



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

Casa abierta al tiempo

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“La peregrinación rocanrolera. Un proceso de vinculación de grupos misioneros de la institución católica con la comunidad rocanrolera”.

Idónea Comunicación de Resultados

**Para optar al grado de Maestra en Psicología Social de
Grupos e Instituciones.**

PRESENTA

Lucía Margarita Ramírez Zavala.

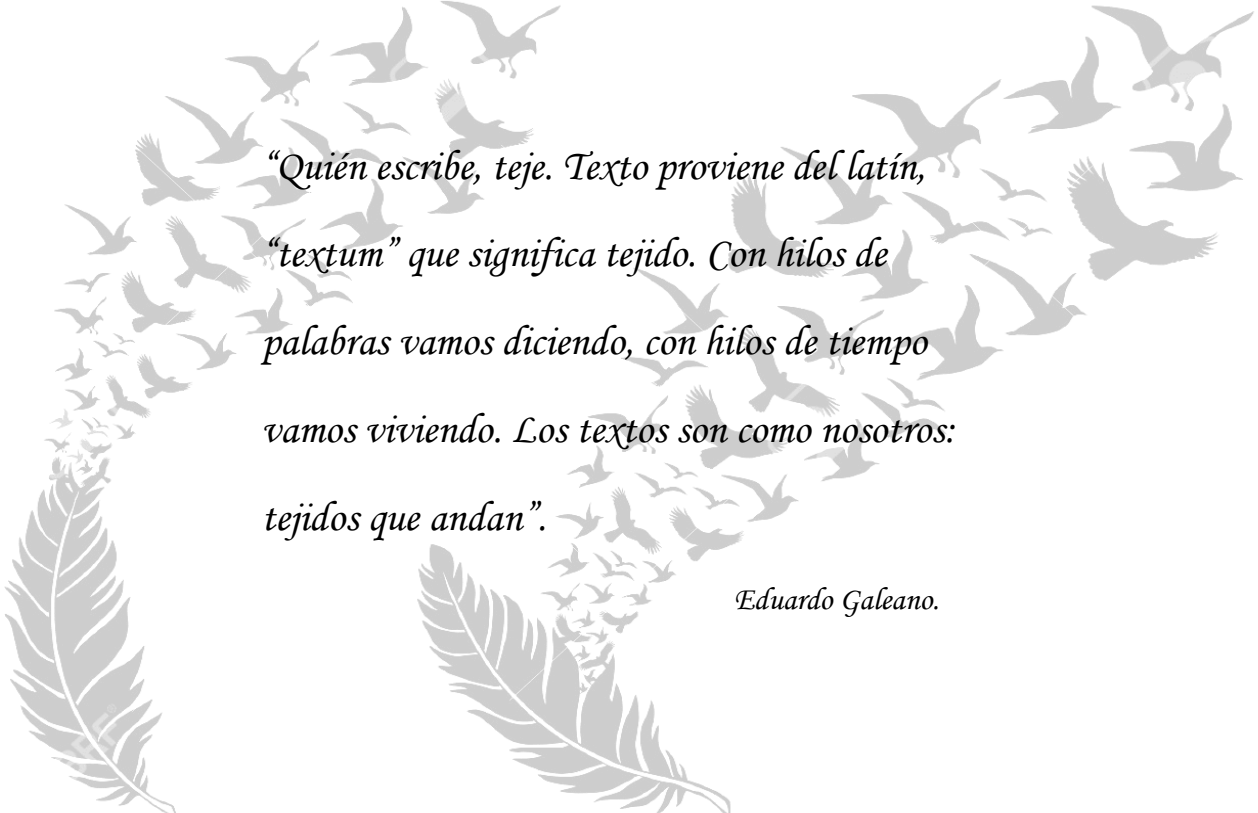
Asesora: Dra. Maricela Adriana Soto Martínez.

Lectora interna: Dra. Minerva Gómez Plata.

Lectora externa: Dra. Luz Olivia Domínguez Prieto.

Ciudad de México, Mayo 2019.





*“Quién escribe, teje. Texto proviene del latín,
“textum” que significa tejido. Con hilos de
palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo
vamos viviendo. Los textos son como nosotros:
tejidos que andan”.*

Eduardo Galeano.



En memoria de Miguel Ángel

Extrovertido joven empedernido por el rocanrol,
hechicero de sonrisas con alma de viajero,
decidiste aletear esas alas de plumas tornasol,
buscando abrigo en el Sol.

Muso de esta investigación, tu esencia aún se siente,
entre los versos de la música
y el aroma de esas añejas fotografías
que aún se resguardan en los desgastados álbumes familiares.

Eternamente agradecida estoy con la vida
por haber coincidido contigo en este plano.
Por ahora vuela tan alto, que allá en dónde estés
hemos de juntar un día nuestros aleteos
para continuar con las aventuras pendientes por experimentar.

➤ **Agradecimientos.**

La educación es esa puerta que nos invita a reflexionar la realidad, que permite a la maquinaria mental cuestionarse, que incita a clavarse en la profundidad de aquello superficialmente confuso, es ese recurso tan esencial que estimula a apropiarse de nuevos conocimientos, que invita a ejercer la escucha, la observación y la socialización, por ello, agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana haberme acogido en sus instalaciones y procurado mi formación a lado de académicos con una sólida base científica, actitud crítica e involucramiento social, principalmente quiero reconocer el compromiso, paciencia, colaboración y atenciones proporcionadas por mi asesora, la Dra. Adriana Soto, a quién expreso mi mayor gratitud por haberme guiado durante esta experiencia de investigación-intervención-escritura y por su insistente planteamiento respecto a “autorizarme” en las decisiones y las travesías que tomaría este proyecto, nutriendo así mi formación. Es importante para mí resaltar que esta reiterada autorización trajo consigo elecciones favorables y con ello la orientación de la Dra. Minerva Plata, a quién externo mi mayor respeto por su quehacer como docente, un trabajo caracterizado por su particular asertividad y calidez que se desprenden al enunciar sus tan significativas recomendaciones, como lo fue en mi particular caso, muchas gracias por todo.

Así mismo quiero reconocer la gran labor del Dr. Pablo Gaytán, singular investigador que desde antes de conocerle ya había sembrado en mí la curiosidad respecto a los jóvenes de la “Década podrida”, la emergencia del rock y el punk en la periferia en los años 80 y sus peculiares manifestaciones culturales, muchísimas gracias por cada una de sus orientaciones tan lumínicas y por las charlas tan relevantes que me compartió. Finalmente quiero agradecer la implicación en este trabajo de la Dra. Olivia Domínguez, profesionista que inspira a penetrar en el mundo subterráneo y alterno de la música, como es el caso del metal, su trabajo tan apasionado e incondicional como seguidora y como especialista en el tema, impulsan como es mi caso, a ensamblar los gustos musicales con la investigación.

Gratitud y reconocimiento a ustedes,

por su noble trabajo como docentes e investigadoras.

A toda la gente que siempre estuvo dispuesta a compartirme sus conocimientos, sus experiencias, proyectos e ilusiones; a quiénes me abrieron las puertas de sus hogares, de espacios de trabajo y de prácticas religiosas; a todos aquéllos que me hicieron partícipe de grabaciones visuales, de ruedas de prensa y de grandes conciertos de rocanrol, no tengo más que expresar un profundo sentimiento de agradecimiento por su colaboración, gracias a ustedes la construcción de esta investigación se tornó en una exquisita escritura y en una nueva aportación para comprender desde otra mirada la cultura del rock urbano. Infinitas gracias a:

- David Lerma “El Guadaña” y Lalo de la Banda Bostik.
- Enrique Marroquín.
- Familia Ocampo Ángeles: Sra. Basi, Sandy, Santos, Serafín.
- José Juan “El Orejón”.
- Luis Manuel Acosta “El Padre Matus”.

¡Larga vida al rock!

Quisiera especialmente dirigir un cúmulo de agradecimientos para todos los miembros de mi familia, gracias por su inigualable apoyo, por respetar mis decisiones e impulsarme a crecer como persona y como profesionalista.

A mis padres agradezco principalmente el cariño depositado en mí y los privilegios académicos que en todo momento me brindaron... Gracias papá por haber tejido conmigo un vínculo sólido, por haberme regalado una infancia construida por experiencias repletas de bromas, carcajadas, son cubano, juegos de domino, pero sobre todo por haberme enseñado el valor que tiene la persistencia, la empatía y la responsabilidad, gracias por haber creído en mí, por esas charlas que me regalaste y muy especialmente por haberme heredado el mejor antídoto ante las adversidades, pizcas de humor y de sonrisas, te amo infinitamente pa’.

A mi señora madre quiero expresarle toda mi admiración por su grandioso trabajo como mujer, madre-padre, pedagoga, enfermera, chef, economista, abogada, pero sobre todo por ser mi maestra, experta en asuntos de fortaleza, de responsabilidad y valentía para afrontar la vida. Gracias, gracias, gracias ma’ por tu permanente apoyo, por respetar mis elecciones aunque estás se contrapongan a tu óptica, por sostenerme, por aplaudirme, por reír conmigo y por seguir escuchando a mi lado esa “vieja música del rocanrol”, como diría la Baby Bátiz.

A mis hermanos les agradezco el continuar caminando de la mano como familia, aunque en ocasiones nuestros caracteres nos convierten en seres hostiles, es grato apreciar la facilidad para unirnos en momentos cuando parece que la marea quiere estropearlo todo. Gracias hermana porque de ti he aprendido a ser fuerte y aguerrida, sin perder de vista la nobleza y la gratitud, gracias por tus consejos y charlas en coyunturas donde todo se ha pintado de color gris. También a ti hermano gracias por suministrarme la idea de no temer a nada y por prepararme ante situaciones sumamente complejas. A ambos les agradezco el haberme dado la oportunidad de convertirme en tía de esos dos chiquillos que me sulfuran, pero también me regalan momentos de jolgorio.

A mi compañero de rocanrol, gracias por el mejor regalo que pudiste haberme heredado, el amor por la música del rock, gracias por haberme guiado no sólo en ese cosmos sino también en mi adolescencia, por haberme dado la apertura a experimentar lo contraindicado, por haberme preparado para determinar lo que mejor me convenía, por haberme enseñado a escuchar antes de juzgar, por haberme demostrado el valor que tiene construir y conservar la amistad. Y al igual que con papá, gracias por enseñarme a disfrutar la vida con una sonrisa, gracias, porque con todo y tus desaciertos me hiciste muy feliz. Gracias por todo mi fiel amigo.

Gracias a la vida y a ustedes que me han dado tanto.

➤ **Índice.**

Introducción	1
Capítulo 1. Consideraciones del tema y del problema.	
Problemática de investigación	8
Pregunta de investigación	12
Objetivos.	12
Capítulo 2. Consideraciones teóricas.	
La mirada de la psicología social de intervención, ¿por qué hablar de grupo, subjetividad colectiva e institución?.....	13
El camino entre la negación y el reconocimiento. Aportes del proceso de institucionalización	16
La dimensión imaginaria y su apuesta por el sentido	18
Capítulo 3. Consideraciones metodológicas.	
Estrategias de intervención	24
Una aproximación a los orígenes de la peregrinación rocanrolera	34
Caminantes rumbo al Tepeyac conducidos por la ruta de la fe y del rocanrol	39
Capítulo 4. Contexto económico, político y social.	
¡Tierra, libertad y rocanrol!.....	54
La onda es cuestionar a las instituciones. ¡La contracultura llegó!	60
El rock urbano penetrado en el asfalto de la submetrópoli	68
Capítulo 5. Por los senderos de la interpretación.	
Primera parte. La vinculación de la institución católica con la comunidad rocanrolera.	
La “apertura” al imaginario de la modernidad, entre el vaciamiento y el ecumenismo de la institución católica	81
Radicalismo, revolución y liberación, componentes de la Teología de la Liberación	91
El rock, música de conexión entre sacerdotes misioneros y la comunidad rocanrolera ...	98
I. Entre el sacerdocio y el peregrinaje beat-xipiteca. “Enrique Marroquín”, el misionero intelectual.....	99
II. El Padre con sabor a banda, “Frederick Loos Lang”	104
III. “¡Abiertos por la fe y todo por el rocanrol!”. El sacerdote de las calles, el Padre Matus.....	109
A manera de reflexión.....	122

Segunda parte. La vinculación de la comunidad rocanrolera con el mundo sagrado.	
Organizándonos socialmente mediante los mitos	128
La religiosidad popular. Una relación inminente con el mundo sagrado.	134
¡Peregrino, buen camino! Un arraigo colectivo por la guadalupana	138
Los mitos como modelo ejemplar: ¡Mujer, no deberéis comer del fruto prohibido!	146
Sacrosanta madre de los rocanroleros	151
A manera de reflexión.....	174
Referencias	185

➤ **Índice de símbolos.**

Los siguientes símbolos indican la procedencia y autoría de los discursos construidos por la comunidad rocanrolera en los diferentes momentos de intervención en el terreno.

Grabación de video encabezado por José Juan como medio publicitario para la difusión sobre los orígenes de la peregrinación rocanrolera.

Realizado el día 4 de enero del 2017:

José Juan ☼

Rueda de prensa sobre la XV peregrinación rocanrolera:

Realizada el día 9 de enero del 2017 en el Hotel Mandarín, Tlalnepantla de Baz:

Gabriel Tejeda, vocalista de la banda de rock urbano “perro callejero” ♠

Bernabé Montes de Oca, coordinador de asuntos religiosos de la arquidiócesis de Tlalnepantla ☆

Corresponsal del periódico El Universal ✍

José Juan ☼☼

Celebración de la XV peregrinación rocanrolera:

Conmemorada el día 14 enero del 2017 partiendo del centro del municipio de Tlalnepantla en dirección a la Basílica de Santa María de Guadalupe:

Padre Matus ✝

Misa oficiada por la conmemoración luctuosa del Padre Chinchachoma:

Concelebrada el día 8 de julio del 2017 en la capilla de San Jeronimito:

Padre Matus ✝✝✝✝✝✝

Concurso de canciones para la Virgen de Guadalupe, previo a la 5° caminata rocanrolera de Nezahualcóyotl:

Llevado a cabo el día 27 de septiembre del 2017 en la parroquia de la Santísima Trinidad del municipio de Nezahualcóyotl:

Lázarock, canción “Virgencita de la banda” ◆

Chino Warrior, canción “Para ti Virgencita” •

Antonio Cruz, se desconoce el nombre de la canción ■

Águila o Sol de México, canción “Morenita de México” ✕

Faisán, canción “Virgen del alma” ✓

Sin control, canción “Voy a tus encuentros” ✧

Dejavú, canción “Morenita” ☒

5° caminata rocanrolera de Nezahualcóyotl:

Festejada el día 30 de septiembre del 2017, partiendo del centro del municipio de Nezahualcóyotl rumbo a la parroquia de la Santísima Trinidad:

Padre Matus..... ††††

Encuentro con la Familia Ocampo Ángeles en su hogar:

Reunión producida el día 22 de abril del 2018 en San Pedro Barrientos, Tlalnepantla:

Santos ☞

Serafín ☹

Sra. Basi ❖

Sandy. ☾

Reunión con la Banda Bostik:

Encuentro producido el día 6 de junio del 2018 en las oficinas de la banda en el municipio de Tlalnepantla:

Guadaña..... ☠

Lalo Bostik ☀

Visita al Padre Matus en la Parroquia de la Santísima Trinidad:

Encuentros en la parroquia de la Santísima Trinidad el día 24 de mayo del 2018:

Padre Matus..... ††

Visita al Padre Matus en la Parroquia de la Santísima Trinidad:

Encuentros en la parroquia de la Santísima Trinidad el día 6 de julio del 2018:

Padre Matus..... †††

Presencia en la organización para la asistencia de párrocos y catequistas al 1° encuentro continental de pastoral urbana en Guadalajara:

Efectuado el día 21 de julio del 2018, en la colonia Chimalistac, Insurgentes:

Alfonso Vietmer..... ☆

Padre Benjamín Bravo, sacerdote de la parroquia de San Sebastián Chimalistac

Padre Matus..... †††††

Padre Benjamín Martínez..... ✕

[] Corchetes en citas se refieren a palabras propias.

() Paréntesis en citas, aluden a ideas propias que esclarecen el contexto del discurso.

➤ **Índice de imágenes.**

El siguiente índice comparte con el lector las páginas web dónde podrá consultar las imágenes y fotografías colocadas en el desarrollo de la investigación.

➤ **Imagen 1.**

Página web: <https://www.facebook.com/COSASDEPUNKS> 4

➤ **Imagen 2.**

Página web: <https://www.facebook.com/josejuan.angelestorres.9> 35

➤ **Imagen 3.**

Página web: <https://www.facebook.com/josejuan.angelestorres.9> 36

➤ **Imagen 4.**

Página web: <https://www.facebook.com/josejuan.angelestorres.9> 38

➤ **Imagen 5.**

Página web: <https://www.facebook.com/RodLevarioOficial> 43

➤ **Imagen 6.**

Página web: <https://barbaspoeticas.com> 99

➤ **Imagen 7.**

Página web: <https://www.facebook.com/people/Bandas-Unidas-De-Naucalpan> 106

➤ **Imagen 8.**

Página web: <https://www.facebook.com/bandas.unidasdenaucalpan> 107

➤ **Imagen 9.**

Página web: <https://www.facebook.com/PADRE.MATUS> 112

➤ **Introducción.**

Para Freud, el deseo constituye el motor del placer, de las aspiraciones, de las emociones y del apetito, el deseo es la voluntad de actuar, las ganas de hacer algo, es el deseo incluso de proponerse estudiar una maestría que te permita investigar un tema enraizado por acontecimientos vivenciales y por personajes que se han visto forzados a retirarse de la escena, claro si vemos la vida cotidiana como una metáfora teatral, justo como lo percibía Erving Goffman. Evidentemente está que estas fuerzas del deseo fueron para mí el motivo de la construcción de esta idónea comunicación de resultados.

Dispuesta a satisfacer mi deseo, un buen día tomé los ganchos de mis recuerdos y comencé a tejer mis memorias juveniles, aquéllas que se entretejieron de múltiples anécdotas, recordando al actor principal de esta puesta en escena que influyó en la construcción de mi identidad y con quién experimente el periodo de mi adscripción en el mundo del rocanrol, decidiendo proponer ante la Maestría de Psicología Social de Grupos e Instituciones un proyecto de investigación cuyo abordaje psicosocial intentaba comprender el evento de la peregrinación rocanrolera, un recorrido al que inicialmente asistí no por creyente –¡y eso que provengo de una familia meramente católica!-, sino con la firme idea de poder socializar con la banda rocanrolera que se congregaba en el Municipio de Tlalnepantla.

Durante el proceso de elaboración de esta investigación, hojeando algunas tesis percibí la nula descripción de las razones que impulsan a su elaboración, fue Rogelio Araujo autor de *Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria*, el que me inspiró a narrar la génesis de la elección de este tema, visualizándolo como una experiencia que ofrece claves para comprender el desarrollo de este trabajo envuelto por una lógica de enlazamiento entre el mundo profano y el mundo sagrado:

Se dice que el cariño, la lealtad, el acompañamiento en situaciones desfavorables y prósperas tejen amistades que en el imaginario se sostienen del lazo de la inmortalidad, quimeras que se desploman cuando la muerte toca a tu puerta. Evocando capítulos de la infancia y de la adolescencia, la imagen de mi eterno camarada me permite redescubrir el gusto por el rocanrol, el acercamiento a la peregrinación rocanrolera y el interés por comprender el vínculo de la Iglesia católica con la cultura del rock urbano.

La historia entre mi camarada y yo inicia a temprana edad, él 7 años mayor que yo, pero con un gusto apasionado por el rock urbano: sus danzas, indumentaria, ritmo e historias, sembraron en mí inquietudes por conocer a profundidad sobre la identidad que a él lo definía. En su rol de mentor me concedió el primer acercamiento a la obra de José Agustín *La Contracultura en México*, más tarde me condujo a lo que académicamente llamamos terreno: conciertos por la submetrópoli de la Ciudad de México; eventuales recorridos por el Tianguis Cultural del Chopo; la experiencia de socializar en la esquina de su casa musicalizando la calle con discos y casetes que esperaban su turno para ser escuchados por el Garabo, el Tingüindin, Hamlet, el Bustamante y otros tantos de quiénes sus nombres o apodos han quedado resguardados en la caja del olvido; sobre esta dirección de la adquisición musical, la vestimenta no quedaba excluida, recuerdo que mi viejo amigo re direccionó mi mirada para portar con orgullo los aclamados *Converse* y relucir una híbrida cabellera larga-corta con flequillo, corte que por cierto, nunca tuve la oportunidad de portar después de que me confeccionaran un corte estilo sardo; el tema del baile fue un elemento que en repetidas ocasiones intentó ilustrar mi amigo al son del tradicional paso threesoulero, práctica que he de admitir, desde mi fulgente coordinación no representaba en lo más mínimo a los rocanroleros sino más bien protagonizaba el intento de una danza ritual sacrificando bichos tras los fuertes pisotones.

Las peripecias por los caminos del rock trajeron sucesos cargados de adrenalina, acontecimientos que aún me producen pilo erecciones. Pero como todo principio tiene fin, a la ventura llegó la tragedia acompañada del deceso de mi gran amigo, el impacto de la noticia puso en marcha el efecto de la noradrenalina, huyendo inconscientemente para encontrarme al interior de la Iglesia de la colonia, cuestionando la prematura muerte de mi amigo a aquéllas representaciones simbólicas de la religión e invadiéndome de sensaciones de rabia, culpa y aflicción.

Meses más tarde, gracias a la masiva comunicación en redes sociales tropecé con una publicidad sobre la peregrinación rocanrolera, a la que acudí en el mes de enero del 2009 acompañada por un lienzo bordado con la imagen de la guadalupana que había residido por algún tiempo en la recamara de mi fraternal amigo, para entonces el propósito de mi asistencia fue socializar con otros que gustaban del mismo estilo musical que yo y no por afinidad religiosa o fe, aunque portaba la imagen religiosa ¡que contradicción!

El contacto con esa cuantiosa cantidad de rocanroleros, familias y músicos, representó un espacio de contención ante mi dolor, la ilusión fue latente y con la sintonía de las guitarras

que muchos peregrinos iban efectuando, los recuerdos de sus risas, cantos y bailes mantuvieron la esperanza de que su imagen no se disolviera.

Son estas mis memorias las que se entrelazan con mi experiencia académica, acertadamente la psicóloga Ana María Fernández señala “no podemos desprendernos de nuestras implicaciones primarias, aquellas construidas en las diferentes etapas de la socialización, ya que estas experiencias y encuentros con otros han constituido nuestra singular identidad” (2014: 11), con este relato no pretendo caer en la exposición de un anecdotario, lo tomo como un punto de partida crucial que me ha llevado a comprender la complejidad de este fenómeno.

Una vez dicho lo anterior, me gustaría expresar cómo fue el proceso de construcción de la presente investigación intitulada “La peregrinación rocanrolera. Un proceso de vinculación de grupos misioneros de la institución católica y la comunidad rocanrolera” trabajo que se construyó durante una temporalidad cercana a los dos años y medio, intentando comprender el evento del peregrinaje desde el enfoque de la psicología social de intervención, un campo preocupado por valorar la constitución de los imaginarios colectivos, los cuales movilizan y dan forma a las sociedades y a sus instituciones mediante la producción de representaciones y significaciones imaginarias sociales que otorgan la posibilidad de pensar y hacer el mundo.

