su forma de ver y vivir su religiosidad.

MARIANISMO

Dentro del ámbito de la religiosidad popular, siendo uno de sus principales elementos, Parker plantea que “este afirmará a la mujer y lo femenino, a través de la centralidad de la figura de la Virgen María, en lo que se concentra la visión popular de la Madre, tan importante en la constitución de la red de relaciones familiares y sociales de la cultura popular. Esta afirmación de la mujer, especialmente en su rol materno, como gestora y protectora de la vida, se opone a la cultura dominante, marcada desde siglos por las pautas patriarcales como gestoras del poder y la dominación” (1993:195).

Para Montecinos (2010), el marianismo es un símbolo de cultura universal, que adquiere particularidades en el ethos mestizo latinoamericano, pues su perfil, en este territorio, es sincrético. “Es significativo, debido a que es un emblema que se ha transmitido históricamente y sigue vigente y, a su vez, un mito que está asociado a un rito y un culto. Esto quiere decir, que no es una figura desligada de una práctica y una liturgia. Siendo un soporte clave del imaginario mestizo y su cultura, más ligada al rito que a la palabra” (2010:38).

Esta alegoría mariana se ha erigido, según Montecinos (2010), como relato fundante de nuestro continente. Este mito resuelve el problema de origen (ser hijos de una madre india y un padre español) y nos entrega una identidad inequívoca en una Madre Común (la Virgen).

Desde la óptica de las identidades de género, “el símbolo mariano constituye un marco cultural, que asignará a las categorías de lo femenino y masculino cualidades específicas: ser madre y ser hijo” (Montecinos, 2010:38).

Producto de la conquista y colonización, Montecinos (2010) señala que ambas formas de mirar lo trascendente se pusieron en contacto, generando un sincretismo en el que la fusión de símbolos y ritos dibuja el ethos mestizo y propone una nueva cosmovisión. “En este proceso de conjunción es posible percibir que, en muchos casos, los dioses masculinos fueron desplazados de su lugar dominante y que, sobre ellos, se posó la figura de una diosa poderosa, representada por la Virgen Madre y vinculada a las divinidades femeninas precolombinas (La Tirana, la Virgen de Andacollo, La Virgen de Guadalupe, entre otras)” (Montecinos, 2010:72). En el caso de La Tirana, Montecinos señala que “su historia escribe la gestación del reino mestizo chileno, ella es su madre virtual y, por ende, los rasgos simbólicos de la Virgen dibujan lo femenino como poderoso, rebelde, transgresor y resguardador de la cultura” (2010:73).

Por lo tanto, Montecinos (2010) postula que en América Latina hay una “autonomía” de la divinidad femenina. La Virgen mestiza es una diosa madre, más que intercesora o mediadora, es un poder en sí mismo. De este modo, su “sumisión” al Dios Padre e Hijo no es tan evidente. La figura de María se concibe en tres facetas distintas (Madre, hija, esposa). A su vez, “a través de la iconografía, podemos elucidar, que su figura está más detenida en las representaciones de madre con su niño, y menos ligada a los episodios de la pasión y muerte de Jesucristo” (2010:86), esto será clave en el origen mariano que se auto concede Hugo Guerrero. De igual manera, “en el imaginario religioso de los pampinos, la devoción por la Virgen debía

ser un acto de constricción, respetando todos los momentos de las sagradas ceremonias” (Díaz y Lanas, 2015:166).

Finalmente, “el modelo de una familia centrada en la Madre abarcó durante la colonia a todas las clases sociales. La cultura mestiza latinoamericana posibilitó un modelo familiar en donde prevalece el núcleo de una Madre y sus hijos” (Montecinos, 2010:42).

A través de lo anterior, podemos observar que la cultura latinoamericana está construida bajo un marianismo presente hasta la actualidad. Y que, por lo mismo, es un elemento importante a tener en cuenta dentro del marco de la religiosidad popular del Norte Grande de Chile, ya que en la imagen de la Virgen de La Tirana (culto mariano por excelencia (Guerrero, 2021:179), los peregrinos y bailarines encuentran en ella la representación de la Madre y la seguridad espiritual. El mismo Hugo Guerrero entre sus escritos dedica varias páginas a la presencia mariana, en sus cantos y forma de percibir la vida.

RELIGIOSIDAD POPULAR

La idea de esta, normalmente se da por conocida en la sociedad, asociándose principalmente a las actividades religiosas, en las cuales, esta misma sociedad en su vertiente popular, se hace presente, pero ignoran su profundidad y el amplio contenido de significados que presenta.

Siempre que se trabaje en torno a la religiosidad popular, habrá que tener en cuenta los planteamientos de Juan van Kessel (1987), el cual la define como un sincretismo entre las creencias andinas y la cultura mestiza; es decir, “como un concepto más amplio y adecuado que catolicismo popular (con su doble raíz cultural andino-ibérica, que es por definición sincrético), ya que contiene elementos autóctonos, precristianos” (Kessel, 1987:174).

Kessel otorga a la religiosidad popular como: un significado donde

“en nuestra apreciación todo el complejo de actividades de culto: personales y colectivas, organizadas y espontáneas; comprende también la inspiración religiosa y la ritualización del carisma; considera también los contenidos de la fe y los valores éticos a partir de los que se realiza este culto, la organización del culto popular y sus organizadores o especialistas, que facilitan, dirigen y sancionan la celebración del culto”(1987:174).

De igual forma:

“el sincretismo puede definirse como la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados”(Kessel, 1987:174).

Asimismo, Ameigeiras (2008) considera a la religiosidad popular como la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran “sagrado”. Se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en las culturas populares.

Por su parte y más reciente, De la Torre (2013) señala que la religiosidad popular es una expresión de la dinámica del sincretismo que se dio en el continente producto del choque cultural entre conquistadores y cosmologías nativas, junto con las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo negro. A pesar de encontrar sus raíces en esos tiempos, la religiosidad popular en la actualidad sigue viviendo procesos de redefinición y reintegración del sentido práctico de la religión.

El autor la define como un espacio de “encrucijada”, ya que, por un lado, “la religiosidad popular se mantiene como el lugar que se resiste al orden dogmático y sacerdotal, salvaguardando las formas no ortodoxas que los especialistas estigmatizaban como paganismo. Pero a la vez, se mantiene como el espacio en

que constantemente se renuevan e instituyen nuevos sentidos culturales y de identificación” (De la Torre, 2013:18).

CONTRACULTURA

Guerrero (1993) señala que cuando hablamos de religiosidad popular, nos estamos refiriendo a aquellas prácticas religiosas no-oficiales, es decir, a aquellas que han logrado su desarrollo en una apreciable y conflictiva relación con las religiones institucionalizadas.

Guerrero nos aclara que; “esto no quiere decir que la religiosidad popular sea anti-moderna o pre-moderna. En casos concretos, son ambas. La religiosidad popular no niega los valores de la modernidad como el acceso a la salud, a las comunicaciones ni siquiera al consumo” (2002:11).

La religiosidad popular en su faceta del peregrinaje, actividad que es central en la vida de Hugo Guerrero, “puede ser vista como una estrategia de supervivencia de grupos sociales que se debaten en condiciones de vida poco favorables” (Guerrero, 2002:7).

Para explicar la naturaleza alternativa de la religiosidad popular como contracultura, muchos autores (entre ellos Guerrero y Escobar) utilizan los seis puntos planteados por Cristián Parker (1993) sobre esta materia:

“La religión popular puede ser mejor comprendida como contracultura de la mentalidad de “modernidad” que difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional (Parker (1993) denomina transnacional a una etapa evolutiva del capitalismo relacionándolo con el carácter globalizador de este sistema). Esta naturaleza alternativa y “otra” de la religión popular se manifiesta en diversos planos temáticos”.

1. “La religión popular afirma la vida en un contexto socioeconómico y político de muerte y de violencia que amenazan a diario la sobrevivencia de las

- clases y grupos populares y afectan a la sociedad latinoamericana entera” (Parker, 1993:194).
2. “La religión popular afirma la mujer y lo femenino, a través de la centralidad de la figura de la Virgen María, (...) en la que se concentra la visión popular de la Madre, tan importante en la constitución de la red de relaciones familiares y sociales de la cultura popular. (...)Esta afirmación de la mujer y especialmente en su rol materno, como gestora y protectora de la vida, se opone a la cultura dominante, marcada desde siglos por las pautas patriarcales, como gestoras del poder y de la dominación” (Parker, 1993:195).
 3. “La religión popular afirma los sentimientos, el pathos, frente a una cultura dominante que es intelectual y moralista (...) más que una ética popular, lo que vemos en las diversas religiones populares son formas de manifestación de un pathos, es decir, formas de encarnación de la pasión del hombre popular, no siempre coherentes con su propia razón” (Parker, 1993:196).
 4. “La religión popular afirma lo vitalista, en un mundo dominado por el intelectualismo. Este vitalismo dice relación con la convicción de que la vida se sustenta en fuentes vitales que están más allá del alcance racionalista de los hombres. Esas fuerzas vitales pueden tener diversos nombres: Dios, Virgen, Santos, Espíritu Santo, espíritus del bien, poder de sanación, ánimas benditas, etc. Se reconoce, eso sí, una jerarquía precisa en el panteón que asigna el primer puesto en el mundo trascendente a Dios, Padre y Creador de todas las cosas y de toda forma de vida” (Parker, 1993:196).
 5. “La religión popular afirma lo expresivo, lo festivo y lo carnavalesco, frente al formalismo y racionalismo de la cultura dominante (propio de la cultura industrial)” (Parker, 1993:197).
 6. “La religión popular afirma lo trascendente, en el contexto de una cultura dominante todavía muy imbuida de un cientificismo cartesiano-positivista, que tiende a negar la dimensión simbólica y por tanto, clasifica a lo místico fuera de la realidad sociocultural del hombre contemporáneo” (Parker, 1993:198).

Parker nos plantea la idea de resistencia frente a los embates de la Iglesia y la modernidad, la que se convierte en una herramienta fundamental para la subsistencia de los peregrinos en la cotidianidad, ya que encuentran en la religiosidad popular una forma de socialización y emocionalidad en un contexto de individualidad y secularismo.

HUGO GUERRERO HONORES

A la hora de referirnos a la vida de Hugo Guerrero se nos hace pertinente mencionar y analizar detalladamente la carta del año 1997 que está dirigida al Padre Marcos Ordenes, rector de ese entonces del Santuario de La Tirana, y en su contenido hace alusión a la intención que tenía Hugo de escribir sus experiencias para “clarificar” bajo su punto de vista, algunas distorsiones “históricas”, especialmente sobre el ordenamiento de la Fiesta de La Tirana y la federación. La carta lo señala así:

En un primer lugar, consideramos importante exponer la relación que tenía Hugo con algunos sacerdotes que lo incentivaron a escribir sus reflexiones, principalmente con el Doctor en Sociología Juan van Kessel quién a través de su obra “Lucero del Desierto” nos permite entender el mundo de los bailes religiosos y del peregrinaje en el Norte Grande de Chile:

“Desde que Dios me bendijo, después de 1964, al conocer y tener la oportunidad de conocer y considerarme amigo de sacerdotes, Padres, MIGUEL OLAVARRIA G., RAMIRO AVALOS, JUAN VAN KESSEL, ESTEBAN PEREK, JOSE VIAL S., JAVIER GARCIA, PABLO GARCIA, PATRICIO GAMES y estimado amigo, P. EUGENIO BARBER, uno más insistentes otros un poco menos, todos en líneas generales han insistido en que ESCRIBA MIS EXPERIENCIAS, como en un libro, que pudiese servir tal vez (sic²³), a otras generaciones o quizás, a las actuales.

Dentro de mi “egocentrismo” o mi “yo-yo” he comprendido que tal vez podría ser de utilidad, la visión que pueda reflejar en un escrito y quizás,

²³ Las fuentes utilizadas en este trabajo presentan ciertas características en las escrituras, por lo tanto, se sugiere considerar lo anterior al momento de leer.

clarificar bajo mi punto de vista, algunas distorsiones “históricas”, especialmente en lo que tiene que ver el ordenamiento de la Festividad de La Tirana, especialmente lo Federativo.”²⁴

En segundo lugar, y tal como mencionamos anteriormente, se puede apreciar la intención de Hugo, alentado por sus amigos sacerdotes, de dejar escritos que sirvan para eliminar dudas en temas organizativos de la Fiesta y la federación.

Por último, la carta continúa señalando que existe un problema relacionado al orden cronológico de los escritos, envidiando a los escritores por su capacidad de redactar largos textos:

“...Cada vez que alguien me decía que hiciera algo al respecto, la verdad que no sabía cómo empezar y más aún, cómo enfocaría TODO EL TEXTO y lo más difícil el orden, cronológico creo que se dice, en lo que haría. (Ud. no se imagina cómo envidio a los autores o escritores.)”.

La importancia de partir la biografía de Hugo con la carta al Padre Marcos Ordenes radica en la interesante cuestión que plantea el documento. La intención de dejar plasmada/o sus experiencias y reflexiones permite la realización de este trabajo, el cual se centra en las representaciones que tiene Hugo Guerrero sobre la Virgen en su faceta de músico, bailarín y peregrino. Lo que amplía en cierta medida el espectro de estudio de la religiosidad popular del Norte Grande de Chile.

Ahora bien, Hugo Guerrero nació el 1 de abril de 1937 en la ciudad de Andacollo, lugar donde nació el baile chino y Hugo relaciona este origen con su ferviente marianismo “¿Será por eso que soy tan mariano?”. Según Rojas (2015) en 1945 debido al trabajo de su padre, se trasladó a Iquique para posteriormente llegar al campamento Cala-Cala. En la carta al Padre Marcos describe su llegada a Iquique y el impacto que le produjo:

“...en mi memoria está tan marcado y aún si yo mismo quisiera confundirme, no lo lograría. El espectáculo visual desde lo alto, al doblar el tren, (Longino) y aparecer Iquique, está grabado en mis retinas como una fotografía... Cada vez que he viajado a esa ciudad

²⁴ Carta digitalizada en el anexo de este artículo

he querido volver a presenciar lo que esa noche ví... Las luces del puerto de Iquique, formaban desde la altura, la figura nítida de un "pato", la isla o península Serrano formaba las patas, la cola era Cavancho y cabeza, el Colorado y el resto del cuerpo lo conformaban el alumbrado público del resto de la población...".

El pueblo de La Tirana y su Virgen marcaría un antes y después en su vida, ya que la conoció en 1946 y desde esa fecha señala que está "embujado". En 1950 su familia se desplaza a la salitrera de Humberstone donde estaría hasta la crisis de la oficina en 1960 trasladándose a la ciudad de Arica, en la población San José, donde trabajaría en el puerto hasta su jubilación en 1981, falleciendo posteriormente en 1999. La relación de Hugo y su historia con el marianismo será analizado en este artículo.

Es posible conocer el currículum de Hugo, gracias a que él mismo lo escribe, este se compone de la creación de unos "300 temas más o menos" sobre ámbitos religiosos y folclóricos, los cuales eran creados para las distintas agrupaciones de bailes religiosos y la Fiesta de La Tirana. Entre sus canciones más reconocidas está "El Bailarín del Silencio"; "Virgencita del Desierto"; "Hijos del Valor"; "Dudas"; "Canto a la Paz"²⁵.

Según comenta su círculo cercano y sus propios escritos, Hugo fue fundador de una agrupación de baile religioso llamado Ali-Baba donde lo eligieron caporal hasta el año 1978 para continuar fundando el baile Morenos del Calvario. Entre los años que fue caporal crea la Asociación de Bailes Religiosos "Virgen de La Tirana" en la ciudad de Arica (Peña, 2015:64) y en 1964 participa en la creación de la Federación de Bailes Religiosos de La Tirana y en el Primer Congreso de los Bailes de La Tirana. En 1970 crea el Baile de Bailes para el niño Dios en navidad, el cual se compone por la unión de los mejores bailarines de cada agrupación. En 1988 ganó el Festival Folclórico "Feral IV" y el festival "Una Canción para Jesús". Finalmente, su último trabajo en 1995 es la "Cantata Mariana" donde realiza un recorrido musical por los principales centros marianos del Norte de Chile²⁶.

²⁵ Las letras de las canciones se encuentran disponibles en internet y en el texto de Rojas (2015).

²⁶ Estos datos provienen de una postulación FONDART del año 1997.

¿POR QUÉ LE BAILO A LA VIRGEN?

Sin duda, la principal pregunta que se les hace a los bailarines del Norte Grande de Chile es por qué las canciones y bailes van dirigidos hacia la Virgen y no a Dios, teniendo en cuenta que la religión católica es monoteísta y los principales elementos dentro del catolicismo oficial tienen a Jesús y a Dios como las figuras centrales.

Para un mejor entendimiento del marianismo presente en la religiosidad popular de Hugo, este subcapítulo consistirá en dos partes. La primera buscará responder a la pregunta principal según las reflexiones y escritos que Hugo dejó; por otro lado, la segunda parte analizará de forma general dos de sus canciones más famosas hacia la Virgen.

Al intentar responder aquella pregunta, Hugo relata una anécdota de su niñez, donde su madre le dice que el permiso para ingresar a un baile religioso se lo tiene que dar su papá:

“Esto tan sencillo (refiriéndose a la anécdota) y que ocurre en todo el universo humano para todos los efectos, hasta para conseguir permiso para ir al teatro o al cine diría mejor, siempre el pedido es hacia la madre, sabiendo interiormente cada uno de nosotros que es el padre el que dirá la última palabra.

A los hombres nos es más fácil hacerlo, pidiendo primero a la mamá, porque confiamos y nos es mucho más fácil conseguir lo que pretendemos.

(...) lo hacemos sabiendo como digo, que nuestra madre intercederá por nosotros, si nuestro padre se vá de negativa. Incluso podría decir, el papá nos inspira un poco de “miedo”. Es algo tan natural entender esto que, esa sería una respuesta a POR QUE BAILO A LA VIRGEN²⁷”.

Este miedo que inspira el padre y la seguridad de la madre coincide con la visión que entrega la religiosidad popular, la cual según Parker (1993) la figura de la Madre es tan importante para la constitución de la red de relaciones familiares y

²⁷ Documento “El bailarín” disponible en el Anexo

sociales de la cultura popular. El rol materno, como gestora y protectora de la vida, se opone a la cultura dominante marcada por las pautas patriarcales, como gestora del poder y de la dominación.

Hugo agrega una experiencia personal, sobre qué le generó al ver por primera vez la imagen de la Virgen y de Jesús:

“Cuando niño, mi abuelita Rita y mi mamá, eran asiduas participantes de la Novenas y Rozarios y no puedo olvidar de qué manera me impactaba el Cristo en Cruz a la entrada del templo. Creo recordar que me inspiraba miedo cada vez que ellas me obligaron a arrodillarme ante ÉL y me enseñaban a persignarme... La Virgen en el Altar Mayor al contrario, al verla con su Hijo en brazos me cautivaba y no me cansaba de mirarla. Mucho después pude darme cuenta que el Cristo sufriente y el Niño eran el MISMO. Así de simple.

(...) La verdad que es una experiencia única... íntima... es como fundirse con ELLA. Incluso, más allá de nuestra letras y canciones, conversamos con ELLA. Podemos estar metidos en el canto o en el bailar y existe un diálogo permanente, donde las palabras no se usan o se dicen. Solo es la mente, el corazón, los sentimientos los que cuentan”.

Por lo visto, la fuerte imagen representada por el Cristo en la cruz genera ciertas incomodidades a la hora de sentir un amor hacia él. La calma y tranquilidad de la Virgen es tomada por los bailarines como la representación de la Madre que entrega una seguridad espiritual (Guerrero, 2021:179).

Por último, Hugo señala la importancia de bailar a la Virgen:

“Los bailarines HONRAMOS, no ADORAMOS a la Virgen ni a los Santos. Y si en algunas oportunidades decimos a la Virgen que la adoramos es liza y llanamente una expresión de máximo amor.

Porqué voy a condenarme si a mi madre carnal en forma reiterada le dije en la vida, te adoro mamá, yo ofendo a Dios porque en el Antiguo Testamento me dice que: SOLO A DIOS ADORARAS. Qué estupidez más grande de aquellos que nos critican.

Por una expresión tan sana me condenan estos seudos seguidores que se enjuagan la boca con las Sagradas Escrituras. Más allá de esta palabra, ADORAR, lo que hacemos los bailarines es Honrar.

Y a quién HONRAMOS?... A LA MADRE DE DIOS nada más ni nada menos. a la Bnedita... a la Purísima Elegida para que su cuerpo fuese la morada de EL por nueve meses, templo carnal del BENDITO...

Por eso yo le bailo... Por eso yo la honro porque es mi Madre Espiritual... El me la dió como tal... HIJO, AHI TIENES A TU MADRE... Qué nos dice Dios?... HONRARAS, PADRE Y MADRE si debo honrar a padres y madres carnales, no debere tambien con mayor razón HONRAR su PROPIA MADRE, la doncella de Galilea?... O para estar bien con el Bendito deberé tratarla de mujerzuela como algunos estudiosos me la tratan?...

POR ESO BAILO... POR ESO LE CANTO A LA VIRGEN... Porque sé que honrándola a ELLA, esto le agrada a Dios o alguien puede tontamente, por no decir otra cosa, que el HIJO se ofende por que alguien le canta a su MADRE... Existirá algún hijo malnacido que se ofenderá por que alguien le canta asu mamá? ”.

Según lo anterior, el baile hacia la Virgen es una manera de honrar a Dios, dentro de lo que Hugo considera como la mayor forma de hacerlo. En este relato está plasmado el marianismo latinoamericano, donde la mujer es considerada como la protectora, la madre y a quien se debe respetar y honrar, lo que trasciende al ámbito religioso.

MARIANISMO EN LAS CANCIONES DE HUGO GUERRERO

Como menciona Tennekes y Koster (1986), durante el tercer periodo del régimen religioso popular después de 1973, los bailes religiosos fueron incorporados a la Iglesia Católica y esto significó aceptar una serie de modificaciones con el fin de poder seguir celebrando las festividades en un marco de represión por la dictadura militar.

Una de estas modificaciones fueron los cantos religiosos, quienes de una tendencia mariana en sus letras pasaron a tener un enfoque más Cristocéntrica. Este tema es abordado en profundidad por Escobar (2011), quien de igual manera

identifica a la canción de Hugo Guerrero “El Bailarín del Silencio” como un símbolo de resistencia a estas modificaciones.

Escobar (2017) analiza hermenéuticamente esta obra, encontrando representaciones de resistencia hacia la crítica ortodoxa y al enfoque cristo céntrico.

A continuación, analizaremos de manera general la letra de la canción teniendo en cuenta lo planteado por Escobar (2017), para entender de mejor manera esta representación mariana que percibe Hugo además de la crítica pagana y la identidad del bailarín.

Letra de la canción El Bailarín del Silencio, creada por Hugo Guerrero en 1978:

“Preguntan si soy pagano, idólatra o pecador

Por vestirme de gitano o moreno saltador.

Me dicen que a Dios se llega, se llega sin mediador

Me dicen que soy un loco, porque bailó con amor.

CORO

Si danzo cantando versos

Es porque nace del corazón.

Soy bailarín del silencio, de aquel silencio

Que habla con Dios.

Soy pecador, soy indigno y necesito de mediador.

Pagano no quiero serlo, de todas partes yo soy

Y si venero a una imagen, eso no es adoración.

Aquél que niega a su Madre, no tiene ningún valor,

Por eso yo bailo y canto a la Madre del Señor.

CORO

Si danzo cantando versos

Es porque nace del corazón.

Soy bailarín del silencio, de aquel silencio

Que habla con Dios.

Soy pecador, soy indigno y necesito de mediador”.

Al principio de la canción se puede notar la intención de responder a la crítica ortodoxa proveniente de la Iglesia y los católicos distantes a estas festividades (Escobar 2017:44). Como vimos anteriormente, Hugo en sus escritos, buscó la manera de responder hacia la crítica pagana que se le hacía, además de que dentro de esta canción (la más reconocida) responde que su danza y el canto provienen desde el corazón como una forma de expresar el amor hacia la madre de Dios, ya que, para Hugo, la danza es una manera de rezar.

“Me dicen que a Dios se llega, se llega sin mediador”, en este verso se enfatiza el carácter pagano del que fueron juzgados en el pasado por ser fieles que veneran a la Virgen y no a Cristo (Escobar, 2017:46). En palabras de Escobar “Vale decir este verso, revela la memoria histórica de los danzantes, enfatizando que la Religión Católica les ha enseñado paulatinamente que la relación con Dios es directa” (2017:46).

“Aquél que niega a su Madre, no tiene ningún valor, Por eso yo bailo y canto a la Madre del Señor”, en este último verso que analizaremos podemos darnos cuenta de que es una constante a la hora de responder por qué los bailarines

le bailan a la Virgen. Como vimos en los escritos de Hugo, no existe ninguna forma más pura de demostrar amor que honrando a la madre de alguien, por lo tanto, honrar a la Madre de Dios es la forma en que los bailarines le demuestran su respeto y amor a Dios.

En conclusión, teniendo en cuenta el contexto de la canción, esta sí puede ser una forma de resistencia simbólica a los procesos totalizadores de la Iglesia Católica, debido a que su letra dirigida hacia la Virgen dista mucho de la tendencia Cristo céntrica que la Iglesia estaba instaurando desde 1973, de igual manera, esta canción sirve como respuesta a la crítica pagana que realizaban los fieles católicos por su manera de bailar y tradiciones. Por último, Hugo busca en esta canción demostrar que el canto y danza hacia la Virgen no es una forma de paganismo, sino una forma de respeto y amor a Dios. Por lo tanto, la canción también podría tomarse como una resistencia simbólica si utilizamos los planteamientos de Michel de Certeau sobre estas pequeñas formas en que el individuo se resiste al poder (Fuentes, 2007:475-479).

“Virgencita del desierto”

“Virgencita del desierto

Chinita del Carmen escucha la voz,

de un pueblo que hoy reunido

se acerca a tus brazos en busca de Dios.

Tamarugos y algarrobos

agitan tus ramas siguen el compás

de ritmos y melodías

que cantan los hijos de la Tirana.

Carmelita Carmelita Madre de nuestro Señor

intercede por tus hijos que hoy en Tirana

cantan con fervor.

Con la flor de la chamiza

que brota en la arena del Tamarugal

hagámosle una corona

que ciña la frente de Carmelita.

y con los cantos y rezos

de los peregrinos y del bailarín

hagámosle un ramillete

de hermosas canciones a Carmelita

Carmelita Carmelita Madre de nuestro Señor

intercede por tus hijos que hoy en Tirana

cantan con fervor”.

Virgencita del desierto es sin duda un clásico en la Fiesta de La Tirana, este canto dedicado a la Virgen representa el marianismo que acompaña las obras de Hugo Guerrero y a la religiosidad popular en el Norte Grande de Chile. Como se mencionó anteriormente, para Hugo la forma más noble de honrar a Dios es honrar a la madre de éste, por lo tanto, este canto demuestra el respeto a Dios por medio de la honra a la Virgen.

Como vimos, en las canciones de Hugo se representan distintos elementos característicos de la religiosidad popular, estos pueden ser la danza a la Virgen, como lo señala “El Bailarín del Silencio”, haciendo frente a la crítica institucionalizadora de la Iglesia. También se puede observar la constante alegoría mariana que existe en la festividad y en la religiosidad popular como tal, representando a la Virgen como la figura de unión entre las formas populares de vivir esta religiosidad y la Iglesia Católica.

CONCLUSIONES

El desarrollo de este artículo nos permitió entender desde un punto de vista distinto a lo academicista, las representaciones que hace un bailarín y peregrino sobre un elemento trascendental en la festividad de la Tirana, como es el marianismo.

El análisis de los escritos de Hugo Guerrero es fundamental para comprender la importancia que tiene la Virgen María para los bailarines y peregrinos que cada año viajan hacia el santuario de la Tirana, ya que ellos dedican su vida al baile y a la celebración, justificando en este caso, que el baile que se le hace a la Virgen es una manera de honrar a Dios, porque la forma más linda (para Hugo) de honrar a alguien es celebrando a su madre, esto se produce por lo arraigado que está el marianismo en la cultura mestiza latinoamericana, en donde la mujer cumple el rol de madre y protectora de vida.

De igual manera, es importante señalar que las canciones de Hugo pueden ser analizadas en profundidad en un artículo distinto debido a la gran cantidad de creaciones que dejó y a la gran cantidad de elementos representativos que estas contienen. Por lo tanto, al momento de realizar una lectura a las canciones de Hugo Guerrero hay que tener en cuenta el elemento mariano que está presente y que en el presente artículo encuentra su justificación.

ANEXO

Carta a Padre Marcos Ordenes

ARICA, 5 de Agosto de 1997.-

Pág. uno/

Padre
Marcos Ordenes
La Tirana.

Recordado Padre Marcos:

recordado", y esto tiene una explicación lógica. Desde que tuve la oportunidad de conversar brevemente con Ud. allí en Tirana, la tarde del 19 de Julio recién pasado, ha dado vuelta en mi mente si escribirle o no. Incluso, en el viaje de regreso a mi ciudad, en el bus, había decidido apenas llegara, hacerlo. Y fueron pasando los días y comenzaron las dudas.

En primer lugar, no existían motivos inmediatos y recién lo conocía brevemente como persona.

En segundo lugar, me daba cuenta que Ud. como Rector del Santuario casi no debe tener tiempo, como para perderlo en leer y tal vez contestar este tipo de carta.

Ahora paso a explicarle, tal vez latosamente, porque lo hago.

En primer lugar quiero decirle que yo no tengo nada más que estudios primarios, del antiguo sistema y en segundo lugar, Ud. me perdonará, el que utilice demasiado el "egocentrismo" en el enfoque que haré.

Y lo más importante de todo esto es que, se me ocurrió una idea, yo diría, "brillante" y se la voy a explicar para que comience a entenderme.

Desde que Dios me bendijo, después de 1964, al conocer y tener la oportunidad de conocer y considerarme amigo de sacerdotes, Padres, MIGUEL OLAVARRIA G., RAMIRO AVALOS, JUAN VAN KESSEL, ESTEBAN PEREK, JOSE VIAL S., JAVIER GARCIA, PABLO GARCIA, PATRICIO GAMES y estimado amigo, F. EUGENIO BARBER, uno más insistente otros un poco menos, todos en líneas generales han insistido en que ESCRIBA MIS EXPERIENCIAS, como en un libro, que pudiese servir tal vez, a otras generaciones o quizás, a las actuales.

Dentro de mi "egocentrismo" o mi "yo-yo" he comprendido que tal vez podría ser de utilidad, la visión que pueda reflejar en un escrito y quizás, clarificar bajo mi punto de vista, algunas distorsiones "históricas", especialmente en lo que tiene que ver el ordenamiento de la Festividad de La Tirana, especialmente lo Federativo.

Ahora clarifico la "brillante" de mi idea, cada vez que alguien me decía que hiciera algo al respecto, la verdad que no sabía cómo empezar y más aún, cómo enfocaría TODO EL TEXTO y lo más difícil el orden cronológico creo que se dice, en que lo haría. (Ud. no se imagina cómo envidio a los autores o escritores.)

Padre Marcos, lo más importante de todo esto es, que Ud. no tiene ninguna necesidad de contestar ésta ni ninguna de las cartas que comienzo a escribirle, Ud. solo será, si lo acepta, EL RECEPTOR de ellas, para en un determinado momento alguien las ordenará por temas u otro sistema.

Otra cosa, le cuento que esto no nació por una reacción espontánea o por que yo sea inteligente. No Padre Marcos. En Junio, en Iquique, con versando con el Padre Pablo, me decía de la conveniencia de que confiara en él y le entregara todo lo que tuviera desperdigado en cuadernos o cintas, para él meterlas en un disco duro del computador y así salvar guardar lo que considera un pequeño tesoro y esto, teniendo en cuenta que todos, unos primeros, otros después, deberemos ir a darle cuenta a Dios Bendito, de los "talentos" que El nos ha entregado como custodia. En lo musical o versístico, grosso, lo mío debe ser unos trecientos temas m/m. por lo bajo. Modestia aparte. Tanto en línea religiosa como folclórica. Como le digo, al Padre Pablo le haré entrega de lo solicitado.

Esta sería la idea general de lo que pretendo y espero de su comprensión, si es que logro conseguir algo de esta "locura".

En la siguiente página colocare algunos puntos de referencia, que me obliguen a mantener un cierto orden que me sirvan de guía.

Pag. dos/

a) DATOS PERSONALES.- b) TRAYECTORIA COMO BAILARIN.- c) LO ORGANIZATIVO COMO CAPORAL/DIRIGENTE.- d) LA ASOCIACION "VIRGEN DE LA TIRANA".- e) LA FEDERACION DE BAILES RELIGIOSOS.- f) EL PRIMER CONGRESO.- g) EL KIOSCO.- BAILE DE BAILES.- (A medida que vaya quemando etapas, si es necesario agregare otros puntos de referencia.)

a) DATOS PERSONALES.

Nací el 1 de Abril de 1937, (no el 2 como fui inscrito en el Civil) en Andacollo, (será por eso que soy tan "mariano?") hijo de Carlos y Marta, ambos cerquita del Señor.

Papá Carlos se vino "enganchado" al Norte en 1944 y quedó en el Campamento CALA-CALA y en Septiembre de 1945 nos mandó a buscar, esperándonos en Iquique, al cual llegamos el 16 de Septiembre en la noche y subimos a la pampa el 17 en la mañana.

Porqué relato esto?... Porque en mi memoria está tan marcado y aún si yo mismo quisiera confundirme, no lo lograría.

El espectáculo visual desde lo alto, al doblar el tren, (Longino) y aparecer Iquique, está grabado en mis retinas como una fotografía.

Y aún cuando todavía era un niño de 6/7 años, cada vez que he viajado a esa ciudad he querido volver a presenciar lo que esa noche vi...

Las luces del puerto de Iquique, formaban desde la altura, la figura nítida de un "pato", la isla o península Serrano formaban las patas, la cola era Cavancho y cabeza, el Colorado y el resto del cuerpo lo conformaban el alumbrado público del resto de la población.

Tirana la conocí en 1946 y desde esa fecha estoy "embrujaado", aún cuando nací en pueblo mariano, Andacollo, conservo en mi memoria de allí, las "novenas" a que me llevaba la abuelita Rita todos los atardeceres. Recien, en 1970, pude ir a reconocer mi pueblo y es, tal cual lo imaginaba o recordaba en mi mente de niño.

En el campamento Cala-Cala estuvimos hasta el año 1950, en que mi papá consiguió su traslado a la Oficina Santiago Humberstones y en 1960 me radiqué definitivamente en Arica, después de la crisis salitrera, esto, gracias al fútbol, ya que decían que era más o menos, lo que me permitió ser contratado por el Ferrocarril y al año, contratado por la naciente Empresa Portuaria de Chile, hasta el año 1981 en que jubilé con 45 años de edad.

Ingresé como obrero y finalicé como empleado. (Jefe de Playa/ Jefe de Patio/ Guarda almacén.)

BAILARIN: El año 1951 fui llevado como percusionista a un Baile que recién se estaba organizando, ALL-BABA, a la semana, ya era - Bailarín y lo sigo siendo hasta que muera.

A los dos años en el baile ya era "primer guía" y a los tres, Segundo Caporal.

Por diferencias de enfoque religioso con mi Caporal, renuncié en 1956 y en 1958, fundé un nuevo Baile, también llamado ALL-BABA y que a la fecha todavía existe en Arica, a cargo de la Señora Juana Molina y su hija María Alcayaga.

Debido al desbande desde la salitrera, al radicarme en Arica con parte de mis bailarines y habiendo quedado algunos en Iquique, durante 3/4 años, viajaba regularmente a ensayar con ellos y debido al crecimiento natural de la fracción iquiqueña, los dejé en libertad y los organicé como Baile y todavía este Baile peregrina desde allí a Tirana.

En 1969, entregué mi Baile a la Señora Juana Molina y me mantuve al máximo como bailarín hasta el año 1977/78 en que formé el actual Baile, MORENOS DEL CALVARIO y del cual relataré sus fundamentos en otra parte de esta CARTA LARGA.

Entre 1969 al 77 m/m., formé el BAILE DE BAILE para el Niño-Dios en Navidad y del cual también desglosaré sus fundamentos, por considerarlos de importancia para las nuevas generaciones.

Aún cuando 1997, marca de alguna manera el término como bailarín, con tradiciendo lo escrito más arriba, que bailaré hasta mi muerte, simbólicamente considero que ya no estoy en condiciones físicas, por mi edad, de "bailar", pero sí de cantarle a la "Chinta" y a Dios, hasta mi último aliento.

Documento "El Bailarín"

EL BAILARIN.

Algunas veces, a través de la vida como tal, me han preguntado... ¿Por qué Bailas?...

Al comienzo contaba más o menos como inició mi camino en un Baile... Todos los bailarines tenemos esos mismo comienzos o parecidos... otros deberán reconocer que ingresaron por alguna "polola" o "pololo"... y habrá otros que ingresaron a instancias de sus padres y creo que esto sí que tiene importancia, por que la mayoría proceden de esta forma... De padres a hijos... Incluso, conozco casos de bailarines que han viajado a Tirana o a otros Santuarios, Las Peñas, Ayquina, Andacollo, etc. en la "guata" de su mamá...

A mí me hubiese gustado decir esto... Y tal vez sin quererlo, así ocurrió, por que mi procedencia "mariana" es del Santuario de Andacollo y sería allí donde quedé marcado... "en la guata" de mi mamá...

¿Por qué Bailo?... Allí está la respuesta. Una de las respuestas, porque con toda seguridad existen otras y a lo mejor no tan simplistas. Se me ocurre que la pregunta debería también ser más completa.

¿Por qué bailas a la Virgen?... ¿Por qué a la Virgen y no a Dios?... Debo reconocer que el bailarín solo tiene como centro a la Virgen, especialmente en los años cincuenta y con toda seguridad anteriores a ello. Los ojos del bailarín recién comenzaron a volverse a Dios/Cristo y al Espíritu Santo, después del Primer Congreso de los Bailes Religiosos el año 1968/70.

El Padre y ahora Doctor en Antropología y otros, Don JUAN VAN KESSEL dice en uno de sus libros, JUEGO DEL DESIERTO, el cual no tiene fecha de imprenta, que nosotros los bailarines nos nutrimos del pozo de las patas andinas... pag. 237.

Claro que mi amigo Sacerdote hace esta afirmación a la luz de la antropología y la sociología, creo. También el Padre Javier Parada en su libro, LOS BAILES RELIGIOSOS DEL NORTE DE CHILE, coincide en lo general con el Padre Juan, pero esto en la búsqueda de una visión antropológica, incluso, cósmica, que con seguridad está dirigido esto a estudiosos del tema.

Ahora yo no pretendo sentar cátedra ni menos pretender decir esta es la verdad... Nada más lejos de mi intención.

Buscando en mi interior, buscando en mis recuerdos lo que otros me han enseñado, creo que la respuesta a la pregunta, "por qué a la Virgen y no a Dios?... estaría en el relato hecho al comienzo... yo me acerqué a mi madre primero y a instancia de ella, después a mi padre.

Esto tan sencillo y que ocurre en todo el universo humano para todos los efectos, hasta para conseguir permiso para ir al teatro o al cine sería mejor, siempre el pedido es hacia la madre, sabiendo interiormente cada uno de nosotros que es el padre el que dirá la última palabra.

A los honores nos es más fácil hacerlo, pidiendo primero a la mamá, - porque confiamos y nos es mucho más fácil conseguir lo que pretendamos. Ahora metiéndonos en las "patas" de los psicólogos, al decir, confiamos, lo hacemos sabiendo como digo, que nuestra madre intercederá por nosotros, si nuestro padre se va de negativa. Incluso podría decir, el papá nos inspira un poco de "miedo".

Es algo tan natural entender esto que, esa sería una respuesta a POR QUÉ BAILO A LA VIRGEN.

Insisto que esta no es LA VERDAD TOTAL. Es solo mi punto de vista.

Agregaré algo que siempre me ocurría en Andacollo.

Cuando niño, mi abuelita Rita y mi mamá, eran asiduas participantes de la Novenas y Rosarios y no puedo olvidar de qué manera me impactaba al Cristo en Cruz a la entrada del templo. Creo recordar que me inspiraba miedo cada vez que ellas me obligaban a arrodillarme ante El y me enseñaban a persignarme... La Virgen en el Altar Mayor al contrario, al verla con su Hijo en brazos me cautivaba y no me cansaba de mirarla. Mucho después pude darme cuenta que el Cristo sufriente y el Niño eran el MISMO. Así de simple.

La persona que vive la experiencia de bailar, queda marcada para siempre, con mayor razón cuando ésta ya es "pensante" y "pensante" para mí es aquella que a los 3,4,5, o más años, logra guardar en sus recuerdos estas experiencias religiosas, con mayor razón a mayor edad.

También me han preguntado, qué se siente al bailar... y contarle a la Virgen...

La verdad que es una experiencia única... íntima... es como fundirse con Ella. Incluso, más allá de nuestra letras y canciones, conversamos

A mi me hubiese gustado decir esto... Y tal vez sin quererlo, así ocurrió, por que mi procedencia "mariana" es del Santuario de Andacollo y sería allí donde quedé marcado... "en la guata" de mi mamá... ¿Porqué Bailo?... Allí está la respuesta. Una de las respuestas, porque con toda seguridad existen otras y a lo mejor no tan simplistas. Se me ocurre que la pregunta debería también ser más completa. ¿Porqué bailas a la Virgen?... ¿Porqué a la Virgen y no a Dios?... Debo reconocer que el bailarín solo tiene como centro a la Virgen, especialmente en los años cincuenta y con toda seguridad anteriores a ello. Los ojos del bailarín recién comenzaron a volverse a Dios/Cristo y al Espíritu Santo, después del Primer Congreso de los Bailes Religiosos el año 1968/70.

El Padre y ahora Doctor en Antropología y otros, Don JUAN VAN KESSEL dice en uno de sus libros, *FIGURO DEL DESIERTO*, el cual no tiene fecha de imprenta, que nosotros los bailarines nos nutrimos del pozo de las patas andinas... pag. 237.

Claro que mi amigo sacerdote hace esta afirmación a la luz de la antropología y la sociología, creo. También el Padre Javier García en su libro, *LOS BAILES RELIGIOSOS DEL NORTE DE CHILE*, coincide en lo general con el Padre Juan, pero esto en la búsqueda de una visión antropológica, incluso, cósmica, que con seguridad está dirigido esto a estudiosos del tema.

Ahora yo no pretendo sentar catedra ni menos pretender decir esta es la verdad... Nada más lejos de mi intención.

Buscando en mi interior, buscando en mis recuerdos lo que otros me han enseñado, creo que la respuesta a la pregunta, "porqué a la Virgen y no a Dios?... estaría en el relato hecho al comienzo... yo me acerqué a mi madre primero y a instancia de ella, después a mi padre.

Esto tan sencillo y que ocurre en todo el universo humano para todos los efectos, hasta para conseguir permiso para ir al teatro o al cine diría mejor, siempre el pedido es hacia la madre, sabiendo interiormente cada uno de nosotros que es el padre el que dirá la última palabra.

A los hombres nos es más fácil hacerlo, pidiendo primero a la mamá, porque confiamos y nos es mucho más fácil conseguir lo que pretendamos. Ahora metiéndonos en las "patas" de los psicólogos, al decir, confiamos, lo hacemos sabiendo como digo, que nuestra madre intercederá por nosotros, si nuestro padre se ve de negativa. Incluso podría decir, el papá nos inspira un poco de "miedo".

Es algo tan natural entender esto que, esa sería una respuesta a *¿POR QUÉ BAILO A LA VIRGEN?*

Insisto que esta no es LA VERDAD TOTAL. Es solo mi punto de vista.

Agregaré algo que siempre me ocurría en Andacollo.

Cuando niño, mi abuelita Rita y mi mamá, eran asiduas participantes de la Novenas y Rozarios y no puedo olvidar de qué manera me impactaba el Cristo en Cruz a la entrada del templo. Creo recordar que me inspiraba miedo cada vez que ellas me obligaban a arrodillarme ante El y me enseñaban a resignarme... La Virgen en el Altar Mayor al contrario, al verla con su Hijo en brazos me cautivaba y no me cansaba de mirarla. Mucho después pude darme cuenta que el Cristo sufriente y el Niño eran el MISMO. Así de simple.

La persona que vive la experiencia de bailar, queda marcada para siempre, con mayor razón cuando ésta ya es "pensante" y "pensante" para mí es aquella que a los 3,4,5, o más años, logra guardar en sus recuerdos estas experiencias religiosas, con mayor razón a mayor edad.

También me han preguntado, qué se siente al bailar... y cantarle a la Virgen...

La verdad que es una experiencia única... íntima... es como fundirse con ELLA. Incluso, más allá de nuestra letras y canciones, conversamos con ELLA. Podemos estar metidos en el canto o en el bailar y existe un

diálogo permanente, donde las palabras no se usan o se dicen. Solo es la mente, el corazón, los sentimientos los que cuentan.

Si estamos ante ELA, al mirar la imagen y contemplar sus ojos y a su Niño en brazos, con ELLOS conversamos, pero más con ELLA. Seré porque es muy chico el chiquillo para que atienda nuestras súplicas?...

Por experiencia propia puedo decir que ello ocurre, tanto en Tirana, Las Peñas o en Andacollo. Siempre es lo mismo, sea el lugar que sea. Será por esto que algunos despistados nos tratan de "paganos"...

Una vez el Padre Miguel Clavarría me dijo que "pagano" significaba o le decían a aquellos que pernotaban en los "pagos" que así se llamaba los campamentos que se formaban en las afueras de las antiguas ciudades acuralladas en la antigüedad, valga la redundancia, y por ello, esas personas eran "paganas" por que estaban fuera, pero no nosotros los bailarines, porque estamos dentro, dentro de nuestra Iglesia... dentro de nuestra religión, la Católica... Dentro del "pueblo de Dios porque CREEMOS EN EL..."

Los bailarines no hemos inventado una nueva religión.

Los bailarines no idolatramos nada que ofenda a Dios.

Al contrario, los bailarines somos respetuosos de la religión Católica.

Los bailarines HONRAMOS, no ADORAMOS a la Virgen ni a los Santos.

Y si en algunas oportunidades decimos a la Virgen que la adoramos es liza y llanamente una expresión de máximo amor.

Porqué voy a condenarme si a mi madre carnal en forma reiterada le dije en la vida, te adoro mamá, yo ofendo a Dios porque en el Antiguo Testamento me dice que: SOLO A DIOS ADORARAS. Qué estupidez más grande de aquellos que nos critican.

Por una expresión tan sana me condenan estos seudos seguidores que se enjuagan la boca con las Sagradas Escrituras. Más allá de esta palabra, ADORAR, lo que hacemos los bailarines es HONRAR.

Y a quien HONRAMOS?... A la MADRE DE DIOS nada más ni nada menos.

A la Bendita... a la Purísima Elegida para que su cuerpo fuese la morada de EL por nueve meses, templo carnal del BENDITO...

Por eso yo le bailo... Por eso yo la honro porque es mi Madre Espiritual... EL me la dió como tal... HIJO, AHÍ TIENES A TU MADRE...

Qué nos dice Dios?... HONRARAS, PADRE Y MADRE... si debo honrar a padres y madres carnales, no deberé también con mayor razón HONRAR su PROPIA MADRE, la doncella de Galilea?... O para estar bien con el Bendito deberá tratarla de mujerzuela como algunos estudiosos me la tratan?...

¡OÍ SO BAIJO... POR SO LE CANTO A LA VIRGEN... Porque sé que honrarla a ELLA, esto le agrada a Dios o alguien puede tentamente, por no decir otra cosa, que el HIJO se ofende por que alguien le canta a su MADRE... Existirá algún hijo malnacido que se ofenderá por que alguien le canta a su mamá?...

Voy a relatar un caso que me tocó presenciar y vivir tiempo atrás. Talvez éste permita medianamente entender el misterio, que rodea una manifestación de por qué se baila. Claro que el bailar en sí, no es lo que permitirá aclarar concretamente la pregunta que se nos hace... porqué bailas y a la Virgen y no a Dios?...

En 1993, Doña Alicia Tudela me solicitó le hiciera las canciones para un Baile nuevo que estaba en formación y que peregrinaría al pueblo de Huara en pleno desierto del Tamarugal, donde se venera a la Virgen del Perpetuo Socorro. Al principio, le confieso, creí en otra locura de las tantas que a veces he podido presenciar sobre nuevos Bailes. Incluso dilaté el pedido, esperando tal vez una reconsideración de parte de Alicia, pero a medida que se fueron acercando los días de la peregrinación que es a fines del mes de Junio, y después de mucha insistencia de esta Señora, hice las canciones solicitadas, si me lo recuerdo en los primeros días del citado mes. Después, una o dos semanas antes de la fecha, insistió en fuera a su casa donde estaban ensayando para les ayudara, por cuanto algunos amigos a los cuales les había solicitado lo mismo, se habían corrido. Fui una noche y me encontré con un grupo de damas formadas en filas, ensayando. Esto que relato no tendría ninguna importancia, por cuanto a través de los años in finidades de veces he colaborado en la formación de nuevos Bailes, no solo con mis canciones sino, también en la parte organizativa propiamente tal. Resumo... Todas las damas eran y son, de edad madura y q" por su condición de tales no puedo dar luces de sus años, pero como

2-3

...pero como digo, "maduras" y aquí viene lo más lindo... ninguna de ellas jamás habían bailado y lo otro, todas con una formación cristiana, yo diría formal, por cuanto todas ellas participantes cotidianas de Comunidades eclesiales y por tanto es dable esperar un natural rechazo hacia las instituciones llamadas Bailes Religiosos, por que todos sabemos que ello ocurre normalmente al interior de estos organismos. Nos toleran pero no nos pasan.
Puede que a luz de lo que relato nada se pueda instuir de este ejemplo de amor dado por estas damas. Puede que no se capte mi intención al relatarlo, pero en lo más recóndito de mi corazón y mis sentimientos, jamás nada me había impactado más que este ejemplo que me dieron estas mujeres y que reafirman mi fé en el Bailar a la Virgen.
Agrego que hubo que adaptar un tipo de ritmo lento y suave para que ellas bailaran y esto reflejará medianamente la edad de ellas, que en ningún caso fué impedimento para manifestar su fé y su devoción a la Santísima Virgen y claro, también a Dios.
La gran mayoría de los bailarines, de todos los Santuarios nortinos, concretamente no responden ni lo podrán hacer, el PORQUE BAILAN a la Virgen. Lo más socorrido en las respuestas es: POR DEVOCION... POR FE... POR PROMESA, que es la más numerosa de las respuestas, pero cual sea ella, lo único claro en todo esto es que se produce una suerte de complicidad con ~~ELLA~~ la Virgen, y creo, que en el fondo solo ELLA y el bailarín saben fehacientemente por qué lo hacemos.

BIBLIOGRAFÍA

AMEIGEIRAS, Aldo

2008 "Religiosidad popular: Creencias religiosas populares en la sociedad argentina" Universidad Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires, Argentina.

CONTRERAS, Paula

2007 "La Fiesta de La Tirana como la Gran Peregrinación del Norte Chileno". En: *VI Congreso Chileno de Antropología*. Valdivia. pp. 1452-1462.

DÍAZ, Alberto & LANAS, Paulo

2015 "Danza y devoción en el desierto: Obreros e indígenas en la fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana, Norte de Chile (siglo XX)". *Revista de Música Latinoamericana*. Vol. 26. N°2. pp. 145-169.

ESCOBAR, Katherine

2011 "Conflictos y alianzas entre la Iglesia Católica y los Bailes religiosos: La lucha por la Hegemonía y el protagonismo de la fiesta de La Tirana. El caso de los cantos religiosos". Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología. Universidad Arturo Prat, Iquique.

2017 "La canción "Bailarín del Silencio": Patrimonio e Identidad cultural de resistencia de los bailes religiosos de la fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana". En: *Revista de Ciencias Sociales*. N°39. pp. 27-53.

FUENTES, Nara

2007 "El lugar de producción de la Historia: el sujeto histórico Michel de Certeau". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Núm. 34, pp. 475-497.

GUERRERO, Bernardo

2002 "Barrios populares y bailes religiosos en Iquique". En: *Cuaderno de Investigación Social*. N°37. pp. 1-35.

2021 "La Tirana. Culto Mariano en el Desierto de Atacama del Norte Grande de Chile". En: *Revista de Estudios Andaluces*. N°41. pp. 173-186.

KESSEL, Juan Van

1987 "Lucero del Desierto. Mística Popular y Movimiento Social." Centro de Investigación de la Realidad del Norte CREAR; Iquique, Chile.

MONTECINOS, Sonia

2010 "Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno." Catalonia; Santiago, Chile.

PARKER, Cristián

1993 "Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista" Fondo de Cultura Económica; Santiago, Chile.

PEÑA, Nelson

2015 "Bailes religiosos de Arica: Valoración de su Historia y Tradición" Procultura; Arica, Chile.

ROJAS, Sandro

2015 "Yo soy el Bailarín del Silencio: Homenaje a Hugo" Editado de manera local; Arica, Chile.

TENNEKES, Hans & KOSTER, Piet

1987 "Iglesia y peregrinos en el Norte de Chile: reajustes en el balance de poderes". En: *Cuaderno de Investigación Social*. N°18. pp. 39-58.

TORRE, Renée de la

2013 "La Religiosidad Popular: Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)". En: Ponto Urbe. N°12. pp. 1-29

JODELET, Denise

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

Recibido: febrero 2022

Aceptado: mayo 2022

FUTBOL FEMENIL Y DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO EN REDES SOCIALES: TWITTER Y PERIODISMO DEPORTIVO EN MÉXICO 2020

FEMALE FOOTBALL AND GENDER DISCRIMINATION ON SOCIAL MEDIA: TWITTER AND SPORTS JOURNALISM

Carlos David de la Garza Tolentino²⁸
Dr. José Juan Cervantes Niño²⁹

Desde el siglo XX hasta las primeras dos décadas del XXI, se pueden identificar una serie de obstáculos (expresiones de discriminación y misoginia) en el desarrollo del futbol femenino que han bloqueado su evolución (*amateur* y profesional) y, con ello, su expansión a parámetros similares al del futbol masculino. Muchos de estos obstáculos han sido fomentados desde diversos ámbitos, no solo por los integrantes varones de este deporte (jugadores y demás), sino, también, por las instituciones rectoras del mismo, como la FIFA y otras organizaciones. En este contexto, y teniendo como punto de partida la tesis de la sociología figurativa y una metodología de etnografía virtual, este estudio tiene como objetivo demostrar que en las interacciones digitales por Twitter de algunos programas de ESPN, FoxSports, Medio-tiempo, VarskySports y otros informantes independientes, cuando están relacionadas al futbol femenino, se registran expresiones de discriminación, tanto de comentaristas como de aficionados, que indican cómo persiste la resistencia de incluir a las mujeres en este deporte, en particular en el futbol mexicano, negándose a reconocer su progreso y aporte al desarrollo de este, con lo cual se perpetúan símbolos de discriminación, misoginia y segregación hacia este estrato, entorpeciendo la equidad social en la profesionalización del deporte.

Palabras Clave: Deporte, Futbol Femenil, Figuración, Interdependencia Social, Configuración Social

²⁸ Universidad: Universidad Autónoma de Nuevo León

²⁹ Universidad: Universidad Autónoma de Nuevo León. Estudió: en el Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (IINSO, parte de la Universidad Autónoma de Nuevo León)

From the 20th century to the first two decades of the 21st century, a series of obstacles (expressions of discrimination and misogyny) can be identified in the development of women's soccer that have blocked its evolution (amateur and professional) and, with it, its expansion throughout the world. parameters similar to those of men's soccer. Many of these obstacles have been promoted from various areas, not only by the male members of this sport (players and others), but also by its governing institutions, such as FIFA and other organizations. In this context, and taking as a starting point the thesis of figurative sociology and a methodology of virtual ethnography, this study aims to demonstrate that in the digital interactions on Twitter of some programs of ESPN, FoxSports, Medio-tiempo, VarskySports and other independent informants, when they are related to women's soccer, expressions of discrimination are recorded, both from commentators and fans, which indicate how resistance persists to include women in this sport, particularly in Mexican soccer, refusing to recognize their progress and contribution to its development, which perpetuates symbols of discrimination, misogyny and segregation towards this stratum, hindering social equity in the professionalization of sport.

Key Words: Sport, Female Football, Figuration, Social Interdependence, Social Configuration

INTRODUCCIÓN

En 1970, cuando se incorporó oficialmente a las mujeres en el fútbol *amateur* y profesional, se suscitaron, por un lado, expresiones de aceptación y festejo por dicha inclusión; y, por el otro, protestas y oposición de algunos organismos y agentes que consideraban a este deporte como exclusivo del género masculino (Añorve, 2019). Muchas de estas declaraciones de índole discriminatorio, perviven hasta la actualidad obstaculizando la evolución del balompié femenino, a pesar de que (desde el año 2000) la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA) y sus agremiados han ampliado la promoción del fútbol femenino con una mayor proyección a los mundiales y el apoyo a las ligas nacionales, para así fomentar la aceptación de este espectáculo en todos los ámbitos y adaptarse a las nuevas perspectivas de inclusión de género y de lucha contra todo tipo de discriminación.

No obstante el avance arriba mencionado, la resistencia a la plena inclusión de las mujeres se ha expandido a las nuevas tecnologías de información, en específico a las redes sociales, como Facebook, Twitter, Instagram y otras. Las interacciones discursivas y percepciones expresadas en estos medios están mediadas por los vínculos sociales que se forman en la manera de vivir el deporte; esto se entiende en la sociología figurativa, como figuración.

Así, esta investigación tiene como objetivo demostrar que en las interacciones digitales por Twitter (de conductores y de aficionados), relacionadas al fútbol femenino en algunos programas de ESPN, FoxSports, Medio-tiempo, VarskySports e informantes independientes, se registran expresiones de discriminación que indican la resistencia de incluir a las mujeres en este deporte. La base operativa teórica desde la cual se parte es la sociología figurativa, y se supeditan a las categorías de análisis, tales como figuración, cadenas interdependientes y configuración social de las interacciones sociales en Twitter.

Para demostrar los objetivos planteados, la investigación se desarrolla en varias fases: en la primera se aborda el desarrollo histórico del fútbol femenino, poniendo énfasis en la inclusión limitada, discriminación, misoginia y segregación

que lo caracterizaron desde sus inicios, hasta los factores que incentivaron su expansión y profesionalización desde los años noventa. En la siguiente, se explican las tesis de la sociología figurativa y se aplican al contexto del estudio, una serie de conceptos claves y categorías de análisis que contribuyen a analizar la problemática. Después, se exponen las líneas principales de la metodología utilizada (etnografía virtual), y la forma en que se ejecutó con base en las tesis del estudio. Luego se muestran los resultados que identifican las diversas estructuraciones y percepciones que contribuyen, en parte, a probar el objetivo planteado. En la última parte, se menciona que aún quedan líneas pendientes en torno a la discriminación en el fútbol femenino que se pueden seguir explorando, y que este ensayo contribuye a entender y erradicar dichos comportamientos en todos los ámbitos de este deporte.