Desde este planteamiento, es significativa la importancia que tiene la perspectiva del sociólogo francés René Lourau sobre la institución y la concepción del filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis en el asunto de lo imaginario, sus propuestas han privilegiado la comprensión de este ritual religioso, sus mitos, creencias, memorias, identidad, etcétera, que comparten alrededor de 10,000 rocanroleros peregrinos de la Ciudad de México, Chile, Honduras y mexicanos residentes en Estados Unidos que se autodenominan “la familia rocanrolera”.

En cuanto a la elaboración de este estudio se refiere, su elaboración transcurrió por una serie de transformaciones y desplazamientos que condujeron en repetidas ocasiones a la re-estructuración de la pregunta de investigación, trayendo consigo la re-elaboración del planteamiento del problema y añadiéndose en las consideraciones teórico-metodológicas

aportaciones conceptuales de otros campos teóricos de las Ciencias Sociales, suministrando un carácter multirreferencial en la producción de saberes y en el quehacer interpretativo.

He de reconocer que la propuesta inicial del proyecto de investigación se constituyó bajo una percepción romántica que me incitó a cursar la maestría, es decir, reflexionar el evento de la peregrinación rocanrolera como un ritual que expresaba la flexibilidad de la institución católica hacia rockeros, punks, metaleros e incluso skinheads congregados en la Basílica de Santa María de Guadalupe, observar ese fenómeno que legitimaba al rocanrolero guadalupano y por otro lado era deslegitimado por comentarios emitidos con tintes irónicos que aludían a las contradicciones de la vinculación de estos singulares peregrinos con la religión católica, fueron sin duda otros elementos que indujeron mi curiosidad por abordar el tema.



Imagen 1.

No obstante mi apreciación apasionada comenzó a desencantarse y a forjarse por un nuevo camino, principalmente por dos causas, una gracias al perseverante acompañamiento de mi asesora y lectores que insistían en sumergirme en las profundidades del evento y no únicamente estudiarlo desde sus orillas y a nivel de lo aparente, y la otra, fue comenzar a repensar el evento desde una mirada más profunda y no sólo desde mi posición como rocanrolera, pues penosamente esto llegó a producir aquello que René Lourau (1993)

denomina *sobreimplicación* por su efecto de ceguera y acriticidad que me imposibilitaban ver las latencias de este característico evento.

Por otra parte, la intervención en el terreno fue un momento clave que me permitió acomodarme un par de anteojos para mirar el entramado del evento de la peregrinación rocanrolera y la vinculación de la institución católica hacia esta comunidad, pero esta vez contando con una mirada distinta y colocándome en un nuevo ángulo tuve la facultad de apreciar en los pliegues de este lazo ciertas tensiones y contradicciones que palpitaban implícitamente, convirtiéndolo en un elemento fundamental de comprensión que demandó una postura mucho más analítica.

En el sentido figurado, escuchar al terreno posibilitó atender la manifestación de un analizador, el de la familia, desde la perspectiva louroniana un analizador de tipo natural que fue emitido durante la intervención de manera inesperada tras agudizar el oído y tomar en consideración el argumento de un rocanrolero que camino a la Basílica externaba su devoción por la Virgen de Guadalupe por representar a la familia, lo cual me permitió asimilar el valor concedido tanto a la familia nuclear como a la familia rocanrolera, ambas presentes desde el primer peregrinaje designado como la “1° Peregrinación a pie de los guitarristas del asfalto, músicos del rock mexicano y toda la familia rocanrolera”.

Sin duda alguna, la intervención en el terreno favoreció la reflexión, elucidación y comprensión del evento de la peregrinación y sus temas centrales ¹⁾la vinculación de la institución católica con la comunidad rocanrolera y ²⁾el sentido que tiene este evento para los rocanroleros guadalupanos, contenidos abordados a través de conceptos emergentes que se manifestaron para entender la religiosidad popular, lo sagrado y profano en la cultura, los mitos y rituales vigentes en la urbanidad, permitiéndome profundizar la complejidad de este entramado.

De esta manera se ofrece al lector (a) un texto compuesto por 4 capítulos que invitan a recorrer la relevancia de este evento compuesto por la búsqueda y comunicación con el mundo sagrado de una comunidad aparentemente escéptica que nos sorprende con su fuerte arraigo en prácticas religiosas, sustentadas por la colectividad.

Capítulo 1. Este primer apartado se configura a partir de las consideraciones que construyen la problematización de investigación, relevando dos tensiones, la primera nos lleva a situar al hombre en el mundo, cargado por valores religiosos y seres divinos encarnados en la cultura como productos subjetivos para enfrentar miedos, traducéndose en una lógica mágico-religiosa clasificada por algunas disciplinas como patologías, mientras que para otros campos han sido abordados desde su carácter de organizadores de la sociedad. La segunda tensión surge de las contradicciones que vincula a la institución católica con los jóvenes de la década de los 50-60, modulando una relación abrupta, saturada de deberes y censuras en un enlace de reconocimiento de la música sacro, incluido el género del rock a manera de alabanza.

Capítulo 2. En esta segunda sección es importante anunciar que el trabajo se construye desde una mirada de la psicología social de intervención interesada en comprender, elucidar y reflexionar los procesos subjetivos, la dimensión imaginaria de lo colectivo y el tema de las instituciones desde su carácter psicológico. En este sentido, la columna vertebral de la investigación se sostiene de las aportaciones de la corriente socioanalítica de Rene Lourau y Georges Lappasade en torno al Análisis Institucional sobre los procesos entre lo instituido y lo instituyente y la producción imaginaria que se gesta en estos procesos cargados de tensiones que permiten comprender lo colectivo a través de sus organizadores de sentido.

De esta manera el enfoque teórico provoca al cuestionamiento de las instituciones que atraviesan este evento confeccionado por el rock y la fe, aproximándonos a entender sus relaciones históricas, económicas y políticas que lo engendran y que orientan a la comprensión de la dimensión imaginaria a partir de lo que Castoriadis denomina como significaciones imaginarias sociales, productoras de sentido y regularizadoras de la cotidianidad, de los actos, de las prácticas, de las relaciones sociales, etcétera, abriendo camino a la reflexión de la realidad de una alteridad.

Capítulo 3. En este apartado integramos las consideraciones metodológicas a partir de las aportaciones del método cualitativo interesado en comprender el sentido del hacer y del pensar de agrupaciones particulares, desde esta perspectiva se introdujo la corriente fenomenológica por su lógica de comprender la relación entre el sujeto y el mundo desde la

misma voz del sujeto de comprensión, aproximándonos de esta manera a sus experiencias y significaciones que éstas tienen para él.

Así mismo se despliega la relevancia de haber acudido al terreno de la peregrinación rocanrolera, acompañada por un dispositivo del “hacer ver” que me posibilitó la escucha y la observación del fenómeno, por ello la codificación de los saberes construidos durante la intervención fueron elementos clave para la reflexión de las insistencias, dando cuenta de las significaciones imaginarias sociales que constituyen el lazo de la comunidad rocanrolera y la institución católica.

Capítulo 4. Esta sección ofrece un escrito sobre el contexto político, económico, social y cultural, durante el dominio priista y la aplicación de sus disfuncionales modelos progresistas que en vías a la modernización provocaron un impetuoso ciclo de crisis, trayendo consigo grandes transformaciones y nuevas relaciones entre lo urbano y lo rural, lo tradicional y lo moderno, lo añejo y lo nuevo, correlaciones que nos permitieron elaborar una comprensión respecto a los procesos de hibridación en el desarrollo de la urbanización y la emergencia de la presencia colectiva de las juventudes rocanroleras y punks por la submetrópoli.

Capítulo 5. En este último capítulo se ofrece al lector un apartado que entreteje la vinculación de la comunidad rocanrolera y los sacerdotes misioneros, en un contexto de vaciamiento institucional donde la Iglesia católica se ha “abierto” a los procesos modernos y de ecumenismo, incorporando las guitarras eléctricas, el lenguaje y la música del rocanrol al interior de los recintos sacros. Lo cual indudablemente ha atraído a los rocanroleros a percibir una religión con mayor flexibilidad, que los ha acompañado en sus prácticas de religiosidad popular y rituales que los movilizan en búsqueda del contacto de las fuerzas sagradas para sostenerse frente a circunstancias de displacer con la ilusión de encontrar respuestas ante la desesperanza.

➤ **Capítulo 1. Consideraciones del tema y del problema.**

• **Problemática de Investigación.**

El alto índice de violencia, migración, pobreza, corrupción, discriminación, destrucciones a causa de fenómenos naturales, etcétera, ha propagado una incesante fractura que ha aquejado la cotidianidad de los mexicanos por décadas. Frente a esta angustia originada por la incertidumbre, el dolor, la desesperanza, las pérdidas, el ser humano ha buscado a lo largo de la historia soluciones de carácter mítico-religiosas.

La religión ha representado la búsqueda de amor, orden y sentido de la vida, figurando como una respuesta a las necesidades humanas, una medicina a los sinsabores a causa del malestar social en todas las culturas y épocas. Por lo que comprender un grupo, comunidad o una sociedad, requiere no sólo atender su historia cultural y social, también demanda ocuparse de la influencia de la religión, escenario donde se despliega un magma de significaciones.

Al respecto señala De la Torre “el estudio de la religión cobra importancia, pues es una herramienta de conocimiento que permite entender nuestra historia, pero sobre todo medir el rumbo de los cambios socioculturales de México en la construcción de una cultura de la pluralidad” (2014:83). Lo cual es cierto, considerando el catolicismo como un componente trascendental en la construcción de la nación moderna y en la configuración de la identidad del mexicano sujeto a un sistema de representaciones que definen: en qué creer, qué festejar, qué valorar.

En México, el estudio de la religión no fue del interés del terreno académico sino hasta principios de la década de los años 70 y principios de los años 80 cuando intelectuales de la sociología de la religión y antropólogos consideraron el fenómeno religioso como parte de su agenda investigativa, privilegiando el estudio sociopolítico de la institución católica con el abordaje de temas ligados al activismo social político, la Teología de la Liberación, el catolicismo popular, las sociedades protestantes, entre otros temas. Más tarde, con el fin del milenio especialistas en la materia comenzaron a explorar las transformaciones culturales expresadas en la religiosidad popular, reconociendo así, el dinamismo y la pluralidad de estas prácticas.

Comprender la complejidad del estudio de la religión ha representado un reto en cuánto al campo de la psicología se refiere, desde su postura más positivista la psicología ha guardado una distancia hacia tópicos de esta índole, especializándose en estudios psicofísicos para el análisis de procesos conscientes como: el pensamiento, la memoria y los procesos de aprendizaje, ocupándose de metodologías arraigadas en la objetividad de las ciencias que emplean experiencias en laboratorios, pruebas mentales o estudios de conducta.

Por consiguiente, la evaluación de la conducta ha representado una intensa tarea para los psicólogos que han procurado ajustar sus valoraciones acorde a las clasificaciones descritas en el manual DSM¹, excluyendo de su juicio los envoltorios culturales y las creencias mítico-religiosas que como sabemos, influyen en la construcción de la realidad y en la composición de sentidos de determinadas culturas.

Bajo la concepción de que *lo que no se percibe, no existe*, la psicóloga Isabel Jáidar (1998) nos plantea en su escrito “religión, mitos y subjetividad” las incurrencias del mundo racional para exponer la religión, mitos, símbolos y búsquedas espirituales como enfermedades mentales causadas por la locura, neurosis, psicosis, manipulaciones de redes de poder o simplemente como supersticiones de hombres incapaces de vencer sus miedos más racionales, explicaciones que sin duda han impactado en los diagnósticos de psicólogos clínicos que relacionan maleficios con delirios o visiones con psicosis alucinatorias y delirios, evidenciando una postura irreconciliable frente a experiencias penetradas por la intervención divina.

Afortunadamente el interés por el estudio de las religiones y los mitos se convirtió en un tema significativo para las Ciencias Sociales atraídas por comprender y dar sentido al plano designado como irracional, fundamentando la racionalización de los sistemas de creencias religiosas a partir del valor subjetivo asignado a prácticas y modos vivir el mundo en colectividad, enriqueciendo así, el conocimiento sobre el ser humano.

¹ Diagnostic and statistical manual of mental Disorders, es el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* editado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría.

En lo que refiere a la psicología social de intervención², su mirada nos ha permitido elucidar la dimensión de lo religioso y lo mítico como referentes organizadores de las sociedades, de sus culturas, rituales, construcción de identidades y experiencias, movilizadas por imaginarios sociales que dan forma a grupos, comunidades, colectividades e instituciones.

Por ende, comprender el imaginario colectivo es tratar de entender sentidos, representaciones y afectos que emergen en las construcciones mítico-religiosa, como sucede en el caso de la peregrinación rocanrolera, un evento de constitución secular que celebra a la Virgen de Guadalupe en un escenario de fiesta-ritual donde múltiples procesos permiten recrear y renovar un culto articulado a un sistema de significaciones instituidos por la comunidad de rocanroleros guadalupanos.

En este sentido, la presente investigación trata de comprender la vinculación del rock urbano y la Iglesia católica, dúo que indudablemente causó polémica en la época contracultural de los años 50-60 dado el poder que aún ejercía la institución religiosa sobre las buenas costumbres y las creencias morales que debía ser practicadas por la sociedad mexicana. Por su hegemonía ideológica-cultural, la Iglesia católica poseía el poder para definir sistemas de representaciones inscritas en criterios que se desplazaban entre lo moralmente conveniente y lo incómodamente incorrecto, encauzando a la población juvenil a una subordinación atestada de normas alusivas a una imagen públicamente saludable, determinada por: qué mirar, cómo vestir, qué bailar, cómo hablar y de qué manera divertirse “sanamente”. No obstante, el arribo del rock and roll traería consigo la fractura entre estas normas morales y la masa juvenil “rebelde”, que desde la óptica institucional atentaba contra las buenas costumbres y contra los valores sociales arraigados en las familias tradicionales.

Producto de este malestar religioso fue la elaboración de la carta pastoral colectiva elaborada por el episcopado mexicano, en la que se acentuaba la importancia de la moralidad y la amenaza de la sociedad moderna a la santidad del matrimonio cristiano, la santidad del

² La psicología social de intervención es un campo que privilegia la intervención en grupos, comunidades e instituciones, su propósito es estudiar los procesos psicológicos colectivos, es decir, la subjetividad oculta sobre los colectivos, remitiéndonos al conocimiento producido por las acciones de los sujetos y la constitución de sus imaginarios (para profundizar sobre el tema, consúltese el apartado: “La mirada de la psicología social de intervención, ¿por qué hablar de grupo, subjetividad colectiva e institución?”).

hogar y las desmedidas diversiones inmorales, por lo que se exhortaba a los cristianos a apartarse del pecado. A pesar de la proliferación de campañas a favor de la censura y la represión, en México -y a nivel internacional-, se incorporaron nuevos patrones culturales juveniles que abrieron una brecha generacional entre adultos y jóvenes, visibilizándose así una juventud en descontento por el mundo heredado, pero fuertemente activa, inquieta y protagonista de movimientos contraculturales que cuestionaba el poder de las instituciones totalitarias que fijaban las normas y buenas costumbres enraizadas en las familias tradicionales, determinaban el papel de la mujer -su cuerpo y su reproducción-, dominaban el aparato económico e imperaban en la homogenización y disciplina arraigada en la cultura escolar.

Entre otras tantas demandas, se manifestaba una sociedad interesada en cuestionarse, en reinventar, deconstruir y crear nuevas formas institucionales, lo que sin duda posibilitó la intervención y manifestación del Análisis Institucional a través de la consigna “analicemos nuestras instituciones” invitaba a debatir el devenir de la sociedad mexicana. En opinión de Manero:

Durante este periodo, la sociedad instituyente, el imaginario social, fue capaz de crear nuevas instituciones y transformar las instituciones existentes. Si bien este impulso de las fuerzas instituyentes transformó profundamente las sociedades y sus instituciones, poco a poco fue institucionalizándose, bajo el influjo de una serie de fuerzas y circunstancias (2012: 223-226).

De esta manera la psicodelia, el uso de la píldora, la planificación familiar, etcétera, representaron una contrapuesta a la cultura tradicional local y a los valores emanados por el Estado, la familia y la Iglesia, lo que condujo a la institución católica a un camino en dirección a la apertura, una ruta necesaria para renovarse al ritmo y pluralismo de la cultura, aprobando diferentes géneros musicales como parte del culto y de sus alabanzas, entre ellos, se autorizaba la ejecución de piezas musicales al compás del rocanrol dentro de los espacios sagrados.

Desde este reposicionamiento de mayor “flexibilidad”, reconocimiento e inclusión por la cultura del rocanrol, surge el deseo por comprender el proceso de legitimización de la peregrinación rocanrolera por la institución católica, un ritual que ha sido aprobado por la

arquidiócesis del municipio de Tlalnepantla y se ha conservado practicándose ininterrumpidamente a lo largo de 18 años.

De ahí que la intención de la investigación sobre este evento sea “desnaturalizar su apariencia, sacarla de su “irrelevancia”, hacerla significativa, dotarla de un sentido que establezca su necesidad de investigarla” (Anzaldúa, 2009:224), procurando comprender los procesos de tensión y contradicciones que tejen la vinculación entre el movimiento del rock urbano y la posturas misioneras de la Iglesia católica, aproximándome al complejo entrecruzamiento institucional -religioso, familiar- constituido por una serie de sucesos adversos, pero también de episodios que manifiestan comprensión y reconocimiento a un peregrinaje donde converge el sincretismo de una tradición religiosa con polisémicas experiencias que enlazan el rock con la fe, experiencias donde la dimensión imaginaria se expresa a través de discursos y acciones que dan cuenta de esta vinculación adjudicada entre las familias rocanroleras.

- **Pregunta de Investigación.**

Partiendo del planteamiento del problema, la siguiente pregunta se ha diseñado como columna vertebral que guía el trabajo, anexándose a ella una serie de objetivos que orientan los rubros de la investigación y favorecen una comprensión densa sobre el tema:

¿Cómo se ha generado el proceso de vinculación entre el rock urbano y la Iglesia católica y qué significaciones construye la comunidad de rocanroleros guadalupanos para dar sentido a la peregrinación rocanrolera?

- **Objetivos.**

Objetivo General:

Analizar el proceso de legitimización de la peregrinación rocanrolera en la Iglesia católica.

Objetivos Específicos:

- Reconstruir los procesos socio-históricos que vinculan a la institución católica con el rock mexicano y el rock urbano.
- Comprender las significaciones imaginarias sociales que han tejido la vinculación entre sacerdotes misioneros y la comunidad rocanrolera.

- Comprender el papel que juega la Peregrinación rocanrolera para los rocanroleros guadalupanos, como un proceso colectivo compuesto de heterogéneas reinterpretaciones.

Con la intención de dar respuesta a la pregunta de investigación y desarrollar los objetivos previamente planteados, la base epistemológica que orienta el trabajo parte de las aportaciones que ofrece la psicología social de intervención y el Análisis Institucional, considerando pertinentes sus propuestas teóricas para interpretar los hallazgos emergidos durante la intervención en terreno.

➤ **Capítulo 2. Consideraciones teóricas.**

- **La mirada de la psicología social de intervención, ¿por qué hablar de grupo, subjetividad colectiva e institución?**

Ubicarme en la Maestría de Psicología Social de Grupos e Instituciones que privilegia la reflexión y elucidación de procesos grupales e institucionales, ha jugado un papel significativo para comprender el evento de la peregrinación rocanrolera, partiendo de este enfoque propuesto por la UAM-Xochimilco es inevitable enunciar su tendencia por comprender la realidad desde una posición multirreferencial, análisis propuesto por el pedagogo francés Jacques Ardoino (1991) que ha hecho factible la comprensión de fenómenos a partir de una lectura plural, es decir, a partir de referencias de diferentes disciplinas se contrasta, distingue y diferencia saberes que complejizan la interpretación de una investigación, en lugar de reducirla.

Por supuesto que para los científicos sociales de la institución universitaria esta perspectiva ha constituido uno de los soportes más importantes en sus procesos científicos, brindándoles la facultad de estudiar lo colectivo a través de la articulación de la psicología con la antropología, la etnología, la historia, el psicoanálisis, la sociología, etcétera, representando para ellos una encrucijada teórica y práctica.

En contraste a las posiciones naturalistas o deterministas, la psicología social de intervención, argumenta el psicólogo Roberto Manero (1996a), se cimienta de una postura crítica y como veíamos de una vertiente multirreferencial, que le ha permitido constituirse por una serie de redefiniciones, reapropiaciones y reestructuraciones conceptuales y

metodológicas de otros campos, empleando un corpus teórico que se distancia de la lógica individualista de la psicología y se esfuerza por elucidar la dimensión imaginaria que compone la *subjetividad colectiva*, proceso en el que de acuerdo a la psicóloga Margarita Baz, las formaciones colectivas se sostienen de sentidos instituidos, que se despliega en reconocer: cómo soy con los otros, lo que quiero con los otros o la capacidad de ser con los otros, tratándose de un recurso de la imaginación sin el cual existiría una forma vacía que se disolvería en la intrascendencia.

He aquí porque para la psicología social de intervención, es imprescindible comprender los procesos colectivos, pues es ahí donde emerge una articulación entre las estructuras psíquicas y sociales que permiten entender cómo los sujetos construyen su conocimiento y lo resignifican para sí.

De esta manera, la noción de *grupo* aparece como un espacio privilegiado para la comprensión de los procesos colectivos, por tal motivo el sujeto ocupa un lugar relevante como productor de conocimiento, donde “las significaciones imaginarias sociales son centrales para comprender como los sujetos se apropian, construyen y transforman su realidad en espacios históricos concretos” (Gil, 2012:9).

Considerando que la concepción de grupo tiene un valor sustancial para la psicología social de intervención, resulta necesaria realizar una efímera descripción sobre quiénes y cómo han abordado el asunto de lo grupal, partiendo del texto de la psicóloga social Adriana Soto “Apuntes sobre psicología social y grupos” (2003) es fundamental considerar las aportaciones brindadas por el psicólogo alemán *Kurt Lewin* para comprender el grupo como una unidad de análisis y un campo de relaciones que no puede ser comprendido por sus partes, sino por su totalidad, para el científico, el grupo es el espacio donde se generan comportamientos distintos al que surgen en la individualidad, sus postulados más tarde se convertirían en elementos propios para la comprensión del grupo en espacios terapéuticos, institucionales o comunitarios; por otra parte, para el médico-psiquiatra argentino *Enrique Pichon- Riviére* el proceso grupal se mantiene de la relación que establece un grupo que se identifica a partir de una tarea en común, consiguiendo que los colectivos se cohesionen y otorguen un sentido a su experiencia; finalmente, para el psiquiatra, psicoanalista y psicólogo social argentino *Armando Bauleo* los grupos aparecen como un campo de relaciones donde

el discurso teje una trama institucional y social, construyendo colectivamente relatos que dan forma a una novela narrativa que proyecta sus orígenes e historia.

Como pudimos percibir los grupos son un tema central para que la psicología social de intervención logre comprender los fenómenos colectivos y las formas de producción de subjetividad, en este sentido para escuchar las voces de lo colectivo es fundamental la incorporación del investigador en el terreno, aquéllos espacios donde se desenvuelve la cotidianidad, donde emergen tensiones, contradicciones, sentidos y significaciones que reconocen el hacer y pensar de los sujetos, en tanto sujetos de conocimiento.