DESARROLLO HISTÓRICO DEL FÚTBOL FEMENIL: ENTRE LA INCLUSIÓN, DISCRIMINACIÓN Y EXPANSIÓN

Una breve recapitulación de la cronología del fútbol femenino nos acerca al primer equipo del que se tiene registro (Williams, 2013), fundado en 1895, el British Ladies Football Club. Este conjunto deportivo participó en giras donde mostraban sus habilidades en el ámbito, incluso sosteniendo encuentros contra equipos masculinos, sentando un precedente institucional en la profesionalización de la mujer en el deporte. Más adelante, el deporte femenino se vio beneficiado de forma indirecta por la introducción masiva de las mujeres al segmento laboral británico, dada la necesidad de tener mayor mano de obra ya que los obreros habían sido reclutados a la Primera Guerra Mundial. Gracias a esto, el aumento de la presencia de la mujer en los espacios donde mayormente se jugaba al fútbol, fue inmediato.

Con el fin de la Primera Guerra Mundial (1918), y el regreso de los obreros a las fábricas, se dio un boicot por parte de la Football Association (FA) y la Federación Internacional de Fútbol Amateur (FIFA) (Draxler, 2018), con el cual buscaban expulsar a las mujeres de los espacios competitivos varoniles, negando la competencia entre sus equipos e invisibilizando a la mujer dentro de los ámbitos profesionales deportivos. La FA amenazó con la desafiliación de los equipos que

abrieran sus espacios a los conjuntos femeniles. El rechazo fue acompañado, además, por una campaña de difamación médica pseudocientífica, la cual por muchos años afirmó que la práctica de deporte perjudicaba a la mujer, ocasionándole la pérdida del útero y su capacidad reproductiva. El boicot tuvo como consecuencia la creación de la English Ladies Football Association (Pfister, Fasting, Scraton, Benilde, 2002) la cual tuvo muchas dificultades para su crecimiento, debido al bloqueo por parte de la FA, orillando a sus integrantes a jugar en canchas de rugby, críquet, polo u otros deportes similares que se ejecutaran en pasto.

Años después del final de la Segunda Guerra Mundial (1945), específicamente desde las décadas de 1950 y 1960, se inició la práctica de este deporte en su rama femenil de forma semi profesional en los principales países que tenían ligas profesionales de varones (Añorve, 2019). No es sino hasta 1969, al llegar la era del post-bloqueo, con la creación de la copa femenil FA en Gran Bretaña, que la FA y la FIFA retiran la prohibición del desarrollo de partidos femeniles en canchas oficiales, más específicamente, en 1971. A esto se le suma el auge de las ligas de fútbol femenil: en Italia en 1968, con la liga de fútbol femenil Serie A; en Estados Unidos en 1982 con el fútbol femenino universitario; en Japón en 1989 con la liga de fútbol femenil japonés, entre otras ligas emergentes en el resto del mundo. De igual forma, la instauración de una competencia internacional para los clubes femeniles europeos fue el punto de consolidación, y en 1984 se realiza el primer "Campeonato Europeo para Equipos Representativos de Mujeres" de la UEFA, conocida también como Euro Femenina, siendo la competencia femenil a nivel de selecciones más importante de Europa (Valenti, Scelles, Morrow, 2020).

Gracias a estos avances es que comenzaron a organizarse mundiales femeniles independientes a la FIFA, que lograron destacar a nivel internacional (Garin, 2004). En estos eventos la participación de la selección de México fue destacada, pues accedió a los primeros lugares dos veces consecutivas, la primera en el mundial de 1970 con el tercer lugar, y la segunda siendo locales, en México 1971, logrando el subcampeonato. En 1991 se formulan los primeros protocolos de la FIFA para la promoción e integración del fútbol femenil a sus eventos,

consumándose el primer mundial reconocido por FIFA, en China, el cual registró una alta difusión y significó la consolidación mundial del fútbol en la división de las mujeres (Suen, 2003).

En el contexto mexicano, el proceso de expansión fue más lento que en otras grandes ligas (Añorve, 2019). No obstante, la consolidación de las ligas de fútbol femeninas *amateur* y las perspectivas de ampliar su mercado de consumo y, por consiguiente, las ganancias de los equipos, obligaron que la Federación de Fútbol de México propusiera y concretara la creación en 2017 de la Liga MX Femenil, conectando los equipos a cada institución de la LigaMX varonil, esto es, que no existirían equipos en la liga femenil mexicana sin el fondeo de una franquicia varonil que las respaldara. La primera temporada de la LigaMX Femenil (2017) marcó estipulaciones que delimitan edad de participación por equipo, así como nacionalidad de las jugadoras, siendo restricción específica el ser mexicana para participar. Posteriormente en el 2018, se incluirían a las futbolistas mexicoamericanas en este perfil, siendo permitidas un número máximo de seis por plantel, caso contrario al fútbol varonil donde los criterios de competitividad son más amplios en cuanto a perfil de jugadores.

Como se constata, la ampliación de las ligas y la inclusión del deporte femenino incentivó nuevos canales de interacción grupal, de acercamiento a la población con dinámicas equitativas de convivencia; sin embargo, la disparidad no solamente se queda en la visibilización o capacidad de ejecutar el deporte profesionalmente, pues la brecha salarial entre el deporte varonil y femenino es una constante a nivel mundial (Sporting Intelligence, 2017). Según Reveles (2020), la liga de fútbol femenino con los sueldos más altos es la D1 Feminine, de Francia: cada deportista recibe una remuneración de 49 mil 782 dólares anuales, lo equivalente a 936 mil pesos mexicanos, una cifra que ronda 78 mil pesos mexicanos al mes, pero si lo comparamos con el fútbol varonil donde el sueldo de los hombres por cada torneo es de un millón 227 mil dólares, vemos que las deportistas femeniles ganan en un año apenas el 4% de lo que reciben los varones.

En la Frauen-Bundesliga, de Alemania, la paga promedio anual de cada profesionalista deportiva es de 43 mil 730 dólares, siendo equitativo a unos 822 mil pesos mexicanos, aproximadamente 68 mil pesos mexicanos mensuales. En cambio, la Bundesliga, que es el homónimo varonil, recibe un millón 631 mil dólares por torneo jugado. Ellas ganan el 2.38% de esa cifra. En el caso de la Liga MX femenil, según el mismo estudio, el sueldo promedio mensual de las jugadoras es de 3 mil 420 pesos, que, en contraste con la Primera División de México, el sueldo mensual promedio para ellos ronda los 540 mil 456.50 pesos, y los que menos ganan perciben alrededor de 25 mil pesos mensuales, dejando en 0.63% la ganancia de las mujeres en relación con lo que ganan los hombres.

En perspectiva, el desarrollo histórico del fútbol femenino ha estado plagado de obstáculos, los cuales se han concentrado, en el siglo XX, desde la oposición de muchos sectores rectores del fútbol, ampliamente hegemonizados por la visión masculina, hasta posiciones actuales que demeritan y discriminan el desarrollo del deporte por parte de las mujeres. En general, estas situaciones implican la persistencia de brechas de valoración, de representación y salariales para las mujeres que practican el deporte, inclusive en el ámbito profesional y al nivel de seleccionadas mundialistas. A continuación se explicará de forma integral y correlacional la prevalencia de determinadas opiniones discriminatorias en las interacciones que se suscitan en las redes sociales, desde el posicionamiento teórico ya señalado,.

EL FUTBOL DESDE LA SOCIOLOGÍA FIGURATIVA: REALIDADES Y PERCEPCIONES

A partir de la sociología figurativa, esta investigación se centra en el análisis de la formación de configuraciones que surgen entre los agentes que interactúan en la red social Twitter, en particular en torno a la inclusión de la mujer en el fútbol (Elias, Kamnitzer, Etoré, Chartier, 1985). El acercamiento desde esta tesis ayuda a comprender que las dinámicas sociales están mediadas por las interacciones que se entablan entre sus actores, mismas que pueden ser catalogadas como interdependientes, pues suceden entre los grupos e individuos, y a su vez

determinan el desenvolvimiento de acciones consecuentes que tienden a configurar la realidad social. Así, se plantea el supuesto de que los discursos inclusivos de medios oficiales promueven una actitud que tiende a la diversidad de género en los espacios deportivos.

Esta tesis se concentra en el resultado de la interacción entre el individuo y el grupo, que es la figuración social (Olano, 2013). Este diálogo constante formado dentro de la figuración, compuesta por los sujetos, está ligado a una visión predominantemente horizontal individuo-grupo, individuo-individuo y grupo-grupo, donde no puede existir un “yo” sin un “tú”, ni un “nosotros” sin un “ustedes” (Elias, 1995). Bajo estas premisas se puede analizar la realidad social desde la sociología figurativa, donde se enlaza el surgimiento del fútbol como deporte profesional, y cómo se pueden interpretar las interacciones sociales en el periodo del emplazamiento digital.

En el mismo argumento, es útil para interpretar las configuraciones del fútbol femenino y su percepción sociocultural, el enfoque sobre las figuraciones que construyen los espectadores deportivos y como éstas forman una serie de características en su interacción digital, mismas que pueden prefigurar subjetividades negativas derivadas del accionar de las mujeres en el fútbol y que descubren la discriminación persistente en este deporte. De esta forma se asume a que los integrantes de la figuración, no son solo portadores de un diálogo que refleja posturas personales (Manzo, 2013), sino también pueden ser comunicadores a gran escala de las ideas de un sistema amplio de cadenas interdependientes. Por lo cual se observa el pensamiento de conjuntos mediante portavoces específicos, representados en las interacciones digitales.

De este modo, y relacionándolos con el objetivo del estudio, se postulan cuatro conceptos teóricos: figuración, interdependencia social, configuración social y polaridad.

La figuración, desde el marco elisiano (Weiler, 1998), se utiliza sobre el individuo y el grupo, pues permite explicar peculiaridades de la condición humana,

señalando a los humanos y conjuntos como incompletos y en necesidad debido a su fundamental interdependencia, pues estos siempre se conglomeran en figuraciones específicas, lo que lleva necesariamente a que las vicisitudes de convivencia sociales se vean reflejadas en tensiones y, en consecuencia, en cambios que no pueden entenderse sin ahondar en estas formas específicas de interdependencia bidireccional. Así, se puede afirmar que la sociedad está constituida por individuos que se organizan en redes, conformando lo que se denomina como “figuras sociales”, es decir, elementos activos de transformación en la realidad social.

La interdependencia social se explica en relación con la apertura de los individuos entre sí a una secuencia de interrelaciones mutuas (Jurado, 2004). Estas interrelaciones los vinculan como grupo y les brindan significantes específicos a sus acciones, que fuera del ciclo de convivencia podrían parecer sin sentido o carentes de utilidad. Es importante observar la organización de la grupalidad y sus connotaciones de cambio del interior (barristas) hasta el exterior (comunidad). Esto es de relevancia para el entendimiento de la organización, así como la forma en que estos proceden para ejecutar acciones que, a la postre, puedan ser consideradas como transformadoras.

La configuración social se enfoca en el intento de trascender el debate sobre el individuo como formador de la sociedad o la sociedad como formadora del individuo (Béjar, 1994), señalando una relación directa entre el funcionamiento de ambos, un diálogo permanente en espiral entre los agentes grupales e individuales, esto con la idea de tener una explicación que brinde mayor aproximación al funcionamiento de los humanos entre sí. El impacto que estas tengan puede o no ser de corte comunitario, dado que los movimientos sociales, como señala Pleyers (2018) también pueden promover relaciones verticales, por consecuencia las configuraciones y sus interdependencias podrían ser con un corte que fomente la perpetuidad de dominaciones jerárquicas.

Finalmente, **la polaridad**, siendo el punto de inflexión sobre el balance de decisiones en la tensión individuo-grupo, demarcando la inclinación sobre las acciones consecuentes entre las interdependencias generadas dentro de la misma figuración y hacia fuera de la misma, por lo tanto, en repercusión con las cadenas interdependientes externas. Esto quiere decir que las polaridades son un va y viene que se acomoda conforme al conflicto individual-grupal, ¿Qué deseo prevalece ante un conflicto de toma de decisiones?, ¿se antepone el bienestar grupal ante el individual o viceversa? En el caso de este estudio, la polaridad es la diferencia que se abre entre el deporte ejecutado “para sí mismas”, y lo esperado por un “otro”. Con esto en mente avanzamos hacia la estructuración metodológica para la ejecución del levantamiento de datos.

PROPUESTA METODOLÓGICA Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

La propuesta metodológica, la ejecución de esta y su correlación con el marco teórico y el objetivo de la investigación, se pueden explicar en cuatro partes: Selección del emplazamiento digital, delimitación de la observación, categorización de datos y análisis. En la primera parte, del emplazamiento digital, debido a la importante presencia que tiene este medio para la vinculación entre notas deportivas e interacción digital -lo cual se ve reflejado en la forma en que las tendencias virtuales varían según las tendencias de las noticias publicadas y el interés de los usuarios en las mismas-, se seleccionó Twitter como plataforma central para la observación de interacciones entre usuarios aficionados al fútbol y de perfiles de páginas deportivas oficiales, entre las fechas del 1 de septiembre del 2020 al 15 de septiembre del 2020.

Asimismo al ser un estudio organizado de acuerdo con la metodología de la etnografía digital, vale la pena contrastar características positivas y negativas en relación con la temática del fútbol femenino en redes sociales, por lo cual se distinguen y señalan las siguientes puntualizaciones del procedimiento:

Características positivas:

- Twitter, al ser un espacio abierto y voluntario de participación, tiene una mayor amplitud en la captación de datos de poblaciones específicas. En este caso, aficionados al fútbol.
- Las interacciones entre usuarios de la red social permiten ver con claridad las cadenas interdependientes formadas en las figuraciones sociales digitales, creando una radiografía pertinente y clara con los pensamientos sociales en torno al fútbol femenino.
- Al enfocarnos en cuentas de cadenas de noticias deportivas consolidadas, la focalización de la información tiene un alcance de público cautivo (y por consecuencia de interacciones) muy amplio.

Características negativas:

- Al enfocarnos en una red social como Twitter, también nos exponemos a recabar información sesgada, al existir interacciones de usuarios falsos, comúnmente conocidos como *bots*.
- La delimitación de emplazamiento digital nos excluye de una observación continua hacia futuras interacciones en las notas analizadas, excluyendo información que en un futuro podría ser valiosa para el entendimiento del crecimiento de las cadenas interdependientes en el tema abordado.

En la segunda parte, referente a las características observables y las interacciones durante el periodo de observación participante (desde el 1 al 15 de septiembre del 2020), se delimitaron las notas relativas al fútbol femenino en las cuentas de Twitter de las cadenas ESPN, Fox Sports, Medio-tiempo, Varsky Sports, así como de medios independientes de información, tales como páginas de aficionados que buscan difundir sus propias notas en torno al fútbol femenino. La búsqueda de estos últimos, a no ser directamente en sus líneas de tiempo en publicaciones, fueron sustraídas mediante el uso del motor de búsqueda de Twitter, utilizando las palabras clave "Fútbol Femenil", y tomando en cuenta solamente las notas con interacciones, caso contrario de las notas en medios oficiales, que se tomaron en cuenta todas las que se efectuaron en el periodo tiempo señalado.

En la tercera parte, se procedió a organizar los tipos de notas de acuerdo con el proceso de clarificación de categorías (Angrosino, 2012), en cinco categorías: Deportiva, para las que son plenamente sobre el desempeño dentro de un partido; Contractual, para las que son atravesadas por temática en fichajes entre equipos; Personal, para las que abordan temas íntimos de jugadoras; Equidad Laboral, para el abordaje de cuestionamientos sobre la brecha salarial así como de equidad de oportunidades entre el fútbol varonil y femenino, y por último; Difusión, para aquellas notas dirigidas a promocionar los eventos en esta rama del deporte.

Asimismo, las interacciones percibidas a causa de las notas fueron analizadas en ocho categorías derivadas de los conceptos teóricos recapitulados anteriormente: Inequidad Mediática Laboral Crítica, para los comentarios dirigidos al cuestionamiento sobre la brecha de atención mediática entre la rama femenil y varonil; Inequidad Mediática Laboral Normal, para las interacciones que naturalizan esta misma brecha de desigualdad; Insultos Explícitos, para las agresiones verbales directas; Deportivo Crítico, para la crítica al desempeño deportivo de las jugadoras; Deportivo Denigrante, para las interacciones violentas hacia el desempeño deportivo, tales como insultos por su sexo o género; Sexualizado, para las observaciones de corte acosador hacia el cuerpo de las deportistas; Crítico a la Nota o Autor, para comentarios críticos al estilo de redacción o a la orientación de la nota misma, y finalmente; "Otro", para los comentarios que no se podían categorizar o definirles una direccionalidad, tales como emoticones o comentarios en forma de spam.

Por último, en la cuarta parte, el análisis inicia con una correlación de las categorías codificadas en SPSS, para visualizar las tendencias entre el tipo de nota y las categorías de interacciones encontradas en las mismas, de esta forma se ubican tendencias respecto a las figuraciones sobre los fanáticos deportivos y, en consecuencia, se vislumbran las cadenas interdependientes en los círculos grupales a los cuales responden. Este primer acercamiento orienta el proceso hacia la lectura de inducción analítica (Gibbs, 2012), permitiendo la abstracción de resultados que son compatibles con la teoría y los datos históricos consultados. Esta

búsqueda de componentes figurativos y su posterior encuadre entre similitudes de dinámicas sociales específicas con características de los paradigmas, responde a los análisis del tipo descriptivo y teórico que buscamos concretar en los siguientes apartados.

De forma concreta, la relación entre concepto y categoría se da de la siguiente forma: la interdependencia social se vincula directamente con las interacciones digitales de cada tweet representando los vínculos entre individuos y grupos, la configuración y las polaridades se observan en las tendencias de los comentarios que direccionan la percepción de las notas difundidas, y finalmente, la figuración es la lectura general que toma en cuenta los aspectos que vinculan páginas deportivas con los individuos que interactúan, siendo la fotografía general de análisis. La visualización final de este engranaje teórico y operativo se esquematiza en la siguiente tabla:

Tabla 1: Relación lógica entre conceptos teóricos y categorías de análisis

Concepto teórico	Categoría de análisis
Figuración	Fútbol femenino en Twitter, conexiones entre fanáticos, cuentas de noticias e interacciones
Interdependencia Social	Interacciones digitales entre usuarios de Twitter
Configuración Social	Categorías de análisis abstraídas desde la muestra (Inequidad mediática y laboral crítica, Inequidad mediática y laboral normalizada, Insultos explícitos, Deportiva crítica, Deportiva denigrante, Sexualizado, Sin comentarios)
Polaridad	Direccionalidad de la categoría de análisis, desde lo individual a lo grupal o viceversa

Fuente: Elaboración propia con base en Gibbs, 2012.

RESULTADOS

En los siguientes apartados nos dedicaremos a exponer los datos encontrados en el levantamiento de la información, en las fuentes digitales señaladas. Primeramente, se analizan los puntos generales de la figuración al desglosar características básicas como la cantidad de seguidores, las notas publicadas e interacciones generadas. Consecuentemente se abarcarán las configuraciones sociales y sus polaridades, mencionando las categorías generadas mediante las interacciones, finalmente se revisarán las interdependencias sociales, reflejadas en las interacciones en vínculo con los tweets generados por las cuentas deportivas consultadas, estas son directamente los discursos generados alrededor del fútbol femenino y la parte central del presente estudio, el reflejo del pensamiento social que moldea la figuración del deporte femenino en Twitter.

En nuestro acercamiento a la figuración digital se tomaron en cuenta los siguientes resultados, que en primera instancia representan la cantidad de seguidores, la cantidad de notas publicadas y sus interacciones netas acorde a estas. Se observa que la cuenta con más seguidores es Medio-tiempo, con 2,3 millones, mientras que FoxSports cuenta con más notas sobre fútbol femenino y por consecuencia genera mayor cantidad de interacciones, como se representa en la Tabla 2.

Tabla 2: Seguidores, notas publicadas e interacciones totales

Cuenta	Seguidores	Notas publicadas	Interacciones
ESPN	1,5 millones	3	18
FoxSports	1,6 millones	25	136
Medio-tiempo	2,3 millones	8	45
VarskySports	1,7 millones	3	76
Informantes independientes	N/A	8	59

N/A: No aplica

Como se observa en las columnas 3 y 4 de esta tabla, ESPN destaca por tener la menor cantidad de notas generadas junto con VarskySports, sus interacciones tienen una tendencia hacia los insultos y la expresión de ideas no queda clara, esto debido a que en la observación directa se enfatiza el uso mayoritario de emoticones e imágenes con movimiento, conocidas como *GIF's*, dejando difusa la claridad de la intención de estas interacciones -podría pensarse en el uso de usuarios falsos o generadores de spam estarían vinculadas a ello-. En FoxSports se habla más de hechos deportivos y por ende tiene más interacciones hacia el desempeño de las jugadoras, resaltando los comentarios acerca de la técnica individual y grupal; sin embargo, en las notas de equidad salarial y difusión resaltan las interacciones mediante insultos y comentarios que cosifican el cuerpo de la mujer, así como la normalización de la brecha salarial existente al entenderlo como algo consecuente con la relación compra-venta de mercancías, calificando al deporte femenino como un producto que no vende.

Destaca que FoxSports es la cadena deportiva con mayor transmisión de partidos de la LigaMX Femenil, lo que puede representar un factor de peso en el perfil de espectadores que generan estas interacciones. Medio-tiempo tiene más notas sobre desempeño deportivo, sin embargo, la mayoría de sus interacciones hablan sobre inequidad laboral, normalizándola, volviendo al argumento principal de considerar el desempeño deportivo femenino menor. De igual forma es la segunda cadena deportiva con mayor cantidad de notas generadas sobre el tema. VarskySports genera más notas sobre temas contractuales, y tiene más interacciones con comentarios que normalizan la inequidad salarial que, en contraste con el caso de ESPN, deja en claro los pensamientos en contra de la equidad laboral y deportiva en el ámbito del fútbol femenino.

En las notas de informantes independientes se seleccionaron ocho, las cuales presentaron una tendencia a cuestionar la equidad salarial y la vida personal de las jugadoras, por ejemplo su vida fuera de las canchas de fútbol. Sin embargo se encontró mayor disparidad en su hilo de interacciones, donde se contrastó de forma marcada una crítica hacia la disparidad laboral, con insultos en torno a lo que

llaman “desconocimiento del deporte” por parte de quienes orientan su postura a la normalización de la inequidad. De igual forma es importante señalar que las notas independientes sumaron mayor número de interacciones que algunos de los medios oficiales de difusión, tales como ESPN y Medio-tiempo.

Con base en lo anterior se logró un acercamiento claro a lo que son las cadenas interdependientes formadas a partir de las notas publicadas y realizar un análisis en relación con el tipo de nota y las dinámicas generadas. A su vez, esto permitió reconocer una postura sobre la inclusión de lo femenino en el fútbol; postura que, recordando los giros históricos, es usualmente de desaprobación y puede ser calificada como discriminatoria.

Tabla 3: Categorizaciones de nota con cuenta de origen

Cuenta/categoría	Deportiva	Contractual	Personal	Equidad/Laboral	Difusión
ESPN	1	2	0	0	0
FoxSports	24	1	0	0	0
Medio-tiempo	4	1	0	1	2
VarskySports	0	2	0	1	0
Independiente	1	0	2	2	3

Tabla 4: Categorizaciones de interacciones predominantes con cuenta de origen

Cuenta/categoría	IMLC	IMLN	IE	DC	DD	Sex	Otro	SC
ESPN	0	1	0	0	0	0	1	3
FoxSports	1	5	0	8	0	0	2	9
Medio-tiempo	0	1	3	0	1	0	0	1
VarskySports	0	1	1	1	0	0	0	0
Independiente	2	1	3	0	0	1	0	1

IMLC: Inequidad mediática y laboral crítica, IMLN: Inequidad mediática y laboral normalizada, IE: Insultos explícitos, DC: Deportiva crítica, DD: Deportiva denigrante, Sex: Sexualizado, SC: Sin comentarios

La cobertura de partidos refleja interacciones mayores hacia aspectos deportivos, pero también registra violencia constante hacia las narradoras femeninas, específicamente el caso de Marion Reimers, de FoxSports, pues su postura activista acarrea comentarios negativos. Reimers, además de narradora y periodista de FoxSports, es activista feminista por la equidad laboral en el fútbol femenino, y de forma reiterada se encontraron interacciones que cuestionaban su capacidad como narradora y periodista deportiva, entrelazadas con un hilo de comentarios que reafirmaban entre los usuarios el disgusto por su desempeño y pedían su sustitución. Un ejemplo de ello se puede ver a continuación en las siguientes interacciones (abstraídas de forma literal) a propósito de su narración durante un encuentro de la LigaMX Femenil:

FOX Sports MX (@FOXSportsMX). "¡AUTOGOL DE AMERICA! #LasFierasFOX Centro de Lucero Cuevas, pero Mónica Rodríguez se equivoca al querer desviar el pase, León 1-2 América". 15-09-20. Tuit.

respuestas ↓

10h@ntony (@antony10h). "Mejor pongan a Oscar o al abogado Gustavo a narrar". 15-09-20. Tuit

FOX Sports MX (@FOXSportsMX). "¡LA FALLÓ! #LasFierasFox La capitana de América se perdió el tercero del encuentro al errar su disparo desde el manchón penal, FOX Sports 2, bit.ly/2PQD7A3". 15-09-20. Tuit.

respuestas ↓

Rosendo Santos (@Rosendo09_). "Eres la peor persona para narrar fútbol @LaReimers das asco cada que hablas". 15-09-20. Tuit

FOX Sports MX (@FOXSportsMX). "¡LA QUE SE PERDIO LEÓN! #LasFierasFox Paulina Muñoz la intento de primera, pero el balón termino por arriba de la portería de América FOX Sports 2, bit.ly/2PQD7A3". 15-09-20. Tuit.

respuestas ↓

Miguel Marín (@MiguelM72597805). "Buen ritmo de partido pero terrible la narración no se por que @FOXSportsMX se aferra a ponerla a Narrar". 15-09-20. Tuit

Ivan (@chinojimenez88). "Así es la @LaReimers con el equipo femenino y varonil del américa siempre como no les cambien por eso dice puras incuerencias". 15-09-20. Tuit

10h@ntony (@antony10h). "Mala calidad de narración, con esa sra.". 15-09-20. Tuit

En la revisión de las cadenas interdependientes y su reflejo figuracional, también se sustrajo un retweet de FoxSports, en este caso sobre fútbol varonil, expuesto por la misma reportera. En esta, se evidencia el conflicto entre los fanáticos varoniles y el periodismo femenino en los espacios del fútbol:

Central FOX MX (@CentralFOXMX). "NOS TOCA HABLAR EN LA CANCHA Y BUSCAR LA MANERA DE CONTINUAR CON EL INVICTO, Alejandro Mayorga habló sobre lo que ha demostrado Pumas en el torneo pese a los comentarios negativos al inicio del Guard1anes 2020, El reporte de @BlancaRios_7, #CentralFOX". 2-09-20. Tuit

respuestas ↓

Carlos Vera (@carlosvera1521). "Esta señora (MARION) es odiosa. No se puede ser más altanera y narcisista. De lo peor en el medio deportivo". 2-09-20. Tuit

respuestas ↓

RonalD (@D3Gli). "Lamentablemente si la señora es muy altanera". 2-09-20. Tuit

Carlos Vera (@carlosvera1521). "Claro, y piensa que por criticar su trabajo te convierte en misógino. Cuando no es un tema de género, sino de profesionalidad". 2-09-20. Tuit

Estos ejemplos dejan entrever la figuración como un objeto delimitado con forma y posturas hacia el fútbol femenino, y cómo predominan las interacciones negativas hacia esta disciplina al denigrar su participación, excluirlas del mismo o hacer crítica violenta sobre su estilo de juego. Estos mismos comentarios se

encuentran de forma constante en medios oficiales de comunicación masiva como en los independientes (canalizados de forma general en el motor de búsqueda de Twitter conforme a las fechas de investigación) que tienden a tener temáticas en sus posts orientados hacia la crítica deportiva y la inequidad salarial señalada como injusta; sin embargo, de estas no se desprenden interacciones en la mayoría de sus hilos de comentarios.

Considerando lo expuesto, se procede a pensar las siguientes afirmaciones con base en el objetivo planteado al inicio de la presente investigación, haciendo énfasis en las interacciones observadas y las categorías de análisis., esto es, la figuración general de las interacciones entre usuarios y los medios de comunicación oficiales e independientes, y luego el análisis de sus cadenas interdependientes, para finalmente cerrar con una síntesis general de los aspectos consultados y observados.

Se reconocen tres actores principales en la figuración de las interacciones digitales: los medios de comunicación oficiales e independientes, así como los usuarios que consumen e interactúan en los espacios que corresponden a las notas de fútbol femenino. La forma en que se exponen y la cantidad total de notas en el intervalo de tiempo de levantamiento de datos, evidencia que los medios de comunicación presentan una tendencia a la no visibilización y una difusión deficiente, lo cual dista de reflejar espacios hacia un deporte igualitario, sino que los encamina a formar parte de una red que contribuye a la inequidad deportiva y laboral, al no tener los mismos criterios en elaboración de contenido que con el fútbol varonil. Sus prácticas están lejos de representar un cambio de impacto directo en las configuraciones sociales del fútbol, al contrario, es más coherente pensar en la perpetuación de la derogación deportiva femenil por su uso del periodismo para el fútbol femenino. Por parte de la figuración institucional que se vincula de forma externa a esta figuración delimitada a las interacciones, se podría pensar en una intención de incentivar la cobertura con fechas específicas para las competencias femeniles, como es el caso de las nuevas copas del mundo femeniles.

Por parte de los usuarios, las interacciones se encaminan no solo a la denigración, sino a la reafirmación de los puntos de vista que devalúan la inclusión de las mujeres al fútbol, por esto se puede afirmar que existe dominio de las interacciones negativas hacia el fútbol femenino, dejando entrever una percepción que tiende a la exclusión. Debido a que las cadenas interdependientes formadas en las interacciones directas de los espacios virtuales están mayormente enfocadas a desaprobar su participación, excluirlas del mismo o hacer crítica violenta a su estilo deportivo. Estos mismos comentarios se encuentran de forma constante en los medios oficiales consultados, no así en los independientes, que tienden a tener interacciones que abren espacio a la confrontación de ideas, entre ellas las que van orientadas hacia la crítica deportiva y la inequidad salarial señalada como injusta, en contraste con las que normalizan las brechas de desigualdad salarial, las cuales lo ponen en manifiesto como algo normal por el estatus en desarrollo del deporte. Esto puede verse reflejado en los siguientes ejemplos sustraídos del levantamiento de datos:

VarskySports (@VarskySports). “La igualdad salarial es algo positivo, pero tenemos que ser realistas: tenemos entre 3 mil y 5 mil personas en las gradas. Lo que el fútbol femenino necesita es igualdad de oportunidades y para eso es necesario aumentar la inversión”. 5-09-20. Tuit.

respuestas ↓

David HH (@CDaveIM15). “Inversión de que o qué ? Es como la Gimnasia artística femenina, no ? Necesitan más inversión los hombres.. ay cosas que son inherentes a los seres humanos y lamentablemente nunca será igual el fútbol femenino y el de hombres”. 5-09-20. Tuit.

ALIENTO SI, PARLANTE NO (@LOCOxNOB1974). “La igualdad salarial es una pelotudez. El mercado elige que le gusta y que no, en base a eso se generan ganancias y en base a eso se determinan los salarios”. 5-09-20. Tuit.

respuestas ↓

José Copla (@JoseCopla). “Exacto, mejor explicación imposible. Solo un zurdo no lo entendería”. 5-09-20. Tuit.

Álvaro (@flames_g). “No necesariamente es así, a veces la gente compra o consume lo que le venden, un gran trabajo de marketing podría ayudar”. 5-09-20. Tuit.

St-Jacques (@SantiNoguera_98). “Nadie leyó lo que dijo. Se quedaron con las primeras 6 palabras”. 5-09-20. Tuit.

respuestas ↓

Maxi (@ItsMaggot). “Leen ‘fútbol femenino’ y le ponen la tapa al termo”. 5-09-20. Tuit.

Josue Lodbok (@insanus_donnie). “Sigue siendo una estupidez. Al fútbol femenino lo que le hace falta no es inversión es ser mejor. Todavía recuerdo como si hubiese sido ayer cuando me puse a ver unos cuartos de final del mundial femenino (no es cualquier competición) y no aguante ni 15 minutos”. 5-09-20. Tuit.

Josue Lodbok (@insanus_donnie). “Y que no me vengan a decir que el nivel aumenta por la inversión, que en la historia del fútbol se ha demostrado varias veces que cartera no es igual a calidad, y lo han demostrado equipos pequeños que revientan gigantes”. 5-09-20. Tuit.

De igual manera, estos ejemplos muestran comentarios que van dirigidos a la normalización de la explotación de la trabajadora al existir interacciones que directamente legitiman la inequidad salarial, bajo una pueril perspectiva de la oferta y demanda, catalogando su producción como baja en relación con su tasa de ganancias, de manera que su análisis no se desarrolla más allá de la consideración en un flujo de capital primario compra-venta, dejando de lado la capacidad de retención de ganancias por el sector organizador de la liga, siendo esto el factor de plusvalía (Cataño, 1995). Cabe recordar que también la lucha laboral varonil tuvo sus etapas de construcción; un ejemplo histórico es el caso Bosman, sobre los derechos de formación deportiva de los jugadores profesionales y los límites que deben tener las instituciones del fútbol sobre los cuerpos y vidas de sus trabajadores, muchas veces considerados productos de intercambio (Gil Araújo, 2002). Un ejemplo de ello se observa en la siguiente cadena de interacciones:

VarskySports (@VarskySports). “La igualdad salarial es algo positivo, pero tenemos que ser realistas: tenemos entre 3 mil y 5 mil personas en las gradas. Lo que el futbol femenino necesita es igualdad de oportunidades y para eso es necesario aumentar la inversión”. 5-09-20. Tuit.

respuestas ↓

Pencovich (@pencovich). “Se aumenta la inversión cuando hay demanda, con poca demanda no creo que ningún empresario invierta. Y la verdad es que el futbol femenino hoy en día no atrae a nadie. El problema es mezclar las problemáticas sociales con las deportivas”. 5-09-20. Tuit.

Combeferre (@Inversion de fondos que genera el futbol masculino). “El problema es pretender que el futbol femenino sea igual al masculino. Eso jamás ocurrirá. El primer paso es aceptar eso. A partir de ahí hay se pueden aplicar algunos “retoques” como por ejemplo que los partidos duren menos”. 5-09-20. Tuit.

Carlos Rodríguez (@monitok). “Cuando la demanda sea la misma, habrá igualdad salarial”. 5-09-20. Tuit.

Finalmente, es importante señalar las interacciones dirigidas a la cosificación de la mujer deportista, como figura u objeto de placer para el varón, cuando notas que estaban encaminadas a hablar sobre inequidad salarial terminaron generando interacción en relación con los cuerpos de las futbolistas. Una forma de entender este fenómeno, como el punto de entrada de lo femenino a los espacios masculinos, es el criterio de poner en disposición la imagen para el otro, que siguiendo las líneas del entendimiento de la profesionalización deportiva (Dunning, 1992), donde se deja de practicar o jugar para uno mismo, sino para el otro; el criterio no es el espectáculo de demostración física competitiva, sino el de la exhibición corporal. Ejemplo de ello son los siguientes hilos de comentarios sobre el acceso a patrocinios individuales por parte de deportistas:

MedioTiempo (@mediotiempo). “Una triste realidad del futbol femenil... #EnfoqueMT, Video:”. 1-09-20. Tuit.

respuestas ↓

Alberto Rodz. (@LkpoDj). “Es el derecho de las marcas, o ahora los obligaran a patrocinar “feas” que no creo que vaya por ahí, es cuestión de suerte no todos la tienen”. 1-09-20. Tuit.

ALBERTO HERBERT (@ALBERTO95214763). “Eso es en todas partes. A las bonitas se les abren más las piernas, perdón las puertas de las posibilidades”. 1-09-20. Tuit.

Omar Torrez (@omartorrezC). “Eso siempre ha sido en todos lados, ya hasta con eso quiere meter esta generación de cristal. Tévez, Riquelme, etc no tienen los mismos patrocinadores que Ronaldo, Neymar, Messi, y no los veías llorando por eso.”. 1-09-20. Tuit.

Gilberto Zamarron (@gzamarron14). “Tbiem el 99.9% de los reportajes son “ya viste el culote de norma Palafox!?” O “Esta jugadora la esta rompiendo en tanga marcada en instagram” ósea No ayudan más que a las culonas. Y no le veo fallo”. 1-09-20. Tuit.

Oscar (@Overag3). “Sí claro ya ven que es nada más estricto a las mujeres Joel hiqui el tilon Chavez y demás jugadores vivían de patrocinios.”. 2-09-20. Tuit.

respuestas ↓

Juan s c (@JuanSnCs). “A Oribe y HH hasta les dieron patrocinio burlándose de que son feos”. 2-09-20. Tuit.

Oscar (@Overag3). “Me imagino que si te das cuenta que ellos no era su apariencia sino su fama. En cambio si no eres MEDIATICO no eras tomado en cuenta para patrocinios. Yo confió en que si lo entiendes”. 2-09-20. Tuit.

Juan s c (@JuanSnCs). “Claro. Quien va a tirar dinero en pagar por imagen de alguien que nadie conoce? Mi punto es sobre el trasfondo de victimización de la futbolista en general... Quieren contratos equivalentes a los de estrellas varoniles cuando ni siquiera es la norma entre los hombres”. 2-09-20. Tuit.

Oscar (@Overag3). “Oh mira en ese caso estamos del mismo lado. También repruebo la victimización y querer

que sea un caso de género o imagen". 2-09-20. Tuit.

Juan s c (@JuanSnCs). "Así es". 2-09-20. Tuit.

Juan s c (@JuanSnCs). "Me refería a que ellos no se ofendieron aunque de plano se burlaron de ellos... Te imaginas si alguna marca hiciera un comercial sarcástico sobre alguna jugadora?". 2-09-20. Tuit.

Oscar (@Overag3). "No dura más que un día al aire". 2-09-20. Tuit.

Juan s c (@JuanSnCs). "En segundos le harían # de boicot". 2-09-20. Tuit.

Las anteriores interacciones digitales, observadas desde su generalidad con los datos estadísticos de las notas categorizadas por sus perfiles y sus hilos de comentarios generados en cada uno de ellos, son tomadas entonces como un reflejo de la configuración social digital que se espera exista en Twitter en torno al fútbol femenino. Cabe destacar la importancia de poner a la par las normativas que regulan el proceso de trabajo, lo cual es evidente al leer su entendimiento de las relaciones obreras y su conexión con dinámicas misóginas que, al no ser un avance homogéneo para los sexos y géneros implicados en el desarrollo de la figuración deportiva, deja fuera de los parámetros de lucha a lo no masculino, en este caso, el fútbol femenino.

Con base en el examen y explicación de los datos resultantes, se puede analizar el fútbol femenino como una forma de lucha social. Una lucha social que surge de la histórica relación entre opresores y oprimidos, en un sistema mediado por las verticalidades que confronta a los roles de género al ubicarlos en espacios específicos para cada uno de ellos. En este sentido, el antagonismo ha generado procesos donde en ocasiones las instituciones ceden a la inclusión (recordando la inclusión de la FIFA y la FA en los setenta como consecuencia de las movilizaciones sociales globales); sin embargo, estos cambios no han logrado consolidarse en colectividad, llegando a ser disruptivos para la mayor parte de la población involucrada, integrada generalmente por hombres, quienes demuestran en sus

interacciones desconocimiento de las circunstancias antropológicas que atraviesa el deporte mismo, y su impacto en el resto de las mecánicas sociales.

En consecuencia, se observa que la negación a la opresión sistémica se perpetúa al no ser visibilizada la historia sobre la exclusión de la mujer de los espacios sociales y su reclusión a espacios determinados como femeninos (exceptuando momentos específicos de la historia, como lo sucedido durante la Primera Guerra Mundial), por lo cual el factor deportivo es un reflejo de los mecanismos estructurales sociales. Estas dinámicas de exclusión están atravesadas por circunstancias sociales que tienen que ver con la forma en que es asumida la feminidad y su inclusión en espacios considerados no propios para ella (Varela, 2008). En este sentido, lo masculino puede sentirse amenazado por la pérdida de privilegio y, en consecuencia, reaccionar violentamente. Por ello, al tomar un referente cultural masivo como el fútbol, se pueden identificar las diferentes formas en que se representan las relaciones menos violentas y más equitativas, como lo pretenden los Objetivos de Desarrollo Sustentable en alianza con la FIFA.

Así mismo, la forma en que son excluidos individuos por su clase, sexo, género o raza, por temor a la pérdida de espacios o privilegios, no es algo que se limite a esta época. Dunning (1992) sugiere que la obstaculización del desarrollo deportivo de las clases obreras durante la era pre-industrial en Gran Bretaña está vinculada a la resistencia de grupos específicos en los sectores universitarios, que en ese tiempo controlaban la mayor parte de los deportes, tanto su organización como su ejecución, siendo los principales representantes en eventos de rugby, cricket y fútbol.

El principal pilar de esta resistencia era el argumento de lo que ellos llamaban “ética del deporte”, la cual indicaba que este no debía ser practicado para fines ajenos a los recreativos, por lo que jugar por remuneración económica o por ganancias secundarias a las lúdicas, era percibido de forma inadecuada. No obstante, equipos representativos de universidades creados para su confrontación,

fueron cayendo en una contradicción evidente, pues su existencia misma probaba que el deporte estaba destinado a ir más allá de la diversión, al involucrar desde ese momento a un espectador que consumía estas dinámicas confrontativas y, con ello, a un jugador beneficiado por el reconocimiento social. El fútbol pasaba de una era *amateur*, ejecutado para el “sí mismo”, a una era profesional, para “el otro”. Así, el curso de la historia deportiva sí ha sido y es sinónimo de lucha social entre opresores y oprimidos, y en su devenir histórico ha sido clave para construir una sociedad incluyente.

Finalmente, se debe entender que así como la figuración social que tiene que ver con las dinámicas del deporte trascendió los límites culturales impuestos sobre los espacios que ocupan las clases sociales, de igual manera la lucha femenil en el siglo XIX y XX sobre el espacio designado a la mujer y a lo femenino sigue en marcha en busca de cambios en las relaciones interdependientes que generen a la postre transformaciones como las de los obreros. En este sentido, el poder pensar la posibilidad de un crecimiento financiero e institucional del deporte femenil, no solamente del fútbol, depende de forma íntima del desarrollo de cadenas interdependientes que desemboquen en configuraciones de unión y reflexión sobre la división social del trabajo, puesto que así como en los espacios recreativos se segregó alguna vez al trabajador, en la labor deportiva se segrega actualmente a la mujer, siendo necesaria la expansión de la crítica de roles de género. Esta reflexión debe de ir de la mano con una transformación homogénea de la sociedad, que visibilice el privilegio masculino sobre los espacios y la remuneración del trabajo para las obreras y obreros.

CONCLUSIONES

El análisis de las interacciones digitales en la red social Twitter, específicamente de medios de difusión deportiva de México, delimitado a las notas de fútbol femenil, mostró de forma clara y directa la manera en que se conectan las cadenas interdependientes de la figuración deportiva digital entre los espectadores del deporte. En primera instancia la inclusión que se da por parte de los medios

deportivos oficiales es desproporcionada en relación con la difusión de notas periodísticas; aún y cuando intentan integrar elementos de diversidad en sus difusiones diarias, la cantidad de información sobre el futbol femenino en contraste con el futbol varonil es minúscula. Por otro lado, aunque los medios independientes, que tienen menor presencia en interacciones, muestran un lado más crítico sobre los temas, se debe señalar que la muestra no es significativa para determinar como una constante.

Con base en lo anterior se puede afirmar que los espacios digitales son desiguales en atención periodística y por lo tanto no hay un espacio equitativo de difusión de información, lo cual representa una desventaja al momento de atraer público nuevo al deporte o de querer acercar al público ya interesado en el futbol a la rama femenil. En consecuencia, la figuración (Elías, 1995) ya tiene una tendencia hacia la segregación.

Por parte de los aficionados, es claro que la inclusión no es parte de su forma de interactuar. Esto muestra de forma directa que las cadenas interdependientes de los fanáticos están dirigidas hacia el repudio de lo femenino, en lo que concierne al desempeño deportivo femenino, a lo que ven como algo ajeno y hasta de profanación en sus espacios. No se percibe la existencia de una diferencia clara entre los comentarios anti-deportivos femeniles del periodo de bloqueo institucional y social, que buscaban segregar el papel femenino en el deporte, con los de hoy en día, ya que estos siguen orientados a la exclusión por factores de estereotipos y prejuicios de género.

Así, se entiende que las cadenas interdependientes (Elías, 1995), forman relaciones de aprobación mutua en espacios de diálogo abierto como lo son las redes sociales, en este caso Twitter, reforzando las dinámicas de exclusión, entendidas como aceptadas, lo que perpetúa las relaciones dialécticas de dominio social (Marx, 1979) en espacios tradicionalmente controlados por hombres.

Se puede señalar que las acciones de los agentes y de las instituciones no influyeron en las percepciones del público, tanto a favor como en contra del futbol

femenil. Las acciones de los organismos institucionales que trabajan sobre la inclusión deportiva, ya sea por raza, sexo o género, no se han visto reflejadas en hechos que demuestren solidaridad, empatía o concientización respecto a las problemáticas que genera la segregación social deportiva, que a su vez es un reflejo de dinámicas sociales excluyentes en ámbitos políticos paralelos al deporte.

En consecuencia, la configuración (Elías, 1995), reflejo de las dinámicas sociales efectuadas por efecto de aparatos institucionales específicos que fomentan pensamientos y conductas, no está siendo afectada de forma coherente con las metas de organismos sociales como la FIFA.

En el caso específico de la LigaMX Femenil, se presta para pensar en la disonancia entre hechos y discurso, donde al propagar una identidad de inclusión y fortalecimiento femenino con la creación de la liga de mujeres se entra en confrontación con el hecho de no tener una independencia del organismo masculino: no puede existir equipo femenino sin uno varonil.

Por lo cual las tendencias del choque de polaridades (Elías, 1995), donde el encuentro disruptivo entre las visiones de inclusión y exclusión chocan, terminan por decantarse hacia el lado de la segregación social de lo femenino en los espacios varoniles. Con esto queda demostrado que las acciones institucionales se han quedado cortas con la pretensión de cambiar realidades sociales adversas a la integración total de la población mundial al deporte

Valdría la pena profundizar en este tipo de contradicciones operativas para la propuesta de una sistematización coherente de programas hacia la equidad de género. La problematización del fenómeno debe continuar analizando diferentes variantes del entorno deportivo, como lo son los rituales grupales generados alrededor del espectáculo futbolístico. Esto puede ser posible mediante un proceso de diagnóstico social e institucional a los organismos correspondientes que rigen el fútbol mundial, ofreciendo una mirada de introspección que reflexione cómo los mecanismos de exclusión se repiten desde el interior hacia el exterior. La propia LigaMX, desde la Federación Mexicana de Fútbol, puede iniciar este diagnóstico

cuestionando su postura a propósito del grito discriminatorio en las gradas durante partidos de la selección mexicana y de clubs de futbol locales.

BIBLIOGRAFÍA

ANGROSINO, Michael

2012 “Etnografía y observación participante en investigación cualitativa”. Ediciones Morata.

AÑORVE, Daniel A.

2019 “El desarrollo del futbol femenino en México: entre la policía y la política en los procesos de inclusión y exclusión (1970-2019)”. *Publicatio UEPG: Ciências Sociais Aplicadas*, 27(1), 9-26.

BÉJAR, Helena

1994 “Norbert Elias, retrato de un marginado”. *Reis*, 13-26.

CATAÑO, José. F.

1995 “La plusvalía marxista: ¿reformulación clásica o monetaria?”. *Cuadernos de Economía*, 14(23), 24-52.

DRAXLER, M.

2018 “El gran mito del futbol femenino”. *Futbol Total*, 18 (228), p. 12-20.

DUNNING, Eric

1992 “La dinámica del deporte moderno: notas sobre la búsqueda de triunfos y la importancia social del deporte”. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, 247-270.

ELIAS, Norbert, KAMNITZER, Pierre, ETORÉ, Jeanne y CHARTIER, Robert

1985 “La société de cour (Vol. 144)”. Paris: Flammarion.

ELIAS, Norbert

1995 “Sociología fundamental”. Editorial Gedisa, Barcelona.

GARIN, Erik

2004 "Mundial (Women) 1971". In.: Rec. Sport. Soccer Statistics Foundation.
Disponibile en: [http:// www.rsssf.com/tablesm/mundo-women71.html](http://www.rsssf.com/tablesm/mundo-women71.html). Acceso
18 jun. 2018.

GIBBS, Graham

2012 "El análisis de datos en investigación cualitativa". Ediciones Morata.

GIL ARAÚJO, Sandra

2002 "Fútbol y migraciones: La Sentencia Bosman en el proceso de construcción
de la Europa comunitaria (crónicas desde España)". *Migraciones
internacionales*, 1(3), 54-78.

JURADO, Juan

2004 "Sobre el proceso de la civilización de Norbert Elías". (10) Recuperado de:
[http. pendiente demigracion. ucm. es/info/nomadas/10/jcjurado. pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/10/jcjurado.pdf).

LIGAMX FEMENIL.

2020 "Reglamento de Competencia 2020 – 2021". (No. 1). Recuperado de:
[https://s3.amazonaws.com/lmxwebsite/docs/Reglamentos/Competencia/8_L
IGA_MX_FEMENIL/09_LIGA_MX_FEMENIL_1_20190717135333.pdf](https://s3.amazonaws.com/lmxwebsite/docs/Reglamentos/Competencia/8_LIGA_MX_FEMENIL/09_LIGA_MX_FEMENIL_1_20190717135333.pdf)

MANZO, Enrique G.

2013 "La sociología figuracionista de Norbert Elias: Críticas y contracríticas.
Reencuentro". *Análisis de Problemas Universitarios*, (66), 80-89.

MARX, Karl

1979 "El capital". México. Siglo veintiuno.

OLANO, Eguzki

2013 "El pensamiento de Norbert Elias: proceso de civilización y configuración
social". *Barataria: revista castellano-manchega de ciencias sociales*, (16), 15-
31.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS

2015 Proyecto de resolución remitido a la Cumbre de las Naciones Unidas para la aprobación de la Agenda para el Desarrollo de 2015 por la Asamblea General en su sexagésimo noveno periodo de sesiones, Nueva York.

REVELES, Cesar

2020, 5 febrero “Bajos salarios, desigualdad y machismo, los rivales de las futbolistas en México”. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2020/01/futbolistas-mexico-bajos-salarios-desigualdad-machismo/>

SPORTING INTELLIGENCE

2017 “Global sports salaries survey”. Sports Journalists’ Association: Sporting Intelligence.

PFISTER, Gertrud., FASTING, Kari, SCRATON, Sheila y VASQUEZ, Benilde

2002 “Of women's football in four European countries”. *Gender and sport: A reader*, 66.

PLEYERS, Geoffrey y ÁLVAREZ-BENAVIDES, Antonio

2018 “La producción de la sociedad a través de los movimientos sociales”. *Revista Española de Sociología*, 28(1).

SUEN, Anastasia

2003 “La historia del fútbol (The Story of Soccer)”. The Rosen Publishing Group, Inc.

VALENTI, Maurizio, SCHELLES, Nicolas & MORROW, Stephen

2020 “The determinants of stadium attendance in elite women’s football: Evidence from the UEFA Women's Champions League”. *Sport Management Review*, 23(3), 509-520.

VARELA, Nuria

2008 “Feminismo para principiantes”. Barcelona, Ediciones B. Grupo Zeta, 1(2), 3.

VILLEGAS, Manuel A. M.

2008 “De la Etnografía antropológica a la Etnografía Virtual. Estudio de las relaciones sociales mediadas por Internet”. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 18(53), 532-549.

WEILER, Vera

1998 “Presentación”, en Norbert Elias, *La civilización de los padres y otros ensayos*, pp. 9-30, Grupo Editorial Norma-Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

WILLIAMS, Jean

2013 “A game for rough girls? A history of women's football in Britain”. Routledge.

Recibido: Marzo de 2022

Aceptado: Junio de 2022

DIFERENCIAS EN EL BIENESTAR SOCIAL DE INMIGRANTES PERUANOS Y COLOMBIANOS EN FUNCIÓN DEL APOYO SOCIAL PERCIBIDO EN CHILE³⁰

DIFFERENCES IN THE SOCIAL WELFARE OF PERUVIAN AND COLOMBIAN IMMIGRANTS ACCORDING TO PERCEIVED SOCIAL SUPPORT IN CHILE

Natalia Andrea Möller Pardo³¹

Este artículo tuvo como propósito, identificar las diferencias del bienestar social en función del apoyo social percibido por una población de migrantes de Colombia y Perú, residentes de las ciudades de Arica, Antofagasta y Santiago.

Se trató de una investigación cuantitativa, de tipo explicativo, contando con la participación de 841 inmigrantes, de los cuales el 51.7% fueron de nacionalidad colombiana y el 48.3% peruana. Se aplicó un muestreo no probabilístico, combinando denominado bola de nieve, realizándose un análisis de varianza factorial, conocido como procedimiento “Modelo Lineal General” (MLG), “Univariante”, conjuntamente se efectuó un análisis de varianza (Anova) de un factor, que permitió comparar varios grupos en una variable cuantitativa.

Los principales resultados apuntan a que la percepción de los inmigrantes sobre el apoyo social de la persona chilena, tiende a aumentar el bienestar social sólo en la subdimensión de integración social, que refiere a la evaluación de la calidad de las relaciones que mantienen los inmigrantes con la sociedad receptora y su comunidad.

Palabras Claves: psicología positiva, bienestar social, apoyo social, inmigración.

³⁰ El artículo es parte de uno de los resultados de una investigación (TESIS), para optar al grado académico de Doctora en Psicología de la Universidad de Santiago de Chile (2020), siendo parte del proyecto de investigación FONDECYT #1140843, financiado por la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICYT) del Gobierno de Chile, dirigido por el Doctor en Psicología, Sr. Alfonso Urzúa Morales, de la Universidad Católica del Norte.

³¹ Funcionaria Pública del Ministerio de Justicia y DD.HH. Trabajadora Social, Magíster en Psicología Social y Doctora en Psicología de la Universidad de Santiago de Chile. Correo electrónico Natalia.moller@usach.cl/nmoller@minjusticia.cl /<https://orcid.org/0000-0003-2545-575X>

The purpose of this article was to identify the differences in social welfare based on the social support perceived by a population of migrants from Colombia and Peru? Residents of the cities of Arica, Antofagasta and Santiago.

It was a quantitative investigation, of an explanatory type, with the participation of 841 immigrants, of whom 51.7% were of Colombian nationality and 48.3% Peruvian, applying a non-probabilistic sampling, combining the so-called snowball, performing an analysis of variance, known as the "General Linear Model" (MLG), "Univariate" procedure, jointly an analysis of variance (Anova) of one factor was carried out, which allowed comparing several groups in a quantitative variable.

The main results indicate that the perception of immigrants about the social support of Chilean people tends to increase social well-being only in the subdimension of social integration, which refers to the evaluation of the quality of the relationships that immigrants maintain with the receiving society and its community.

Keywords: positive psychology, social welfare, social support, immigration.

INTRODUCCIÓN

Psicología Positiva

Este artículo, se circunscribe en la medición del bienestar social y el apoyo social percibido por un grupo determinado de inmigrantes, considerando que este fenómeno social en la actualidad está en un continuo aumento, con más de 272 millones de personas en todo el mundo que se encuentran en esta condición (ONU, 2019).

Iniciaremos señalando, que la Organización Mundial de la Salud (OMS), específica que el bienestar implica que todo ser humano debe estar consciente de sus propias capacidades, de las tensiones normales de la vida, trabajando de forma productiva y contribuyendo positivamente a la sociedad (Herrera, Estrada y Denegri, 2011).

De este modo, la psicología positiva, supone un nuevo enfoque centrado en el desarrollo de las capacidades y la búsqueda de la felicidad, orientando su estudio en la experiencia subjetiva y de tendencias positivas de las personas y en su bienestar (Mariñelarena-Dondena & Gancedo, 2011), con el propósito de conocer y fortalecer las cualidades que ayudan a los individuos y comunidades a tener una mejor calidad de vida (Seligman & Csikszentmihályi 2000).

En otras palabras, la importancia del bienestar como objeto de investigación puede situarse desde diferentes disciplinas como la economía, ciencias políticas, sociología, medicina, entre otras. Desde un enfoque de derechos humanos, así como también desde los fenómenos sociales como la migración, el bienestar puede evaluarse con relación a la delincuencia, las minorías, los grupos étnicos, la pobreza, la salud mental, el género, entre otros (Graham 2010; 2011; Veenhoven, 2009).

Como hilo conductor, debemos señalar que el constructo de bienestar en la corriente de la psicología positiva, relaciona al sujeto con su entorno macro y micro-social, cuán comprometido está con el cambio social, para construir condiciones de vida favorables para la salud y el bienestar (Seligman, 2002). Esta corriente propone nuevos cambios en el campo de las investigaciones sobre la felicidad, satisfacción con la vida, salud mental y bienestar, desplegándose en las dos grandes tradiciones teóricas que la sustentan; la hedónica y la eudaemónica (Diener, Suh, Lucas & Smith 1999; Graham, 2010; Veenhoven 2009).

La primera tradición, se denomina hedónica, que se orientó al estudio del bienestar subjetivo que evalúa cómo y por qué las personas experimentan su vida de forma positiva, con estados emocionales que se han denominado: felicidad y satisfacción con la vida (Veenhoven, 1994), representada principalmente por el investigador Diener (Blanco & Díaz 2005).

Luego, la segunda tradición eudaemónica, se ha centrado en el bienestar psicológico, en el estudio del desarrollo personal, el esfuerzo y las metas

individuales. Es la autorrealización basada en la teoría de la motivación de Abraham Maslow o el funcionamiento pleno de Rogers, representada por autores como Ryff & Keyes (Blanco et al, 2005, 2007).

De la combinación de ambas tradiciones, surge un nuevo enfoque del bienestar social que define al sujeto en el contexto socio-histórico, en la red de relaciones interpersonales e intergrupales, que dan origen a una nueva tradición denominada bienestar social (Blanco et al., 2007).

En síntesis, este artículo se basará en el constructo bienestar social, según las propuestas teóricas del autor Keyes, que permitiría por medio de un instrumento, medir las condiciones de cambios estructurales en la vida de las personas inmigrantes y como eso afecta positiva o negativamente en la calidad de vida (Rodríguez-Carvajal, Díaz, Moreno-Jiménez, Blanco & Dierendonk, 2010).