Por ende, el estudio de la subjetividad, lo colectivo, el imaginario y las instituciones se han convertido en materia de reflexión para el campo de la psicología social, por consiguiente, considero que habría de conocerse las aportaciones teóricas que ofrecen las disciplinas de la antropología, la filosofía y la sociología para la comprensión de los *procesos institucionales*, en el documento “Institucionalización y psicología social” el académico Roberto Manero (2010) comparte los aportes procedentes del sociólogo francés *Emile Durkheim*, quién trazo una sociedad organizada por instituciones jurídicas, normas y leyes basadas en sus necesidades, sus aportaciones influirían incluso en los trabajos desarrollados por el fundador de la antropología social británica, *Bronislaw Malinowski*, estudioso de mitos y rituales en contextos en que para las comunidades funcionaban como una búsqueda resolución, transmutando a través de los años en instituciones. En lo que refiere al filósofo y psicoanalista greco-francés *Cornelius Castoriadis*, enuncia a la sociedad como una estructura institucional conformada por normas, valores, lenguaje, herramientas, las formas de hacer y los modos de producción, que dan sentido a los sujetos en sociedad, principalmente su función es sancionar o cohesionar a los sujetos a quienes incorpora mediante la producción de subjetividades, de allí pues, que los sujetos se consideren como fragmentos de las instituciones, reproduciendo sus mitos, discursos, prácticas e imágenes, encarnadas en significaciones imaginarias sociales como lo son los dioses, la polis, las mercancía, la patria, la riqueza, etcétera, que dan sentido al pensar y actuar en la vida social, como se advierte en las siguientes páginas.

Como lo hacen notar estos autores, la institución no es sólo aquella que se encuentra edificada por cemento y varillas representando universidades, asociaciones, escuelas, hospitales, etcétera, la institución son también todas aquellas estructuras instituidas que nos moldean como sujetos colectivos, se presentan como un sistema de normas y reglas heredadas que nos permiten repetir, reconocer y resignificar lo que sabemos y es dado por la sociedad.

- **El camino entre la negación y el reconocimiento. Aportes del proceso de institucionalización.**

Ahora que hemos comprendido el valor que tiene la institución, no es extraño vincular a la psicología social de intervención con la corriente sociológica del Análisis Institucional planteada por René Lourau y Georges Lapassade, cuyos postulados teóricos orientan a la comprensión de movimientos sociales desde su contenido psicológico en tanto dimensión imaginaria y no desde su tipología o clasificación, para estos autores comprender lo institucional remite a reflexionar la tensión producida entre lo instituido y lo instituyente, momentos que dan pauta a la emergencia del proceso de institucionalización, pero para condensar lo dicho resulta necesario clarificar este terceto conceptual.

De acuerdo a los autores previamente señalados, lo *instituido* como lo planteaba Durkheim, opera como un momento “universal” en donde las instituciones como la familia, las universidades, las fábricas, los centros psiquiátricos, las penitenciarías, etcétera, surgen como organizadores de la vida cotidiana sujetos a una ideología, normas, y leyes que regularizan sus estructuras; un segundo momento alude a la “particularidad”, es decir a lo *instituyente*, proceso caracterizado por el brote de movimientos sociales a finales de los años 60 que en discrepancia con las normas y las reglas dominantes, interpelaron como acto crítico la organización autoritaria de las instituciones universales. De manera que en principio, su acción social fue negada por las instituciones, nominándoles como desviados por sus modos de acción contrainstitucional³; por último y en función a los momentos antes citados, emerge el momento de la “integración”, un periodo singularizado por la *institucionalización*,

³ El término “contrainstitucional” deriva de la palabra *contracultura*, integrada al Análisis Institucional a manera de ilustrar la experiencia colectiva sujeta a la crítica institucional, cuyo propósito fue reivindicar lo incuestionable proponiendo alternativas a lo oficialmente dado.

precisamente a partir del instante en que un movimiento sufre de un estado agonístico, lo cual indica que es absorbido y legitimado por la institución que preliminarmente lo denominó como desviante. En este sentido, expresa Lourau “lo instituido acepta lo instituyente [tornándolo] equivalente a las formas ya existentes” (1977:15), por lo tanto, la institución termina reproduciendo las formas sociales que antes negaba, alienándolas al sistema como formas sociales que modelan la vida cotidiana.

De esta manera, la coexistencia entre movimiento e institución abre camino para la elucidación del proceso de institucionalización, sin embargo, comprender esta singular fase exige retornar a la denominada ley sociológica declarada por Lourau como *efecto Mühlmann*, término propuesto por el etnólogo alemán e investigador de la teoría cultural Wilhelm Mühlmann que tras observar el fracaso de la profecía en movimientos religiosos – movimientos guaraníes, cultos de cargo en Polinesia y algunas sectas protestantes-, determinó el fracaso no como un desenlace, sino como una condición necesaria para su institucionalización, es decir, para su incrustación en la estructura institucional.

En su obra *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo* (1961), Mühlmann nos muestra una percepción interesante sobre la concepción de movimiento, a la que le concede un carácter psicológico expresado por la emoción, esa capa profunda psíquica colectiva que se manifiesta mediante la afectividad que alimenta y mueve el mito de un movimiento, relevándose la producción imaginaria que se origina en la relación de la institución y el movimiento.

Como se hace notar, para la psicología social de intervención el proceso de la institucionalización y la eficacia de la instancia imaginaria son asuntos imprescindibles en la reflexión de nuestro campo interesado en comprender su efecto en “la memoria colectiva e institucional, la conciencia colectiva e institucional, la imaginación constituyente y la imaginación constituida” (Manero, 1996b:745).

- **La dimensión imaginaria y su apuesta por el sentido.**

Como ya lo decía, la psicología social de intervención se distancia de su tradición individualista, colocando en relieve la riqueza y la complejidad que suscita la comprensión de la *producción imaginaria* durante el proceso instituyente y los procesos de institucionalización de los movimientos sociales, por lo tanto, reflexionar sobre los procesos y fenómenos imaginarios en grupos, colectivos e instituciones, nos remite a esa multirreferencialidad ya señalada por Ardoino que procede de una serie de reappropriaciones conceptuales de disciplinas vecinas que suscitan la exploración de lo imaginario.

Es por ello que podemos ubicar dentro de las corrientes interesadas en la comprensión de realidad social, sobre todo de culturas exóticas, a la antropología y a la etnología, campos que a través del estudio de los mitos y los rituales han contribuido a la concepción de *imaginarios colectivos* que acompañan permanentemente a los sujetos sociales en sus estructuras, transformaciones y movilizaciones que dan forma a su sociedad e instituciones.

A diferencia de la sociología, el psicoanálisis en su apuesta por comprender la dimensión imaginaria, ha manifestado su interés por el *imaginario grupal*, considerándolo como un proceso de conocimiento y reconocimiento que beneficia la constitución de la subjetividad colectiva, empero, para generar una comprensión mucho más precisa retomo uno de los textos citado preliminarmente, que en lo personal ha favorecido la elucidación sobre el asunto del grupo, la institución y evidentemente del imaginario: “Apuntes sobre psicología social y grupos”, es un escrito que a través de su contenido la autora logra su cometido clarificando las aportaciones de un terceto de científicos sociales:

En primer lugar, para el psicoanalista británico *Wilfred Bion*, el grupo es un todo y justamente es en esa integridad donde se generan procesos manifiestos y latentes que posibilitan su dinámica, para el autor de la obra *Experiencias en grupo*⁴, los supuestos básicos –dependencia, ataque y fuga, apareamiento- son los que determinan el comportamiento y el proceso imaginario grupal que produce un discurso grupal y una imagen sobre sí.

⁴ Bion, Wilfred. (1994). *Experiencias en grupo*. México: Paidós.

En lo que refiere a *Enrique Pichon-Riviére* su concepción operativa por los grupos, calificado como ECRO –Esquema Conceptual Referencial y Operativo, conectado con miedos organizados por el ataque o la pérdida-, concentra códigos que producen grupalmente elementos de identidad o pertenencia, emergiendo de la interacción fantasías inconscientes que él designa como “modelo dramático”, para el escritor de *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*⁵, todo grupo produce estructuras imaginarias asociadas a una tarea en común que da sentido y cohesión a lo colectivo.

Por último e incorporando las aportaciones de Pichon- Riviére, Armando Bauleo nos plantea la existencia de una estructura dramática que todo grupo construye sobre sí en forma de relato que da cuenta de sus orígenes e historia, construyéndose a partir de ello un mito o una novela grupal concerniente a lo que tiene sentido y significado para sí, para el científico social creador del ejemplar *Contrainstitución y grupos*⁶, el imaginario grupal se expresa mediante la construcción de su propia novela, reveladora de afectos, pasiones, ilusiones, etcétera producidos por rituales –como lo sagrados- y por la memoria colectiva, visibilizando de esta forma una trama envuelta por el carácter institucional y social.

No obstante para el socioanálisis la constitución del sujeto colectivo es propiamente político, de ahí que Lappasade confirmara que en los grupos instituyentes se produce lo imaginario, contribuyendo con su aporte al Análisis Institucional interesado como veíamos, en el estudio de los procesos de institucionalización y en los procesos imaginarios, estos últimos inicialmente abordados por la antropología y la etnología retomados más tarde por la perspectiva filosófica de Cornelius Castoriadis.

Hemos desembocado pues en la propuesta castoridiana preocupada comprender la interrelación entre el sujeto y la sociedad, por ello su perspectiva es central en la organización y construcción del trabajo de investigación empleada para comprender las significaciones que la comunidad de rocanroleros guadalupanos construye para dar sentido a la peregrinación rocanrolera, es decir, los significados que colectivamente le otorgan a objetos y fenómenos que le dan coherencia a sus creencias como grupo y a su auto-representación, dando cuenta

⁵ Pichon, Enrique. (1981). *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires: Nueva visión.

⁶ Bauleo, Armando. (1977). *Contrainstitución y grupos*. Buenos Aires: Atuel.

de ello a través de sus relatos.

Dicho lo anterior, podemos entrar de lleno a la comprensión del término de *imaginario* expuesto por Castoriadis (1983) como la capacidad creadora –social, histórica y psíquica- del ser humano para construir su realidad individual o colectivamente, a partir de dimensiones míticas o simbólicas que pasan por estados de consciencia o inconsciencia, produciéndose sentidos gracias a la relación entre lo psíquico y lo social que permiten la configuración del mundo.

Castoriadis nos expresa claramente la importancia de la dimensión imaginaria en la medida que una sociedad se comprende y resignifica, sin embargo y dado que el imaginario no es real, sus manifestaciones se hacen investigables a través de sus producciones de sentido y se visualizan a través de discursos, prácticas y acciones que tienen un impacto en el comportamiento y en la realidad, ayudándonos a saber quiénes somos, qué papel ocupamos en la sociedad y a construir lo que somos y lo que queremos. De acuerdo con lo precedente, para el investigador Pedro Agudelo “lo imaginario tiene que ver con la imaginación y con la imagen, ya que de ella resulta una capacidad creadora –individual y colectiva-, capacidad que abre al grupo la formación abierta de representaciones, afectos, deseos, preocupaciones, multiplicidades, intereses, afectaciones” (2011:8).

Como vemos, el imaginario coexiste por la construcción de sentidos enraizado en una red castoridianamente nombrada como *magma* que para el psicoanalista Yago Franco (2003) metafóricamente representa “el resultado del fundido de rocas sobre las cuales reposan los continentes, es un equilibrio inestable: su estratificación implica movimientos, conmociones, surgimientos, erupciones de la que surge lava que al solidificarse produce diversas formas”, según esta expresión, la psique puede considerarse como un magma inagotable de representaciones, deseos y afectos donde se producen una multiplicidad de significaciones imaginarias sociales que dan coherencias y unifican, por ejemplo: hombre, mujer e hijo es un magma organizado por un conjunto que no es reducible a sus partes, sino que crea diversas significaciones imaginarias sociales desde su totalidad.

En esta revisión tan somera notamos que el imaginario es siempre un complejo de *significaciones*, pero ¿a qué nos referimos cuándo anunciamos la producción de “significaciones imaginarias sociales” que componen el magma?, remitimos a toda creación

humana que le permite a la psique sobrevivir en el orden y salir del caos, operando en la lógica del sentido y la representación mediante actos e ideas que mantienen unida la sociedad; son *imaginarias* porque no son construcciones lógicas, no son racionales, ni reales y por consiguiente no pueden ser captadas al no derivar en objetos, no obstante contribuye con la construcción de realidades que es el resultado de la creación imaginaria; y son *sociales* porque son compartidas, “participadas, por ese colectivo anónimo, impersonal, que es también cada vez la sociedad” (Castoriadis, 2006:79).

Para el gran teórico de lo imaginario ha sido valioso discernir esta noción al organizarla en dos principios, el primero establece un conjunto conceptual de figuras, formas e imágenes que definen qué hacer, qué pensar y qué decir acorde al momento socio-histórico, éste es denominado como *imaginario social instituido o efectivo* por su carácter de construir la realidad a partir de la cultura, la historia y las normas que asignan las condiciones de lo que está permitido y lo que está prohibido, lo que es válido e inválido, lo que es legal e ilegal, consolidándose de esta manera tradiciones y costumbres que mantienen unida y cohesionada a la sociedad mediante sus significaciones. Por otra parte, en esta circulación del imaginario social instituido emerge un flujo representativo, afectivo e intencional abierto a la creación colectiva de nuevas representaciones, nuevas significaciones imaginarias sociales y nuevos sentidos que difieren con el sistema de interpretación establecido, a ello se le llama *imaginación radical o instituyente*, tratándose de un proceso donde las nuevas creaciones desencadenan una tensión entre lo instituido y lo instituyente, representando un peligro para la hegemonía.

Para simplificar, podríamos decir que el imaginario está enlazado con producciones de una sociedad heterónoma en donde las significaciones tienen un carácter global, atemporal e inmutable que determinan el “deber ser” conforme sus normas e instituciones, no obstante, el imaginario también encuentran su lugar en la autonomía, en esa fuerza creadora que abre la posibilidad de construir acciones sociales dirigidas a otros fines para problematizar y resignificar el mundo, aunque ambas son necesarias para constituir cualquier forma de identidad, las primeras que son heredadas, siempre están en condición de ser modificadas.

A propósito del seno social que reduce la entidad de las cosas a categorías reguladas por reglas y categorizaciones, la posición castoridiana parte de la *lógica ensídica*⁷ para articular las significaciones globales en conjuntos que permitan clasificarlas y conocer de qué se está hablando cuando discutimos sobre creencias, valores o prácticas institucionales, de manera que cada categoría se va delimitando, sobre este asunto, la filósofa Sonia Arribas sostiene que las significaciones imaginarias emplean la lógica ensídica como un medio que les permite materializarse y así aparecer en el discurso y las acciones, al respecto menciona: “la lógica ensídica es, por tanto, auxiliar y externa con respecto a las auténticas significaciones del lenguaje y de las prácticas sociales; delimita y concretiza los objetos y los acontecimientos” (2008:112).

En relación a lo previamente explicado, sobresale una sociedad que es inconcebible sin significaciones construidas por el *imaginario social* y que sirven de flujo para la creación de lo nuevo en virtud del *imaginario radical*, en el tomo *La institución imaginaria de la sociedad* (1983) Castoriadis nos describe dos dimensiones por las que se expresa lo imaginario, el primero lo identifica como *legein* manifestado en el “representar-decir social” que se presenta sobre todo en el lenguaje, éste en su dimensión ensídica, consiste en un sistema de categorías universales, fijas y restrictivas del discurso dominante que determinan el significado de las palabras donde el imaginario se expresa mediante aspectos políticos, económicos, religiosos, etcétera., no obstante, el papel del lenguaje como posibilidad de creación rebasa éstas consistencias, propulsando la producción de nuevas formas de expresión que dan vida a otras significaciones que descubren en el imaginario la posibilidad de resignificar lo dado y producir nuevas formas discursivas.

Decía Castoriadis “hay que recordar, cómo desde hace siglos los elementos y las ideas- ya sean griegos antiguos o cristianos- han sido redescubiertos, remodelados, reinterpretados constantemente en el mundo occidental, para ser adaptados a las “necesidades” del presente” (2006:87). La segunda dimensión es nominada como *teukhein* exteriorizado por el pensar-hacer en el mundo y de funciones análogas al *legein*, a diferencia de que esta faceta actúa desde el ámbito de la acción y sus significados, organizando las

⁷ El origen de esta lógica surge en el campo de las matemáticas como una estrategia para organizar en conjuntos elementos definidos cuyos límites se distinguen y permiten su categorización.

actividades humanas como prácticas inclinadas a conseguir un fin determinado.

Como podemos percatarnos, en estos ejes del pensar/ hacer humano la sociedad se va construyendo por representaciones, significaciones y emociones, donde las significaciones imaginarias sociales van cobrando sentido gracias a la socialización que da sentido a la vida colectiva e individual. Añádase a esto, otro modo de comprender lo imaginario por medio de los analizadores, noción propuesta por el Análisis Institucional para estudiar aquello que como investigadores no vemos, no conocemos y creíamos inexistentes, pero que surgen de manera inesperada para develar lo oculto, poniendo en juego significados diferentes al sentido común que nos permiten comprender la colectivización., entonces ¿qué podemos definir cómo analizador?, decía Roberto Manero “el analizador es toda persona, situación, acción que deconstruye lo instituido de la institución –las formas de funcionamiento ya establecidas y naturalizadas, ya integradas en la institución” (1990: 143,144), en otras palabras, el efecto del analizador básicamente nos brinda la pauta para conocer aquello que se encuentra camuflado en la estructura de la institución, desempeñándose como un elemento esencial para su funcionamiento, de forma que relaciones de poder, roles de autoridad o el saber que cada participante posee constituyen un saber colectivo del que emergen las estructuras latentes de un grupo.

Cuanto hemos dicho hasta ahora son apuestas teóricas esenciales para poder para reflexionar el evento de la peregrinación rocanrolera su mito fundante, su organización, la emoción colectiva que mueve a los rocanroleros guadalupanos, su reconocimiento para identificarse con un “nosotros”, los vínculos generadores de una afectividad traducida en fraternidad, son cuestiones que cargan de sentido su contexto, sus acciones, la manera en cómo se significan así mismos este singular grupo de rocanroleros creyentes en relación con lo que son y con lo que pretenden ser frente a los otros.

Como dijimos al principio, el pensamiento sobre lo colectivo concierne al Análisis Institucional donde la religiosidad popular aparece como una vía para comprender la vida cotidiana entretejida con lo sagrado, lo cual nos permite elucidar significaciones imaginarias sociales que regularizan prácticas, acciones y relaciones sociales compartidas colectivamente.

Aludía antes que el imaginario por su carácter irreal sólo puede manifestarse a través de discursos, prácticas y acciones, para poder acceder a ellos fue necesario recurrir a la intervención en terreno, acompañándome en esta travesía herramientas que favorecieran mi aproximación con la comunidad de rocanroleros al ser ellos los sujetos de conocimiento sobre esta vinculación del rocanrol y la Iglesia católica, en el siguiente capítulo intento desmenuzar toda esta hazaña que permitió mi acercamiento a ellos, sin desatender la comprensión de algunas concepciones que abrieron el camino analítico de este estudio.

➤ **Capítulo 3. Consideraciones metodológicas.**

• **Estrategias de Intervención.**

Para las Ciencias Sociales atender la realidad, las estructuras sociales, las expresiones cotidianas, los problemas sociales, etcétera, ha exigido la *intervención*⁸ del científico en la vida cotidiana de singulares localidades, su participación ha estado acompañada del *método cualitativo* cuyo carácter descriptivo, analítico y exploratorio lo ha convertido en un instrumento indispensable para identificar la naturaleza de las realidades y las estructuras dinámicas que dan razón de los comportamientos y de los sentidos que los sujetos atribuyen a sus acciones y a su entorno. La cualidad de este modelo se orienta por una metodología que intenta comprender procesos sociales particulares, distanciándose de la lógica positivista familiarizada con el quehacer científico al interior de laboratorios, espacios que atestiguan el desarrollo de experimentos, la manipulación de variables y la recolección de datos avalados por instrumentos técnicos que posibilitan el estudio de un objeto concreto sin perder de vista su objetividad, en contraste a dicho enfoque, el método cualitativo omite la concepción de una acumulación de datos y en lugar de ello intenta construir conocimientos integrándose a la realidad e induciendo la formación de lazos estrechos con los sujetos de investigación considerados productores de conocimiento, alentando así la apertura de espacios de diálogo bajo condiciones de mínimo control que favorecen “la participación activa de los sujetos de investigación, con una máxima densidad de contenido y de expresividad” (Salazar,

⁸ Para el pedagogo francés Jacques Ardoino (1981) se trata de una noción definida ambiguamente cuyo significado se relaciona a la acción de “interponerse”, derivando de dicha interpretación sinónimos vinculados a la intromisión e intrusión que remiten a un contexto de mantenimiento de orden a través de la violencia y la represión, término que de alguna manera se ha impregnado en una modalidad de intervención para las fuerzas armadas, policíacas o militares que la han puesto en práctica como un dispositivo de poder y control.

2004:295). Privilegiándose de esta manera el estudio de la subjetividad y la comprensión de los productos que resultan de su interacción.

En este sentido, el método cualitativo de la mano de la corriente fenomenológica⁹, guían el trabajo de investigación dado su interés en comprender la relación del sujeto y el mundo, sus experiencias cotidianas y la recuperación de la perspectiva de los sujetos colectivos, que favorecen la comprensión de su dimensión histórica, simbólica e imaginaria. Por consiguiente, es indispensable una aproximación a los sujetos de conocimiento en su entorno para conocer los procesos que les rodean, sus experiencias compartidas y los diversos sentidos y significaciones que construyen colectivamente, siendo inevitable la intervención y la escucha del *terreno*, una noción introducida en la investigación que nos permite elucidar las significaciones sociales atravesadas por los saberes instituidos dentro de instancias colectivas y atender sus latencias e indagar la dimensión subjetiva, al respecto Roberto Manero afirma:

El *terreno* es una noción que recupera la opacidad¹⁰, en la cual todo lo que puede aparecer interesante no se reduce a lo observable. El terreno a diferencia del campo, no será entonces delimitado, clasificado, taxonomizado, sino que será elucidado en términos de significación, básicamente a través de su dinámica, de su movimiento, de su vida (Manero, 1997:113).

En el sentido de esta proposición la aproximación a los sujetos de conocimiento se incorporó bajo un trabajo de implicación influido por la perspectiva del Análisis Institucional, dirigido a crear condiciones que eventualmente me permitieran desplegar aquello que no podía mirar por encontrarse en un estado contraído y explicitar aquello que se había mantenido implícito en las experiencias, es decir, en latencia-imperceptible, como lo expresa Ana María Fernández:

⁹ Parafraseando las palabras del sociólogo Antonio Bolio este enfoque fue definido por el filósofo Edmund Husserl -fundador de la fenomenología-, como una “psicología fenomenológica” por su tendencia a indagar el camino del autoconocimiento del individuo y de la sociedad, revelándose la intencionalidad humana y su sentido.