Bienestar Social

Sobre la base del conocimiento de la psicología positiva, el bienestar social se comprende como la valoración que hacemos de las circunstancias y el funcionamiento dentro de la sociedad (Keyes, 1998). El instrumento fue diseñado por este último autor, y adaptado al español por los investigadores Blanco & Díaz (2005), siendo una medición de un tipo de bienestar que aglomera las tradiciones existentes (hedónica- eudaemónica), y que da cuenta de los elementos de la salud mental que provienen del mundo social en el cual los individuos están insertos (María Santo-Domingo & Cortes-Pena, 2017).

Este constructo ha sido estudiado en la psicología positiva en diferentes esferas. A modo de ejemplo, estudios de la inmigración en el País Vasco mostraron que el bienestar subjetivo aumentaba con variables, tales como; mayor tiempo de permanencia, estatus legal, una mayor afiliación y apoyo de connacionales, disminución de brechas y/o distancias culturales percibida entre origen y acogida, y sobre todo una menor discriminación social percibida (Basabe, Zlobina & Páez, 2004).

Otros artículos, han publicado el efecto de las variables sociodemográficas, económicas y relacionales sobre la calidad de vida de inmigrantes peruanos y colombianos en el norte de Chile, estos identificaron que las variables sociodemográficas que resultaron con mayor predicción sobre el bienestar social, fueron la edad, nivel de ingresos mensuales, y si se encuentra en pareja (Urzúa, Vega, Jara, Trujillo & Muñoz, 2015).

De forma similar, el impacto familiar en el proceso de inmigración va relacionado con la separación de la familia, amigos y del núcleo sociocultural de referencia, para encontrar mejores condiciones laborales que les permitan mantenerlos económicamente (Suárez-Orozco & Suárez-Orosco, 2001).

En virtud de lo descrito, se puede señalar que deben diseñarse políticas públicas con un componente común que integre indicadores económicos y sociales, con el objetivo de lograr aumentar la felicidad y bienestar social de las personas en una sociedad (Cornelis 2011; Sen 2009), donde el objetivo central sea el bienestar de la población (Lahera, 2008) inmigrante y su vinculación con la sociedad receptora, en miras de construir un país con una visión más intercultural para el óptimo desarrollo humano.

Todo lo anterior, se torna necesario ampliar los marcos de análisis, para lograr ese horizonte ético, que es la felicidad o bienestar social de las personas y sus familias, siendo necesario estudiar las redes de apoyo social de los migrantes.

Apoyo Social

El apoyo social ha sido uno de los temas más investigados en distintas disciplinas de las ciencias sociales, existiendo diversos planteamientos teóricos que lo definen. El estudio de las variables psicosociales, ha permitido demostrar la relevancia que tiene el apoyo social en el intercambio y movilización de las relaciones interpersonales de los individuos, como fuente de recursos para cubrir las necesidades y promover el bienestar (Blanco et al, 2005).

A su vez, el apoyo social implica la existencia de personas en quienes se pueda confiar, son individuos que te hacen saber que les importas, valoran y quieren. Este constructo promueve la capacidad de sobreponerse a frustraciones y duros desafíos, ya que una red social provee a la persona de elementos sociopsicológicos que mantienen su salud mental y emocional (Páez, Fernández, Ubillos & Zubieta, 2003).

Existen planteamientos que consideran el apoyo social como el intercambio de relaciones instrumentales y/o expresivas, reales y percibidas, aportadas por la comunidad, redes sociales y amigos íntimos. Otros autores plantean que correspondería a los procesos de las relaciones interpersonales que promueven la salud y el bienestar (Barrón & Sánchez, 2001).

Estudios que analizan el apoyo social y la felicidad han identificado que esta variable, junto con la reciprocidad y la confianza, permiten a las personas sentirse más integradas en su contexto, acrecentando sus niveles de felicidad (Lyubomirsky, King, & Diener, 2005).

Investigaciones sobre el fenómeno de la migración, han detectado que el apoyo social cumple un papel protector para la salud y los estados afectivos. A mayor apoyo social, menores problemas de salud mental y físicos, con una correlación inversamente proporcional, con el número de problemas sociales percibidos (Vega, Kolody, Valle & Weir, 1991).

En la misma línea, al compartir con su grupo en la sociedad receptora, los inmigrantes establecerían un factor protector de la identidad cultural y la autoestima (Castro, 2011), donde la falta de redes sociales incidiría en la presencia de sintomatología clínica, principalmente de tipo depresivo y disociativo (Martínez, 2006).

En dicho contexto, existen estudios que analizaron el efecto mediador del apoyo social percibido, en la relación entre el estrés por aculturación y la salud

general en inmigrantes colombianos y peruanos en el Norte de Chile. Respecto a sus resultados, señalan que al efecto indirecto del apoyo social percibido en inmigrantes, se discute sobre otras posibles variables mediadoras como diferencias en la percepción de apoyo social según el grupo cultural al que se pertenece, siendo relevantes de seguir estudiando (Urzúa, Caqueo-Urizar, Calderón Carvajal & Rojas Páez, 2017). No obstante, también se asocia apoyo social a una mayor capacidad social para enfrentar y controlar el medio; y estudios han observado correlaciones significativas entre el número de contactos sociales, la satisfacción con estos, la depresión y la ansiedad.

Efectivamente el constructo apoyo social, ha sido abordado por la literatura en diferentes tipos de investigaciones científicas, y su resultado evidencia elementos comunes, donde siempre existe un efecto positivo entre variables positivas, o sea, a mayor apoyo social, mejor bienestar subjetivo (Basabe, Páez, Aierdi, & Jiménez-Aristizábal, 2009)

Inmigración

En general, a partir de los elementos descritos de la psicología positiva, bienestar social y apoyo social, se pueden explicar los factores intervinientes en los procesos de migración, como un fenómeno social en aumento en el siglo XXI, originado particularmente por las crisis políticas, económicas, sociales, culturales, entre otras³². La migración, es un proceso social que no sólo contiene diversas etapas que intervienen en la configuración de la experiencia migratoria (Mora, 2008), sino que además se origina a partir de las expectativas de un mejor bienestar futuro para esas personas (Beck, 1998).

Este tema, ha sido abordado internacionalmente hace décadas a través de la International Organization for Migration (IOM), conformada en el año 1951 a raíz de los desplazamientos en Europa occidental como consecuencia de la Segunda

³² Ejemplos: Inmigrantes haitianos en el país (desde terremoto 2010), Crisis humanitaria en Venezuela (2017), Invasión de Rusia a Ucrania (2022), Covid (2020-2021).

Guerra Mundial, en el siglo pasado. Este organismo define que la migración internacional es la circulación de personas a través de las fronteras para residir de manera permanente o temporal en un país distinto al de nacimiento o ciudadanía (IOM, 2018).

El Informe de Indicadores de la Migración Mundial publicado en el año 2018, resume las tendencias migratorias claves, dando a conocer que los migrantes en el mundo, han representado un 3.4% de la población mundial según estudios del año 2017, siendo ligeramente superior al 2.8% que fue en el año 2000 y el 2.3% en el año 1980.

En base a los datos descritos, estos provenían en un 31% de Asia, un 30% de Europa, un 26% de Las Américas, 10% de África y un 3% de Oceanía, de los cuales más de 150 mil millones de migrantes internacionales eran trabajadores. Por lo tanto, en la actualidad el número de migrantes a nivel mundial es el mayor conocido hasta ahora, se espera que, en el 2050, los migrantes internacionales podrían alcanzar la cifra de 450 millones de personas (Urzúa et al., 2017).

En la región, la migración transfronteriza de tipo sur-sur³³, se transformó en un fenómeno en aumento desde que los dos últimos censos, analizados por organismos internacionales, indicaron que para el año 2010, habían más de 30 millones de personas que residían en países distintos al de su nacimiento, perteneciendo principalmente a países contiguos. Este número de emigrados equivale al 4% de la población total de América Latina y el Caribe (Martínez -Pizarro, 2017).

En particular Chile, es uno de esos países fronterizos de la región, posicionado como estable en su esfera social, política y económica, convirtiéndose

³³ La literatura identifica al sur como el conjunto de países en desarrollo, por lo que la relación con la ubicación geográfica es contingente (Bakewell, 2009). El concepto se usa para identificar a la migración sur-sur como la que sucede entre países en desarrollo; así lo entienden (Ratha y Shaw 2007), pero hay diferentes formas de incluir a un país en la categoría *en desarrollo*. En este caso, son países fronterizos que vienen a Chile.

en una alternativa auspiciosa para las personas extranjeras que emigran, por las favorables condiciones de vida (Matus, Cortez-Monrry, & Hermansen, 2012).

La población extranjera que reside habitualmente en Chile, alcanza a 1.462.103 personas, según estimaciones realizadas al 31 de diciembre de 2020 (INE, 2021³⁴). Al igual que la tendencia reflejada en las estimaciones de 2018 y 2019, la mayoría (poco más de 79% del total), de las personas extranjeras residentes en el país al 31 de diciembre de 2020, provienen de Venezuela (30.7%), Perú (16.3%), Haití (12.5%), Colombia (11.4%) y Bolivia (8.5%).

Se requieren programas sociales basados en conocimientos científicos, que sean desarrollados en el marco de planes integrales, acompañados de medidas que faciliten el acceso legal de los inmigrantes al país, para reducir el nivel de rechazo, corroborado en diversas investigaciones sobre prejuicio étnico (Hernández, Pozo & Alonso 2004), para enfrentar la crisis migratoria que se da en el norte del país, por los pasos fronterizos y que movilizó un grupo antinmigrantes con la manifestación, llamada "No+migrantes", en el año 2021, que congregó a unas 5.000 personas en ciudades como Iquique ³⁵.

En virtud de lo descrito, si bien el país tiene una nueva Ley de Migración y Extranjería³⁶, que fue promulgada el año 2021, y reemplazó la Ley de Extranjería de 1975. La nueva norma establece más bien los deberes y obligaciones de los migrantes que arriben a Chile, permitiendo una migración segura, regular y responsable, pero no enfatiza en acciones, planes o programas, desde el Gobierno Central y Local en materia de garantías y derechos para este grupo, que particularmente se encuentra en mayor indefensión por ser migrantes con

³⁴ <https://www.ine.cl/prensa/2021/07/29/poblaci%C3%B3n-extranjera-residente-en-chile-lleg%C3%B3-a-1.462.103-personas-en-2020-un-0-8-m%C3%A1s-que-en-2019>

³⁵ <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-58700359>

³⁶ <https://www.chileatiende.gob.cl/fichas/91505-nueva-ley-de-migraciones#:~:text=El%2011%20de%20abril%20de,migraci%C3%B3n%20segura%2C%20regular%20y%20responsable.>

problemas económicos, laborales, políticos y/o de crisis de seguridad pública, entre otros.

En conclusión, este estudio tiene por objetivo: “analizar las diferencias del bienestar social en función del apoyo social percibido por una población de migrantes de Colombia y Perú, provenientes de las ciudades de Arica, Antofagasta y Santiago”. Para ello, la variable dependiente bienestar social, será entendida como la valorización que hacen las personas de las circunstancias y funcionamiento dentro de la sociedad y utilizará el instrumento que fue diseñado por Keyes (1998) y adaptado al español (Blanco et al., 2006). En cuanto a la variable independiente *apoyo social percibido* se utilizará el instrumento usado en investigaciones con inmigrantes latinos (Basaba et al., 2004).

METODOLOGÍA

La hipótesis de investigación planteada fue la siguiente; el apoyo social es un factor que se relaciona significativamente con el bienestar social. Se trató de un estudio de tipo explicativo, de conocimiento más profundo, para avanzar hacia la causalidad de un fenómeno, (Hernández et al., 2004).

Los participantes, fueron un total de 851 personas, 418 hombres y 433 mujeres, entre 16 y 71 años de edad con una media de 33.17 (*D.E.* = 9.56), de las cuales el 51.7% fueron de nacionalidad colombiana y el 48.3% de nacionalidad peruana. Principalmente, reportan tener estudios de educación media y estudios técnicos. La barrera de participación fue inmigrantes colombianos y peruanos, con una residencia mínima de 06 meses en las ciudades mencionadas, de forma legal o informal ilegal³⁷.

Se utilizó un muestreo no probabilístico, combinando el denominado bola de nieve propuesto por Goodman (1961), (Sagalnik, Heckathorn & Sampling, 2004). A

³⁷ Legal: con documentación autorizada por el Dpto. de Migración y Extranjería. Ilegal: sin documentación del país que lo autorice con algún tipo de VISA.

fin de lograr validez y evitar errores de tipo II se calculó un tamaño de muestra suficiente en consideración al número de grupos a comparar, usándose el software G*Power 3.1.6. Un error alfa de .05 (probabilidad de cometer error tipo I de 5%), y un tamaño del efecto moderado (*f de Cohen* = .25), la muestra por ciudad con al menos 210 personas (la mitad para cada nacionalidad y 1/4 para cada grupo de situación legal), (estimación bilateral, tamaño efecto $d=.50$, alfa=.05, potencia de .95)³⁸.

Para dar cumplimiento a los objetivos se realizó un cálculo de Anova, como pruebas de diferencias de medias. Posteriormente, se estimaron los tamaños del efecto y el ajuste global de los modelos con el software SPSS Statistics Versión 22, que es un programa estadístico informático muy usado en las ciencias sociales y aplicadas, desarrollado por la empresa IBM.

Instrumento Variable Dependiente

Bienestar Social

Para la versión en español, su validez de constructo y estructura teórica fueron comprobadas mediante análisis factorial confirmatorio, mostrando un buen ajuste de los datos al modelo propuesto de cinco dimensiones. Las escalas correlacionaron con medidas de satisfacción con la vida, anomia, limitaciones percibidas, aportación, acción social y salud del vecindario.

El nuevo conjunto de ítems obtuvo para las subescalas de Bienestar Social valores Alpha de Cronbach entre .69 y .83 (Blanco et al, 2005). Operacionalmente, corresponde al puntaje obtenido en dimensiones de autoaceptación, crecimiento personal, propósito de la vida, dominio del entorno, autonomía y relaciones positivas

³⁸ Se contacta al individuo semilla que iniciarían las cadenas (olas) en las diferentes ciudades los cuales fueron contactados a participar voluntariamente, entregándoseles un “consentimiento informado”, documento que cumplía con los parámetros que indica la normativa. Se realizó un máximo de seis olas derivadas de cada semilla.

con el otro. Dicha medición se basa en las cinco subdimensiones citadas (Keyes, 1998), que a continuación se describen:

1. Integración social: Corresponde a la evaluación de la calidad de las relaciones que mantenemos con la sociedad y con la comunidad.
2. Aceptación social: La integración es el inicio, es sentirse perteneciente a un grupo, a una comunidad, y debe tener dos cualidades; la primera es la confianza, aceptación y actitudes positivas hacia los otros (atribución de honestidad, bondad, amabilidad, capacidad), y la segunda, es la aceptación de los aspectos positivos y negativos de nuestra propia vida. Son indicadores de salud mental.
3. Contribución social: Sentimiento de utilidad, de que se es un miembro vital de la sociedad, que se tiene algo útil que ofrecer al mundo.
4. Actualización social: La sociedad y las instituciones que la conforman son entes dinámicos, la actualización social lleva implícita la firme creencia de que la sociedad controla y planifica su destino. Las personas más saludables desde el punto de vista mental advierte, confía en el futuro de la sociedad, en su potencial de crecimiento y de desarrollo, en su capacidad para producir bienestar.
5. Coherencia social: Es la percepción de la cualidad, organización y funcionamiento del mundo social, e incluye la preocupación por enterarse de lo que ocurre en el mundo

En la misma línea, se señala que un estudio sobre el sentido de comunidad como fuente de bienestar en poblaciones socialmente vulnerables de Lima, Perú, que empleó la versión de Bienestar Social en español (Blanco et al., 2005), concluyó que la consistencia interna del instrumento, medida a través de alfa de Cronbach, reportó los siguientes datos; aceptación social, $\alpha = .44$; actualización social, $\alpha = .56$; coherencia social, $\alpha = .44$; contribución social, $\alpha = .51$; e integración social, $\alpha = .57$, con una consistencia interna general de .66.

Los autores indicaron que se siguió el criterio del autor Mezulis (2004), y se conservaron para los análisis dimensiones con coeficientes menores a 0.5 y que presentaron esta misma tendencia en estudios previos; tal fue el caso de aceptación social y coherencia social (Cueto, Espinosa, Guillén & Seminario, 2016).

En otro artículo, que midió las propiedades psicométricas de la escala de bienestar social y la adaptación de este, en individuos en condición de desplazamiento forzado en Colombia, reportó una consistencia interna de (α : .679), la cual puede considerarse como aceptable, aun cuando los autores indicaron que hay ítems que fueron retirados debido a su baja consistencia interna (María Santo-Domingo & Cortes-Pena, 2017).

Variable Independiente

Apoyo Social

En cuanto a la variable independiente, se indica que se utilizó un instrumento de tres preguntas sobre el apoyo social percibido por personas de su país viviendo en Chile, por individuos de otros países y por personas chilenas. Este instrumento, fue previamente utilizado en otros estudios de inmigrantes latinos (Basabe, Zlobina, Páez, 2004; Sosa & Zubieta, 2015).

El instrumento citado, fue utilizado para medir el apoyo social percibido en inmigrantes latinos en el País Vasco, destacándose que personas colombianas y brasileñas son las que más apoyo dicen recibir de sus compatriotas mientras que los ecuatorianos son los que menos apoyados se sienten por la comunidad de origen ($F(5, 636) = 8.02$; $p \leq .001$). En cuanto al apoyo que proviene de las personas de origen Vasca, los inmigrantes de África del Norte son los que reportan más apoyo sentido ($F(5, 631) = 4.62$; $p \leq .001$). Los resultados corroboran que la percepción de apoyo social de los miembros de la sociedad receptora aumenta con el paso de tiempo ($r = .17$ $p \leq .001$), mientras que no hay una asociación significativa entre el apoyo de los compatriotas y el periodo de residencia ($r = -.02$, $p = .55$).

RESULTADO

En este apartado del artículo analizaremos la hipótesis de investigación, de forma ordenada y secuencial, la cual se fundamenta en modelos estadísticos. Se utilizaron herramientas como Anova, y cómo se explica la relación entre una variable independiente (apoyo social) y una variable dependiente (bienestar). Este tipo de análisis es importante en el campo de la ciencia sociales, porque permite buscar explicaciones (teóricas) que ayuden a entender los procesos que operan en la realidad.

Considerando que los datos estadísticos, se rechazó la hipótesis nula, ya que, el apoyo social es un factor que se relaciona significativamente con el bienestar social ($F=2.116$; $p<.05$). Con una eta parcial al cuadrado igual a .223, cuyo valor ajustado fue de .118, permitiendo establecer la capacidad explicativa del modelo. Las diferencias producidas en el bienestar social son explicadas por la percepción de apoyo social en un 22.3% (valor ajustado=11.8%).

Tabla 1: Pruebas de efectos inter-sujetos de Bienestar Social y Apoyo Social
 Pruebas de efectos inter-sujetos /Variable dependiente: Bienestar Social

Origen	Tipo III de suma de cuadrados	Gl	Cuadrático promedio	F	Sig.	Eta parcial al cuadrado	Potencia observada ^b
Modelo corregido	181.853 ^a	97	1.875	2.116	.000	.223	1.000
Interceptación	2.848	1	2.848	3.215	.073	.004	.433
V195A	3.332	4	0.833	0.94	.440	.005	.300
V195B	2.026	4	0.506	0.572	.683	.003	.191
V195C	9.478	4	2.37	2.675	.031	.015	.746
V195A * V195B	18.719	16	1.17	1.321	.177	.029	.836

V195A * V195C	29.785	16	1.862	2.101	.007	.045	.977
V195B * V195C	13.601	14	0.971	1.097	.357	.021	.696
V195A * V195B * V195C	64.062	39	1.643	1.854	.001	.092	1.000
Error	633.374	715	0.886				
Total	815.229	813					
Total corregido	815.227	812					

a. R al cuadrado = .223 (R al cuadrado ajustada = .118)

b. Se ha calculado utilizando alpha = .05

A menos que se indique lo contrario, los resultados del bootstrap se basan en 1000 muestras de bootstrap

A continuación estas siglas se usarán siempre para mencionar variable independiente “apoyo social percibido”:

V195A: Apoyo social percibido de personas del país de origen

C195B: Apoyo social percibido extranjerías

C195C: Apoyo social percibido chilenos

- a) Efecto Principal: Se debe indicar que la variable independiente “percepción del apoyo social de chilenos” tuvo un factor significativo (.031), es decir $p \leq .05$ con eta parcial al cuadrado igual a .015 (1.5%), por ello, este factor explica el 1.5% de la variabilidad del bienestar social. No obstante, realizados los análisis respectivos se concluyó que “percepción del apoyo social de personas de su país” y de “extranjeros”, no tuvieron resultados estadísticamente significativos.
- b) Interacción: Respecto a la interacción entre apoyo social “V195A” (País), * “V195C” (chilenos), es significativa (.007), es decir $p \leq .05$, con eta parcial al cuadrado igual a .045 (4.5%). El factor apoyo social “V195A” (país), interactúa con el factor apoyo social “V195C” (chilenos), explicando el 4.5% de la varianza del bienestar social. La interacción entre apoyo social “V195A” (país) * “V195B” (extranjeros) * “V195C” (chilenos),

es significativa (.092) es decir $p \leq .05$, con eta parcial al cuadrado igual a .092 (9.2%). La interacción de las distintas dimensiones del apoyo social es significativa explicando 9.2% del bienestar social. No obstante, otras interacciones no fueron significativas. Es importante considerar que todos los factores significativos logran una potencia = $1 - \text{Problema (error tipo II)}$ igual o superior a .75 que representa la probabilidad de rechazar la hipótesis nula cuando es falsa.

- c) Comparaciones Múltiples (Scheffe) aplicado a la “percepción de apoyo social de chilenos”: Se entiende que el Test de Scheffé, es un test de comparaciones múltiples, que permite comparar, como los demás contrastes de este tipo, las medias de los k niveles de una variable después de haber rechazado la hipótesis nula de igualdad de medias mediante la técnica Anova.

La prueba de Scheffé, se realiza comparando todos los posibles pares de medias, pero usando como error típico el valor de la varianza residual o intragrupos obtenida en el análisis de la varianza. A continuación, se analizan las diferencias en el Bienestar Social que producen los distintos niveles de percepción de apoyo por personas chilenas. Éste factor principal fue el único del modelo “efectos inter-sujetos” que resultó ser significativo.

Tabla 2: Pruebas de Scheffe. Comparaciones Múltiples entre Bienestar Social y Apoyo social chilenos
Comparaciones múltiples /Variable dependiente: Bienestar Social Scheffe

(I) V195C	(J) V195C	Diferencia de medias (I-J)	Error estándar	Sig.	Intervalo de confianza al 95%	
					Límite inferior	Límite superior
Nada	Poco	-0.073	0.109	0.978	-0.410	0.264
	Ni poco ni mucho	-0.201	0.106	0.463	-0.528	0.126
	Bastante	-0.621	0.111	0.000	-0.963	-0.279
	Mucho	-0.723	0.148	0.000	-1.179	-0.266
Poco	Nada	0.073	0.109	0.978	-0.264	0.410

	Ni poco ni mucho	-0.128	0.090	0.728	-0.405	0.149
	Bastante	-0.548	0.095	0.000	-0.842	-0.254
	Mucho	-0.650	0.137	0.000	-1.072	-0.228
Ni poco ni mucho	Nada	0.201	0.106	0.463	-0.126	0.528
	Poco	0.128	0.090	0.728	-0.149	0.405
	Bastante	-0.420	0.091	0.000	-0.702	-0.138
	Mucho	-0.522	0.134	0.005	-0.935	-0.108
Bastante	Nada	0.621	0.111	0.000	0.279	0.963
	Poco	0.548	0.095	0.000	0.254	0.842
	Ni poco ni mucho	0.420	0.091	0.000	0.138	0.702
	Mucho	-0.102	0.138	0.969	-0.527	0.323
Mucho	Nada	0.723	0.148	0.000	0.266	1.179
	Poco	0.650	0.137	0.000	0.228	1.072
	Ni poco ni mucho	0.522	0.134	0.005	0.108	0.935
	Bastante	0.102	0.138	0.969	-0.323	0.527
Se basa en las medias observadas.						
El término de error es la media cuadrática (Error) = .751.						
A menos que se indique lo contrario. los resultados del bootstrap se basan en 1000 muestras de bootstrap						
A continuación, estas siglas se usarán siempre para mencionar variable independiente "apoyo social percibido".						

- V195A: Apoyo social percibido de personas del país de origen
- C195B: Apoyo social percibido extranjeras
- C195C: Apoyo social percibido chilenos

En base a los datos expuestos, el bienestar social fue más baja en aquellos inmigrantes que tuvieron una baja percepción de "apoyo de las personas chilenas", entiéndase; Nada. Poco. Ni poco ni Mucho. Sin embargo, fue significativamente más alta ($p < .05$), en aquellas personas que percibieron "Bastante o Mucho" apoyo de personas chilenas.

- d) Correlación de Spearman: Esta correlación mide la fuerza y la dirección de la asociación entre dos variables clasificadas. Este indicador

estadístico presenta una correlación positiva .257 (.000), porque el grupo que percibió “mucho” apoyo social, cuyo puntaje fue “5” presentó el más alto promedio de bienestar social, mientras que el grupo que “percibió nada de apoyo”, cuyo puntaje fue “1” le correspondió el promedio más bajo de bienestar social.

Tabla 3: Correlaciones de Spearman de Variable Dependiente Bienestar Social y Variable Independiente Apoyo Social de chilenos (V195C) Correlaciones

		Bienestar Social	V195C		
Rho de Spearman	Bienestar Social	Coeficiente de correlación	1	.257	
		Sig. (unilateral)		.000	
		N	815	815	
	Bootstrap ^b	Sesgo		0	-.001
		Error estándar		0	.034
		Intervalo de confianza a 95%	Inferior	1	.185
			Superior	1	.323
La correlación es significativa en el nivel .01 (1 cola).					
A menos que se indique lo contrario, los resultados del bootstrap se basan en 1000 muestras de bootstrap					

Es una relación directa y significativa, es decir, en la medida en que aumenta la percepción de ayuda de personas chilenas tiende a aumentar el bienestar social.

Discusión

Respecto a la hipótesis, que dice “el apoyo social es un factor que se relaciona significativamente con el bienestar social”, podemos decir que las diferencias producidas en esta última variable dependiente fueron explicadas por la percepción de apoyo social de los inmigrantes en un 22.3%.

En esta investigación, el apoyo social percibido presentó una correlación significativa con el bienestar social ($F=2.116$; $p<.005$), siendo coherente con lo

relevado en estudios que analizan el apoyo social y la felicidad. Identificándose que esta variable, junto con la reciprocidad y la confianza, permiten a las personas en calidad de inmigrantes, sentirse más integradas en su contexto, acrecentando sus niveles de felicidad (Lyubomirsky, et al., 2005). Toda vez que el bienestar social es la integración social, para la persona inmigrante, siendo una variable que permite evaluar la calidad de las relaciones que mantenemos con la sociedad y con la comunidad.

Diversas publicaciones científicas, han reportado que el apoyo social implica la existencia de personas en quienes se pueda confiar, como una red social, que permite a los seres humanos contar con elementos sociopsicológicos que mantienen la salud mental y emocional (Páez et al., 2003).

De la misma forma, se relaciona positivamente con el desarrollo de relaciones interpersonales que promueven la salud, como el bienestar (Barrón et al., 2001), ya que, permite promover la capacidad de sobreponerse a frustraciones y duros desafíos que enfrentan las personas inmigrantes, y de esa forma logran mantener un salud mental y emocional saludable (Páez, et al., 2003),

De esta manera, los resultados de esta investigación son consistentes con otros estudios que han encontrado que el apoyo social interactúa con otras variables, tales como; felicidad, reciprocidad y confianza, como elementos del apoyo social, que facilitan que las personas se sientan mayormente integradas en su contexto (Ahn et al., 2007; Camfield, et al., 2006; Lyubomirsky, et al., 2005). Se podría señalar que, la red social es relevante para una menor sintomatología de trastornos depresivos y dispositivos de las personas que migran (Martínez, 2006).

Los resultados evidenciaron que la variable apoyo social percibido y bienestar social son significativos, en la medida que se relacionan con los grupos culturales de la sociedad receptora que recibe al inmigrante. A modo de ejemplo, los datos estadísticos reportan que el efecto principal de la subdimensión “percepción del apoyo social de chilenos” al inmigrante, fue significativa y este factor

explicó el 1.5% de la variabilidad del bienestar social, no encontrándose estos resultados en las subdimensiones de “percepción de apoyo social de personas de su país y de extranjeros”.

En relación a estos antecedentes, el estudio, infiere que las diferencias significativas del apoyo social percibido en bienestar social estarían dadas por el grupo cultural que apoya socialmente a estos inmigrantes. Si bien se obtienen datos significativos entre las subdimensiones “apoyo social percibido de chilenos” y de “personas de su país de origen”, como variables separadas y unidas, no se encontraron relaciones significativas entre “apoyo social percibido de personas de su país” y de “extranjeros”.

Por consiguiente, la evidencia científica ha demostrado que el apoyo social cumple un papel protector para la salud y los estados afectivos de los inmigrantes (Vega et al., 1991). En específico, en este estudio resulta particularmente importante la red de apoyo de los ciudadanos del país receptor, siendo interesante estudiar que variables son las que median en esta relación.

En diferentes publicaciones científicas, han identificado que los inmigrantes al compartir con su grupo de coterráneos establecerían un factor protector de la identidad cultural y la autoestima (Castro, 2011). Es así, como el grupo cultural más significativo para el inmigrante resultaron ser, las personas chilenas, incluso se denotó mayores niveles de bienestar social de los participantes, que percibieron “bastante o mucho” apoyo social de personas chilenas ($r=.257$). A su vez, estudios señalan que los inmigrantes que perciben un mayor nivel de apoyo social de la sociedad receptora tienden a disminuir el estrés por aculturación y se les facilita la adaptación transcultural (Sosa et al., 2015).

Paralelamente, se evidencian indicadores estadísticos que muestran un aumento significativo de la interacción de las distintas subdimensiones del apoyo social percibido, siendo más significativa cuando se congrega a los tres grupos culturales señalados, pues el proceso de llegada de los inmigrantes a la sociedad

receptora requiere de apoyo social de toda la red, para ser vinculados en la esfera pública con la comunidad, del gobierno local (educación, asistencia social y salud), en ONG, entre otros.

En virtud de lo descrito, el estudio evidenció una relación directa y significativa entre la variable dependiente e independiente, es decir, en la medida en que aumenta la percepción de ayuda de personas chilenas tiende a aumentar el bienestar social de las personas inmigrantes.

Se debe indicar que el constructo bienestar social, se basó en la medición de las dos tradiciones del bienestar, la denominada hedónica y eudaemónica, la primera se orienta al estudio del bienestar subjetivo (Veenhoven, 1994), y la segunda tradición, se ha centrado en el bienestar psicológico, en el estudio del desarrollo personal, el esfuerzo y las metas individuales.

Finalmente, el bienestar social es un constructo que evidencia al sujeto en el contexto sociohistórico, en la red de relaciones interpersonales e intergrupales, que dan origen a una nueva tradición denominada bienestar social (Blanco & et al 2007) y que se funda en la Psicología Positiva, con el propósito de conocer y fortalecer las cualidades que ayudan a los individuos y comunidades a tener una mejor calidad de vida (Seligman & Csíkszentmihályi 2000).

CONCLUSIONES

A partir de los antecedentes expuestos, es posible plantear las siguientes reflexiones y consideraciones. La investigación encontró hallazgos relevantes sobre la relación de las variables estudiadas, se evidenció que existe relación entre la percepción de apoyo social, y como éste, afecta de manera diferenciada las distintas subdimensiones del bienestar social en los inmigrantes.

En cuanto al apoyo social, sigue siendo una variable importante de seguir investigando debido al impacto que genera el intercambio y movilización de las

relaciones interpersonales positivas entre los individuos y en particular en la promoción del bienestar (Blanco et al., 2005).

Con relación a los resultados, se demuestra que el constructo percepción de apoyo social en todas sus subdimensiones, entiéndase compatriotas, chilenos y extranjeros, afectó positivamente el bienestar social. Adicionalmente, se observó que la percepción de los inmigrantes del apoyo social de sus “compatriotas” que viven en Chile, afectan positivamente el bienestar social. Esto se relaciona en que los inmigrantes al compartir con su grupo de origen, en la sociedad receptora establecen un factor protector de la identidad cultural y la autoestima (Castro, 2011).

En lo que se refiere, a la percepción de apoyo social de los inmigrantes por colaboración de las personas “extranjeras” o “chilenas”, los resultados evidencian que afectó el bienestar social.

En cuanto a las variaciones producidas en el bienestar social de los inmigrantes en las subdimensiones de integración, contribución y actualización, éstas fueron por efecto directo de las subdimensiones de apoyo social de “chilenos o extranjeros”, por ende, el bienestar social aumentó, por efecto directo de apoyo social, solo en dos de sus subdimensiones.

Igualmente, la percepción de apoyo social de los inmigrantes, por compatriotas, chilenos y extranjeros, tuvo un efecto en el bienestar social, en particular en la subdimensión integración, hecho comprensible toda vez que la integración es la evaluación positiva que hace el inmigrante de la calidad de las relaciones que tiene en la sociedad (Blanco et al., 2005).

En cambio, la percepción de apoyo social de los inmigrantes, por personas chilenas y extranjeras, presentó un aumento del bienestar social, en las subdimensiones de contribución y actualización. En este caso, la contribución dice relación con el sentimiento del inmigrante de que será un aporte a esta sociedad y espera ser valorado (Blanco et al., 2005) y la actualización corresponde a las

expectativas del inmigrante de que la sociedad está avanzando, debiendo tener un mejor futuro para él y su familia (Blanco et al., 2005).

Al profundizar el análisis en las subdimensiones de bienestar social, se evidenció que en la medida en que aumenta la percepción de apoyo social de las personas chilenas, tiende a aumentar el bienestar social del inmigrante sólo en la subdimensión de integración.

En este sentido es pertinente resaltar, que la relación significativa entre apoyo social y bienestar social, por medio de la subdimensión de integración fue evaluada por los inmigrantes como una buena calidad en las relaciones interpersonales que tendrían con la comunidad chilena y la sociedad receptora, (Keyes, 1998; Blanco et al., 2005), siendo importante investigar que otras variables median en esta relación, toda vez, que se evidencia una buena relación entre las personas inmigrantes y la comunidad receptora.

Respecto de la percepción de apoyo social de los inmigrantes, por parte de personas chilenas y extranjeras, se probó que éste aporta a la relación con el bienestar social, debido a la relevancia que tiene para el inmigrante el intercambio de relaciones instrumentales y/o expresivas, reales y percibidas, que son aportadas por la comunidad, redes sociales y amigos íntimos. Se trata de un proceso que potencia positivamente las relaciones interpersonales que promueven la salud y el bienestar (Barrón et al, 2001), permitiéndoles sentirse más integrados en su contexto, acrecentando sus niveles de felicidad (Ahn et al, 2007).

Por otra parte, esta investigación utilizó metodología compleja en el análisis estadístico, reportándose resultados robustos sobre el apoyo social como un factor que se relaciona con el bienestar social, toda vez, que las diferencias producidas en esta variable son explicadas por la percepción de apoyo social. Como complemento, esta investigación busca ser un aporte a la producción científica en estudios de la disciplina de la Psicología en este fenómeno tan relevante en la actualidad, abriendo espacios de discusión y miradas diferentes de como observar los hechos.

En este camino, la psicología positiva debe aportar con estudios longitudinales, transculturales y multidisciplinarios, incorporando no sólo los determinantes psicológicos de la felicidad y el bienestar, sino también, los sociales, políticos y económicos, como un todo (González et al., 2010). Aún faltan estudios sobre la migración, debiéndose profundizar (Cano et al., 2009) y aumentar las publicaciones en esta área, pues en diez años se constató que, de los artículos de la disciplina de la psicología, había en ese período sólo un 2.3% (26) en esta temática, y sólo un 19% (5) de ellos, fueron financiados por organismos como Fondecyt (Abarca & Carreno, 2014).

De las evidencias expuestas, sería interesante profundizar en los factores que afectan la salud mental y cómo aporta el apoyo social en el bienestar social de los inmigrantes, considerando que la psicología clínica tradicional la ha abordado con estrategias de intervención a nivel individual o microsocial, pero no desde lo macrosocial (Blanco et al, 2006), con modelos longitudinales y comparativos con otras nacionalidades (haitianos y venezolanos).

Dentro de las limitaciones, es importante señalar lo complejo que fue aplicar la muestra denominada “bola de nieve”, ya que presenta la desventaja de poca representatividad de los resultados, no puede hacerse inferencias de la población, y es complejo medir la magnitud del error (Mantecón, Montse, Calafat, Becoña, & Román, 2008).

Finalmente, al ser una investigación transversal, no permite asumir causalidad de las variables estudiadas y se requiere avanzar en investigaciones con metodología mixta con un diseño de investigación con datos cuantitativos y cualitativos.

BIBLIOGRAFIA

- ABARCA, Gabriel Y CARREÑO, Mauricio
2014 “Inmigración y salud mental infanto-juvenil análisis de los artículos publicados en revistas nacionales de Psicología durante el periodo 2003-2013”. *Summa Psicológica UST*, 11(2), 2014, 45-56.
- AHN, Namkee., & MOCHÓN Francisco
2007 “La felicidad de los españoles: Factores explicativos”. *Revista Fundación de Estudios Económicos*, 12, 4-12.
- BARRÓN, Ana., & SÁNCHEZ MORENO, E
2001 “Estructura social, apoyo social y salud mental”. *Psicothema*, 13(Número 1), 17-23. Recuperado a partir de <https://reunido.uniovi.es/index.php/PST/article/view/7841>
- BASABE, Nekane, ZLOBINA, Anna Y PÁEZ, Dario
2004 “Integración sociocultural y adaptación psicológica de los inmigrantes extranjeros en el País Vasco”. País Vasco: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- BASABE, Nekane, PÁEZ, Dario, AIERDI, Xabier y JIMÉNEZ-ARISTIZÁBAL, Amaia
2009 “Salud e inmigración. Aculturación, bienestar subjetivo y calidad de vida”. País Vasco: Observatorio Vasco de Inmigración.
- BLANCO, Amalio y DÍAZ, Dario
2005 “El bienestar social: Su concepto y medición”. *Psicothema*, 17(4), 582- 589.
2006 “Orden social y salud mental: una aproximación desde el bienestar social”. *Revista Clínica y Salud*, 17, 7-29.
2007 “El rostro bifronte del fatalismo: fatalismo colectivista y fatalismo individualista”. *Psicothema*, 19(4) ,552-558.
- BECK, Ulrich.
1998 “La Sociedad del Riesgo. Hacia una nueva modernidad”. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica; Buenos Aires: Ediciones Paidós. pág. 1-51.

CASTRO, Alejandro

2011 “Estrategias de aculturación y adaptación psicológica y sociocultural de estudiantes extranjeros en la argentina”. *Interdisciplinaria*, 28(1),115-130. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180/18022327007>

CANO, Veronica y MAGDALENA Soffia

2009 “Los estudios sobre migración internacional en Chile: apuntes y comentarios para una agenda de investigación actualizada”. *Papeles de Población*, 15 (61), 129-167.

CAMFIELD, Laura, CHOUDHURY, Kaneta y DEVENI, Joe

2006 “Relationships, happiness and well-being: Insights from Bangladesh”. Esrc Research Group on Wellbeing in Developing Countries. Wed Working Paper 14. E.S.R.C. Economic & Social Research COUNCIL. Extraído el 1 de octubre de 2019. Disponible en: <http://www.welldev.org.uk/research/workingpaperpdf/wed14.pdf>

CEPAL

2018 “Migración Internacional. Observatorio Demográfico”. Extraído el 21 de junio de 2019. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44411/5/S1800914_mu.pdf

CORNELIS, Jan

2011 “Happiness, economics and public policy: A Critique. *Journal Happiness Study*”, 11 (1), 125-130.

DIENER, Ed., SUH, Eunkook Mark., LUCAS, Richard y SMITH, Roger

1999 “Subjective well-being: Three decades of progress”. *Psychological Bulletin*, 125(2), 276–302. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.125.2.276>

GRAHAM, Carol

2010 “Happiness around the world: The paradox of happy peasants and miserable millionaires”. Oxford: Oxford University Press.

2011 "Adaptation amidst Prosperity and Adversity: Insights from Happiness Studies from around the world". *The World Bank Research Observer*, 26 (1), 105-137.
<https://doi.org/10.2307/41261424>

GOODMAN, Leo

1961 "Snowball sampling". *Annals of Mathematical Statistics*, 32 (1), 148-70.

HERRERA, María, ESTRADA, Claudia y DENEGRÍ, Marianela

2011 "La alfabetización económica, hábitos de consumo, actitud hacia el endeudamiento y su relación con el bienestar psicológico en funcionarios públicos de la ciudad de punta arenas". *Magallania*, 39 (1), 83-92.
<https://doi.org/10.4067/S0718-22442011000100005>

HERNÁNDEZ, Sonia, POZO, Carmen y ALONSO, Enrique

2004 "Apoyo social y bienestar subjetivo en un colectivo de inmigrantes: Efectos directos o amortiguadores?" [Social support and subjective well-being in a group of immigrants. Direct or buffer effects?]. *Boletín de Psicología* (Spain), 80, 79–96.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA

2017 "Síntesis de resultados CENSO 2017". Instituto Nacional de Estadísticas. Extraído el 25 de junio de 2019. Disponible en: <https://www.censo2017.cl/>

2021 "Población extranjera residente en Chile". PRENSA. Extraído el 19 de agosto 2021. Disponible en: <https://www.ine.cl/prensa/2021/07/29/poblaci%C3%B3n-extranjera-residente-en-chile-lleg%C3%B3-a-1.462.103-personas-en-2020-un-0-8-m%C3%A1s-que-en-2019>

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION

2018 "Global migration indicators". Extraído el 15 de junio de 2019. Disponible en: https://publications.iom.int/system/files/pdf/global_migration_indicators_2018.pdf

KEYES, Corey

1998 "Social well-being". *Social Psychology Quarterly*, 61, 121-140

LAHERA, Eugenio

2008 "Introducción a las políticas públicas". Santiago: Fondo de Cultura Económica.

LYUBOMIRSKY, Sonja., KING, Laura. A., & DIENER, Ed.

2005 "The benefits of frequent positive affect: Does happiness lead to success?". *Psychological Bulletin*, 131(5), 803-855. <https://doi.org/doi.10.1037/0033-2909.131.6.803>

MANTECÓN, Alejandro, Juan, CALAFAT, Amador, BECOÑA, Elisardo, & ROMÁN, Encarna

2008 "Respondent-Driven Sampling: un nuevo método de muestreo para el estudio de poblaciones visibles y ocultas". *Adicciones*, 20(2), 161-170. doi:<http://dx.doi.org/10.20882/adicciones.280>

MARIÑELARENA-DONDENA, Luciana, & GANCEDO, Mariano Jorge

2011 "La Psicología Positiva: su primera década de desarrollo". *Revista Científica de Psicología, Ciencias Sociales, Humanidades y ciencias de la Salud*, 2 (1), 67-77.

MARTÍNEZ-PIZARRO, Jorge

2017 "Presentación Nuevas tendencias de la migración en América Latina y el Caribe y urgentes problemáticas". Cepal. Extraído el 6 de julio de 2019. Disponible en:https://www.cepal.org/sites/default/files/presentations/2017_07_04_jorge_martinez.pdf

MARTINEZ, María Luisa

2006 "El estudio científico de las fortalezas trascendentales desde la psicología positiva". *Clínica y Salud*, 17, 245-258.

MATUS, Teresa, CORTEZ-MONRY, Fabiola, & HERMANSEN, Pablo

2012 "Migración y Municipios. Construcción de una propuesta de política pública de gestión municipal para la población inmigrante". Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/305619098_Migracion_y_Municipi

os_Construccion_de_una_propuesta_de_politica_publica_de_gestion_municipal_para_la_poblacion_inmigrante

MORA, Claudia

2008 “Globalización Género y Migraciones”. *Revista Polis*, (20), Universidad Bolivariana. DOI : 10.4067/S0718-65682008000100015

ORGANIZACIONES DE LAS NACIONES UNIDAS

2018 “El número de refugiados y migrantes de Venezuela alcanza los 3 millones”. Extraído el 26 de mayo de 2019. Disponible en: <https://www.iom.int/es/news/el-numero-de-refugiados-y-migrantes-de-venezuela-alcanza-los-3-millones>

2019 “Organización Internacional de Migraciones – OIM. ONU en Chile/ Agencias, Fondos y Programas en Chile/Organización Internacional de Migraciones – OIM”. Extraído el 20 de agosto de 2019. Disponible en: <http://www.onu.cl/es/sample-page/agencias-fondos-y-programas/oim/>

PÁEZ, Dario, FERNÁNDEZ, Itziar, UBILLOS, Silvia, & ZUBIETA, Elena

2003 “Psicología social, cultural y educación”. Madrid: Pearson Education.

RATHA, Dilip, y WILLIAM Shaw

2007 “South-South migration and remittances”. *World Bank Working Paper*, (2), Washington, World Bank. Disponible en: <Disponible en: <http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1110315015165/SouthSouthMigrationandRemittances.pdf> > (10 de diciembre de 2014). [Links]

SAGALNIK, Matthew, & HECKATHORN, Douglas

2004 “Sampling and estimation in hidden populations using respondent driven sampling”. *Sociological Methodology*, 34, 193-239.

SELIGMAN, Martin

2002 “Authentic Happiness: *Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*” New York: Free Press/Simon and Schuster.

- SELIGMAN, Martin y CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly
2000 "Positive Psychology: An Introduction". *American Psychologist*, 55 (1), 5-14.
[https://doi: 10.1037/0003-066X.55.1.5](https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5)
- SEN, Amartya
2009 "The Idea of Justice". EE. UU: Belknap Press of Harvard University Press.
- SOSA, Fernanda, FERNÁNDEZ, Omar y ZUBIETA, Elena
2015 "Bienestar social y aculturación psicológica en estudiantes universitarios migrantes. Liberabit". *Revista de Psicología*, 20 (1), 151-163. Disponible En;
<http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=68631260014>
- SUÁREZ-OROZCO, Carola, & SUÁREZ-OROZCO, Marcelo
2001 "The developing child. Children of immigration". Cambridge, MA, US: Harvard University Press.
- URZÚA, Alfonso, VEGA, María, JARA, Alexandra., TRUJILLO, Susana, MUÑOZ, Roxana y CAQUEO-URÍZAR, Alejandra
2015 "Quality of life in south american immigrants in north Chile". *Terapia psicológica*, 33(2), 139-156.
- URZÚA Alfonso, CAQUEO-URÍZAR Alejandra, CALDERÓN-CARVAJAL, Carlos y ROJAS-PÁEZ, Luisa
2017 "¿el apoyo social mediatiza el efecto negativo del estrés por aculturación en la salud? un estudio en colombianos y peruanos inmigrantes en el norte de Chile". *Interciencia*, 42 (12), 818-822.
- VEENHOVEN, Ruut
1994 "El Estudio de la satisfacción con la vida". *Intervención Psicosocial*, 3, 87-116.
2009 "Intervención psicosocial, medidas de la felicidad nacional bruta". *Psychosocial Intervention*, 18, 279-299.

Recibido: Enero 2022

Aprobado: Junio 2022.

COMPRENDIENDO, SITUANDO Y MOVILIZANDO EL ENFOQUE DEL CURSO DE VIDA. APERTURAS PARA EL DESARROLLO DE INVESTIGACIONES SOCIALES TERRITORIALES DESDE UNA PLATAFORMA TRANSDISCIPLINAR

UNDERSTANDING AND TERRITORIALIZING THE LIFECOURSE APPROACH.
TRANSDISCIPLINARY OPENINGS FOR SOCIAL RESEARCH

Juan Cristóbal Moreno Crossley³⁹

El enfoque del curso de vida ha ganado atención y notoriedad durante la última década, reconociendo la importancia de estudiar la vida de las personas en toda su duración y complejidad, y relevando la trama de relaciones existente entre la biografía individual y las transformaciones sociales, económicas y culturales que afectan a colectivos humanos instalados en un horizonte histórico determinado. Pese a la generalidad de algunos de sus postulados y a la heterogeneidad de disciplinas y acercamientos que incorporan este enfoque, los principios, conceptos y preguntas desarrolladas desde la perspectiva del curso de vida constituyen insumos valiosos para renovar el campo de los estudios territoriales y avanzar hacia la construcción de un programa de investigación capaz de trascender fronteras disciplinarias. Señalando la necesidad de especificar los posicionamientos ontológicos, epistemológicos y conceptos que están detrás de las principales corrientes en ciencias sociales que enarbolan este enfoque, el presente artículo propone una revisión crítica basada en bibliografía anglosajona y latinoamericana y plantea la posibilidad de estimular el desarrollo de investigaciones que incorporen activamente la mirada del curso de vida para el estudio de migraciones y movilidades.

Palabras clave: curso de vida, territorios, transdisciplina, migraciones

³⁹ Sociólogo, Magister en Geografía y Candidato a Doctor en Territorio, Espacio y Sociedad, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile. Correo electrónico: jcristobalmoreno@gmail.com

The lifecourse approach has gained attention and notoriety during the last decade, recognizing the importance of studying people's lives in all its duration and complexity, and revealing the web of relationships between individual biography and socioeconomic and cultural transformations that affect human groups in a specific historical context. Despite the generality of some of its postulates and the heterogeneity of disciplines and perspectives that use this approach, the underlying principles, concepts and questions developed by this framework constitute valuable inputs to renew the field of social and territorial studies as well as propose a research programme capable of transcending disciplinary boundaries. Noting the need to specify ontological and epistemological positions and concepts originated in social sciences that support the lifecourse approach, this article proposes a critical review based on Anglo-Saxon and Latin American bibliography and raises the possibility of stimulating the development of academic research that actively incorporate this framework for the study of migration and mobility.

Keywords: lifecourse, territories, transdisciplinary research, migrations

INTRODUCCIÓN

En un hecho reciente, en el marco de la ratificación de la Convención Interamericana de Derechos de las Personas Mayores, la República de Chile declaró su adhesión pública al así llamado *enfoque del curso de vida*. De acuerdo a lo establecido en el texto del Decreto N°162, se plantea que, a efectos oficiales, la noción de “curso de vida” comprende “(...) el continuo de la vida de la persona, desde el inicio de su existencia hasta la última etapa de su vida, que, condicionada por diversos factores, como el familiar, social, económico, ambiental y/o cultural, configuran su situación vital”⁴⁰, fijando –además- el compromiso activo del Estado

⁴⁰ Decreto N°162 del Ministerio de Relaciones Exteriores del 01 de septiembre de 2017, “Promulga la Convención interamericana sobre la protección de los derechos humanos de las personas mayores”. Ver texto completo en: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1108819>

de desarrollar y promover el enfoque del curso de vida en sus políticas públicas, planes y programas, con especial énfasis en la vejez.

A todas luces, este hito formal es reflejo de inquietudes que no sólo se relacionan con la necesidad de enfrentar cambios demográficos profundos (relacionados con el aumento de la esperanza de vida y el envejecimiento) (Lombardo & Krzemien, 2008), sino que reconocen los esfuerzos sistemáticos y sostenidos desde la academia y la sociedad civil por relevar una mirada procesual sobre los fenómenos de la vida, superando la fragmentación implicada en el uso de categorías-estanco (como infancia, juventud, adultez o tercera edad) que fijan roles, escinden y uniformizan experiencias conforme a la edad (Valenzuela, 2015).

Aun cuando las disciplinas de la salud han sido sensibles a esta visión prácticamente desde sus orígenes, las ciencias sociales han incorporado la perspectiva del curso de vida de manera mucho más tardía, destacando especialmente los aportes de escuelas de pensamiento e investigación consolidadas hacia mediados del siglo XX como las de la psicología evolutiva y del desarrollo, los estudios de cohortes en demografía o la sociología del curso de vida, junto a la difusión de metodologías especializadas como los estudios de panel, encuestas longitudinales o la construcción de relatos biográficos e historias de vida (Blanco, 2011; Lombardo & Krzemien, 2008; Pries, 1996).

Por su parte, aunque no estrictamente alineada con el enfoque de curso de vida, existe una tradición significativa en el campo de la geografía humana y los estudios territoriales que ha abordado la reflexión sobre el modo en que se articulan espacio, tiempo, historia y biografías individuales, destacando los esfuerzos de algunas escuelas dentro de la geografía histórica y, más recientemente, de las llamadas “geografías del tiempo” o *time-geography* (Sunyer Martín, 2010). De manera singular, en tanto, un ámbito temático que ha motivado interesantes encuentros entre los estudios territoriales y la mirada del curso de la vida es el estudio de las migraciones, sobre todo en el contexto de trabajos que han

reinterpretado el análisis de los desplazamientos y cambios de residencia desde la perspectiva de la(s) movilidad(es) a lo largo de la vida de las personas y empleando metodologías longitudinales (Findlay et al, 2015).

Además de la atención puesta en observar la vida y las experiencias de las personas en términos de un continuo, con encadenamientos y transiciones, un elemento distintivo que une a estas diversas aproximaciones es la búsqueda por conectar el análisis de la trayectoria vital de los sujetos con patrones de cambio y transformaciones estructurales que afectan de manera agregada a colectivos humanos en un determinado horizonte histórico. Tal como subraya Mercedes Blanco (2011), quizás el principal eje de investigación de las actuales perspectivas y miradas que adhieren al enfoque del curso de vida es su preocupación por analizar *“cómo los eventos históricos y los cambios económicos, demográficos, sociales y culturales moldean o configuran tanto las vidas individuales como los agregados poblacionales denominados cohortes o generaciones”* (Blanco, 2011: 6).

Teniendo en cuenta lo anterior, se advierten posibilidades altamente promisorias para reinscribir algunas de las preguntas y reflexiones promovidas desde el enfoque del curso de vida desde un abordaje que ponga en el centro al concepto de territorio como herramienta y clave analítica para comprender las experiencias de los sujetos y producir una lectura espacial de la sociedad (Di Meo, 2005).

No obstante, pese a que algunos autores han reclamado el status de *paradigma* para el enfoque del curso de vida (Elder y Giele, 2009), la dispersión de posturas epistemológicas, de teorías, conceptos y métodos limitan el potencial y capacidad de articulación que puede tener esta perspectiva para la construcción de un programa de investigación que promueva encuentros fructíferos entre diferentes miradas y desafíe las fronteras disciplinares convencionales. En este contexto, se advierte una carencia de reflexión y de esfuerzos por explicitar los fundamentos y

posturas epistemológicas comprometidas en muchas de las escuelas y autores que han adscrito al enfoque del curso de la vida.

En respuesta a lo señalado, el presente artículo pretende indagar acerca del posicionamiento epistemológico del enfoque de curso de vida y explorar su potencial para el desarrollo de investigaciones sociales territoriales desde una plataforma transdisciplinar. De modo específico, se proponen las siguientes preguntas de investigación: (a) ¿Qué posturas ontológicas, epistemológicas y metodológicas caracterizan al enfoque del curso de vida?; (b) ¿Qué papel desempeña la experiencia subjetiva en este enfoque y qué diálogo se puede establecer con tradiciones que abordan el estudio biográfico desde otras epistemologías?; y, (c) ¿Qué conceptos desarrollados desde el enfoque de curso de vida son pertinentes para el estudio de los territorios y qué aporte concreto pueden realizar en el área de las investigaciones sobre migraciones y movilidades en América Latina?

Dichas preguntas organizan la discusión de las siguientes tres secciones del documento, las que serán abordadas en base a la exposición y discusión de bibliografía contemporánea de origen anglosajón y latinoamericana, para luego rematar con una conclusión en la que se levantan desafíos y preguntas para profundizar en futuras investigaciones.

EL ENFOQUE DEL CURSO DE VIDA Y SU POSICIONAMIENTO EPISTEMOLÓGICO, ONTOLÓGICO Y METODOLÓGICO

Pese a que la mirada diacrónica sobre el curso de la vida representa un tópico corriente y de antigua data en variadas disciplinas, campos específicos y ámbitos aplicados de investigación en las ciencias sociales, su formalización epistemológica es relativamente reciente. En este sentido, la principal referencia es el trabajo del sociólogo Glenn Elder quien inició sus investigaciones a comienzos de la década de 1970 y, hacia mediados de 1980, consolidó un marco conceptual y analítico general que continúa sirviendo de base en la actualidad para el desarrollo de estudios e

investigación académica con especial influjo en campos de la sociología, demografía, historia y antropología (Blanco, 2011).

El punto de partida de Elder fue una investigación longitudinal sobre las transformaciones en la estructura y la capacidad de las familias para adaptarse ante las crisis, que luego se tradujo en el clásico libro "*Children of the Great Depression. Social change in life experience*". Para el desarrollo de este estudio, Elder se benefició de la disponibilidad de datos cuantitativos recopilados por medio de encuestas repetidas realizadas inicialmente en la década de 1930 a niñas y niños que cursaban estudios primarios y secundarios, a los cuales se dio seguimiento posterior en las décadas de 1940 y 1950, teniendo presente el hito generacional que significó el impacto de la gran depresión económica de 1929 (Elder, 1999).

Uno de los principales hallazgos efectuados por Elder y que encaminó sus siguientes trabajos fue comprobar que la edad de las personas no determinaba de manera forzosa el momento en que éstas asumían roles adultos o les ocurrían diferentes eventos, como contraer matrimonio, insertarse en el mercado laboral o tener hijos/as (Elder, 1999). En este sentido, tiempo, edad, contexto histórico y las estrategias adaptativas que son puestas en práctica por individuos y colectivos, se conjugan como fuerzas modeladoras de una experiencia generacional, que se proyecta sobre las experiencias particulares de los sujetos, pero que, a la vez, se expresa en patrones comunes a toda una cohorte de personas.

Conforme a la evidencia acumulada, Elder se avocó a la tarea de construir un marco de referencia para el enfoque del curso de vida, estructurado sobre cinco principios básicos (Blanco, 2011; Valenzuela, 2015):

- Desarrollo a lo largo de la vida (*lifespan*). Comprende que el desarrollo de las personas es un proceso que comprende desde la vida hasta la muerte, estableciendo la exigencia de enfocar los problemas de investigación en una mirada de largo plazo.