¹⁰ La Opacidad es un elemento metafórico que incita a escuchar el terreno, puesto que la mirada no atraviesa ni permite ver al objeto opaco, se sugiere desarmar el objeto de estudio en sus partes más simples para que al volverlo a armar se reconozcan los procesos de sentido y significación como resultado de una producción colectiva. Bajo esta lógica se trata de reconocer el flujo del imaginario social que produce sentido a través de las significaciones que determinan qué hacer, qué pensar y qué decir.

Para ello nos hemos desmarcado de la idea clásica de lo latente, como lo que está oculto en las profundidades, lo que está “por debajo” o “por detrás de”, por lo cual es necesario hacerlo emerger a la superficie. Las latencias, para nuestro modo de trabajo, configuran lo que está en los pliegues de la superficie latiendo allí todo el tiempo, insistiendo, tan ahí que no pueden verse (2007: 12).

Lo interesante de esta lógica gira alrededor de la producción de conocimiento construido por el sujeto interviniente, de acuerdo a Ardoino (1993) este conocimiento se asocia con representaciones, opiniones y creencias que nos permiten comprender la profunda historia, los procesos dinámicos y los procesos complejos que constituyen las significaciones imaginarias sociales en la organización de grupos e instituciones, en este sentido la implicación nos permite comprender el conjunto de relaciones conscientes o no que existen entre el colectivo y el sistema institucional, permitiéndonos relativizar sus “verdades”.

Desde este posicionamiento donde la investigación es ineludiblemente una intervención fue trascendental diseñar como lo nombra la psicóloga social Claudia Salazar (2004), una “maquinaria metodológica” o un *dispositivo*¹¹ para *hacer ver*, que me permitiera establecer un punto de arribo en el terreno y me posibilitara comprender la realidad en tanto un abanico de experiencias heterogéneas donde opera un universo de significaciones compartidas del saber y del hacer, por ello el diálogo con los sujetos de conocimiento en mi rol como sujeto investigador, fue un utensilio de encuentro indispensable para la participación y la elucidación de aquéllas operaciones que podían parecer poco nítidas frente a mi mirada.

Las estrategias articuladas en este encuentro de interacción con los sujetos de conocimiento y su expresión profunda sobre sus experiencias asociadas a la religiosidad, procedió a organizar el dispositivo como un analizador que favoreciera la reflexión de los

¹¹ Dispositivo, es un término acuñado por el teórico francés Michel Foucault para referir a una serie de mecanismo, discursos, instituciones, relaciones, leyes, etcétera como fuerzas dominantes que sostienen una fuerte relación con el poder y el saber, en estos términos y desde una mirada foucaultiana, el filósofo Giorgio Agamben (2011) anuncia el dispositivo como un proceso de subjetivación que produce sujetos a través de un conjunto de discursos, comportamientos, opiniones, etcétera, que moldean la vida.

Desde otra perspectiva, acorde a la perspectiva de Rafael Reygadas (2006), el concepto de dispositivo es utilizado como un instrumento que permite construir formas de intervención en el terreno, con la intención de producir observaciones y discursos que permitan reflexionar el campo de lo social.

procesos sociales desde sus múltiples atravesamientos históricos, políticos, económicos y culturales. Según la expresión del historiador Rafael Reygadas el dispositivo en tanto analizador:

Deconstruye lo instituido, permite ver en ese fragmento denso y complejo de la realidad, las significaciones, las relaciones de poder, los saberes, es una clave de sentido que descubre, que devela el lugar que cada actor ocupa, [surgiendo] de la lógica misma de los acontecimientos (2006:60).

Sobre esta noción, el dispositivo se genera como un esclarecedor de la realidad y una estrategia de vinculación con los sujetos de conocimiento y sus experiencias colectivas que visibilizan su subjetividad, como se muestra en este párrafo, existe una sincronía entre la subjetividad y el sujeto de conocimiento misma que nos remite a la emergencia de un sujeto colectivo por su peculiar capacidad de ser con otros, como lo reitera Margarita Baz (2003), en este proceso identificatorio, de transferencia y de tarea en común se cuestiona el para qué estar juntos, lo que quiero con los otros o la capacidad de ser con los otros.

En este sentido el campo de la psicología social de intervención traza un camino para poder aproximarse a los procesos de constitución de subjetividad colectiva que permite a esta comunidad de rocanroleros dar sentido y significado a su contexto, en función del tiempo y del espacio. Al respecto Soto manifiesta:

Debemos reconocer a estos como sujetos colectivos con historia y memoria, con formas colectivas de significar y dar sentido al mundo que les rodea, con mitos que los moviliza. Una vía de comprensión de estos aspectos tiene que ver con el estudio de las formas colectivas de subjetividad. La subjetividad entendida no en términos individuales, sino referida a los procesos mediante los cuales los sujetos colectivos construyen su visión del mundo. ¿Cuáles son los valores, las formas de sentir y de significar de los grupos?, ¿qué les da sentido?, ¿qué los hace ser? (2002:301).

Ante esto, resulta vital destacar la peregrinación rocanrolera como objeto de investigación, comprendido a través de la presencia, acción, voz y expresión de sus propios actores cohesionados por la música del rock urbano y el rito¹² religioso, distinguiéndose principalmente la asociación de tres agrupaciones: músicos, familias y sacerdotes.

¹² Siguiendo a Durkheim (1982), los ritos son modos de acción definidos por una creencia religiosa y una imagen u objeto que representa a los hombres.

Encontrándonos en este punto, es significativo señalar que el sujeto de conocimiento y el sujeto colectivo, son agrupados en la investigación en torno a la equivalencia del concepto de una comunidad, ocupándonos de la definición planteada por el sociólogo alemán Max Weber:

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tiempo puro- se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo (1922:33).

Aclaremos este punto concentrándonos en entender la comunidad como una dinámica de interacción concentrada por un sentimiento de pertenencia o de un nexo que traspasa las fronteras espaciales, aún y cuando este término habitualmente refiere a un conjunto de personas que habitan un territorio urbano o rural, es importante destacar su carácter móvil que trasciende los límites de la superficie, por ende señala el psicólogo social Martín Juárez (1996) los territorios se convierten únicamente como una referencia del lugar que nos representa, desde esta perspectiva la comunidad estaría entonces integrada por rocanroleros procedentes de diferentes localidades congregados por una imagen religiosas cargada poderosamente de sentidos que los moviliza, que los hace ser, estar e indudablemente sentir, gestionándose como un evento del interés colectivo unificado por una condición de conjuntos simbólicos.

Por lo tanto visualizo a los rocanroleros guadalupanos como los portadores de conocimiento, constructores de una subjetividad colectiva que dan sentido a la movilización de este rito religioso compenetrado de algarabía y procesos afectivos que los significan y comparten entre sí, razón por la cual se establece a rocanroleros, familias y músicos dentro de este perfil comunitario, constituido además por las narrativas de:

- * **José Juan** “el Orejón”, fundador-organizador de la peregrinación rocanrolera y creador de la Asociación Civil “Rock sano” impulsora de conciertos y proyectos culturales principalmente en el Municipio de Tlalnepantla, su incursión en el ambiente del rock urbano inicia en su etapa juvenil cuando comenzó por desempeñarse como staff de la Banda Bostik.

- * **Banda Bostik**, banda musical del género del rock urbano, oriundos del municipio de Tlalnepantla.
- * **Familia Ocampo Ángeles**¹³, grupo integrado por la Sra. Basi, Serafín, Sandy y Santos, habitantes de San Pedro Barrientos en el municipio de Tlalnepantla.

Así mismo se añaden los discursos de **Luis Manuel Acosta, el Padre Matus**¹⁴, en tanto sujeto de conocimiento de la institución católica:

- * Padre Matus, sacerdote de la Parroquia de la Santísima Trinidad en el municipio de Nezahualcóyotl.

Los considero personajes protagonistas en la construcción de este saber que vincula al rock urbano con la institución católica, con respecto a este punto, la relación tejida con la comunidad rocanrolera más allá del evento del peregrinaje, me condujo hacia diversos terrenos previos a su celebración y posterior a su efectuación, los cuáles me permitieron atender sus acciones, observar sus dinámicas y escuchar y comprender sus experiencias con ayuda del uso de herramientas metodológicas que incluyeron:

- I. Observación participante.
- II. Conversaciones informales.
- III. Notas de campo.

¹³ El acercamiento con la familia Ocampo Ángeles se generó a partir de la intervención en el terreno de la 15^{va} peregrinación rocanrolera en el municipio de Tlalnepantla, sitio en donde empleando la técnica de observación participante pude percatarme de la presencia de una familia portando la imagen religiosa de un Niño Dios vestido de rocanrolero, el elemento simbólico fue sin duda el que propició la primer aproximación para que pudiera conocer a la Sra. Basi y a su hijo Serafín, así como a la esposa de este, Sandy, acompañada de su pequeño hijo. Tiempo después programando un encuentro en su hogar, se produjo una charla a la cual se integró Santos, papá de Sandy.

Me parece importante hacer esta breve presentación, dado que sus relatos han sido una de las fuentes primarias para la construcción, elucidación, reflexión e interpretación de la presente idónea comunicación de resultados.

¹⁴ Discípulo del Padre Chinchachoma, en el año 2006 llegó a Ciudad Nezahualcóyotl -sitio donde vivenció su infancia-, para dirigir la pastoral de jóvenes en situaciones críticas: drogas, alcohol y ocio. Predicando la doctrina de Dios en la calle, el sacerdote suele recurrir a las calles con la perspectiva de que Dios es amor y no un castigador. Hasta ahora su tarea ha consistido en realizar actividades recreativas y culturales: tocadas de rock, teatro y baile, como una forma de combatir el alcoholismo y las adicciones, mismas que canaliza al Centro de Integración Juvenil, institución con la que ha trabajado para atender a la población de Nezahualcóyotl.

IV. Tecnologías de registro –grabaciones de audio, video y fotografía-.

V. Entrevistas semi-estructuradas.

Empleando dichas estrategias metodológicas, la intervención me orientó a eventos en donde las vivencias y la memoria colectiva cobraron importancia a través de los testimonios de los actores involucrados:

1. Grabación de spot encabezado por José Juan como medio publicitario para la difusión sobre los orígenes de la peregrinación rocanrolera - realizado el día 4 de enero del 2017, en el centro del municipio de Tlalnepantla-.
2. Rueda de prensa sobre la peregrinación rocanrolera - realizada el día 9 de enero del 2017 en el Hotel Mandarin, Tlalnepantla de Baz-.
3. Celebración de la XV peregrinación rocanrolera - conmemorada el día 14 enero del 2017 partiendo del centro del municipio de Tlalnepantla en dirección a la Basílica de Santa María de Guadalupe-.
4. Misa oficiada por la conmemoración luctuosa del Padre Chinchachoma¹⁵ - concelebrada el día 8 de julio del 2017 en la capilla de San Jeronimito-.
5. Concurso de canciones para la Virgen de Guadalupe, previo a la 5° caminata rocanrolera de Nezahualcóyotl - llevado a cabo el día 27 de septiembre del 2017 en la Parroquia de la Santísima Trinidad del municipio de Nezahualcóyotl-.
6. 5° caminata rocanrolera de Nezahualcóyotl - festejada el día 30 de septiembre del 2017, partiendo del centro del municipio de Nezahualcóyotl rumbo a la Parroquia de la Santísima Trinidad situada en el mismo municipio-.

En este punto, es importante destacar que durante la caminata de este evento apareció la *familia* como un *analizador natural* generando consigo un saber que hasta entonces

¹⁵ Sacerdote que a principios de los años 70 comenzó su trabajo en México con una visión integral para impulsar a la juventud -jóvenes adictos, niños en condición de calle o miembros de colectivos conocidos como bandas en la década de los ochenta- a dinámicas de aprendizaje educativas y laboral, promoviendo la exploración de cualidades y habilidades mediante talleres de guitarra, bordado en hilo, alfabetización, etcétera e implementando una relación basada en el ámbito socio-afectivo que muchos de estos jóvenes desconocían, figurando bajo un rol de padre para todos los niños y jóvenes acogidos en sus albergues “Hogares Providencia”.

pasaba desapercibido, pero que posteriormente develó la relación de los rocanroleros guadalupanos y la institución católica desde el ámbito familiar.

7. Encuentro con la familia Ocampo Ángeles en su hogar - reunión producida el día 22 de abril del 2018 en San Pedro Barrientos, Tlalnepantla-.
8. Reunión con la Banda Bostik - encuentro producido el día 6 de junio del 2018 en las oficinas de la banda en el municipio de Tlalnepantla-.
9. Visita al Padre Matus en la Parroquia de la Santísima Trinidad -encuentros en la Parroquia de la Santísima Trinidad el día 24 de mayo del 2018-.
10. Visita al Padre Matus en la Parroquia de la Santísima Trinidad -encuentros en la Parroquia de la Santísima Trinidad el día 6 de julio del 2018-.
11. Presencia en la organización para la asistencia de párrocos y catequistas al 1° encuentro continental de pastoral urbana en Guadalajara - efectuado el día 21 de julio del 2018, en la colonia Chimalistac, Insurgentes-.

Los precedentes encuentros fueron el acceso a los escenarios de intervención, acompañados por una intensa interacción que privilegió la producción de diálogos donde se manifestaron experiencias mediante las cuales se accedió al campo de lo imaginario y a la construcción de la subjetividad. Como producto de esta construcción de conocimiento colectivo se elaboró una *codificación* con la información condensada en transcripciones de audio y notas de campo, tal estrategia permitió identificar la singularidad del fenómeno y el surgimiento de nuevas conceptualizaciones que proporcionaron la “expansión y transformación de los datos, abriendo más posibilidades analíticas” (Coffey y Atkinson, 2003:35), bajo esta táctica se realizó una lectura plural y reflexiva sobre los datos más significativos que fueron recuperados a manera de *insistencias*¹⁶ que me permitieron indagar sobre sus prácticas sociales, configuraciones simbólicas, medios que cohesionan, producciones de sentido e imaginarios sociales que manifiestan la realidad y la vinculación

¹⁶ Siguiendo al hermeneuta Pedro Agudelo (2011) las *insistencias* refieren la comprensión de la realidad social de los sujetos que conforman un grupo, por medio de la creación de dispositivos que creen la posibilidad de alojar lo inesperado y develen significaciones producidas en formas y medios que cohesionan, en interacciones, en las repeticiones que producen sentido y en los discursos que tejen las maneras de ver la realidad.

recíproca de la comunidad rocanrolera con la institución católica, de lo cual se desprenden las siguientes categorías:

- **Peregrinación-Caminata**, es un evento que amalgama la **identidad mexicana** con la **identidad rocanrolera**, acorde a la escucha, las razones por las que la comunidad rocanrolera se congrega en el peregrinaje es:
 - En agradecimiento a la Virgen de Guadalupe por los favores concedidos y por la fe que le tienen.
 - Para que la guadalupana bendiga al rock urbano.
 - Para unificar sentimientos por la escucha de la música del rock urbano.
 - Y para purificarse y ser mejores personas.
- **Solidaridad-Unificación-Fraternidad.**

El primer término se destaca como un elemento habitual entre la comunidad rocanrolera para aminorar momentos de desesperanza, buscando efectos mágico-religiosos y apoyándose entre sí en situaciones adversas, de ahí que se construya la unificación como un elemento clave para reforzarse como una fraternidad de socorro y de comprensión.

- **Factores que han vinculado a la comunidad rocanrolera con la Iglesia católica:**
 - Dependencia de alcohol y de drogas.
 - Violencia barrial.
 - Problemáticas familiares y/ o conyugales.
 - Procesos de duelo a causa de muerte o enfermedades.
- **Vínculo de la Iglesia católica -especialmente grupos de sacerdotes misioneros- con la comunidad rocanrolera:**

Principalmente los sacerdotes ocupan la palabra de Dios y la representación simbólica de la Virgen de Guadalupe para conseguir la “salvación” de los rocanroleros, ofreciéndoles a cambio:

- Liberarse del pecado y de la perturbación.

- Una vida nueva que implica cambios de actitudes.
- Una transformación en hombres y familias nuevas.

- **Periferia-Pobreza.**

Este dúo es abordado desde la postura de la institución católica y su lógica optativa por los pobres, cuyo eje ha sido fundamental para el trabajo de sacerdotes misioneros en su relación con la comunidad rocanrolera, por ende, “apoyar a lo jodidos” y cuidar de su camino parte de la representación de Dios al descubrir a los pobres y cuidar de ellos, en este sentido la noción periferia= pobreza se construye como su equivalente.

Mediante la ubicación de estas insistencias los anteriores conjuntos se transformaron en ejes analíticos que nos acercaron a la interpretación del fenómeno de la peregrinación rocanrolera, encaminándonos al abordaje de coordenadas históricas, políticas, económicas, culturales, sociales y evidentemente religiosas que atraviesan dicha práctica, reconocida como una tradición envuelta por referentes simbólicos, míticos y rituales insertos en la producción de discursos y acciones que remiten a reflexionar sobre los deseos, prohibiciones, esperanzas, angustias, etcétera de la comunidad rocanrolera, las cuales vislumbran en una serie de reinterpretaciones que manifiestan la dimensión imaginaria en torno a la esfera que vincula el mundo profano con el universo sagrado.

Pero antes de dar lectura a la interpretación de las insistencias anunciadas penetremos en los orígenes de la peregrinación rocanrolera, esta práctica de religiosidad popular que nos impulsa a comprender mediante la narrativa de José Juan cómo su experiencia personal se convirtió en el fundamento de movilización de un evento cargado de sentidos para la comunidad rocanrolera.

Al llegar a este punto recomiendo al lector consultar el índice de símbolo colocado en la parte inicial del trabajo, para poder visualizar la procedencia y la autoría de los discursos construidos durante la intervención en terreno.

- **Una aproximación a los orígenes de la peregrinación rocanrolera.**

Para el lector probablemente emerjan algunas interrogantes alrededor de la constitución de la peregrinación rocanrolera, como en su momento en mi surgieron cuestionamientos con respecto a ¿qué y quiénes convocan a la peregrinación rocanrolera?, ¿cómo surge el mito de origen que sostiene la trascendencia del peregrinaje?, ¿por qué ofrecer una manda a la imagen de la Virgen de Guadalupe?, sin duda fueron inquietudes que encaminaron mi acercamiento al terreno con la intención de elucidar lo que no se conoce, lo no manifiesto e impalpable, dando pauta a conocer los orígenes del fenómeno.

En este proceso la memoria ha jugado un papel importante en la construcción del mito fundante de la peregrinación rocanrolera, ya que como lo señalan Rafael Reygadas y Adriana Soto (2012) desde la vertiente de la psicología social, evocar sucesos del pasado pone en marcha la *creatividad radical* del sujeto que revive el pasado tal cómo lo vivió, sintió y significó, constituyéndose en el presente como un proceso colectivo.

Antes de continuar conviene enunciar dos momentos previos al peregrinaje imprescindibles para la comprensión del origen del proyecto, sus ilusiones y sus limitaciones, en primer lugar la filmación de un video donde su fundador detallaba las raíces del evento y en segundo lugar la asistencia a la rueda de prensa convocada a medios de comunicación – periódico, radio e internet- para enunciar la organización de la XV peregrinación rocanrolera, fueron eventos a los cuales me citó José Juan cuando conoció mi interés por estudiar el fenómeno del peregrinaje, su invitación tuvo el propósito de atender desde su experiencia los inicios de este ritual.

Como se puede inferir, de estas aproximaciones se construye la producción de conocimiento que nos dirige a la génesis sobre la peregrinación rocanrolera, es decir, al mito fundante, aquél relato que Bauleo relaciona con la dramatización de una *novela* que cuenta la historia sobre sus orígenes y desemboca en la dimensión imaginaria: en el plano de las creencias, mitos, rituales, deseos, vínculos y afectos, operando éstos como organizadores de sentidos y significados en el actuar y en el pensar de lo colectivo.

En función de los relatos evocados en los dos momentos preliminarmente notificados, el origen de la peregrinación rocanrolera surge a partir de una manda ofrecida por José Juan ante la Virgen de Guadalupe en gratitud por el progreso de la salud de su hija Erika Janeth, y es que en el año 2000 durante su nacimiento la pequeña que pesó tan sólo 1 kilo 250 gramos y presentó una ausencia de oxígeno que le impidió respirar, fue diagnosticada con retraso psicomotor y bajas expectativas de sobrevivencia que se proyectaron en el deterioro de un peso de 850 gramos, ante esta fallida estimación temporal, la pequeña vivió prácticamente sus primeros 3 años de vida al interior de hospitales recibiendo rehabilitaciones o ingresando a quirófanos para someterse quirúrgicamente, con todo y estas adversidades la infante hoy día convertida en una joven de 18 años continua rebasando el tiempo apreciado por los médicos, originándose en honor a estos acontecimientos y a su supervivencia el primer peregrinaje rocanrolero celebrado por primera ocasión el 14 de enero del año 2003:



Imagen 2. De izquierda a derecha a Monseñor Efraín Mendoza, Rod Levario, Erika Janeth y Charlie Monttana.

En este entonces yo andaba con los guitarristas del asfalto¹⁷, andábamos en los camiones cantando, pues éramos también parte de los secres de la Banda Bostik, al primero que invite fue a Vicente de Producciones Chente, vocalista de Bigamia, de ahí le hicimos la invitación al buen Guadaña¹⁸-, vocalista de la Banda Bostik🎸.

¹⁷ Término auto-asignado por cantautores y guitarristas que en compañía de su armónica, se consideran músicos formados por la calle, reunidos habitualmente en los arcos del centro de Tlalnepantla. Su trabajo ha consistido en ofrecer su producción musical a usuarios del transporte público de las rutas del municipio, considerándolo como una vía de auto-empleo donde regularmente ejecutan canciones inéditas o covers de rock, abrazando también la música tradicional mexicana como la rancheras y las baladas, que forman parte del gusto auditivo de los pasajeros.

¹⁸ David Lerma vocalista de la Banda Bostik, mejor conocido como “Guadaña” se representa como uno de los iconos del movimiento del rock urbano, mediante sus composiciones musicales ha reflejado la experiencia de jóvenes desfavorecidos por condiciones sociales que enfrentan la falta de inclusión, pobreza, uso de drogas, abuso de poder, etcétera, provocando que muchos rocanroleros se identifiquen con sus originales temas. Su gusto por el rock y su devoción por la Virgen de Guadalupe, le ha permitido mover masas en conciertos y generar una mayor adherencia de rocanroleros al peregrinaje.



Imagen 3.

“1° peregrinación a pie de los guitarristas del asfalto, músicos del rock mexicano y toda la familia rocanrolera” fue el nombre que se asignó al evento apadrinado por el Guadaña hace diecisiete años, “*en esa primera ocasión caminaron alrededor de 50 personas entre guitarristas del asfalto, Banda Bostik y alguna banda que se enteró*”¹⁹.

En los siguientes años el incremento de peregrinos provenientes de diferentes puntos de la Ciudad de México, del área conurbada, de los Estados de la República – principalmente Toluca y Querétaro-, de países latinoamericanos –Honduras y Chile-, y, conciudadanos

residentes en los Estados Unidos, motivó a transformar el nombre inicial por un término más global e integral, llamándola “*peregrinación rocanrolera al ser más de 10,000 rocanroleros que caminan*”²⁰.

Además de la presencia de la Banda Bostik “*se hace la invitación para que la banda rocanrolera se congregue a visitar a la Virgen de Guadalupe*”²¹, de manera que la imagen de los músicos y su asistencia en el peregrinaje ha servido de anclaje para que más peregrinos se sumen a la hazaña, previa a la caminata algunos intérpretes del rock urbano como Charlie Monttana, Tatuaje Vivo, Bigamia, Heavy Nopal, Rod Levario, entre otros, ofrecen un reducido concierto que sonoriza el teatro algarabía¹⁹ ubicado en el centro del municipio de Tlalnepantla, mientras arriba una considerable cantidad de rocanroleros para iniciar el recorrido rumbo la Basílica de Santa María Guadalupe.

En el recorrido además de la imagen de la Virgen de Guadalupe, del Niño Dios y de algunos Jesucristos que portan los peregrinos, sobresalen cuatro figuras en bulto de la Guadalupana, turnadas y conducidas por los feligreses, cada una de ellas representa a diferentes conjuntos de rocanroleros:

- 1) Virgen de los guitarristas del asfalto, representa a los mismos guitarristas.

¹⁹ Espacio al aire libre administrado por el Ayuntamiento de Tlalnepantla donde se realizan eventos culturales, políticos, deportivos y religiosos.

- 2) Virgen obsequiada por Guadaña a José Juan, representa a los músicos.
- 3) Virgen de José Juan representa a toda la banda rocanrolera.
- 4) Virgen de Toluca representa a los devotos del mismo Estado.

Así, a lo largo de XV años el peregrinaje ha partido del centro de Tlalnepantla pasando por la Avenida Toltecas, Mario Colín y Periférico Sur por Politécnico, cruzando metro Indios Verdes para finalmente arribar por la parte trasera de la Basílica de Santa María Guadalupe, recinto donde se oficia una misa dirigida a la comunidad de rocanroleros guadalupanos.

En lo que respecta a la presencia de los medios de comunicación, los periódicos han fungido como un espacio primordial para la difusión del evento: “Se postran rockeros ante la Virgen de Guadalupe”, “Qué viva el rocanrol y la Virgen del Tepeyac”, “La bandota devota”, son tan sólo algunos encabezados que relevan la vinculación entre el rock urbano y la Iglesia católica, comunicando al interior del país el valor de este fenómeno:

Se trata de una peregrinación a nivel nacional, ya es una tradición para el rock mexicano, para el rockero donde también los medios los han acompañado y han publicado en medios impresos como es la prensa, donde se habla sobre este fenómeno en una hoja completa✪.

De acuerdo con José Juan, la 14° y 15° peregrinación rocanrolera han sido representativas en la trayectoria del evento, la primera por su impacto en el ámbito familiar ante la conmemoración de los XV años de su hija Erika Janeth a quién los médicos no daban la esperanza de vivir por un periodo mayor a un año, por lo que su festejo se realizó con la tradicional misa de presentación en un recinto sagrado y el acostumbrado vals de la mano de los músicos del rock urbano, siendo presenciado por toda la familia rocanrolera que se dio cita para conmemorar a la Virgen de Guadalupe y el natalicio de la joven. En lo que refiere



*Virgen que representa a la comunidad rocanrolera.
Fuente: Propia.*

a los 15 años del peregrinaje, es destacado como un periodo de legitimización por parte de los dirigentes de la arquidiócesis del municipio de Tlalnepantla:

Se habla de 15 años de buen compartimiento por parte de la banda peregrina, que acude sin hacer desmanes en los 14 km que se recorren, se les reconoce su buen comportamiento, su educación, valores y fe. La arquidiócesis volteo a vernos y creyó en los rockeros, porque tener un obispo (Monseñor Efraín Mendoza Cruz²⁰) en una peregrinación rocanrolera es un logro, en otras peregrinaciones no da la bendición un obispo. [También] quiero agradecer al Cardenal de Tlalnepantla Carlos Aguiar Retes²¹ por el apoyo depositado en la peregrinación✪.



Imagen 4. De izquierda a derecha se aprecia a Lalo Blues, José Juan “el Orejón” y Guadaña, al interior de la Basílica de Santa María Guadalupe.

No obstante, también se hace énfasis en las restricciones de las autoridades municipales para obtener su autorización en lo que refiere a trámites burocráticos “*son 15 años continuos de peregrinación rocanrolera ante todo, aunque con gobierno se pelea por los permisos, el rock mexicano nunca debe morir, con apoyo o sin apoyo debe de seguir*”✪.

²⁰ Arzobispo nacido en Tlalnepantla el 24 de noviembre de 1959, su formación se constituye por estudios de Filosofía que curso en el seminario de la arquidiócesis de Guadalajara y los de teología en el seminario interdiocesano Guadalupano. En el año 2010 fue nombrado Rector del seminario de Tlalnepantla y al siguiente año preconizado Obispo Auxiliar por el Papa Benedicto XVI, durante ese mismo año recibió la ordenación episcopal de manos del entonces Arzobispo de Tlalnepantla, Monseñor Carlos Aguiar Retes. Para mayor información puede ingresar en el siguiente enlace: (<https://www.tierradeenmedio.org.mx/arquidiocesis/obispos/efrain-mendoza>).

²¹ Sucesor de Norberto Rivera, a sus 68 años de edad en Diciembre de 2017 fue elegido por el Papa Francisco como Arzobispo primado de México. En Tlalnepantla fungió como el 3° arzobispo de la arquidiócesis del municipio, durante su estancia percibió en el sitio la necesidad de una renovación pastoral, desarrollando así su proyecto *Diocesano de Evangelización y renovación pastoral* encarnado por la Doctrina del Concilio Vaticano II.

“El proyecto Diocesano pretendió fomentar la espiritualidad de comunión bajo una metodología prospectiva que orientaba una pastoral íntegra y orgánica, en mayo del 2015 instauró la Gran Misión Católica donde más de 40 mil misioneros salieron a tocar puertas haciendo un llamado a los alejados de la Iglesia con el fin de formar comunidades contribuyendo a la reestructuración del tejido social. Si usted desea profundizar sobre el tema, puede ingresar en el siguiente enlace: (<https://www.tierradeenmedio.org.mx/arquidiocesis/obispos/carlos-aguiar>).

Me parece que con este relato producido por José Juan se nota bastante bien cómo la memoria no sólo evoca una reseña de acontecimientos del pasado, la memoria rememora y permite revivir sensaciones, emociones, pasiones, dolores, etcétera a través de relatos que interpretan sucesos añejos, re-significan el presente y dan sentido a futuros proyectos, en términos del sociólogo francés Henri Desroche, la memoria constituyente construye una realidad hilada por una afectividad que configura el proceso colectivo y fortalece como es el caso, la identidad de un peregrinaje con la figura de un rocanrolero guadalupano. Desde la perspectiva de Bauleo, la narrativa sobre los orígenes de la peregrinación rocanrolera, da cuenta de la organización del imaginario en una novela cuyo contenido se cimienta en la memoria y el mito fundante, atravesado sin duda por una “trama institucional [familiar, religiosa, estatal]- y social” (Soto, 2003: 196).

Ahora que ya hemos percibido los orígenes del peregrinaje nos desplazaremos por aquello que en líneas anteriores denominé como el objeto de estudio, es decir, la conmemoración de la “peregrinación rocanrolera” en su 15^{va} edición efectuada el sábado 14 de enero del 2017, el interés de trasladarnos a ese momento es con el objetivo de visibilizar los elementos que singularizan este ritual.

- **Caminantes rumbo al Tepeyac conducidos por la ruta de la fe y del rocanrol.**

Virgencita nos proteges a todos los músicos y rocanroleros de todo México,
estás con nosotros en todo momento y en todo lugar.
Todos estos años vamos a tu altar rocanroleros,
caminando y cantando con mucha devoción.
Compartimos Virgencita a toda la banda tu bendición,
estás con nosotros en todo momento, en las tocaditas de rock y en todo lugar.
Todos los años vamos a tu altar caminando y cotorreando hacia la Basílica,
Virgencita guadalupana, estás conmigo y en todo lugar.
Mi viejita, madre mía♦.

Este apartado reúne el material empírico producido en la 15^{va} peregrinación rocanrolera en forma de notas de campo y charlas informales, se sitúa como un sencillo análisis que es capaz de proporcionarnos detalles sobre el sentido que asignan a esta práctica de la religiosidad popular sus protagonistas: la comunidad de rocanroleros guadalupanos. Antes bien, considero fundamental partir de la relevancia de los mitos en la estructura y organización de la sociedad y de las culturas donde se producen, abriendo un camino fértil a la comprensión de la subjetividad de las culturas, sus valores, identidad y sentidos de pertenencia, que develan redes de significaciones colectivas que dan sentido a fundamentos que tienen que

ver con la vida, muerte, amor y destrucción como sucede con los cimientos que sustentan el mito de la Guadalupana.

Empezaremos por considerar a la religión como una pieza fundamental en la necesidad humana que ha ordenado significativamente el mundo por binomios: mundo-hombre, persona-sociedad, vida-muerte, dúos configurados como magmas de significaciones insertos en el *ethos*²² de la cultura prehispánica y adaptados posteriormente durante el proceso de la colonización española en donde el catolicismo se desarrolló como un proceso de conversión de prácticas religiosas y sociales, reconfigurando la cultura prehispánica con un nuevo sistema de sentidos y significados que resonó en su identidad y su relación con los templos y dioses.

Acorde a este proceso de vinculación entre dos culturas y dos religiones diferentes, emerge el mito guadalupano como producto del amalgamiento del pensamiento prehispánico con el pensamiento cristiano-europeo, representando a la Virgen de Guadalupe²³ como una diosa-madre asociada a las significaciones imaginarias sociales de la vida y de la muerte, conexión que ya había sido representada precedentemente por Tonantzin “nuestra madre” y Coatlicue “señora serpiente” en la cultura indígena, deidades relacionadas a la fertilidad, pero también a la miseria, el dolor y la muerte, lo cual significó la vía más próxima para que el proyecto de evangelización de los colonizadores-cristianos agregara el poder divino de creación y destrucción en la imagen de la guadalupana, influyendo de esta manera en el imaginario colectivo para que fuese venerada como la madre de Dios y del hombre.

La cuestión del espacio despliega también un elemento histórico que vale la pena colocar, de acuerdo a los escritos de Sahagún previo a la conquista, el Tepeyac o Tepeaquilla fue el lugar donde antiguamente se adoraba a Tonatzin, sitio de culto donde mujeres, hombres y niños procedentes de prolongadas distancias acudían a honrar a la diosa ofrendándole fiestas o sacrificios, sin embargo frente a la conversión religiosa, los ritos, tradiciones, costumbres y creencias religiosas prehispánicas, sufrieron una metamorfosis que impactó en

²² Concepto acuñado por el sociólogo Félix Pierre Bourdieu para definir la interiorización de elementos sociales y culturales en forma de esquemas inconscientes –percepciones, acciones- que son comunes entre los miembros de una misma clase.

²³ Para profundizar sobre el mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, recomiendo al lector consultar el 5º capítulo “por los senderos de la interpretación” donde se aborda de manera más densa.

la resignificación del Tepeyac como un espacio sagrado por el poder guadalupano.

En este sentido, podemos apreciar cómo las estructuras religiosas, míticas y simbólicas del catolicismo han garantizado una respuesta a las necesidades, deseos y esperanzas del ser humano, construyendo mediante imágenes sagradas una identidad nacional del mexicano religioso y guadalupano que es protegido por la madre de todos los desamparados, estableciéndose por medio de esta representación religiosa un puente imaginario entre lo sacro y lo profano que cohesiona y da sentido al pueblo.

De este entramado prehispánico y cristiano conectado con lo místico y lo religioso emerge la religiosidad popular comprendida por Isabel Jáidar como “la apropiación de una religión impuesta, de una construcción social, colectiva, cultural dentro de una estructura de signos, símbolos y significados que estructuran la existencia a través de la cual las comunidades se expresan” (2000: 33), en este sentido, la religiosidad popular se adjudica del pasado cultural no desde su versión ideológica, sino desde un saber más práctico que expresa la cultura de los pueblos, sus condiciones de vida, experiencias y aspiraciones, adquiriendo una relativa autonomía en torno a las normas y sistema de control administradas por la institución eclesial que en su momento denominó estas expresiones como un cristianismo desviado, periférico y marginado.

No obstante el valor de las peregrinaciones en tanto producto del sincretismo de las religiones indígenas con el catolicismo español, ha constituido para el pueblo mexicano un acto religioso, “una marcha ritual por la que, partiendo de una periferia más o menos lejana, se ingresa temporalmente en un centro o foco de condensación de lo sagrado” (Giménez, 1978:155), convirtiéndose en una práctica transferida de generación en generación que la convierte en términos lounonianos, en una institución de carácter ritual cuya función radica en comunicar el mundo profano -el ámbito de la vida y lo cotidiano- con el universo sagrado-



*XV Peregrinación rocanrolera,
centro del municipio de
Tlalnepantla.
Fuente: Propia.*

aquello que supera la condición humana por poseer fuerzas de poder-.

De ahí que para la investigación, la 15^{ova} peregrinación rocanrolera haya resultado ser “un valioso instrumento de observación, registro y análisis de [la] sociedad humana, tradicional y moderna” (Araujo, 2000:56), que me permitió integrarme al espacio donde niños, jóvenes y adultos con vistosas indumentarias pigmentadas de matices negros, mezcilllas ajustadas, pantalones entubados y chamarras de piel decoradas de estoperoles y parches con emblemáticos lemas de punk o rock urbano, enérgicamente arribaran en familia o con la camarada de los cuates del barrio al centro del municipio de Tlalnepantla, y con ellos las imágenes de la Virgen de Guadalupe, Jesucristo y el niño Dios adornados con elementos representativos de su indumentaria: converse, guitarras, chalecos, gafas y una gran cantidad de nombres de bandas musicales que contorneaban las figuras.



Familia Ocampo Ángeles en el centro del municipio de Tlalnepantla De izquierda a Derecha se encuentra la Sra. Basi, Sandy, hijo de Sandy y Donovan.

Fuente: Propia.

Interesante fue notar la vigorización de las tradiciones populares practicadas no sólo por adultos sino también por las nuevas generaciones de jóvenes y niños que renuevan los sentidos de su participación en los peregrinajes, visibilizándose un rock con carácter familiar advertido incluso por los músicos del mismo género:

La peregrinación es el reflejo del movimiento del rock nacional, se trata de un movimiento generacional, se encuentran papás con hijos en brazos o personas de la tercera edad compartiendo la pista de baile, la cerveza, compartiendo el momento para la banda. La peregrinación es el reflejo de la identidad del rockero, se comparten ideas religiosas, políticas, o aunque no se compartan, es lo que logra unir y da identidad como seres sociales♣.

Lo dicho nos permite percatarnos de un encuentro cultural entre lo veterano y lo tradicional con lo nuevo y lo moderno, de tal modo que este fusionamiento entre el rocanrol y las creencias religiosas encuentran su

consolidación en la estructura de mitos y prácticas transferidas de generación en generación, al respecto Jáidar expresa: “aun cuando un individuo no conozca un mito desde un aspecto intelectual, lo tiene incorporado en su subjetividad a través de la transmisión social, cultural y fundamentalmente familiar” (1998: 61).

Cuando el reloj marcó las 10:30 de la mañana, ya para entonces las familias rocanroleras empezaron a concentrarse alrededor del escenario del Teatro Algarabía para atender los cantos de las bandas musicales que sonorizaban al ritmo de rock urbano la plaza cívica Gustavo Baz, entre coros y bailes al estilo threesoulero el ambiente comenzó a amenizarse previa a la salida del recorrido a la Basílica de Santa María de Guadalupe.

Por definición de Giménez (1978), la peregrinación es una fiesta religiosa y un ritual, las danzas en estas circunstancias contienen un valor fundamental desde los tiempos prehispánicos en donde se ejecutaban en ceremonias mágico-religiosas con el fin de honrar a los dioses, agradecer las cosechas o asegurar el orden del cosmos, posteriormente, durante la colonización se practicaron en atrios y plazas públicas, por lo que tuvieron que integrarse al proyecto de cristianización, según lo relata Ricard Robert (1947), como un elemento fundamental de la fiesta y el regocijo en honor a Dios y a los santos. Todo esto nos revela cómo el rito pasa a un regocijo público, a un entretenimiento que sirve para distraerse para “moverse, saltar, dar vueltas, brincar, bailar, gritar” (Durkheim, 1982:355).



Imagen 5. Teatro Algarabía, Rod Levario tocando en la XV Peregrinación rocanrolera.

Miradas ajenas al peregrinaje que transitaban entre las calles, observaban el evento, murmuraban y continuaban su camino, mientras otros tantos sujetos aguardan con curiosidad percibiendo la llegada de la imagen de la Virgen de Guadalupe acompañada de cuantiosas

flores y un par de guitarras a su costado, sostenida por quiénes podrían anunciarse en términos antropológicos como los mayordomos que conducen y lideran el peregrinaje: Guadaña y Lalo Blues.

De modo que las interpretaciones musicales cesaron, para dar paso a la presentación de José Juan y la anunciación de funcionarios públicos del gobierno y de la arquidiócesis del municipio de Tlalnepantla que han apoyado el peregrinaje, ascendiendo al escenario del teatro algarabía:

- I. C. Ángel Espinoza Pacheco, noveno regidor del municipio de Tlalnepantla.
- II. Licenciada Maribel Soto Díaz, funcionaria de la secretaría de turismo del Estado de México.
- III. Licenciado Bernabé Montes de Oca, encargado de la arquidiócesis de Tlalnepantla.

Quiénes después de recibir aplausos y una que otra mentada de madre, fueron relevados por la palabra del Padre Matus, sacerdote encargado de officiar la misa y de bendecir a la familia rocanrolera, quién antes de iniciar la caminata ofreció un discurso vivencial sobre su juventud en los territorios de Nezahualcóyotl, empatizando estrechamente con la banda:

Quiero que sepan que yo fui de los jodidos de Neza, pero con orgullo, me tocó vivir la persecución de la policía, la barapem en los 70's. Yo trabajo en la zona oriente que es Neza y estuvimos trabajando con el Padre Chinchachoma y me da mucho gusto, inmenso, un chingo, no hay palabras para expresar mi cariño por ustedes.

Quiero que nos ayuden a los padres a despendejarnos para aprender de ustedes (se escuchan gritos placenteros al escuchar las palabras del padre), de ustedes aprendí yo a veces me apendejo, cuando hablo con ustedes tienen más (“huevos”, exclama la banda) más coraje por la vida que yo y me da mucho gusto, mi corazón está con ustedes.



*Padre Matus y la banda rocanrolera.
Fuente: Propia.*

¡Arriba la banda! (los rocanroleros aplauden estruendosamente), en cuanto entren a la Basílica escuchen a la Virgen de Guadalupe que va a decir “chido por mis hijos los consentidos” (“uhh” se escuchan gritos mientras el padre se abraza a sí mismo, representando un abrazo para toda la comunidad rocanrolera).

“Gracias” (y comienza a arrojar el agua bendita) “bendice padre a toda la banda, bendice padre a los morritos, a las mamás que nunca pierdan su gusto por el rock. En el nombre del Padre, del hijo y del espíritu santo”✠.

Su presencia modela la imagen de un cura integrado a la comunidad rocanrolera que comparte sus códigos lingüísticos, su gusto por el género musical y con el que veteranos rocanroleros se identificaron por sus anécdotas relacionadas con bandas de las áreas submetropolitanas.

En cuanto el Padre Matus inició el rocío del agua bendita se escuchó como fondo musical “Virgen morena” canción interpretada por Alejandro Lora²⁴, mientras peregrinos procedentes de diferentes áreas de la submetrópoli: de Ecatepec, Nezahualcóyotl, Iztapalapa, Nicolás Romero, Cuauhtepac, Chalco, Cuautitlán Izcalli, entre otras localidades, comenzaron a

formarse detrás de Guadaña para comenzar la caminata, no sin antes algunos de ellos prevenir la sed y el cansancio adquiriendo las suficientes cervezas para el recorrido.



*La comunidad rocanrolera rumbo a la Basílica de Santa María Guadalupe.
Fuente: Propia.*

A los primeros pasos empezaron a escucharse algunas ondas sonoras producidas por las cuerdas de cuantiosas guitarras y una selecta lista de canciones reproducidas por celulares y bocinas portátiles que a manera de alabanza reflejaban acontecimientos de la vida cotidiana: agandalles policiacos, drogas, migración y uno

que otro romántico le cantaba al amor, así el

²⁴ Cantante de “El Tri”, a quién se ha asignado el nombre de sacerdote del rock, por ser uno de los máximos exponentes del rock que ha declarado su devoción por la Virgen de Guadalupe, confirmándolo en 1994 cuando canto dicha canción en la Basílica de Santa María de Guadalupe.

ambiente se envolvió no sólo de ritmo, sino también de coros que desprendían un penetrado olor a cebada, thinner y mariguana.

Como podemos observar, el día de la peregrinación rocanrolera se ha convertido en un ritual religioso que también celebra al rocanrolero guadalupano, traduciéndose en una fiesta de encuentro sin restricciones, de libertad, de igualdad y desahogo para la experiencia colectiva de sus asistentes, de modo que viven la tradición y la fe haciéndolo a su manera, aunque ello implique perder de vista la frontera entre lo lícito y lo ilícito como si transgredir las reglas ordinarias causara frenesí, convirtiéndolo el peregrinaje en un dispositivo dionisiaco con tendencia catárticas, al respecto las antropólogas María Portal y Ana Sevilla señalan:

La fiesta es un acontecimiento social que establece una diferenciación entre la vida cotidiana y el tiempo festivo, pero éste último presenta también una normatividad. Es una forma socialmente establecida de trasfiguración y a veces de trasgresión del orden social, por lo que suele ser un espacio de liberación de tensiones, represiones, frustraciones, etc. La fiesta abre un lugar especial al gozo, el juego, la fantasía y la expresión estética. Constituye además un hecho de carácter universal que genera su propio sistema simbólico. En la fiesta se da una conjunción de prácticas y de códigos verbales y no verbales. La fiesta es el contexto, el espacio donde se realiza el conjunto de prácticas culturales (2005:353).

Dentro de este contexto, la peregrinación no sólo se convierte en un jolgorio, también viene acompañada de cohesión y pertenecía colectiva entre rocanroleros guadalupanos que se identifican por una misión que ocupa diversos motivos:

- Acción de gracias por la ayuda recibida ante circunstancias difíciles.
- Demanda de ayuda por situaciones complejas y no resueltas.
- Enfermedades o accidentes.
- Purificación.



*Erick "El Terrible" rumbo a la Basílica de Santa María Guadalupe.
Fuente: Propia.*

Con todo lo anterior, la comunicación entre lo sacro y lo profano remite a una relación de desesperanza-esperanza, causada por fatigas, adversidades o carencias que buscan una posible resolución a través del socorro y la protección sagrada, es el caso de Erick “El Terrible” acompañado por primera vez por sus padres, con quién tuve la oportunidad de charlar mientras caminábamos, refiriendo su presencia en el peregrinaje por tres circunstancias que para entonces lo habían motivado a visitar a la guadalupana:

1. Implorar el eterno descanso del bebé que su esposa perdió durante un aborto espontáneo.
2. Le conceda la gestación de otro bebé.
3. Solicita bienestar laboral y trascendencia en la música para conformar su propia banda de rock urbano.

He aquí un ejemplo que nos ayuda a comprender la dualidad entre *vida- muerte y enfermedad-salud* significaciones imaginarias sociales latentes en abundantes mandas de los rocanroleros guadalupanos, dúos que han sistematizado las creencias religiosas en la dialéctica del orden y del caos impulsando al hombre a buscar profundamente una “relación con lo sagrado para la reconstrucción del equilibrio y del sentido de la vida” (González, 2000: 110).