- Agencia (*human agency*). Reivindica la capacidad de agencia de los seres humanos, quienes constituyen activamente el curso de sus vidas, realizando elecciones y participando de múltiples actividades.
- Vidas interconectadas (*linked lives*). Supone la interdependencia y relacionalidad de las vidas humanas. Las experiencias de las personas se construyen en redes de relaciones compartidas, que unen de modo duradero o circunstancial a los sujetos. Es por medio de estas redes que los sujetos reciben las influencias de la sociedad y del tiempo histórico del que participan.
- Sincronización (*timing*). Postula que uno de los principales intereses de la investigación sobre el curso de vida debe ser estudiar el “cuándo”, es decir, en qué momento de la vida les ocurren ciertos eventos a las personas y observar sincronías y diferencias entre individuos que pertenecen a una misma cohorte.
- Tiempo y lugar (*time and place*). El curso de vida de los individuos es moldeado simultáneamente y de manera compleja por la experiencia de vivir en un horizonte temporal e histórico determinado y los lugares que le toca experimentar a cada persona.

A estos principios, Elder añade la definición de tres conceptos de orden operativo que resultan claves para organizar las tareas de producción y análisis de información relevante para el estudio del curso de vida (Blanco, 2011; Valenzuela, 2015):

- Trayectoria. Se refiere a una línea de acontecimientos o un camino en el que se van acumulando las distintas situaciones experimentadas a través de la vida. Las trayectorias de las personas pueden variar y cambiar en dirección, grado y proporción.
- Transición. Implica procesos o cambios de estado, de posición o situación por los que atraviesan las personas (por ejemplo, cambio de roles, cambio de residencia, cambio del hogar o grupo de personas con las que el individuo

comparte), los que no se encuentran predeterminados ni tampoco son absolutamente previsibles.

- Quiebre (turning point). Apunta a eventos específicos y transformadores que gatillan modificaciones y se traducen en virajes en la dirección del curso de vida.

Gracias a su generalidad y simplicidad, estos principios y conceptos han resultado útiles y ordenadores para la práctica investigativa, siendo compatibles, también, con múltiples abordajes teóricos y diversas estrategias metodológicas. Sin embargo, -también debido a su generalidad y simplicidad- estas definiciones no resultan lo suficientemente específicas para establecer un posicionamiento claro y fijar deslindes respecto de otros enfoques y perspectivas.

Considerando esta dificultad, se intentará ordenar la discusión siguiente y precisar diferencias significativas con otros enfoques a partir de tres tomas de posición que, de modo implícito o explícito, son asumidas activamente por el enfoque del curso de vida, a saber: (a) una toma de posición *ontológica*, involucrada en el compromiso con el concepto de “curso de vida” como alternativa a la idea convencional de “ciclo de vida”; (b) una toma de posición *epistemológica*, derivada del alejamiento de un modelo de explicación causal-sincrónico; y, (c) una toma de posición *metodológica*, presupuesta en formas de observación que estimulan la combinación de niveles de análisis (micro, meso y macro), como alternativa al individualismo metodológico.

Con respecto a lo primero, es interesante subrayar la distinción operada entre los conceptos de ciclo de vida y curso de vida. Si bien existen matices y, en muchos casos, ambos conceptos son ocupados como sinónimos, el enfoque del curso de vida escoge deliberadamente este último término como un modo de superar una visión determinista o lineal del desarrollo de la vida humana.

Aunque los aportes realizados especialmente por la psicología evolutiva y la psicología del desarrollo -destacando notoriamente el trabajo de Erikson- no

debieran conducir a una interpretación reduccionista de la noción de “ciclo de vida”, es corriente que este concepto sea vinculado con un modelo de desarrollo lineal de la vida humana, donde se espera que las personas transiten por una serie de etapas consecutivas, cuyo inicio y término puede ser fijado de manera relativamente clara y en estrecha asociación con la edad (Blanco, 2011; Lombardo & Krzemien, 2008).

El concepto de curso de vida, entonces, reclama la posibilidad de un futuro abierto, donde si bien puede observarse una cierta normalidad estadística o patrones de comportamiento esperados, dichas pautas no prefiguran ni someten a los sujetos a realizar un cierto modelo de trayectoria lineal. Por otro lado, la noción de curso de vida implica también un reconocimiento al valor de toda la duración de la vida humana, evitando establecer a priori que algunas etapas sean menos significativas que otras y poniendo énfasis en que la evaluación del estado o condición de las personas debe considerar toda su trayectoria vital.

Como segunda ruptura relevante, el enfoque del curso de vida propone un modelo explicativo que, manteniéndose en los cánones de una epistemología realista y objetivista, plantea variantes al modo convencional de producir explicación científica y, en particular, a modelos que persiguen la generalización de relaciones causales sin tomar en cuenta el papel de la historia y el encadenamiento de eventos en la trayectoria de las personas. En lugar de presuponer causalidad forzosa y resultados predeterminados en función de un conjunto de variables observadas, el enfoque del curso de sugiere la posibilidad de que ciertas acciones o eventos que acontecen en la vida de las personas puedan realizarse con mayor o menor grado de probabilidad dependiendo de hechos anteriores y del momento (*timing*) en que éstos ocurrieron (Mayer, 2004).

Según comenta Mayer (2004), la principal pregunta explicativa para la investigación del curso de vida apunta a precisar si ciertos resultados observados en las trayectorias de las personas son generados no sólo por condiciones situacionales, personales o contextuales, sino también por experiencias y recursos

adquiridos en etapas anteriores de la biografía. Bajo esta premisa, la probabilidad de ocurrencia de un determinado evento no será igual para dos personas que, aunque en la actualidad presenten características semejantes, han experimentado sucesos disímiles a lo largo de su trayectoria. Asimismo, las explicaciones se construirán siempre en función de hipótesis longitudinales que relacionan la trayectoria de los individuos con una cierta probabilidad de producir resultados de uno u otro tipo a futuro y donde la capacidad de agencia de los sujetos es relevada en la medida que las personas logren materializar resultados menos probables o puedan seleccionar cursos de acción con mayor libertad sobre el conjunto de posibilidades que permanecen abiertas.

Por último, en términos metodológicos, el enfoque del curso de vida también propone un quiebre (parcial) respecto del individualismo metodológico, predominante en el marco de las ciencias sociales positivistas. En este sentido, tal como ya se ha señalado, uno de los principales énfasis que introduce la perspectiva del curso de vida es la *relacionalidad*, que puede pensarse en dos dimensiones: por un lado, en función de los contactos o conexiones que establecen los sujetos con otras personas en sus vidas y, por otro, en función de los múltiples planos o escalas involucradas. La primera de estas dimensiones se asocia con el principio de vidas interconectadas, mientras que la segunda apunta a la posibilidad de observar procesos sociales que relacionan diferentes unidades de análisis e información, las que, típicamente, aparecen escindidas en la práctica investigativa en términos de estudios que apuntan a describir fenómenos de nivel micro, meso o macro social (Elder, 2002).

Según afirma Mayer (2004) el estudio del curso de vida es siempre un ejercicio multinivel y multidimensional, donde las trayectorias individuales son vistas como parte y producto de procesos sociales e históricos, a la vez que pueden ser analizadas en función de dominios mutuamente influenciados y relacionados (trabajo, familia, educación, etc.).

Aunque solo excepcionalmente esta pretensión se traduce en diseños de investigación que incorporan de modo sistemático registros o perspectivas múltiples, los estudios elaborados desde este enfoque conservan siempre la aspiración de reconstruir, al menos, analíticamente, las relaciones bidireccionales e influencias cruzadas entre procesos individuales y agregados (Blanco, 2011). De esta forma, la autonomía y capacidad de elección racional de los actores resulta matizada en atención a determinaciones de orden estructural que condicionan y establecen un marco de referencia para interpretar sus acciones. En este orden, se destaca el ejercicio iterativo propuesto en estudios demográficos sobre el curso de vida de relacionar y comparar decisiones individuales con la norma estadística dada por el comportamiento promedio de la cohorte a la que pertenece el individuo (Pries, 1996). En este sentido, aunque la información utilizada se base exclusivamente en registros individuales, el grupo de referencia opera como contexto de interpretación y medida del grado de libertad y capacidad de agencia de los sujetos, en lugar de servir como modelo o pauta invariante de comportamiento (Elder, 2002).

EL VALOR DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA EN LA HISTORIA FAMILIAR, LAS NARRATIVAS Y PRÁCTICAS ESPACIALES: ¿UN RELATO ALTERNATIVO DEL CURSO DE VIDA?

En la descripción seguida hasta ahora, nos hemos enfocado en rendir cuenta de características generales del enfoque del curso de vida en términos de su formulación más extendida, que refiere a los estudios demográficos y a la sociología del curso de vida. En ambas matrices disciplinares es predominante una orientación epistemológica de carácter realista-objetivista y una clara preferencia por investigaciones de tipo cuantitativo, donde el concepto de cohorte y el instrumento de la encuesta panel o longitudinal emergen como aquellos recursos de uso más frecuente.

Sin embargo, existe también una dilatada tradición de estudios cualitativos y propuestas ancladas en otros referentes epistemológicos que también reclaman un abordaje exhaustivo del curso de vida y donde, a pesar de sus desdoblamientos

epistémicos y metodológicos, pueden apreciarse interesantes puntos de contacto y orientaciones consistentes con los principios y conceptos establecidos por Elder que fueron reseñados en la sección anterior.

Su especificidad, en este caso, está dada por el uso de las narrativas, experiencias y prácticas subjetivas como material de acceso preferente para reconstruir trayectorias individuales y colectivas a través del curso de vida. Las variantes y particularidades que se reconocen dentro de esta tradición, en tanto, responden a su desarrollo al abrigo de ciertas disciplinas, resaltando, entre otras: (i) una vertiente surgida desde la historia (que tiene una aplicación sumamente elaborada en el subcampo de la historia de las familias); (ii) una profusa línea de estudios en sociología y antropología instalados en una epistemología fenomenológica (cohesionados, principalmente, por el empleo sistemático de la metodología de las historias de vida); y, (iii) la aproximación propuesta de manera específica en el marco de la geografía histórica y geografía humana relativa a la geografía del tiempo o *time-geography*.

A estas tres corrientes se hará breve referencia a continuación, describiendo algunos antecedentes y características centrales y observando en qué medida se hacen cargo del estudio del curso de vida y de los principios ya comentados. Si bien pueden hallarse también conexiones pertinentes con algunas escuelas de la etnografía, no se ahondará en esta tradición, pues en atención a su mayor autonomía y complejidad.

En el contexto de los estudios historiográficos y, en paralelo al trabajo de Elder, Tamara Hareven (1995) abrió, por su parte, una interesante veta al proponer un enfoque de investigación sobre las familias que apunta en dos direcciones: (a) en comprender que las vidas individuales se encuentran articuladas y permiten una lectura del tiempo histórico; y, (b) en relevar la intensidad de tramas de relaciones significativas que vinculan a personas durante el tiempo, abandonando la pretensión de estudiar a las familias como una unidades estables y cohesionadas.

Desafiando convenciones en el campo de la historiografía de comienzos de la década de 1970 y a tono con las propuestas emergidas desde la “nueva historia social”, Hareven postulaba que la familia –pensada como red de actores y grupo de referencia que sigue a los individuos a través de su vida, conectando pasado y futuro- provee de un marco inmejorable de observación para analizar conexiones entre la historia individual (micro) y las historias colectivas ligadas a identidades nacionales, regionales y de grandes categorías de población (Hareven, 1995) . Para hacer viable esta aproximación, se requería de múltiples perspectivas, por lo que las metodologías historiográficas debían, asimismo, complementarse con los diagnósticos levantados desde la sociología, demografía y antropología.

Su principal objetivo, en este sentido, era observar a las familias como colectivos complejos y que experimentan transiciones no predeterminadas en su desarrollo. Por tanto, en lugar de pensar en una idea cíclica, donde las familias pasaban por etapas comunes y con una duración definida, Hareven señalaba la necesidad de estudiar esquemas de relaciones entre sus miembros, estudiar los cambios en la composición familiar, los quiebres o puntos de inflexión que enfrentaban y el papel de la familia como institución normativa y orientadora de comportamientos individuales.

Como relato histórico pormenorizado de las dinámicas de composición y recomposición familiar (inscrita en una mirada de largo aliento, que asigna un particular valor al papel de las redes y a la influencia de macroprocesos sobre elecciones y comportamientos individuales), la perspectiva inaugurada por Hareven resulta muy cercana a la lógica y principios de Elder, destacando especialmente su énfasis en el principio de vidas interconectadas.

Una segunda corriente de interés en este orden se relaciona con la producción de “historias de vida”, en tanto metodología y enfoque de investigación con amplio desarrollo en el campo de la antropología y sociología. Entre sus raíces y precedentes más destacados, una referencia obligada suele ser el conocido

(aunque tardíamente difundido) estudio de Thomas y Znaniecki, titulado “El campesino polaco en Europa y América”, obra en cinco volúmenes basada principalmente en el estudio de cartas y concluida en 1920 que relataba las experiencias de migrantes polacos que arribaban a Estados Unidos y de sus familiares que permanecían en Europa. Según se ha planteado, el interés por trabajar con el material epistolar de ambos autores se habría generado como una alternativa práctica ante la escasa disponibilidad de información cuantitativa que permitiera una caracterización extensiva del fenómeno migratorio (Nilsen, 2008). Revalorizada hacia la segunda mitad del siglo veinte, la titánica obra de ambos autores, constituye un hito en varios sentidos, destacando especialmente el desarrollo de una metodología biográfica y narrativa, el foco puesto en las redes interpersonales y el seguimiento de trayectorias de vida a través del tiempo.

Desde la antropología, son especialmente relevantes, entre otros, los trabajos de Franz Boas y Roger Bastide, quienes ocuparon activamente el relato biográfico como soporte para develar estructuras, vincular planos individuales y colectivos de experiencia, y capturar significados profundos de las prácticas de los grupos humanos (Veras, 2010). Uno de los principales aportes de esta tradición es el uso instrumental del estudio de trayectorias biográficas como recurso que facilita un análisis que conecta lo textual y lo contextual, lo explícito y lo latente. También debe señalarse como referente significativo los aportes de la sociología del mundo de la vida (*lebenswelt*) que recogió y revitalizó el enfoque fenomenológico de la filosofía de Husserl, afirmando en su propio mérito la pertinencia de emplear métodos cualitativos e interpretativos que permitieran aproximarse a la experiencia subjetiva (Ferrarotti, 2011; Nilsen, 2008; González Monteagudo, 1996).

Las historias de vida, específicamente, se posicionan como un método de investigación cualitativo que trabaja sobre la posibilidad de reconstruir la trayectoria vital de individuos desde la propia perspectiva y experiencia de los sujetos, con base en sesiones repetidas de entrevistas en profundidad que permitan decantar un relato coherente y estructurado (González Monteagudo, 1996) y, menos

frecuentemente, a través de la escritura o relato autobiográfico. Desde la mirada de Franco Ferrarotti (2007), la elección de esta metodología supone un desafío a la práctica investigativa habitual y a la propia posición asumida por el científico social, quien co-construye la narración biográfica con los sujetos a quienes busca retratar, valorando su experiencia en términos de un proceso situado espaciotemporalmente.

A diferencia del enfoque “clásico” de la sociología del curso de la vida y de sus aplicaciones demográficas e históricas, la investigación desarrollada en torno a la metodología de historias de vida rechaza la artificialidad de una historia fáctica, contada como una secuencia de hechos externos a la experiencia y valoraciones de los sujetos. En su lugar, se instala la necesidad epistemológica de producir una historia experimentada por los sujetos, tal como ellas o ellos la vivieron y sintieron, como estrategia dialéctica que permite revelar desde un texto original, propio y coherente, la presencia e intensidad de relaciones de fuerza y su efecto sobre los cursos de acción tomados por los sujetos a lo largo de su vida. Tal como enfatiza Ferrarotti, “(...) *la historia de vida se me presenta entonces como una historia de constricciones que pesan sobre el individuo —un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes—, y al mismo tiempo como un complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego aprovechando las “buenas ocasiones”, los atisbos intersticiales*” (Ferrarotti, 2007: 14). Asimismo, permite identificar “áreas problemáticas”, que pueden referirse a las instituciones de socialización primaria (como la familia y la escuela), la vida sexual, el trabajo, la emancipación y la construcción de relaciones de pareja y familiares, entre otras.

La propuesta de las historias de vida también ha impactado significativamente sobre la investigación cualitativa en el campo de la geografía humana, que ha reconocido en esta metodología una posibilidad concreta de indagar en prácticas espaciales y en la profundidad de sus significados. Según expone Lindón, las metodologías cualitativas y, en particular, aquellas estrategias orientadas a producir una “narrativa de vida espacial” constituyen “(...) una ventana

para aproximarse a los significados que los sujetos le otorgan a los lugares, a las prácticas espacializadas, a los significados del hacer espacial del sujeto, a la experiencia espacial de manera integral” (Lindón, 2008: 13).

Siguiendo esta lectura, las “historias de vida” representan una tradición que, inspirada en referentes epistemológicos completamente disímiles, alcanza llamativas coincidencias con el enfoque del curso de vida, en particular en lo relativo a la necesidad de estudiar la trayectoria humana a lo largo de toda la vida, en la apuesta por capturar en toda su densidad la importancia de las redes y de relaciones construidas con otros sujetos y con las instituciones, además de su manifiesta orientación hacia el estudio longitudinal. No obstante, el relato biográfico producido mediante esta aproximación se caracteriza por tomar un punto de vista situado y singular, que no aspira a la generalización ni al contraste empírico, sino a la comprensión de un sentido y de una experiencia subjetiva por la que se filtran las sujeciones y determinaciones estructurales. Tal como destaca Ferrarotti, detrás de la elección del método de las historias de vida descansa el convencimiento de entender al ser humano como un proceso y no como un dato, donde “(...) las “leyes” que tienen que ver con él, no pueden ser timeless y spaceless, válidas en cualquier contexto e intemporales” (Ferrarotti, 2007: 21),

En tercer lugar, una línea investigativa de especial valor en la dirección de hallar puntos de encuentro entre el enfoque del curso de vida y los estudios territoriales corresponde a la propuesta de la geografía del tiempo o *time-geography*, corriente inscrita en el contexto de la geografía histórica y la geografía humana crítica. Originada hacia fines de la década de 1960 en el seno de la así llamada escuela de Lund y teniendo como principal referencia el trabajo fundacional de Torsten Hägerstrand, quien ensayó el análisis de trayectorias biográficas como un modo de aproximarse a la descripción de transformaciones históricas y espaciales de orden macro.

Desde su visión, el estudio de comportamientos territoriales (como las migraciones) con base en agregados poblacionales oscurecía la posibilidad de realizar una descripción apropiada de los patrones de movimiento humano. Como alternativa, Hagestrand se enfocó en la reconstrucción de patrones que podrían ser representados de modo gráfico considerando dos ejes ortogonales que describen los recorridos de las personas, desde un punto de inicio a un punto de destino, a modo de un desplazamiento simultáneo a través del tiempo y el espacio. Cada individuo, entonces, realiza un determinado patrón, que presupone una elección única y original respecto de otras múltiples alternativas posibles dada una cierta cantidad de tiempo disponible y refleja, también, el resultado de determinaciones estructurales que escapan a su control o capacidad de decisión, las que se tematizan como barreras espacio-temporales (Hagerstrand, 1975).

Pese a su importante impacto a nivel disciplinar y a la amplia producción académica derivada de su influencia, la geografía del tiempo tendió a centrar luego su atención en la construcción de modelos detallados, enfocados en la descripción de las prácticas cotidianas de desplazamiento, más que a la observación de prácticas espaciales de larga duración y articuladas con la biografía individual. Por otro lado, sin perjuicio de su orientación crítica, esta escuela fue objeto de cuestionamientos posteriores relacionados con un sesgo reduccionista o simplificador sobre capacidad de agencia de los sujetos, además de no tomar en cuenta procesos sociales que inciden en la conformación de barreras (Sunyer Martín, 2010).

La propuesta de la geografía del tiempo tiene, sin lugar a dudas, una relevancia pionera en la instalación de una agenda de investigación que privilegia el estudio de las prácticas de los sujetos por sobre la descripción genérica del espacio geográfico y sus particularidades. Tal como insta Lindón, los desafíos contemporáneos que enfrenta la geografía humana son consistentes con esta orientación fundamental, siendo prioritario desarrollar la capacidad de “leer” prácticas espacializadas, las que no sólo pueden ser construidas desde vectores

espacio-temporales, sino también desde la experiencia de los sujetos, como se verá en la sección siguiente (Lindón, 2008). Por otra parte, en correlato con la discusión realizada sobre los principios del curso de vida, es posible identificar en la propuesta de la geografía del tiempo un esfuerzo seminal por abordar de manera rigurosa la sincronía tiempo-lugar, donde las trayectorias de las personas surgen de circunstancias y experiencias concretas y espacializadas y donde el tiempo emerge como una medida de la libertad o capacidad de agencia de los sujetos en los territorios.

CONCEPTOS DEL ENFOQUE DEL CURSO DE VIDA PERTINENTES PARA LA INVESTIGACIÓN TERRITORIAL Y SU APLICACIÓN ESPECÍFICA AL CAMPO DE ESTUDIO DE LA MIGRACIÓN Y LA MOVILIDAD

Como se ha visto en las secciones anteriores, la mirada propuesta por el enfoque del curso de la vida no sólo se caracteriza como holística –en el sentido de ocuparse, por principio, de la duración completa de la vida humana- sino que también adhiere a una serie de premisas operativas que enfatizan el carácter relacional, complejo y múltiple de las trayectorias de los individuos, además de su capacidad de agencia. Asimismo y, de modo específico, la propuesta de Elder incorporaba la espacialidad (en términos de anclaje tiempo-espacial o tiempo-lugar) como un principio de igual relevancia, entendiendo que la trayectoria vital es producida simultáneamente en el tiempo y en el espacio, y que los lugares y territorios que son experimentados por las personas desempeñan un papel constitutivo de dicha trayectoria.

Considerando, entonces, que el propio enfoque del curso de vida plantea, por principio, un punto de vista espacializado, su integración con las perspectivas de los estudios geográficos, territoriales y urbanos no debiese ser problemática, favoreciendo intercambios productivos y ganancias recíprocas. No obstante lo anterior, a juicio de Findlay et al (2015), este principio suele ser a menudo omitido o sólo débilmente considerado en numerosas investigaciones que adhieren explícitamente al enfoque del curso de la vida, particularmente en el campo de los

estudios sobre migraciones. En opinión de estos autores, el espacio debería ser considerado como un contexto activo en vez de un atributo pasivo, en estrecha articulación con la lectura contemporánea propuesta desde el concepto de la(s) movilidad(es).

La noción de movilidad supone, en principio, el despliegue y generalización de prácticas sociales dinámicas, espacialmente situadas y diferenciadas. Dicha mirada adquiere un sitial particularmente relevante en el marco de estudios sobre los desplazamientos cotidianos, sobre modos de vida y experiencias del habitar que desafían los procesos de construcción territorial vinculados a patrones rígidos o estables de localización residencial, y sobre la apropiación diferencial de los espacios urbanos de manera sensible a variables de género, edad y etnicidad.

Siguiendo lo señalado por Findlay et al (2015), la movilidad implica una forma de relación a través de la cual el mundo es experimentado y entendido, y sus principales consecuencias sobre el estudio de las migraciones suponen dejar de entender fenómenos como el de la migración o la movilidad residencial en términos de eventos singulares, situados en un momento determinado del tiempo y causados por decisiones de individuos aislados, uniformes y racionales. En consecuencia, las migraciones –junto a otras múltiples movilidades- pasan a ser definidas por su *relacionalidad*, que envuelve y vincula las vidas de diferentes personas, que se experimenta en el tiempo y en el espacio y a través del curso de la vida (Findlay et al, 2015).

De otra parte, la perspectiva de la movilidad contribuye a romper el confinamiento de la investigación del curso de vida en el marco de las fronteras disciplinarias convencionales, planteando una nueva relación con la producción de conocimiento, que apunta al estudio de sujetos performativos y situados en el tiempo y en el espacio, en sustitución de una práctica investigativa que observa a dichos sujetos desde fuera y cosificados en términos de objetos de estudio. Esta mirada es consistente con la propuesta de las geografías holográficas y

constructivistas desarrollada, entre otros, por Lindón, que aboga por una noción situada y espacialmente fuerte de sujeto, al que se piensa como sujeto-habitante. En palabras de Lindón, “(...) *la figura del habitante es una de las entradas analíticas de mayor potencialidad para comprender el espacio*”, reuniendo indisociablemente y en una unidad compleja al sujeto con el espacio, pues “*sólo se puede ser habitante de algún lugar*” (Lindón, 2010: 289).

En este sentido, la aplicación del enfoque del curso de vida en la investigación territorial precisa desarrollar lo que Lindón -siguiendo a Di Meo- denomina una “observación densa” sobre la espacialidad, centrada en la “*observación del hacer en el espacio*” de las y los sujetos habitantes, lo que, en coherencia, implicaría simultáneamente una “*observación del hacer en el tiempo y en el espacio*”, donde la relevancia de la temporalidad se relaciona con duraciones significativas para la vida humana (Lindón, 2008). Las trayectorias de vida de personas serían comprendidas, entonces, como trayectorias de vida que relacionan y crean redes entre lugares, dando origen a transiciones que conectan el desplazamiento espacial con hitos vitales tales como la participación en el sistema escolar, la conformación de relaciones de pareja, la inserción al mercado laboral, la emancipación del hogar paterno-materno, tener hijos/as, etc.

De otra parte, son variados los aportes conceptuales que el enfoque del curso de vida puede efectuar, en la dirección de enriquecer estudios sobre las migraciones elaborados desde una óptica sensible al espacio y el territorio. En primer lugar, se destaca la idea de desarrollo a lo largo de la vida, que implica desplazar el foco de estudio desde lo transversal a lo longitudinal, y desde la experiencia (separada) en el lugar de origen y destino de la migración, a una mirada que observa los cambios de residencia de manera articulada y en un continuo temporal, con consecuencias determinantes en el mediano y largo plazo para la vida de las personas. De esta forma, se vuelven más importantes las vivencias y transiciones que enfrentan los sujetos en el proceso de cambiar de residencia (desplazamiento espacial a la vez que momento de quiebre biográfico) que las brechas identificadas al comparar la

situación de los individuos en el punto de origen y en el punto de destino de la migración (observados como dos cortes transversales y distanciados en el tiempo y en el espacio).

Luego, otro aporte fundamental que realiza el enfoque del curso de vida remite a la comprensión de las vidas humanas en términos de trayectorias ligadas e interdependientes. En este plano, si la adaptación del enfoque del curso de vida a los estudios territoriales exige de una “*espacialidad densa*”, la incorporación de la mirada del curso de vida en el campo de los estudios territoriales debiese impregnar a estos últimos de una “*socialidad densa*”, donde el análisis de fenómenos tales como los desplazamientos geográficos debiese poner de relieve la forma en cómo éstos se originan e impactan sobre una compleja trama de relaciones interpersonales y donde se ponen en juego tanto aspectos instrumentales y funcionales como afectivos. En el caso de los estudios sobre migraciones y movilidades residenciales, esto se traduce, según la propuesta de Coulter et al (2016) en la búsqueda por repensar estos temas en términos de prácticas relacionales que vinculan a personas y a sus vidas y las conectan con condiciones estructurales que les afectan a través del tiempo y el espacio.

En este orden de consideraciones, tal como afirma Rodríguez (2004) a la luz de la emergencia de nuevos patrones en América Latina, muchas de las decisiones migratorias pueden ser comprendidas de mejor manera a través de modelos que reconocen movilidades alejadas de una pauta de racionalidad instrumental basada en la maximización de beneficios económicos directos y que consideran, entre otros factores, el papel de las redes familiares: “(...) aunque el bienestar individual puede depender en gran medida de los ingresos personales, tal decisión involucra al grupo familiar que se traslada y, por tanto, hay más intereses en juego que los puramente individuales”, redundando en decisiones “que no acarrearán ganancias netas de ingresos para el jefe de hogar pero aportan beneficios para otros miembros del hogar” (Rodríguez, 2004: 130).

Por último, quizás como corolario a los aportes anteriores, debe destacarse la pertinencia de incluir un concepto de temporalidad relacionado con el curso de vida a los análisis sobre la migración y las movilidades territoriales. Acogiendo el llamado que hace Mills (2000) se vuelve necesario “*darle espacio al tiempo*”, idea que resulta provocadora en el sentido de comprender las temporalidades que son puestas en juego por las personas y sus resonancias biopolíticas, toda vez que entender que lo prematuro o tardío de una determinada decisión o evento es un juicio socialmente construido y profundamente encadenado a las expectativas y duración de la vida humana, además de influido por diferentes modos de medición del tiempo.

Los estudios sobre migraciones, por tanto, pueden realizar progresos sustantivos en la medida en que el análisis de la experiencia migratoria y de sus contextos decisorios acompañe el examen del *dónde* (típicamente observado en términos de un flujo que observa el desplazamiento desde un lugar hacia otro, separados en el espacio y con características diferentes) con una reflexión sobre el *cuándo* (el momento o timing en que la migración ocurre en el contexto de la vida humana), reflexión que debe articularse y confrontarse tanto con una norma o pauta esperada, como con las expectativas y trayectoria vital de la persona.

Conforme a esta definición, se plantean retos específicos relativos al tipo de metodologías de recolección de información, las que -sean cualitativas o cuantitativas- deben habilitar la observación de sujetos a través del tiempo. Los instrumentos transversales (como encuestas, catastros o registros estáticos), en cambio, no serían adecuados toda vez que no consiguen describir trayectorias y sólo permiten observar correlaciones circunstanciales entre atributos observables en un momento específico.