La comunidad rocanrolera arribando a la Basílica de Santa María Guadalupe. Fuente: Propia.

Continuando en el peregrinaje, siendo alrededor de las 4:50 de la tarde la familia rocanrolera comenzó a arribar por la entrada del principal centro ceremonial del país, la Basílica de Santa María de Guadalupe, liderados por el “Guadaña” ingresaron interpretando la canción *Tlatelolco 68* para rememorar a los muertos del genocidio por la marcha estudiantil y con el *puño arriba* para reflejar su gusto por el rocanrol:

Con el puño arriba gritemos rock, rock, rocanrol las bandas unidas queremos rock, rock, rocanrol con el puño arriba gritemos rock, rock rocanrol las bandas unidas queremos rock, rock rocanrol Es solo el rocanrol el que me hace vivir el que me hace vibrar el que me hace gritar...

En punto de las 5 de la tarde la comunidad de rocanroleros ingresó al recinto sagrado con el propósito de escuchar la misa conmemorativa en honor a la 15^{va} peregrinación rocanrolera, celebración donde el discurso institucional invitó a la transformación del hombre desde su interior, resaltando el modelo exterior: vestimenta, peinado, lenguaje como una apariencia que no excluye al rocanrolero de la renovación para convertirse en discípulos o misioneros de la religión:

El señor quiere transformar nuestro corazón, el señor quiere que con su palabra que es vida, con su palabra que es eficaz, quiere hacer con nosotros hombres nuevos, criaturas nuevas, familias nuevas y por eso hemos venido a la peregrinación para implorar la intercesión de nuestra madre santísima Santa María de Guadalupe, por eso hemos venido desde diferentes lugares con este espíritu de fe para postrarnos a los pies de nuestra morenita del Tepeyac y decirle que interceda por nosotros ante su hijo.

Un saludo a todos los que han participado en esta peregrinación, a los guitarristas del asfalto, a los músicos del rock mexicano y a la familia rocanrolera (se escuchan bulliciosos, aplausos, chiflidos por parte de los rocanroleros). Quiero decirles que la Iglesia los tiene muy presentes y están muy cerca del corazón de la Iglesia y del santo padre y de todos sus pastores✠.

Al interior de la Basílica los rezos se tradujeron en múltiples chiflidos de prosperidad, mientras que someramente el sermón sacerdotal con una visión misionera tejía un discurso incluyente, incitando a la conversión de actitudes, decisiones y relaciones que orientan al “buen camino”, como si el peregrinaje fuera como lo define el sociólogo Víctor Turner, un ritual de restauración.

Finalizada la ceremonia, los rocanroleros se concentraron en la parte externa del recinto sagrado coreando como himno “dolor de madre” de autoría de Guadaña:

Pobre mujer tiene los ojos tristes de pena en pensar que su hijo no está libre y aunque es culpable para ella es inocente es dolor de madre por un hijo inconsciente.

Pobre mujer que siempre está sufriendo cargando su cruz sin exhalar lamento, pobre mujer siempre mirando al cielo pidiendo por él, aunque no es un hijo bueno...

La peregrinación rocanrolera nos permitió comprender el proceso festivo como un eje que articula las referencias históricas con las relaciones sociales, por ende, se trata de un evento de carácter colectivo constituido por elementos heterogéneos como lo es las danzas, la música, las imágenes sagradas que lo constituyen como un ritual fuertemente arraigado con la religión oficial: con sus representaciones sagradas²⁵, la imagen de un sacerdote y elementos simbólicos de purificación como sucede con el riego del agua bendita.

Hasta aquí, podemos distinguir una peregrinación que expresa sus creencias religiosas sin desatender su identidad sociomusical²⁶, unificándolo en un rito que aunque como señala Durkheim (1982) es un elemento imaginario, no deja de cumplir un papel importante para el consuelo frente a la desesperanza, de entretenimiento, de efervescencia y de fiesta que los peregrinos obtienen tras su producción.

En el intervalo de este rito pudimos percatarnos de lo que el antropólogo Víctor Turner (1969) define en su obra *El proceso ritual* como *liminidad* y *comunnitas* por su carácter de umbral de una fase de transición a una nueva dimensión social, manifestada durante el viaje al santuario donde los rocanroleros comenzaron a separarse de las normas sociales, de las relaciones que establecen en sus vidas diarias, rompiendo con lo cotidiano para dar paso a una intensa camaradería, igualitarismo y afectividad que generó la abolición del tiempo profano para incorporarse en un tiempo mítico-sagrado -que les permitió reactualizar el ritual que el calendario sagrado establece como la conmemoración de la aparición mariana, para aproximarse a las fuerzas sagradas de la guadalupana-, el cual

²⁵ A partir de las aportaciones de Emile Durkheim (1982), comprendemos las representaciones religiosas como imágenes sagradas legitimadas por la institución católica en las que se depositan creencias y fe, causando una fuerte resonancia afectiva entre sus feligreses.

²⁶ Término definido por el sociólogo Rogelio Ramírez (2006) para referirse a la constitución colectiva a partir de una preferencia musical, que da sentido y pertenencia a través de experiencias.

eventualmente se diluyó al concluir la ceremonia religiosa y reintegrarse a sus deberes de la vida cotidiana.

En esta efímera descripción etnográfica hemos podido percibir la relevancia de la peregrinación rocanrolera, sin embargo, ningún detalle hemos ofrecido sobre los orígenes, vicisitudes, esperanzas y proyectos con los que se gestó el rock urbano por la periferia, su producción y consumo principalmente por las juventudes que se enfrentaron a la desesperanza en medio de una crisis económica de la década de los 80. El siguiente capítulo intenta ofrecer un breve recorrido por las condiciones y formas de habitar la ciudad en sincronía con sonorización del género del rock, tejiendo la escritura a través de la versión histórica y la narrativa vivencial de Guadaña y Santos –integrante de la familia Ocampo Ángeles - que constataron dicho periodo.

➤ **Capítulo 4. Contexto económico, político y social.**

Refería uno de los máximos exponentes del arte surrealista, Salvador Dalí, “el tiempo es una de las pocas cosas importantes que nos quedan”, y es que precisamente, con el pasar de los años nos percatamos de la relevancia del tiempo, de sus marcos temporales y espaciales, que nos constituyen como sujetos histórico-sociales afiliados a grupos familiares, comunitarios, religiosos o de pares. Es el contexto de la década de los 50 hasta el periodo de los años 80, el tiempo que comprende este capítulo para vislumbrar la coyuntura de la urbanización desacelerada y la emergencia de la agregación juvenil en México.

Pero primeramente, ¿a qué nos referimos cuándo nombramos a alguien puberto, adolescente o joven?, el imaginario social lo vincula a aquella persona que ya no es un niño pero tampoco es un adulto, es un ciclo de vida donde se transitan cambios biológicos, psicológicos, sociales y culturales que definen una madurez fisiológica y social, determinado por una edad, estados de ánimo, vigorosidad y belleza, ahora, cabría preguntarse ¿poseen un significado diferente o se trata de sinónimos?, pues bien, este es un tema frecuentemente abordado por las ciencias sociales y de la salud, donde acorde al enfoque de diversas disciplinas se ha delimitado su condición en función del tiempo y del espacio, así por ejemplo, mientras en la medicina se habla de *pubertad*, asociada a un periodo de cambios fisiológicos y biológicos, en la psicología se refieren a la *adolescencia* como un periodo de desarrollo de estructuras psíquicas y una fase psicosocial de moratoria en lo que concierne

al desarrollo de identidad, por otra parte la sociología y la antropología ha inclinado sus investigaciones proponiendo el concepto de *juventud*, esta última con la sensatez de un abordaje histórico-social y desde una perspectiva colectiva que ha sobresalido en el análisis de la identidad vinculada al rocanrol.

Exactamente, desde este último panorama pretendemos realizar un recorrido que recupere a los jóvenes como sujetos sociales con la potencia para resignificar lo dado por la sociedad, añadiendo la mirada de la psicología social de intervención que privilegia la reflexión de los procesos de *agregación juvenil* y estudia las “formas de representación, principios de pertenencia, modos de identificación, dinámicas de relación y articulación entre las estructuras psíquicas y las estructuras sociales” (Soto, 2002: 293), permitiéndonos comprender la constitución de lo colectivo en articulación con lo histórico-social y la construcción de la dimensión imaginaria de jóvenes que encarnan una identidad constituida por el atravesamiento de componentes políticos, económicos, sociales y culturales en movimiento, a través del tiempo y del espacio.

Para tal efecto, comprendemos la *agregación juvenil* desde una perspectiva psicológica, atendiendo las consideraciones de Adriana Soto:

Estudiar las formas de agregación juvenil implica asumir que los jóvenes son un sector de la sociedad, no sólo con características específicas que los hacen diferentes a otros grupos sociales, sino que son sujetos que participan e inciden activamente en la construcción de las relaciones sociales; por vías institucionales o anti-institucionales (2002: 295).

Al mismo tiempo resulta importante, subrayar la presencia colectiva de los jóvenes desde su heterogeneidad dadas las divergencias geográficas, de estratos sociales, de referentes sociales, de género, de formas de expresión y conformación de identificación, no es posible reducirlos a un rango de edad que excluye sus condiciones políticas, económicas, sociales, culturales, religiosos que conducen y organizan los procesos de socialización y de construcción de identidad de los distintos mundos juveniles que se han congregado acorde a sus particularidades culturales e institucionales como pachucos, xipitecas, rocanroleros, discolocos, punks, charangeros, norteros, cholos, etcétera., conformando un caleidoscopio propio de la diversidad.

Con respecto a este punto, un amplio número de estudios han abordado a las juventudes caracterizándolas como subculturas juveniles, contraculturas juveniles, tribus urbanas y culturas juveniles, se trata de tipologías que nos invitan a reflexionar los procesos de agregación juvenil como productoras de cultura, que en su devenir histórico han ido construyendo procesos simbólicos, agregando, restaurando y modificando el magma de significaciones que constituyen las creencias, prácticas, valores y normas heredadas por la sociedad, re-significando e interpretando el mundo y su mundo a partir de sus modos colectivos de pensar y actuar. Dentro de este marco de la multirreferencialidad es trascendental no minimizar ni acrecentar las perspectivas disciplinarias que se han anunciado, en todo caso, es significativo cada uno de sus enfoques para complejizar el tema de interés: la juventud y la producción y resignificación del rocanrol.

Aclarado lo anterior, nos introducimos al tema de la ciudad, asunto que ha sido ahondado y discutido por la academia y diversas disciplinas -filosofía, geografía, antropología, sociología e historia-, que han problematizado desde distintos enfoques teóricos temas relacionados a la arquitectura, los acontecimientos, los actores y los modos de vida, coincidiendo a su vez, en la relevancia de los procesos históricos en espacios concretos donde interactúan actores políticos y circunstancias económicas y sociales que diferencian la vida rural de la urbana, visibilizándose de esta manera fenómenos relacionados con el desempleo, la migración, las ciudades periféricas, la economía informal, la agregación juvenil, entre otros temas que han derivado de los procesos asociados a la modernización.

Considerando lo anterior es importante destacar la modernización de la ciudad en su relación directa con el proceso de re-estructuración económica, con la expansión de la globalización y con la reorganización del territorio que por décadas ha provocado una transformación en la ciudad, componentes constitutivos de la figura desigual del tejido urbano entre una minoría privilegiada por el capital financiero y por la infraestructura implementadora de grandes centros comerciales, espacios de recreación y cultura, y, por una mayoría de migrantes de los Estados de la República, expandidos sobre zonas periféricas²⁷

²⁷ El término periférico nos conduce a aspectos territoriales asociados con lo marginal, lo excluido, lo informal, la penuria y mecanismos precarios en la educación, salud, trabajo y servicios públicos, una *periferia horizontal* que de acuerdo a Flor López (2007), son terrenos de los que el sector popular se apropia irregularmente. No obstante, la edificación de zonas residenciales de clase alta y media en estos espacios, nos habla de otros modos de producir entornos espaciales, cambiantes a la luz de procesos históricos, en este sentido, la investigadora

caracterizadas por la carencia de servicios públicos, la ausencia de sitios educativos, laborales, culturales y la imperante pobreza.

De acuerdo con las ideas expuestas y desde el punto de vista sociológico de Henri Lefebvre “la relación ciudad-campo ha cambiado profundamente a lo largo del tiempo histórico según las épocas y los modos de producción: unas veces ha estado marcada por un conflicto radical, otras ha estado calmada y cercana a una asociación”(1969:68), ahora bien, el asunto de la urbanización se asocia especialmente con esta tensa relación entre lo rural-urbano y lo tradicional-moderno, binomios superficialmente antagónicos de cuya relación han emergido nuevos fenómenos atravesados por procesos de tensión e hibridación en las esferas de la vida social y cultural. El escrito que a continuación se despliega, muestra una ruta sobre la distribución urbana, concentrando un especial interés por los *espacios submetropolitanos*, término que el sociólogo Pablo Gaytán emplea para describir los asentamientos en los perímetros de la ciudad, es decir, la periferia²⁸:

El espacio submetropolitano está definido por su ubicación periférica en la ciudad, en donde se asienta un régimen de carencias en equipamiento público, cultural y educativo. Es un espacio deteriorado y zona de especulación inmobiliaria en el centro de la ciudad, o un espacio que vive el conflicto entre modernidad y comunidad como en los pueblos originarios del sur de la ciudad de México. Así mismo, es espacio periférico de las unidades habitacionales, las colonias y los barrios populares de la ciudad y las llamadas zonas conurbadas con el Estado de México. Así entonces, la submetrópoli defecha estaría estructurada por las delegaciones políticas con altos índices de pobreza y pobreza extrema, tales como la Gustavo A. Madero, Azcapotzalco, Iztapalapa, Cuajimalpa, Milpa Alta y

en geografía social y urbana menciona una *periferia vertical* dada la intervención del Estado y el mercado mobiliario para la construcción regular de viviendas y megaproyectos que han reorganizado la fisonomía de las colonias, pasando de un aspecto precario a un programa de poblamiento, ejemplo de ello Santa Fe, cuya transformación como tiradero de basura y minas muto en una zona de fraccionamientos residenciales

²⁸ Por otra parte y desde un enfoque sociológico, la investigadora Alicia Lindon coincide en sus textos científicos “De la expansión urbana y la periferia metropolitana” y “La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana”, en delinear la periferia como áreas receptoras de migrantes procedentes de áreas rurales pero también como áreas dormitorio de los sectores empleados en actividades industriales, en este sentido, la periferia aparece como un espacio de residencia por parte de quienes no encuentran un lugar en el centro de la ciudad, habitada frecuentemente por los sectores de menores ingresos con problemas de acceso a vivienda.

Lo relevante de sus aportaciones, junto con las de Daniel Hiernaux es su mirada social y cultural que colocan en el estudio de la periferia, un espacio heterógeno donde coinciden diversos actores sociales que hacen, viven y dan sentido a la periferia produciendo diferentes historicidades.

municipios conurbados del Estado de México como Atizapán de Zaragoza, Ecatepec, Nezahualcóyotl, los Reyes Chalco, entre otros” (2009:108).

Me concentro principalmente en estos espacios, dado el acogimiento que estas áreas geográficas le brindaron al rocanrol tras el periodo de censura que sufrió después de la organización del Festival de rock y ruedas en Avándaro, época en que el imaginario social potencio la percepción de jóvenes problema, sometiéndolos a dispositivos de control, dominio y persecución a manera de políticas de juventud confeccionadas por el Estado.

- **¡Tierra, libertad y rocanrol!**

Antes de realizar un recorrido por algunos sexenios que favorecieron el proceso de globalización y debilitaron la economía sustentada en la agricultura, permítanme retornar a la época revolucionaria, periodo en el que la tierra fue el principal medio de subsistencia y comprendía otra serie de representaciones simbólicas e imaginarias asociadas a la naturaleza, el cosmos y la sacralización. Con el lema “¡tierra y libertad!” empleada por el movimiento campesino que hermanaba con el imaginario de la revolución liderado por los caudillos Emiliano Zapata y Pancho Villa y el político-periodista Ricardo Flores Magón, el sector agrario luchó por la reivindicación del derecho de tierras, reclamando condiciones dignas para su trabajo, liberándose de los hacendados y la alta burguesía que eran favorecidos por el militar Porfirio Díaz²⁹, entonces presidente de México, exigiendo también el derecho a poseer y trabajar sus tierras. Más tarde, como resultado de estas demandas, las tierras agrícolas conocidas como ejidos conformarían una “sociedad de interés constituida por tierras, bosques y aguas que el Estado mexicano entregó a los campesinos” (Guzmán y Maya, 2013:181), garantizando a la población rural el acceso de la tierra para cultivar y construir sus viviendas.

Empero, para los años 40 el gobierno asignaría recursos e inversiones a propietarios de grandes extensiones territoriales, favoreciendo al agricultor privado, mientras el agricultor ejidatario se veía desfavorecido e iniciaba una travesía que desplazaba principalmente a los varones del campo hacia los Estados Unidos de Norteamérica o a la Ciudad de México en búsqueda de trabajo y subsistencia. Nacionalmente se reflejó un proceso migratorio que en

²⁹ Dictadura de 1884 a 1911.

comparación con los años 30, impactó en los altos índices de crecimiento demográfico, diversificando actividades productivas con impactos sociales y territoriales, así como nuevos procesos de convivencia entre la urbanidad y la ruralidad.

Concluida la Segunda Guerra Mundial, los presidentes de la República Miguel Alemán Valdés³⁰ y Adolfo Ruiz Cortines³¹ introdujeron a México en un periodo hacia la *modernidad*³² orientado por el modelo de industrialización y el proyecto de desarrollo, prometieron una estabilidad económica interna y comercial, sacrificando así al sector agrícola y apoyando a empresas privadas. Sus sexenios favorecieron al capital financiero y bancario, beneficiando la inversión extranjera norteamericana, a quien el presidente Alemán junto con su antecesor Manuel Ávila Camacho³³ ya había cedido el empleo de recursos para la exploración y perforación de pozos en el Golfo de México.

Dado el papel central que jugó el desarrollo económico en la Ciudad de México, se intensificó el fenómeno migratorio en familias procedentes de otros Estados de la República, desplazadas hacia la gran urbe en búsqueda de una mejor calidad de vida e instalándose como en años previos sobre tierras ejidales de la submetrópoli, Guadaña rememora un Tlalnepantla que a finales de los años 40 y principios de los 50 cobijó a un gran número de familias, entre ellos sus padres:

Los Cerros estaban vacíos, estos eran puros cañaverales, se fue poblando más y tú sabes, la gente que viene en búsqueda de mejores oportunidades de vida que trabajan en los ranchos y se vienen a la ciudad supuestamente a progresar, y acá hacen sus familias. Mi padre era de San Felipe Guanajuato, mi madre de Santa Bárbara Guanajuato y así como

³⁰ Sexenio del presidente priista de 1946 a 1952.

³¹ Sexenio del presidente priista de 1952 a 1958.

³² El devenir de la modernidad representó un simulacro de desarrollo y bienestar exclusivo para una minoría constituida por aparatos estatales y élites, en opinión del antropólogo Néstor García Canclini “las oligarquías de fines del siglo XIX y principios del XX habrían hecho como que constituían Estados, pero sólo ordenaron algunas áreas de la sociedad para promover un desarrollo subordinado e inconsistente; hicieron como que formaban culturas nacionales, y apenas construyeron culturas de élites dejando fuera a enormes poblaciones indígenas y campesinas que evidenciaron su exclusión en mil revueltas y en la migración que “trastorno” las ciudades. Los populismos hicieron como que incorporaban a esos actores excluidos, pero su política distribucionista en la economía y la cultura, sin cambios estructurales, fue revertida en pocos años y se diluyó en clientelismos demagógicos” (1990:21).

³³ Sexenio del presidente priista de 1940 a 1946.

ellos, mucha, mucha gente se ha venido aquí a vivir al Estado, del D.F. ha emigrado aquí, pero ha hecho su vida aquí en el Estado de México.

A la gente que llegó aquí en el río también la aventaron para allá, o sea que toda la gente muy pobre, la que, ahora sí que los paracaidistas no, los que hacen su casa de la noche a la mañana, a todos los aventaron a los cerros. Esa gente se ha sabido valer con su esfuerzo, con su trabajo, y son nuestros padres, son los padres que no le han podido dar a sus hijos una buena preparación, porque antes nada más sacábamos el sexto de primaria, para llegar a la secundaria estaba muy cabrón.

Fíjate que verdaderamente da lástima saber que toda la vida han pelado los partidos políticos y los presidentes que por una buena educación, yo creo que se han de estar revolcando los que pelearon por todos nosotros, Villa y todas esas personas.

En sintonía con el recuerdo expuesto por Guadaña, nos topamos de frente con un tejido urbano segregado según la distribución de ingresos donde los “fraccionamientos privilegiados se concentraron al poniente y al sur; el norte y el oriente se reservaron a las colonias populares, desprendiéndose de aquí elementos importantes tanto para el desarrollo urbano politizado como para la consolidación política del PRI” (Castillo-Oropeza 2012: 55)³⁴.

“Paracaidistas” fue el nombre que se insertó en el imaginario social para designar a la población de campesinos e indígenas, fundadores de colonias populares que no tuvieron la oportunidad de acceder a una educación escolarizada mientras se legalizaba su colonia, ni tampoco formaron parte de la mano de obra calificada para acceder al sector obrero, para estas familias el auto-empleo, el rol de aprendiz en talleres, como maestros albañiles o como mozos y el comercio informal fue la alternativa económica más próxima, en este sentido, los supuestos de Lefebvre (2013) nos permiten reflexionar la construcción simbólica del espacio como el producto de un conjunto de relaciones sociales condicionado a la lógica económica que le ha rodeado históricamente, en este sentido, en interacción con la globalización la periferia se convirtió en un espacio conformado por sus propias fuerzas productivas que

³⁴ La estructura de la ciudad, se modificó durante esta década de los años 50, Esquivel (1993), socióloga con una amplia investigación en estudios urbanos, declara en este periodo la transformación de vecindades a unidades multifamiliares como respuesta al encargo de sindicatos de electricistas, ferrocarrileros y maestros, mientras tanto, el proceso de invasión-ocupación migratoria, continuo sostenida por una ilegalidad encubierta por el fracaso del proyecto de desarrollo.

dieron un sentido común en las representaciones de sus habitantes.

Por otra parte, con la intensificación del fenómeno migratorio y el poblamiento desacelerado, emergieron entre los habitantes de la gran urbe nuevos modos de agrupación juvenil, y el rocanrol, fue un estilo musical que indudablemente cohesionó la energía de los jóvenes. En México, el rocanrol tuvo una innegable influencia de parte de los Estados Unidos, país donde apareció en los años 50 el rhythm and blues entre los barrios negros, a diferencia del blues que expresaba dolor, marginación y explotación de las experiencias vivenciadas por los esclavos negros durante su comercialización en el siglo XVI, el rhythm and blues introdujo un ritmo de alegría que logró conciliar el ritmo y la producción de jóvenes negros y jóvenes blancos, inspirando a que estos últimos combinaran el blues con la tradición ranchera del country & western, creando una nueva fusión musical calificada como “rockabilly o hilibilly rock”, sobre este fenómeno de hibridación musical, el escritor de la literatura de la onda, José Agustín, expresa:

El rocanrol, a fin de cuentas, resultó de un derivado del blues hecho por jóvenes blancos y negros que fundió el rhythm and blues negro y el rockabilly blanco, pero que también asimiló la improvisación, la libertad y la macicez del jazz, las profundidades del góspel -la música religiosa de los negros-, a través de la cual se canalizaron los gustos y las maneras de ser de la gente joven” (1996:59).

Atendiendo a estas consideraciones y concentrándonos en los relatos nacionales, el antropólogo Federico Rubli (2007) ratifica el año de 1953 como el comienzo de la penetración del rocanrol entre las clases medias, influidas por las modas importadas y el cine norteamericano que difundía cintas como “rebeldes sin causa³⁵”, peculiar filme estadounidense que proyectó el comportamiento de un joven rebelde cuya representación fue catalogada por parte del Estado como un cine inmoral que transgredía las normas, los valores y las buenas costumbres de la tradicional familia mexicana, decretando una censura a toda esta industria cinematográfica.

³⁵ Película estadounidense que debutó en el año de 1955 dirigida por Nicholas Ray, el filme fue interpretado por James Dean quién dio vida a un joven de conducta violenta que más tarde lo colocaría como ícono de la rebeldía entre los jóvenes; otro de los casos más ilustrativos de censura y prohibición en México, fue la supresión en 1959 en el cine las Américas de la película King Creole protagonizada por Elvis Presley, cinta estimada por el Estado como un modelo impropio para la juventud mexicana que promovía sólo gritos y afeminados movimientos de pelvis (Rubli, 2007).

Musicalmente el rock mexicano se conformó de manera colectiva entre un círculo de rebeldes clase medieros que trabajaban grupalmente para interpretar versiones castellanizadas de los éxitos del extranjero, más sin embargo, la industria musical más tarde cooptaría a los vocalistas de las agrupaciones para convertirlos en afamados solistas:

Enrique Guzmán de los Teen Tops; a Johny Laboriel, de los Rebeldes del Rock; César Costa dejó los Black Jeans, Julissa, a los Spitfires; Paco Cañedo se fue de los Boppers y Ricardo Rocca, de los Hooligans; Vivi Hernández abandonó a los Crazy Boys y Manolo Muñoz defecionó de los Gibson (Agustín, 1996: 71).

En estos casos la producción de la *época de oro de rocanrol* se consolidó en virtud de la industria disquera, la televisión y la radio, que normalizaron la afición por el rocanrol en los medios de comunicación, para entonces también emergieron numerosas *pandillas juveniles* de clase media y media baja en la Ciudad de México, en opinión del sociólogo Francisco Gomezjara (1987) estas agrupaciones se caracterizaron por el sedentarismo al interior de sus barrios y calles, su relación colectiva fueron los partidos de futbol exclusivo entre los jóvenes de su misma colonia, dado que el encuentro con jóvenes de otros territorios se fundía entre caóticas batallas callejeras:

Las bandas más nombradas en estos años son “los chicos malos” de Peralvillo, “los caifanes” de Tacuba, “los gatos”, “los charros negros”, “los feos” de la Pensil de la Anáhuac y “los rockets” de la Industrial y Lindavista. Años después las pandillas rivales fueron reconciliadas por intermedio de religiosos de la zona, formando los clubes deportivos “fraternidad” (Gomezjara, 1983: 130-131).

Como lo podemos percibir, la emergencia juvenil acompañada del rocanrol, representó ante la mirada institucional expresiones de rebeldía que transgredían las buenas costumbres de la familia tradicional mexicana, el uso común del concepto de “joven” se insertó en el imaginario efectivo como un término equivalente a la inmadurez, etiquetándolos como: irresponsables, destructivos, desadaptados, viciosos, salvajes, descarriados, etcétera, nociones que frecuentemente fueron utilizadas en estudios sociológicos que hablaban sobre

la *subcultura juvenil delincente*³⁶.

Frente a estos sucesos el Estado instauró dispositivos de control, creando durante el sexenio de Miguel Alemán el Instituto Nacional de la Juventud-INMJ (1950), organismo que legitimó políticas juveniles a través de programas y acciones que regularon el comportamiento mediante sanciones del código penal, durante esta década atendieron a jóvenes de un rango de 15 a 25 años de edad, aplicando el “modelo educación y tiempo libre con jóvenes integrados” se focalizaron en conseguir dos propósitos ¹⁾ incorporar a los jóvenes al sistema educativo, principalmente alfabetizando a jóvenes campesino e indígenas para incorporarlos a la educación básica y ²⁾ ofrecer actividades recreativas, culturales y deportivas en sus tiempos libres.

Como se ha hecho notar, desde entonces las instituciones homogenizaban a la juventud desde un parámetro de edad, que desde la postura del sociólogo francés Pierre Bourdieu (2002), socialmente ha representado sólo un dato manipulable, determinando un orden sobre el “debe ser” y el “deber hacer” de jóvenes cuantificados como una unidad, desestimando los diversos contextos económicos, sociales y culturales en su formación. De manera que el imaginario social de la juventud se ha organizado bajo la condición de idealización o desacredito, por un lado se les ha protagonizado como *jóvenes agentes de cambio* por participativos, solidarios, patriotas, etcétera, y por otro lado se les ha personificado como *jóvenes disidentes*, peligrosos, violentos, drogadictos, etcétera, significaciones imaginarias sociales que han representado de diferentes modos a la población, integrando y excluyendo la diversidad que compone al sector juvenil, como sucedió en la denominada época contracultural.

³⁶ El término de subcultura juvenil alude a una proporción de comportamientos, valores y estilos de vida de agregaciones juveniles, en relación a una totalidad cultural, en los años 20 la Escuela sociológica de Chicago realizó las primeras investigaciones sobre el fenómeno de las “bandas”, ejemplo de ello, fue el trabajo de Trasher Frederick (1927) “La pandilla un estudio de 1313. Pandillas en Chicago”, en el que se clasificó a estas agrupaciones juveniles como patológicas.

Para la década de los años 50 y 60, esta visión de anomalía colectiva resurgió en investigaciones como “delinquency and opportunity. A theory of delinquency gangs” de Cloward y Ohlin (1960), ubicando a las denominadas pandillas como una “subcultura juvenil delincente” bajo un modelo delictivo donde los robos, riñas y el consumo de drogas configuraban el perfil de diversas agrupaciones juveniles.

- **La onda es cuestionar a las instituciones, ¡la Contracultura llegó!**

Para los años 60 y 70, la política económica se cimentó a partir de la dependencia externa, prometiendo proveer servicios en cumplimiento a los derechos sociales: educación, salud, vivienda, empleo y cultura bajo la implementación del “modelo del Estado del bienestar”, proyecto fallido, que se visibilizó en la segmentación espacial de la ciudad, dejando entrever una *urbanización planificada* y legítima para los sectores de altos y medios ingresos que fortalecieron al sector inmobiliario en la construcción de unidades habitacionales y una *urbanización irregular* constituida a través de la invasión de terrenos con carácter excluyente y ausencia de equipamiento de servicios destinado a las mayorías urbanas de las clases populares que se expandieron “principalmente al norte y oriente de la ciudad y hacia el Estado de México en los municipios de Nezahualcóyotl, Naucalpan, Tlalnepantla, Ecatepec, Cuautitlán, Chalco y Chimalhuacán” (Esquivel, 1993: 48).

En esta urbanización irregular, el encuentro entre lo moderno y lo tradicional se mantuvo vigente entre la población del campo que en apego a sus tradiciones y arraigo por la tierra, conservaron los modelos ancestrales de trabajo colectivo para la autoconstrucción de sus viviendas, el relleno de hoyos en zanjas y la lucha por la introducción de servicios públicos, definiendo un imaginario colectivo a partir de una figura solidaria y recíproca que los cohesionó como fundadores de las colonias populares, según la observación de los investigadores en urbanismo, Vicente Guzmán y Esther Maya:

Los grupos de origen campesino practican el sistema organizativo de ayuda mutua y compartida en tareas de beneficio común, la casa deviene interés de la comunidad, sin mediar ningún acuerdo escrito, la producción de aquella cuenta con la cooperación de los familiares y compadres, los vecinos y amigos con mano de obra o materiales. Un beneficio que en su momento será correspondido por parte del beneficiario respectivo (2013:188).

La autoproducción habitacional deja ver la cristalización de un imaginario en el ámbito productivo y cultural, preservando rasgos culturales con una carga significativa entrelazada a procesos mundializadores, engendrándose un proceso denominado por García Canclini (1990) como “hibridación³⁷”, término que no expone necesariamente una fusión o

³⁷ La praxis de esta noción concede otro modo de hablar sobre procesos referentes a la cultura, la multiculturalidad, la identidad, la desigualdad, el mestizaje, la criollización, el sincretismo y algunos binomios que en su vinculación no se escapan de contradicciones: tradición-modernidad, local-global, analizar estas

cohesión, por el contrario, en su aplicación nos permite dar cuenta de contradicciones y confrontaciones generadas en medio de la interculturalidad como secuela de decadentes proyectos nacionales en transición a la era de la modernización en América Latina.

Como autor de la obra *Culturas híbridas*, Canclini manifiesta “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (1990: III), por añadidura, anula la idea de una identidad pura o auténtica, definiendo la identidad como un proceso de abstracción de rasgos como la lengua y las tradiciones, anudadas a prácticas mezcladas en la historia.

En lo que se refiere al asunto del rocanrol, éste comenzó a expresarse ya no sólo entre los sectores de clase media, se introdujo también como una expresión propia de jóvenes de clase popular quienes se apropiaron del género como vocero de las circunstancias que enfrentaban en su cotidianidad. A inicios de los años 60 el rocanrol comenzó a sonorizarse no sólo en espacios de radiofusión o televisoras que lo comercializaban y lo legitimaban, sino también empezó a ejecutarse en los *cafés cantantes*:

Los cafés cantantes más célebres fueron el Ruser, el Harlem, el Hullabaloo, el Sotáno, A Plein Soleil, Pao Pao y Schiaffarello, y éstos dieron un foro a los nuevos rocanroleros de los setenta, que en ocasiones ya no eran del Distrito Federal sino de la frontera norte: Javier Bátiz y los Finks, y los TJs (de Tijuana), los Dugs Dugs (de Durango), los Yaqui (de Sonora) o los Rockin´ Devils (de Tamaulipas) (Agustín, 2017:73).

Los cafés cantantes fueron espacios que simbolizaron el punto de encuentro para las juventudes que acudían a la escucha de una buena dosis de rocanrol, fungiendo a la par como sitios de empleo para músicos que iniciaban su carrera musical o para aquéllos en vías de encontrar una oportunidad en el sistema comercial, estos rincones que abrieron sus puertas a la juventud rocanrolera, vieron nacer a célebres exponentes del ritmo setentero que no renunciaban al canto del rocanrol en inglés, pero que sin embargo, más tarde iniciarían la interpretación de un rocanrol con contenido en español.

ambivalencias solicita estudiar los conflictos de poder que lo suscitan, la industrialización y la masificación contextualizan su relación con algunos procesos de hibridación.

Para el Estado la presencia colectiva de jóvenes fue un problema de índole delictivo, la reunión de esta población significó rebeldía, drogas y violencia, generando un permanente acoso y persecución policiaca que se mostró en todo momento represivo y agresivo hacia este sector. Deshacer estos modos de agregación de los jóvenes, condujo a las autoridades al empleo de dispositivos -brigadas y razzias-³⁸ como procedimientos autorizados por el entonces regente del Distrito Federal, Ernesto Uruchurtu³⁹, para abatir lo que ellos denominaban “pandillerismo”.

Al respecto, Gomezjara (1987) y Rubli (2007) señalan entre los años de 1963 y 1965 un periodo de clausuras violentas y de cierres ilegales de: cafés cantantes, neverías y billares, justificados por las autoridades como establecimientos irregulares y de aparente consumo de drogas, empleando detenciones arbitrarias hacia jóvenes que rapaban y fichaban en el ministerio público. Ante tales acontecimientos, hacia 1967 la presencia de tres o más jóvenes en espacios públicos equivalía para ley a organizaciones con fines delictuosos, tipificándose como un delito de pandillerismo.

En este controversial periodo donde se generalizó el consumo de rocanrol con el gusto por las drogas, se identifica un trance alucinógeno de la era *xipiteca*⁴⁰, periodo en que los

³⁸ Razzia o redadas, se refiere al acto de atacar sorpresivamente, esta expresión fue utilizada para señalar actos de represión a través de operativos policiacos.

³⁹ Político del Partido Revolucionario Institucional –PRI-.

⁴⁰ El término *xipiteca* fue acuñado y adaptado por Marroquín para distinguir a los jóvenes clasemedieros de los años sesenta de los hippies de los Estados Unidos, con quienes compartieron la búsqueda de nuevas sensaciones adoptando el uso de alucinógenos y asimilando modos de vida alternos a los dados por la sociedad y por las instituciones.

El hablar de hippies nos conduce a la historia de sus precursores, la *beat generation* europea, “generación golpeada” que adoptó el término “beat” de la jerga jazzista para describir su estado de ánimo que tras la segunda guerra mundial, invadió de dolor y sufrimiento reduciendo su optimismo ante la vida. Inspirados por existencialistas de la posguerra parisina recuperaron elementos del surrealismo, dadaísmo, nihilismo y misticismo, este último en conexión con el consumo de la marihuana procurando ver las cosas con mayor profundidad, motivo por el que Marroquín (1975) los ha definido como “aventureros del viaje interior” al buscar un cambio interior a diferencia de los hippies que intentaban cambiar el mundo exterior.

Se trató de un movimiento que se singularizó por su gusto a la literatura, especialmente a la poesía, su apropiación a una vida bohemia al estilo de jazz, viajes y trasgresión al puritanismo, experimentando libremente su sexualidad, el movimiento beatnik conformó también parte de protestas estudiantiles, culturales y políticas, como la de Mayo de 1968 en Francia.

Como podemos percatarnos, la influencia de los beatniks tuvo una fuerte influencia entre los jóvenes norteamericanos de California en los años 60, reconocidos como hippies que consiguieron la desafiliación de

jóvenes se iniciaron en viajes cósmicos despegados por el consumo de mariguana, hongos, peyote y LSD, con el deseo de encontrarse con Dios, según relata en su obra *Historia y Profecía. Memoria de 50 años de Ministerio* el sacerdote católico liberal y también psicólogo social Enrique Marroquín (2014a).

Para entonces, los xipitecas adoptaron el lema de “amor y paz”, impregnados de aires psicodélicos, alternaron notas de rocanrol con viejas canciones de boleros y rancheras, estableciendo una estrecha relación con la cosmovisión, la estética y la artesanía indígena “[haciéndose] notorios con la greña larga hasta la cintura, el discurso filosófico, el morral, los huaraches, el rollo desdeñoso contra lo establecido” (Paredes, 1992:2), según nos relata José Agustín (1996), su presencia pública se visibilizó en 1967, cuando ocuparon el Parque Hundido como centro xipiteca, transformándolo en un espacio para la meditación y el yoga, no obstante, la represión en manos del presidente Gustavo Díaz Ordaz⁴¹desmantelaría sus propuestas culturales.

La década de los 60 estuvo impregnada de una onda magnética que congregó a diversos sectores de la sociedad a fundirse con el movimiento estudiantil de 1968⁴², el movimiento en su carácter de instituyente, conjuntó jóvenes rocanroleros con jóvenes estudiantes, simpatizando los unos con los otros en la lucha y el cuestionamiento institucional, alcanzaron una conciencia histórica que marcó huella, compartiendo ideales incluso al interior de la cárcel de Lecumberri frente los arrestos frenéticos de 1968 a 1971.

sus familias e instituciones sociales, experimentando la psicodelia y la sexualidad, practicaron también el nomadismo y retomaron la tradición radical de la beat generation oponiéndose a la Guerra de Vietnam.

En lo que respecta a los primeros xipitecas mexicanos, Marroquín (1975) expresa en su ejemplar *La contracultura como protesta. Análisis de un fenómeno juvenil*, el arraigo de esta cultura entre familias burguesas tradicionalistas donde los jóvenes fueron más proclives a recibir una educación católica con rígidos convencionalismos para crecer como “gente decente”, su posición social por añadidura les permitiría aceptar el american way of life, consumir lsd y discos importados.

⁴¹ Sexenio del presidente priista de 1964 a 1970.

⁴² Durante este intervalo el movimiento estudiantil posibilitó la articulación entre jóvenes estudiantes y una buena parte de jóvenes procedentes de colonias populares circundantes a la zona de Tlatelolco y Tepito, impulsando a partir de este momento la acción política juvenil. Gomezjara, revela “en el movimiento del 68, muchos estudiantes habitaban en Tlatelolco y seguramente buena parte procedía de las colonias populares, durante los días de mayor violencia en Tlatelolco algunos periodistas informaron que grupos de ‘pandilleros’ del barrio de Tepito participaban al lado de los estudiantes” (1987:68).

Vale la pena decir, que para entonces el ser estudiante se asoció al imaginario social de comunista, subversivo y desestabilizador social para el gobierno, posterior a la masacre de Tlatelolco y como respuesta a las crecientes movilizaciones juveniles se implementó el “modelo de control social de sectores juveniles movilizados” en conjunto con el “bufete jurídico social” y el programa de los campamentos de “trabajo voluntario de la juventud” se acordó conformar grupos juveniles que realizaran acciones de beneficio social, desde luego que el Instituto Nacional de la Juventud Mexicana también tuvo un importante papel, a través del pentatlón realizaron la “coaptación política y capacitación de grupos paramilitares, no fueron pocos los jóvenes que se canalizaron hacia la conformación de grupos de choque al servicio del Estado mexicano o, simplemente, como seguridad personal y familiar para funcionarios de distintos niveles” (Marcial, 2012: 14,15).

A partir de entonces la expresión xipiteca se difuminó, comenzando a hablarse de los *chavos de onda*, introspectivos y juiciosos jóvenes que veían en la astrología un modo mágico alternativo para racionalizar las cosas, el deterioro ambiental elevó su nivel de conciencia ecológica utilizando la consigna “la onda no-esmog”, agrupándose en comunas rurales para cultivar sus propias cosechas, inclinándose por una alimentación vegana y naturista y consumiendo sustancias psicoactivas como una respuesta trasgresora a las normas del sistema social, consiguieron romper con los lazos consanguíneos y patriotas que determinaban “el deber ser del joven”.

La onda, forjó el primer movimiento del México contemporáneo y junto a ella la *contracultura*⁴³ mexicana protagonizó una trascendente ruptura con la hegemonía cultural, el cuestionamiento institucional hacia el autoritarismo familiar, estatal, escolar, de valores, abrió una brecha generacional entre padres e hijos, reflejando un abismal cambio hacia la concepción del cuerpo y el machismo, la relación con la naturaleza y el misticismo, la

⁴³ En el subtítulo titulado “El camino entre lo negado y el reconocimiento. Aportes del proceso de institucionalización,” del 2º capítulo de la tesis, hablamos de los modos de acción contrainstitucionales desde la perspectiva louroriana, este concepto se utilizó en el Análisis Institucional para reflexionar la experiencia colectiva de movimientos sociales de los años 60 que cuestionaban y criticaban las instituciones.

Precisamente el término contrainstitucional deriva de la palabra *contracultura*, a la que estructuralistas-funcionalistas agregarían la palabra juvenil, conjuntando ambas palabras a finales de los 70 por el historiador Theodore Roszak, quién planteó la “Contracultura Juvenil” para referirse al momento histórico en que los jóvenes se opusieron al método hegemónico, manifestando su desacuerdo y produciendo otros modos de vida a los impuestos por las instituciones dominantes.

comercialización y los roles asignados por el Estado, la familia y la Iglesia, en este sentido De la Torre destaca: “la moda unisex, la psicodelia, el feminismo, la introducción de la píldora, el amor libre, la planificación familiar, [representaron] una contrapuesta a la cultura tradicional local y sus valores” (1996:181).

Musicalmente hablando entre el año de 1968-1969, los músicos mexicanos comenzaron a componer e interpretar un *rock original*, sin replicar los éxitos americanos, refinaron cada vez más su calidad musical, agrupaciones como Tinta Blanca, la Revolución de Emiliano Zapata, Peace and Love, Love Army y Three Souls in my Mind fueron precursores de esta nueva tendencia, resaltando en la escena las últimas dos agrupaciones por su atrevimiento a interpretar canciones al idioma español que reflejaban por primera vez un rock nacional con identidad propia, proclamado por los críticos como la *onda chicana*.

De hecho, las ondas sonoras del rock chicano tendrían su apogeo en 1971 en el “Festival de rock y ruedas de Avándaro” organizado por Eduardo López Negrete y Luis de Llano, junto con otros jóvenes empresarios que consiguieron la autorización del entonces gobernador del Estado de México, Carlos Hank González⁴⁴, alrededor de 300 mil jóvenes lograron desvanecer el control clasista, reuniéndose jóvenes clasemedios con jóvenes de colonias populares, compartieron Valle de Bravo durante 3 días en medio de una atmósfera contracultural suministrada por gritos y coros repetitivos que cantaban “mari-gua-na, mari...mari-guaaa-na” al ritmo de los Dugs Dugs, quienes inauguraron el evento, continuando con Tequila, Peace and Love, El Ritual, los Yaqui, El Epilogo para cerrar con el eco de Three Souls in my Mind, en tanto los músicos producían sus mejores producciones acústicas, entre la multitud se consagraba el libre amor a manera de cortejos, encuentros sexuales y viajes sensoriales psicotrópicos.

Avándaro consiguió reunir a una juventud heterogénea en un espacio libre sin restricciones, representó a una colectividad contestataria, trasgresora de la moral y la legalidad, estando ahí, la juventud se reveló contra las prohibiciones del mundo adulto promulgado por la sociedad instituida, el gobierno, los representantes eclesiásticos y sus familias. Las xipitecas para entonces utilizaron minifaldas o faldas estilo hindú, apostaban

⁴⁴ Gobernador del Estado de México durante el periodo de 1969-1975.

por la libertad corporal haciendo frente a las imposiciones sobre la decencia femenina, solían no utilizar sostén y desafiaban la ordenanza del maquillaje, por su parte los hombres utilizaban pantalones acampanados, chalecos de piel, camisas de manta, huaraches, muy al estilo indígena, además de ello, reestructuraron y crearon autónomamente códigos lingüísticos, compartiendo una comunicación dotada de nuevos sentidos que fortalecieron su identidad:

El llamado lenguaje de la onda era muy sugerente, un calo que combinaba neologismos con términos de los estratos bajos y se mezclaba con coloquialismos del inglés gringo, así es que se producía un auténtico espanglés: jipi, friquiar, fricaut (freak out), yoin (joint), diler (dealer), estón o estoncísimo (stoned). Algunos de los términos eran totalmente nuevos (chido, irigote) o, si no, añadían nuevos sentidos a palabras existentes, pues denotaban cosas o estados que no se conocían, o con el significado que adquirirían después de la experiencia sicodélica (la onda, agarrar la onda, salirse de la onda, ser buena o mala onda, el patín, las vibras, azotarse, aplatanarse, alivianarse, prenderse, atizarse, quemar).

Pero ciertamente podía ser más hermético cuando se referían a la droga (ya sábanas, ese huato de moronga es puro guarumo y los ojetes quieren una quiniela, son puras coliflores, me cae que te despedorra) (Agustín, 2017: 134-135).