CONCLUSIÓN

Tal como se ha visto, el uso de conceptos vinculados al enfoque del curso de vida propone una serie de aperturas y posibilidades para la construcción de investigaciones transdisciplinarias, bajo la perspectiva de comprender la vida humana en términos de una trayectoria en la que se acumulan eventos, vivencias y significados, y que se orienta hacia un futuro no necesariamente anticipado o predeterminado. Desde este enfoque, la capacidad de agencia de los sujetos juega un papel sumamente relevante y las principales limitantes u obstáculos al ejercicio del libre albedrío proceden de la propia trayectoria o historia de vida de los sujetos (aquello que les ha ocurrido, más tarde o más temprano que a otros, y las transiciones que están experimentando actualmente) y de la trama compleja de relaciones que los vincula con las vidas de otras personas.

En esta interpretación es posible hallar ecos filosóficos que entroncan con la visión de Heidegger, de un sujeto “arrojado”, que “está siendo” en el mundo, desenvuelto de abstracciones y liberado de categorizaciones ajenas que no sean impuestas más que por su propio devenir. Esta mirada contingente, abierta al futuro, que propone el enfoque del curso de vida, no sólo apela a una renovación teórica y metodológica de la práctica investigativa, sino también a movilizar una mayor articulación en la producción de las ciencias sociales, donde confluyan diagnósticos desde la sociología, la antropología, demografía, historia, geografía y economía y donde sea posible ligar diferentes escalas, dimensiones o niveles de análisis.

Según se expuso, además, este enfoque es versátil y puede motivar encuentros (inesperados) entre epistemologías diversas, pues el desarrollo de una perspectiva longitudinal y sensible al curso de vida representa un desafío que puede ser abordado empleando el instrumental de una epistemología realista-objetivista, como también desde los recursos provistos por una epistemología que se define como fenomenológica o idiográfica. A su vez, en un plano metodológico, también puede alcanzarse complementariedad entre registros cuantitativos y cualitativos,

aun cuando el tipo de relato o reconstrucción elaborada sobre las trayectorias vitales se sustente en materiales diferentes: el encadenamiento secuencial de eventos y la medición de la magnitud del cambio, en el caso de las aproximaciones cuantitativas, y la producción de un relato biográfico que organiza la experiencia subjetiva de los actores, en el caso de las aproximaciones cualitativas.

En vista de lo anterior, los principios y conceptos sobre el curso de vida formulados por Elder -pese a su generalidad y laxitud- siguen plenamente vigentes y constituyen una contribución significativa a fomentar el diálogo entre múltiples miradas. Específicamente, además, la referencia explícita a la espacialidad presupuesta en el principio de “tiempo-lugar”, sugiere un potencial para estimular que los estudios territoriales incorporen de manera productiva y sistemática el enfoque del curso de vida, a la vez que debiese empujar a dicho enfoque a desarrollar una mayor sensibilidad sobre el papel del espacio y la territorialidad en el desarrollo de las vidas humanas.

Asimismo, el enfoque del curso de vida entrega herramientas valiosas para la investigación territorial, destacando su compromiso con una “socialidad densa” derivada de la importancia crucial que se le asigna a las redes sociales, y un marco de interpretación de las articulaciones espacio-temporales vinculado al propio concepto de trayectoria.

Finalmente, en el contexto del estudio de las migraciones, se advierten evidentes conexiones y posibilidades, pues las movilidades geográficas y cambios de residencia están estrechamente relacionadas con transiciones experimentadas por las personas a través de su vida (incluyendo la movilidad vinculada a los estudios, la búsqueda o cambio de empleo, junto a decisiones complejas adoptadas por las familias para acceder a oportunidades y disfrutar de un mayor bienestar, teniendo en consideración las necesidades o aspiraciones de todos sus integrantes) y orientadas, de una u otra forma, en la dirección de satisfacer expectativas de movilidad social ascendente. En este orden de consideraciones, el enfoque del

curso de vida provee al estudio de las migraciones de preguntas específicas relacionadas con el “timing” de la migración y con los condicionamientos que la trayectoria o experiencia de vida de las personas generan sobre su capacidad de agencia y movilidad espacial.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCO, Mercedes

2011 “El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo”. *Revista Latinoamericana de Población*, 5(8), 5-31.

COULTER, Rory, HAM, Maarten V., & FINDLAY, Allan M.

2016 “Re-thinking residential mobility: Linking lives through time and space”. *Progress in Human Geography*, 40(3), 352-374.

DI MÉO, Guy

2005 “L'espace social: Lecture géographique des sociétés”. Armand Colin.

ELDER, Glen

1999 “Children Of The Great Depression. Social Change In Life Experience”. Boulder (Colorado): Westview Press.

2002 “Historical times and lives: a journey through time and space”. En Erin Phelps, Frank F. Furstenberg, Anne Colby (eds.), *Looking At Lives: American Longitudinal Studies Of The 20th Century*, Nueva York: Russell Sage

ELDER, Glen & GIELE, Janet (eds.)

2009 “The Craft of Life Course Research”. Nueva York: The Guilford Press.

FERRAROTTI, Franco

2011 “Las historias de vida como método”. *Acta sociológica*, 1(56).

FINDLAY, Allan, MCCOLLUM, David, COULTER, Rory & GAYLE, Vernon

2015 “New mobilities across the life course: A framework for analysing demographically linked drivers of migration”. *Population, Space and Place*, 21(4), 390-402.

GONZÁLEZ MONTEAGUDO, José

1996 "Las historias de vida: aspectos históricos, teóricos y epistemológicos".
Cuestiones pedagógicas, 12, 223-242.

HÄGERSTRAND, Torsten

1975 "Space, time and human conditions". *Dynamic allocation of urban space*, 3.

HAREVEN, Tamara K.

1995 "Historia de la familia y la complejidad del cambio social". *Revista de
demografía histórica*, 13(1), 99-150.

LINDÓN, Alicia

2008 "De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como
metodologías geográficas cualitativas". *Revista da ANPEGE*, 4(04), 7-26.

2010 "Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto".
En: Gerardo Bocco. *Giros de geografía humana: desafíos y horizontes* (pp.
143-174). Anthropos.

LOMBARDO, Enrique & KRZEMIEN, Deisy

2008 "La Psicología del curso de vida en el marco de la Psicología del Desarrollo".
Revista argentina de sociología, 6(10), 111-120.

MAYER, Karl U.

2004 "Whose Lives? How History, Societies and Institutions Define and Shape Life
Courses". *Research in Human Development*, 1 (3), 161-187.

MILLS, Melinda

2000 "Providing space for time: The impact of temporality on life course research".
Time & Society, 9(1), 91-127.

NILSEN, Ann

2008 "From questions of methods to epistemological issues: The case of
biographical research". *The SAGE handbook of social research methods*, 81-
94.

PRIES, Ludger

1996 “Institucionalización o desinstitucionalización del curso de vida? Biografía y sociedad como un enfoque integrativo e interdisciplinario”. *Estudios demográficos y urbanos*, 395-417.

RODRÍGUEZ, Jorge

2004 “Migración interna en América Latina y el Caribe: estudio regional del período 1980-2000”. Cepal.

SUNYER MARTÍN, Pedro

2010 “La geografía histórica y las nuevas tendencias de la geografía humana”. En *Giros de geografía humana: desafíos y horizontes* (pp. 143-174). Anthropos.

VALENZUELA, Leandro S.

2015 “Las trayectorias de vida y el análisis de curso de vida como fuentes de conocimiento y orientación de políticas sociales”. *Revista Perspectivas: Notas sobre intervención y acción social*, (21), 27-53.

VERAS, Eliane

2010 “Historia de vida: ¿Un método para las ciencias sociales?”. *Cinta de Moebio*, (39), 142-152.

Recibido: diciembre de 2021

Aceptado: Abril de 2022

NORMAN K. DENZIN; YVONNA S. LINCOLN (Coords.) Manual de Investigación Cualitativa (VOL. IV) Métodos de recolección y análisis de datos. Editorial Gedisa, Barcelona, 2015. 539 pp

La presente es una reseña del texto Manual de Investigación Cualitativa (VOL. IV) Métodos de recolección y análisis de datos, el cual pertenece a la colección de los coordinadores Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, Manual de Investigación Cualitativa I, II, III, IV y V, los que van desde el campo de la investigación cualitativa hasta el arte de la interpretación, pasando por los paradigmas, perspectivas, estrategias, métodos de recolección y análisis de datos. Todo un panorama completo de esta forma de hacer investigación social.

Denzin y Lincoln son reconocidos investigadores internacionales que han participado en diversos proyectos de investigación, difusión y publicación, siempre asociados al área cualitativa. En este volumen IV aparecen destacados autores como S. Chase, S. Finley, A. Fontana y J. H. Frey, M. Angrosino, D. Harper, S. H. Jones, A. Markham, P. Atkinson y S. Delamont, J. J. Scheurich y K. B. McKenzie, A. Peräkylä, G. Kambeleris y G. Dimitriadis.

Este amplio volumen da cuenta de una serie de métodos de recolección y análisis de datos, incluyendo aquellos más clásicos como las nuevas perspectivas a tener en cuenta, dado el avance tecnológico y los cambios sociales. Llama la atención el énfasis que dan a la ética y la participación de los involucrados en las investigaciones, en tanto sujetos (objeto) de estudio, considerados como coinvestigadores, por ejemplo, en el área de investigación visual. Así también, cabe destacar el carácter político de compromiso con transformaciones sociales con el cual vinculan a la investigación cualitativa y al perfil de investigador/a cualitativo. Elemento que, tal vez, diste un poco de la clásica acepción puramente comprensiva e interpretativa de la investigación, acercando esta un poco más a perspectivas críticas, lo cual –me parece- resulta coherente con los estudios cualitativos latinoamericanos, siempre posicionados desde la resistencia.

Esta reseña intenta dar una visión general del texto, abarcando sus contenidos de principio a fin bajo un enfoque pragmático que no resulta del todo simple, dada su amplitud. A la vez, busca entregar una síntesis didáctica de la actualidad en investigación cualitativa desde el punto de vista de autores consagrados, lo que permite vislumbrar la evolución de este tipo de investigación y su articulación con procesos de cambio social y tecnológico.

Todo inicia con la presentación de la investigación narrativa. Esta hace referencia a la tríada biografía, historia y sociedad. Implica la constatación de una serie de material que puede ser denominado como narrativo, por lo cual se asume su complejidad y carácter interdisciplinario en su diseño y aplicación. El foco está en los detalles biográficos y en la narración de quienes viven el fenómeno, problema u objeto. La interrogante a resolver aquí es cuál es la voz (o voces) que se utiliza para interpretar y representar las narraciones de quienes participan en una investigación. Ante esto, se pone como ejemplo la perspectiva feminista, dando relevancia a la mujer como sujeto y como actor social por derecho propio compuesto de significados subjetivos de resistencia vinculados a los acontecimientos y condiciones históricas de vida, cambios culturales e impacto de las estructuras sociales.

Desde esta perspectiva, se asume la narrativa como una construcción conjunta entre el narrador y el oyente, ya sea que surja en una conversación cotidiana, en una entrevista o en un trabajo de campo, en las cuales siempre hay mediación de discursos históricos, sociales y culturales que son reproducidos, transformados o resistidos. Ante esto, se reconoce la existencia de circunstancias sociales que posibilitan o limitan los tipos de narración. Bajo este marco, se pone como ejemplo el crecimiento y evolución de los movimientos de mujeres fundados en historias de vida.

En este recorrido, se hace también mención a la investigación con base en las artes. De la cual se postula la necesidad de construir un espacio de diálogo diferente para este tipo de investigación. ¿Otro paradigma? Esto, por cuanto las

experiencias de estudios con base en el arte han generado posiciones distintas de los investigadores y, sobre todo, de los participantes, convirtiendo a estos en colaboradores o coinvestigadores, difuminando la diferencia entre unos y otros.

De esta forma, se asume que las experiencias de investigación conjunta en procesos de recolección y análisis de datos, por ejemplo, han desarrollado una especie de ética del cuidado que ha devenido en un estándar de calidad y validez para este –al parecer- nuevo paradigma. Este último ha sido definido con base en la acción a partir de capacidades interpersonales, políticas, emocionales, morales y éticas que se comparten entre investigadores y participantes, lo que otorga una posición especial, no muy conocida, a la investigación de las artes.

Ahora bien, en un terreno un tanto más clásico, se hace referencia a la entrevista. De ella se expone su historia como técnica (o método) y sus diversos tipos asociados a las exigencias de rigor y de comprensión. Se resiste la idea de una visión tradicional de la entrevista como un modo objetivo de recolección de datos para un uso neutral, lo que adhiere a nociones positivistas que subestiman el carácter complejo, particular e indeterminado de la interacción entre personas. De esta forma, la entrevista se asume como una pesquisa activa entre dos o más personas que, bajo un esfuerzo colaborativo, intercambian discursos y visiones determinadas por los propios contextos históricos, políticos y culturales.

En este sentido, se promueve la idea de una ruptura de las barreras que separan a entrevistadores y entrevistados, lo que ha derivado en un enfoque autorreflexivo de comprensión al momento de aplicar la técnica. Esto significa, para quien entrevista, que al hacerlo no solo conoce a los otros, sino también a sí mismo.

Así, se reafirma el sentido de la entrevista como una técnica más del espectro cualitativo que se puede utilizar en una investigación social, no mejor ni peor que otras, sino que adecuada dependiendo del problema, del objeto y de la metodología. Considerando esto, se valoriza la entrevista no estructurada como un intento de relación humano a humano donde se entrelazan por un momento las vidas de los

involucrados. En esta instancia, es clave la generación de empatía de un lado y otro, pero sobre todo desde el entrevistador al entrevistado.

Bajo este marco, la entrevista se convierte en un medio contemporáneo de narración donde se divulgan extractos de la vida de las personas como respuestas a preguntas planificadas en un diseño metodológico. La forma interactiva de aplicación de la técnica determina las características del conocimiento que produce. Quien investiga tiene como desafío atender a cómo se ejecuta la entrevista, a los detalles, a las situaciones particulares, entre otras, dada la generación de conocimiento que resulta de estos momentos o de acciones complementarias de la aplicación de las pautas e instrumentos.

Siguiendo con aspectos más clásicos, ahora en relación con la observación, se vuelve a reafirmar la relación directa entre esta y la investigación etnográfica como parte de un entramado exclusivamente cualitativo, el cual no se puede denominar como investigación 'natural' por cuanto existen en el mundo relaciones sociales coloniales 'no naturales', sobre todo en el tercer mundo, que limitan la acción racional. De esta forma, se pone en cuestionamiento la búsqueda de equilibrio entre participación y observación, y la relación entre empatía y distancia frente a la constante demanda de objetividad. Se señala la necesidad de revisar la situación particular de quienes investigan para efectos de validar la interpretación de resultados y eliminar los sesgos colonialistas típicos de etnografías antiguas, los cuales aún persisten.

La actualidad metodológica y, por ende, de la observación, está incidida por el trabajo de equipos interdisciplinarios que colaboran entre sí. Esto implica la asumir la participación en un plano de igualdad que fortalezca los vínculos y deje de lado el concepto de observación como un método, para considerarla más bien una perspectiva. Esta se asocia a la necesidad de los investigadores de tener (o asumir) un rol en la comunidad observada, es decir, contar con una identidad que los señale como miembros del grupo y que sea reconocida por los demás investigadores. Al asumir la observación en relación con la etnografía 'de lo particular', se comienza a

vislumbrar un vínculo algo más directo entre esta perspectiva (o técnica) con la construcción de narrativas biográficas.

Pasando a otro punto, se presenta una reflexión en torno a lo que se denomina métodos visuales. Se dice que, a propósito del impacto de las tecnologías contemporáneas, se habla del pensamiento visual en las ciencias sociales, así como de la sociología visual y los métodos visuales. Todo un campo de trabajo asociado al avance de la multimedia, las comunicaciones y la ética del complejo mundo visual. Claramente, de esto se desprende el uso de imágenes para estudiar problemas y fenómenos sociales donde, por ejemplo, la fotografía se asume como elemento empírico y construido. Aquí se abre el debate de cuestionamiento del bajo uso de datos visuales para las investigaciones, a la vez que se cuestiona el uso de cualquier tipo de imagen o video como parte de una investigación sin que estas tengan un formato especial o una forma planificada de obtención del dato, como pasa con los demás tipos de información en la investigación social.

De forma puntual, la fotografía no se cuestiona tanto, dada su existencia antigua en la sociedad moderna, pero sí se hace énfasis en los adelantos tecnológicos para grabar, organizar y presentar la información visual, donde se aboga por mayor rigor. Por otra parte, se valora el uso de la imagen (video, fotografía) como elemento de elicitación, dado que permiten activar recuerdos que muchas veces no pueden producirse solo con arreglo a una entrevista con base en el uso de las palabras.

La referencia a la etnografía en relación con la entrevista, la observación y los métodos visuales, acarrea un análisis de la autoetnografía. Esta, obviamente, refiere a la introspección, a la autopercepción y la emotividad. Esto se materializa bajo el relato de la propia historia y experiencias (del investigador), a la vez que reflexionando sobre la autoetnografía, sus implicancias y desafíos. Aquí el sujeto cognoscente recorre un camino interno y recoge sus propias reflexiones como parte de los datos y la información, lo que obliga a un componente crítico de elaboración

y la necesidad de un rigor extremo que permita el uso de estos elementos como válidos para un estudio científico social.

El debate en torno a este método va más allá de la percepción o el descubrimiento personal. Se trata más bien de un trabajo pensado para la difusión y la captación de audiencia, que además vaya de la mano con un sentido comprometido de diálogo y debate público. Se asume que es una forma adecuada de mantener un lazo fuerte entre la cultura y el yo; y se caracteriza por ser un proceso que vincula lo autobiográfico con lo social y lo cultural, como sucede con toda buena biografía. El trabajo no se trata de un proceso solitario, sino de introspección, pero puesta en evaluación por otros y muchas veces en equipo. Esto permitiría una comprensión de la relación entre el yo y el otro, o entre el individuo y la comunidad.

Siguiendo con el tema etnográfico asociado a los cambios tecnológicos, se hace una reflexión en torno a la etnografía online. Al hablar de este tipo de etnografía, nuevamente surge el debate en torno a elementos éticos y la lentitud, muchas veces, de protocolos y reglamentos científicos para adaptarse a los avances tecnológicos que afectan la vida social y, por ende, sus formas de representación y manifestación. Esto, por cuanto los cambios asociados a internet tienen el potencial de transformar las formas bajo las cuales se presentan e interpretan los datos cualitativos.

La transformación del campo online es manifiesta y genera desafíos diversos en los estudios y, sobre todo, en la aplicación de técnicas de recolección de información. Cambia toda la disposición física, es decir, desaparecen los intercambios verbales, por ejemplo, así también los rostros reales de las personas (a veces), se interactúa con avatares y no siempre con nombres oficiales, se pierde el espacio físico y la posibilidad de un paneo (o panorámica) del contexto social, entre otros aspectos relevantes.

Con estos elementos, claramente es posible vislumbrar la necesidad de cambios paradigmáticos para abordar entornos online, por lo que se urge una

discusión que integre nuevas visiones epistemológicas y metodológicas y que, asimismo, mantenga un énfasis en el texto, el cual sigue siendo por el cual se representa el yo. Ante esto, hay que tener en cuenta que los contextos mediados por tecnologías se tornan cambiantes y la comunicación se construye interactivamente mediante el intercambio constante de mensajes, lo que resulta ser una base para la interacción fundada siempre en el ir y venir de información virtual.

Pasando a otro tema algo más complejo, se hace referencia a la arqueología y la genealogía de M. Foucault, de las que –se dice- pueden considerarse métodos cualitativos, dado que el autor utilizó mayoritariamente textos como datos. La arqueología, propiamente tal, apunta a la comprensión de un conjunto de conceptos interrelacionados que consideran el saber formal (ideas filosóficas, políticas, institucionales, comerciales) y los cuerpos de conocimiento (teorías científicas, doctrinas religiosas, por ejemplo). La arqueología, en tanto método, enfatiza la exploración y análisis de saberes formales que son base de los cuerpos de conocimiento, es decir, los conjuntos de conocimientos formales surgen de un saberes y condiciones muchas veces irracionales y complejas.

Si bien la arqueología busca ser un método de análisis histórico liberado de elementos antropológicos, la genealogía, por otro lado, funciona principalmente como una crítica de orígenes sociales inventados, rodeados por consensos, disensos, odios, competición, falsas valoraciones, cálculos errados e incluso fake news. De esta forma, Foucault no niega que la razón sea parte de la historia, solo que es una parte más como otras entrelazadas en los procesos del ser humano. De ahí la necesidad de profundizar en los orígenes de los fenómenos.

Por último, en relación con métodos de recolección, se hace mención a los grupos focales. Estos han proliferado en disciplinas como las pedagogías, la política y la investigación cualitativa, donde han tomado una definición como parte de investigaciones colectivas en las cuales convergen la teoría y la política. En el área de la pedagogía, esta técnica ha devenido en crítica, justicia social y emancipación. De esta forma, los grupos (focales) se convierten en espacios de lucha colectiva y

de ideas para la transformación social, atendiendo sobre todo a la exploración y análisis de contradicciones.

Cabe señalar como crítica que los grupos focales crecen mucho al alero del trabajo político, lo que podría cuestionar su legitimidad, pero que merece ser explicitado. Esto por cuanto su desarrollo genera un tipo de empoderamiento especial para la promoción de cambios y para el crecimiento de los movimientos sociales, como por ejemplo, el de las mujeres en el último tiempo.

Ahora bien, un elemento central del texto es el abordaje de las perspectivas analíticas. De esto se señala que el análisis de datos está directamente vinculado con la validez y calidad de la investigación. La etnografía, por ejemplo, requiere un enfoque que algunos denominan 'análisis de la vida social', evitando el reduccionismo fragmentado que ha provocado la profesionalización de la investigación cualitativa, tendiente a la codificación y la esquematización.

Respecto de lo último, cabe señalar cierto grado de desacuerdo con la crítica al reduccionismo fragmentado que se señala. Esto por cuanto la reducción de información es uno de los principios básicos del análisis cualitativo y, sobre todo, para la presentación de datos y resultados. La adherencia a la codificación, que a veces puede resultar excesiva, se debió a la histórica desventaja de los estudios cualitativos para ser publicados en comparación a los cuantitativos, por lo que profesionalizar los procesos de análisis fue en definitiva un acierto que orientaron autores relevantes con A. Strauss, B. Glaser y J. Corbin, por ejemplo, exponentes de la teoría fundamentada.

Se establece que los fenómenos socio-culturales son relativos y arbitrarios, pero que igualmente representan cierto orden estable, observable y descriptible. Ante esto, se señala la necesidad de que los enfoques de análisis sean fieles a la realidad social y que exista un rigor comprobable (vigilancia epistemológica) de sistematización, codificación y presentación de información. Los autores son enfáticos en señalar la urgencia de que los datos no debe reproducirse, sino analizarse, donde las características de esos datos y las maneras de analizar sean

fieles a las formas de la cultura y la acción social. Todo es posible de analizar si se hace de forma planificada y pertinente: narrativas, historias, datos visuales, acciones orales, discursos, lugares, espacios, elementos materiales, identidades, biografías, contextos e instituciones, entre otros. El rigor y la vigilancia deben verse reflejados de forma clara en la fidelidad y representación de las formas sociales y culturales.

Respecto de los análisis de conversación y de textos, se hace una diferencia clara entre las entrevistas y los datos de ocurrencia material. Las primeras son parte de la planificación interesada de quien investiga, donde lo relevante no es el instrumento mismo, sino los contenidos de discusión de la entrevista, mientras que los segundos son datos empíricos que funcionan como ejemplos de la realidad social, pero que de igual modo permiten un acercamiento directo con el o los fenómenos investigados.

En medio de estos dos tipos de datos están las entrevistas informales, que no son ni lo uno ni lo otro, pero que deben comprenderse como un continuo que deviene en un conocimiento más completo del objeto. Es decir, independiente de su construcción, se deben valorar las distintas formas de acceder a la información. Históricamente, los datos más informales, naturales o espontáneos han sido analizados con técnicas como la semiótica, el análisis de discurso, la psicología discursiva, el análisis crítico de discurso y el análisis histórico del discurso.

En relación con lo último, se establece la necesidad de hacer un análisis de la categorización para que esta permita observar cómo los textos funcionan para la producción y reproducción de órdenes morales y políticos. Por otro lado, el análisis conversacional, acaso ligado a la etnometodología, se asume como un método para la pesquisa de estructuras y procesos de interacción social, es decir, para dar cuenta de prácticas interaccionales. Se enfatiza que la conversación es acción y, por tanto, un despliegue de realidad social intersubjetiva.

En referencia a la política, el carácter político de la investigación y el análisis cualitativo parece ser un tema central para los autores, los cuales asumen que

existe una especie de perfil de investigador cualitativo un tanto más comprometido sin que esto lo lleve a salirse del interpretativismo o del constructivismo, es decir, sin adherir de forma tan directa a la demanda o la crítica, desde un ámbito, digamos, más neomarxista.

En este sentido, y en concordancia con ese carácter político al cual se le da énfasis, se postula la investigación cualitativa como una forma que aporta a la construcción de proyectos democráticos y de justicia social, sobre todo en épocas marcadas por la incertidumbre, como la actual. A partir de esto, se apunta al vínculo entre diseños de investigación y la búsqueda de cambio social. Para estas pretensiones se proponen algunos principios como narrar las vidas silenciadas, por ejemplo, a la vez que promover el activismo político. Asimismo, se sostiene la posibilidad de aportar al impulso de una agenda social progresista junto con transformar la rabia y la violencia en acción política progresista.

Bajo este enfoque, son desafíos de la investigación cualitativa política el generar análisis de datos fidedignos y críticos de la acción y de la cultura, así como exhibir al poder como una fuerza productora no solo de capital, sino también de realidades culturales; lo que llevaría también a consolidar las identidades colectivas y los movimientos sociales para ejecutar un trabajo político con sentido y con evidencias.

Ahora bien, uno de los conceptos más desarrollados es el de representación. Este alude a quiénes, de qué y cómo hablan los datos en los informes o artículos de investigación. Esto implica atender a lo que produce el actor acerca de sí o de otros y de su realidad, a la vez que considerar lo que el investigador construye acerca de ese actor o de los demás involucrados. Un elemento importante de representar es la identidad en la narrativa, la cual se considera una acción de carácter verbal. Por medio de esta las personas construyen y representan su yo, su experiencia y realidad. Esto deviene en un tipo de narración creativa donde se enfatiza tanto más en la narrativa misma que en los hechos concretos u objetivos. Importa lo que se comunica, cómo se comunica y desde qué posición social se hace.

En relación con esto, se torna desafiante para los investigadores la representación de otros actores (o individuos) anexos a los participantes de la investigación, pero que por motivos narrativos adquieren cierto nivel de importancia. Esto implica considerar elementos éticos rigurosos y una pertinencia clara respecto del rol de ese o esos otros en el fenómeno estudiado.

Bajo los parámetros de la representación señalados con anterioridad, se establece que el énfasis representativo debiese estar en, por ejemplo, los actos de resistencia y de desautorización de textos, sobre todo cuando los participantes asumen un rol como coinvestigadores, como pasa en el caso de los estudios sobre el arte. Así también, desde el compromiso, se reafirma la necesidad de atender a las voces representadas en sociedad, así como a aquellas que son silenciadas. En este sentido, se menciona aquello que se denomina voces múltiples, aludiendo a movimientos y organizaciones sociales.

Para cerrar, el texto da paso a un análisis de la ética en investigación cualitativa. Al respecto, si tomamos en cuenta por un momento a Uwe Flick, nos damos cuenta de la relación entre la ética y la calidad de la investigación cualitativa como un reflejo de validez y legitimidad. Esto tiende a la superación de los problemas éticos de este tipo de estudios, así como a las restricciones u omisiones que generan los instrumentos, las pautas y los planes de análisis, por ejemplo.

En este punto se pone de manifiesto el debate que generan los criterios más universales de evaluación ética, considerando que las acciones humanas siempre deben analizarse bajo un contexto situacional no generalizable. Ante eso, se propone un método de 'razón proporcional' como base de la práctica ética en relación con un diseño de investigación. La razón proporcional intenta establecer un criterio que tenga en cuenta la acción dentro de un espacio específico a fin de identificar sus limitaciones y rangos de actividad en un marco amplio de protocolos y reglamentos de investigación. Esto implicaría, a grandes rasgos, admitir los errores cuando se cometen, corregirlos y seguir con el avance de la pesquisa, lo que podría liberar al investigador de la creencia errónea de que todos los problemas

que pudieran existir ya se han identificado a priori en los planes de trabajo de campo y de análisis de datos.

La razón proporcional no busca caer en relativismos subjetivos, sino fundar un sentido de comunidad que respete rasgos culturales por muy controversiales que estos sean, lo que otorga un sentido de realidad social y aleja la interpretación de doctrinas e ideologías. Lo relevante sería tener sensibilidad y generar pactos con los participantes que queden registrados en instrumentos como los consentimientos informados, por ejemplo. De igual forma, se busca impulsar el cambio ético, la apertura, la participación y el diálogo constantes y, asimismo, asumir las decisiones metodológicas también como de carácter ético bajo una premisa de transformación y mejoría de las sociedades.

Por último, solo señalar la grata sorpresa que provoca encontrar en un texto de metodología apreciaciones sobre el rol político de quienes investigan y de la investigación misma como práctica crítica que propenda a la democratización de las sociedades y, por supuesto, del trabajo científico. Si bien el texto expone diversos contenidos técnicos detallados, a la larga queda una idea principal asociada al compromiso ético y político de la práctica de investigación social. El libro es bueno, con él se aprende, se reflexiona y también se debate. Un acierto.

Héctor Solórzano
Académico Carrera de Sociología
Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Arturo Prat
hsolorza@unap.cl