Como se ve y como lo señala Castoriadis (1997), el imaginario instituyente o radical se presenta como una potencialidad creativa en el seno de rupturas y discontinuidades, la creación o combinación de lenguaje fue otro modo de producción y manifestación distinta a los cánones, su efecto se percibió no sólo en el estilo para expresarse, sino también en el flujo de representaciones, sus modos de interactuar y vincularse colectivamente, modalidades inmorales y obscenas desde la visión institucional.

Así, la expresión “*masiva orgía de sexo y drogas*”, fue una de las frases utilizadas para que el Estado concibiera la concentración masiva de jóvenes como un peligro para el orden y el control social, suscitándose una persecutoria desacreditación por el entonces Secretario de Gobernación, Mario Moya Palencia⁴⁵ respaldado del apoyo presidencial de Luis Echeverría Álvarez⁴⁶, gobernante que durante su sexenio modificó el nombre del

⁴⁵ Secretario de Gobernación priista durante el periodo de 1969-1976.

⁴⁶ Sexenio del presidente priista de 1970 a 1976.

Instituto Nacional de la Juventud Mexicana –INMJ-, por Instituto Nacional de la Juventud –INJUVE-, considerándolo como una institución extracurricular para la concientización universitaria ante los problemas económicos que enfrentaba el país.

Dado que el activismo estudiantil y la revolución del rocanrol se unificaron en movilizaciones y eventos musicales masivos, representaron una amenaza ante el poder dominante, para entonces el rocanrol ingresó en una etapa de hibernación, fue reprimido, censurado y excluido de las macroindustrias, sin embargo, esta coacción no inmovilizó su evolución en los espacios subalternos de la metrópoli, lugares donde encontraron refugio los rocanroleros para celebrar ritos estruendosos en medio de calles, bodegas o lotes baldíos, los llamados *hoyos fonqui*⁴⁷, arribaron en las colonias populares para representar al sector de la juventud urbana, añadiéndose al toque⁴⁸ el cemento, el tiner y el alcohol.

Es importante destacar las tocadas de estos espacios como productoras de personajes emblemáticos de la contracultura, en la actualidad Alejandro Lora, ex-vocalista de Three Souls in my Mind y vocalista de El Tri, es uno de los intérpretes del rock con los que la juventud contemporánea y moderna se ha identificado, siendo elogiado por su carisma, su carácter humorístico para mentarle la madre al gobierno y su habilidad para cantarle al desamparo político-económico- social, al amor, el desamor y a la Virgen de Guadalupe, por todo ello Alejandro Lora se ha considerado un ícono de la cultura del rocanrol que ha logrado congregarse por décadas a toda una tropa juvenil:

Tenía yo 14 años y fui a una tocada con El Tri, de ahí empecé, para mí Alex Lora es el mero, mero, neta. Cuando ibas a una tocada tenías patrullas por todos lados, cuando llegaba El Tri aquí a la explanada de Tlalne, no te dejaban ser libre, El Tri en esos entonces era un personaje que no estaba mercadotizado como ahorita que ya sale por la televisión, él era pues un símbolo para todos y pues era libertad, éramos expresivos, él nos decía “como soldaditos, agárrense de las manos” y todos como borreguitos “y levántelas, y vean alrededor de nosotros, nosotros somos un ejército, somos más poderosos que ellos, vean cuántas patrullas son, ¿y cuántos somos nosotros?”, decía, pero nosotros con el corazón bien

⁴⁷ Término compuesto por dos palabras: “hoyo” por estar debajo de lo oficial, es decir, lo subterráneo; y “fonqui” que proviene de lo grueso, todo aquello que no tiene difusión: lo marginal, lo más sincero.

⁴⁸ Consumo de marihuana.

gustoso de oír al Tri, pero de ahí para delante nos empezaron a cohibir tanto que El Tri nos invocaba como soldados para alguna rebelión en contra del gobierno⁴⁹.

Lo anteriormente expuesto que data de la década de los 60 a los 70, nos permite comprender cómo el rocanrol se ha producido en un contexto de contradicciones y de ruptura generacional y tradicional en la que muchos jóvenes acentuaron el distanciamiento con el mundo cultural de sus padres, apartándose de la música ranchera y del bolero, para incrustarse en el efervescente mundo del rocanrol:

Desde que oí el primer disco de El Tri, se me hizo un modo diferente a todo lo vivido, que a la ranchera, que a lo de cumbia, que a lo de todo, sí me gusta bailar la cumbia, de todo, y me gusta escuchar la música ranchera, pero el rock es lo que me ha fascinado siempre, hasta compongo rolas de rock a mi modo y a mi estilo y es lo que me ha hecho a mi nada más ser⁴⁹.

Es justo decir que las generaciones anteriores han contribuido ideológica, discursiva, musical y estéticamente para las agrupaciones juveniles y la organización de colectivos de la década posterior, evidentemente aparecieron tensiones entre la era de las flores, la paz y el amor con las formas más radicales que constituyeron el imaginario de las juventudes que se enfrentaron a la desesperanzada crisis ochentera, siendo interesante reconocer cómo este sector juvenil comenzó entonces a movilizarse a partir de proyectos y utopías que los vincularon con un solo propósito, producir un cambio social.

- **El rock urbano penetrado en el asfalto de la submetrópoli.**

Arrancando el inicio de la década de los años 80, con la presidencia a cargo de José López Portillo⁴⁹ se incorporó a nivel nacional el modelo neoliberal, introduciendo al país a la economía de libre mercado con la pretensión de favorecer a empresas transnacionales, omitieron las anticipadas promesas depositadas en el *modelo de bienestar* planteadas por el propio gobierno priista, lo cual coadyuvó en un alarmante desajuste y reestructuración económica, incrementándose privatizaciones y políticas de austeridad.

Por esta razón, en el mismo año López Portillo presentó en conjunto con el Fondo Monetario Internacional-FMI, el “*Plan global de desarrollo*” con la intención de corregir los problemas nacionales a través de un “progreso” sustentado en un proyecto de limitaciones

⁴⁹ Sexenio del presidente priista de 1976 a 1982.

que impedía el crecimiento nacional, fijando “restringir el gasto público, fijar toques a los aumentos de salario, liberalizar el comercio exterior y limitar el crecimiento del sector paraestatal de la economía” (Guillén, 2000: 29).

Consigo vendría el agite de una perturbadora crisis, ocasionando un desmesurado caos acompañado de endeudamiento, penurias, falta de oportunidades, subempleo, precarios salarios, etcétera, la historia sobre los periodos de crisis en México -1826, 1873, 1931- resurgía en el año de 1982 como una nueva etapa de endeudamiento exterior heredada al reciente sexenio del presidente Miguel de la Madrid Hurtado⁵⁰, revelándose un inquietante descenso económico que impactó en la desestabilización de la moneda y el acrecentamiento de la pobreza, aumentando el desempleo –desencadenándose una mayor tasa de desempleo informal y de migración a los Estados Unidos-, acentuándose la carencia de satisfactores básicos –servicios públicos, escuelas, hospitales, alimentos- y elevándose el precio de la canasta básica, de acuerdo con el periódico mexicano “El Informador”:

La secretaría de Comercio anunció hoy nuevos incrementos de precios a la tortilla, que pasará de 5.50 a 11 pesos; el bolillo y la telera de 70 gramos, de 0.50 a un peso; la gasolina nova, de 6 a 10 pesos el litro; el diésel de 2.50 a 4 pesos el litro; el gas doméstico, de 4.30 a 5.10 pesos el kilo, más un incremento mensual de 10 centavos por kilo durante 12 meses. Así mismo, el consumo de energía eléctrica subirá 30 por ciento y tendrá un alza mensual de 2.5 por ciento durante 16 meses, y las tarifas eléctricas para consumo industrial subirán 50 por ciento más un incremento mensual de 2.50 por ciento durante igual lapso.

La Secretaría de Comercio dijo que esta acción fue tomada para reducir subsidios; incentivar la inversión y la producción; combatir el encarecimiento especulativo y la escasez; generar ahorro interno, evitar la dependencia del crédito externo y enfrentar, en el caso de la gasolina, su contrabando. Esta política de disminución de subsidios, aumento de precios y aprovechamiento racional de los recursos –destaca- obedece a la política delineada por el Presidente José López Portillo el 21 de abril pasado, al dar a conocer el decreto sobre el programa de ajuste de la política económica, tendiente a sanear las finanzas públicas, a disminuir presiones sobre el aparato productivo nacional y a combatir la inflación (Lunes 2 de Agosto de 1982)⁵¹.

⁵⁰ Sexenio del presidente priista de 1982 a 1988.

⁵¹ Para mayor información, consulte la página de la hemeroteca “El Informador”: <http://hemeroteca.informador.com.mx/>

Dado el declive económico, educativo y el crecimiento desacelerado de la población, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe –CEPAL–, proclamo para México y los países Latinoamericanos de Argentina, Brasil, Chile, Perú y Venezuela una “*Década Perdida*”. Ante un periodo de penurias a finales de los 80, el país se vio forzado a adaptarse a una serie de modificaciones y transformaciones de ciudades del tercer mundo que reflejaron reiteradamente un tejido urbano asimétrico, con anhelos de edificar una *metrópolis global*⁵², donde el gobierno de la Ciudad de México amplió el mejoramiento de ciertos espacios, impulsando la construcción de cinco megaproyectos, al respecto la arquitecta María Moreno (2015) confirma:

La revitalización del Centro Histórico, la reconstrucción del área de la Alameda, que más adelante se extendió al proyecto del corredor de la Avenida del Paseo de la Reforma, la creación de Santa Fe, el mejoramiento de la Avenida Mazaryk y el rescate del Lago de Xochimilco.

Paralelamente en otras zonas se incrementaba la pobreza y el deterioro de infraestructura, de esta manera recuerda Guadaña al municipio de Tlalnepantla, sitio que lo vio nacer en 1954 y del que aún comparte un pasado lleno de acontecimientos que muestran la historia de sus nativos que constituyen la memoria de lo que entonces conformaba “en medio de la tierra”, significado en náhuatl de Tlalnepantla:

Lo que ha pasado con Tlalnepantla, aquí había un río, eran puras ciudades perdidas, a un costado de la presidencia, todo era de tierra, no había pavimento, nos hacía falta muchas cosas, muchas, muchas cosas, te hablo de los 80. Tlalnepantla era más limpio, más seguro, había más cordialidad con la gente, la gente era más pobre, pero bueno, lo que ha existido siempre en esta vida no, pocos ricos y millones de pobres.

La gente era más de pueblo, las cosas fueron cambiando conforme fue pasando el tiempo y la tecnología fue avanzado, los presidentes después se volvieron mucho más rateros que antes, todo se ha hecho aquí a costa de sacrificios. La gente que tenía por ejemplo su mercado, se los tumbaron, se los tiraron, antes había muchas pulquerías y cantinas y todo eso, aquí estaba intestado de cantinas, las quitaron, nos quitaron nuestros punto de apoyo

⁵² Moreno plantea el término de economía global a partir de los planteamientos de Manuel Castells referido al proceso de decisiones estratégicas vinculadas a la transformación de una economía mundial donde se cruzan flujos de capital.

(reímos)☹.

Por supuesto que los procesos desiguales no sólo se concentraron en la estructura física y espacial, los procesos sociales también fueron discrepantes, apareciendo fenómenos de otro orden en la vida social y cultural, entrelazados por interacciones de actores sociales, con el Estado y sus instituciones como hasta ahora lo hemos atestiguado. En vista de estas discrepancias espaciales, “la multiculturalidad no sólo tiene la vertiente que surge de la globalización, también tiene raíces en las historias urbanas particulares de los grupos y de las clases sociales que la forman, en sus prácticas y en sus representaciones imaginarias” (Nieto, 2000: 67).

Precisamente, concentrarnos en las zonas submetropolitanas como espacios locales nos permite analizarlas como espacios singulares y heterogéneos donde se gestan iniciativas para establecerse, organizarse, controlar y relacionarse social y territorialmente. Privilegiando la comprensión en torno a cómo conforman sus relaciones sociales y configuran el espacio las agrupaciones juveniles, como un modo de expresión característico de la década ochentera.

Como dijimos al principio, los jóvenes de entonces se enfrentaron a una aparatosa crisis estructural que los colocó en reducidas posibilidades de integrarse al sistema productivo o educativo, empleando las palabras de Lidia Menapace (1977⁵³), socialmente se les nombró *hijos de la crisis-subproletariados* por su condición desfavorable y su situación como una juventud desocupada-parada, no obstante, como el físico Alemán Albert Einstein manifestó “en los momentos de crisis sólo la imaginación es más importante que el conocimiento”, la franqueza de sus palabras resultarían ser una herramienta eficiente para comprender la crisis de este periodo como un proceso de creatividad y cambio que arrojó a las juventudes a la producción de su propia cultura e ideología.

Como epidemia, las juventudes de las colonias populares comenzaron a emerger y con ello nuevas formas de organización ante diversos gustos musicales, estéticos y de apropiación territorial, los espacios públicos comenzaron a producir nuevos sentidos y significados, el barrio, la colonia, la calle, parques o cuevas se impregnaron de cargas

⁵³ Para conocer más sobre el tema del subproletariado desde la perspectiva de Lidia Menapace, puede acceder al siguiente enlace de la Revista Española *El viejo topo* http://biblioteca.ccoo.cat/intranet-tmpl/prog/en/local_repository/documents/17265_36923.pdf

simbólicas y afectivas para la afiliación de grupos que encontraron en estos lugares enunciación, comunicación e identidad, espacios de reconocimiento común, de experiencias, sensaciones, prácticas y rituales configurados a partir de sus propias normas y reglas, que les dio la posibilidad de pronunciar un “nosotros” configurado por un mundo mezclado por la resistencia, la liberación y la alienación.

Las bandas fueron un fenómeno que capturó la atención de investigadores sociales que reconocieron al sujeto de las esquinas, un claro ejemplo de ello es Carles Feixa, antropólogo que ha estudiado estas formas de agregación juvenil y popular bajo la categoría de *culturas juveniles* sosteniendo:

En un sentido amplio las culturas juveniles se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresados colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (1998:84).

Para precisar entonces, la presencia colectiva de jóvenes se manifestó a través de la emergencia de los chavos disco, los chavos tiviri, y los chavos banda, vinculados a una misma situación socioeconómica, la música fue la que los diferenció. Los *chavos disco* o “*disco-locos*” se agrupaban para escuchar High Energy, decía el antropólogo Hugo Serna (1994), eran el grupo juvenil más híbrido de entonces, estos jóvenes retomaron la música y la moda hollywoodense de los setenta al estilo de Vaselina, vistiendo prendas de satín y brillantina hacían mutar las calles en una parafernalia conducida por la mezcla de discos dirigidos por los sonidos callejeros. A diferencia del sector juvenil de clase alta que asistía a discotecas en la Zona Rosa, Polanco, Satélite o Lomas, los chavos disco eran congregados por los primeros sonidos populares como el Polymarchs o el Patrick Miller que se presentaban en este tipo de eventos.

De la misma manera, los *chavos tiviri* se agruparon por su afición a los bailes sonideros, en contraste a la disco-music, para ellos la mezcla de ritmos africanos y la música caribeña, hizo de la música tropical –bachata, salsa, cumbia, salsa, guaracha- un modo de convivencia y recreación, tratando de reproducir los elegantes bailes de salón, compartieron bailes amenizados por el sonido La Changa o Cóndor en los aniversarios de los barrios o en las fiestas patronales de las Iglesias.

Por el contrario, los bautizados antropológicamente como *chavos banda* integrados por rockeros y *punks*⁵⁴ principalmente, preferían asistir a los heredados hoyos fonqui a la escucha de rock, punk, metal o blues que las tocadas dominicalmente podían ofrecerles, en los carteles se podía ver la presentación de Mara, Paco Gruexxo, Follaje, Blues Band, Yaps, Síndrome, Rebeled´punk, Next, Transmetal, Histeria entre otros, compartiendo el mismo escenario. En esos días brotaba el denominado *rock urbano* con composiciones que se caracterizaban por la “crónica, la narración consiente en primera persona, el doble sentido, la ironía, la denuncia” (Serna, 1994: 97) transmitiendo vivencias de la cotidianidad y de la realidad social experimentada, el punk por su parte, se caracterizó en un principio por ser un movimiento musicalmente distorsionado con notas de protesta y descontento por el contexto social, político y económico heredado.

Para entonces, las tocadas sirvieron de soporte ante la crisis, fueron una expresión libre, comunitaria y colectiva, espacios de desahogo y diversión, impregnados también de olores de solvente –cemento 5000, tiner-, pegamento fz-10 o de cebada.

Estéticamente hablando la indumentaria autogenerada por el chavo rocker se caracterizó por el uso de pantalones entubados, playeras negras impresas con algún grupo musical u ombliaguas, tenis superfaros o converse, gruesos zapatos de piel con suela de tractor, cabellera larga con flequillo, fueron elementos que particularizaron a este sector juvenil urbano. Así mismo, el estilo punk jugó un papel visual importante, reflejo la decadencia de la crisis y la transgresión mediante su vestimenta, pantalones rotos, alfileres, chamarras de cuero –muchas veces recuperadas de los basureros de Santa Fe, Santa Cruz

⁵⁴ El Punk tiene su origen en Inglaterra como un movimiento contestatario, mientras en Estados Unidos se desarrolló de manera más simbólica. A México llega a finales de los años 70 y principios de los 80 trasladado por los jóvenes de clase alta que viajaban al extranjero y se apropiaban de la estética, trayendo consigo material discográfico de vuelta al país, lo que influyó directamente en la formación de bandas pioneras de punk en el país: Dangerous Rhythm, Size, The Casuals, fueron de las primeras agrupaciones con un estilo new-wave y punk que cantaron en inglés a finales de los años 70. En los 80 el punk se penetró en las colonias populares como semilla de rebelión y desahogo ante la falta de oportunidades, Rebeled´Punk, Síndrome, Yaps y Energía fueron las primeras bandas que popularizaron el punk, interpretando algunos covers de los Sex Pistolas, los Ramones o The Clash, surgió el pogo a manera de una danza desfogante para la acumulación de energía.

Por su parte, La Polla Records, Eskorbuto, RIP, serían bandas españolas que también habrían influenciado al movimiento punk mexicano, “para 1987-1988 habían surgido más bandas como Atoxxxico, Masacre 68, Anti-gobierno, Colectivo Caótico, Zipi Zape, Herejía, Vómito Nuclear, Miseria, Sabotaje Final, Desviados, M.E.L.I., TNT, Virginidad Sacudida” (Detor y Hernández, 2011: 109), entre otras tantas.

Meyehualco o en la ropa de paca vendida en los Tianguis-, botas tipo militar y corte mohicano teñido.

La capacidad creadora de la juventud ochentera, me hace evocar la exposición de Jota Izquierdo “modernidad pirateada” realizada durante el 2016 en el Museo del Chopo, él señalaba “mientras que la modernidad propone lo original y la novedad en la distribución vertical de sus productos culturales, la modernidad pirateada impulsa la cultura de la copia como forma de producir, distribuir y consumir productos”, así la crisis económica se incorporó a estas formas de agregación juvenil que reprodujeron y adecuaron su atuendo muy al estilo de personajes como Johnny Rotten o Joey Ramone, por ejemplo.

Aunque la música y los atuendos singularizaron cada identidad, no fue ajena la presencia de los chavos banda en los eventos sonideros⁵⁵ o en las habituales celebraciones de las quinceañeras de la colonia, al menos así lo recuerda Serafín, gracias a las experiencias que generaciones antecesoras le han compartido sobre la historia del rocanrol y la constitución de sonidos y bandas de punk en San Pedro Barrientos, Tlalnepantla:

También había rockeros en las tocaditas de sonidos y gente de sonidos vestidos de discolocos, de aquí salieron grupos de punk hay uno que se llamaba Isla Punk, Nacidos del Odio, el Camaleón oi x oi. Sonidos de calle está el Master Genius, el Marvi y, el Metanbi☹.

Como podemos observar, las bandas fungieron como dispositivos de socialización, de desahogo y diversión para la juventud que enfrentó la desesperanza económica y la lucha contra el desempleo, para los científicos en estudios de la juventud, las bandas han sido “una forma de agrupación solidaria, que cumple hacia adentro una función integradora de sujetos con problemáticas comunes y hacia afuera una función impugnadora” (Reguillo, 1991: 237-239). En este sentido, en los años 80 para cada agrupación el barrio representó espacios unificadores, pero también divisorios, los placazos en las paredes simbolizaron demarcaciones territoriales –“Territorio Scorpis”, “Sólo Morzis”, “Panchitos la Ley”-, fueron pintas que promovieron iracundos encuentros por el respeto y el honor del territorio, luchas campales que dejaron heridos, muertos y jóvenes privados de su libertad.

⁵⁵ El lugar del sonido no fue exclusivo sólo de la mezcla de música disco o tropical, el rocanrol también se apropió de la cultura sonidera, en la década de los 80 el Oriente de la Ciudad vio nacer al Sonido Carita Jc y Sonido Jagger en Nezahualcóyotl y al Hijo del Rey en Valle de Chalco, los primeros en mezclar rock inglés con rock urbano.

Dentro de este marco, la producción y consumo de estos modos culturales, introdujo nuevas prácticas potenciadas de originalidad y creatividad –la música, la estética, el lenguaje, el barrio, etcétera,- produjeron nuevos rasgos distintivos de una identidad colectiva que confrontó a la cultura capitalista y desafió los discursos de las instituciones formales, el *antilenguaje*⁵⁶ trajo consigo la renovación, creación, deformación o mescolanza de palabras estándares admisibles:

Al chile-al grano, sin rodeos-; amachinar –imponer la voluntad por la fuerza-; bajita la vaina –actuar con discreción-; basculear –revisar la ropa o bolsas-; camello –trabajo-; cuete –pistola-; choncho –robusto, grande-; hacer el iris –provocar-; pasilocos –anfetaminas-; sincho –sí-; viada –permiso, libertad- (García-Robles, 2002: 201-204).

Fueron expresiones que constituyeron una oposición a la norma establecida, funcionando como una alternativa a la homogenización lingüística, el antilenguaje, como se ha denominado en la semiótica social, responde a la autoafirmación de la identidad colectiva mediante un magma de significaciones imaginarias sociales que conformaron la representación de su mundo como juventud, de la sociedad misma y del lugar que ocuparon en la sociedad. Como lo hace notar Soto:

Las prácticas grupales de los jóvenes están definidas por dimensiones simbólicas, pero también por dimensiones imaginarias, es decir, por la capacidad de producir nuevos sentidos y significados, nuevos proyectos que dan cuenta de los modos en que los grupos de jóvenes dan sentido y significan su contexto. (2004:202).

Sin embargo, esta capacidad creadora de los jóvenes y su agrupación como bandas, no fue asimilada de manera positiva para los organismos gubernamentales, su presencia colectiva y sus prácticas sociales fueron foco de atención para el presidente López Portillo y el jefe del departamento de policía y tránsito, Arturo Durazo Moreno, el “Negro Durazo”, promotores del “modelo de enfrentamiento a la pobreza y la prevención del delito”. Fue una época del asistencialismo dirigido por el programa contra la lucha al hambre y el analfabetismo, pero también fue un periodo de coacción por medio de las razzias, el acoso, la cancelación de

⁵⁶ El término *antilenguaje* surge en el marco de la semiótica social por el lingüista británico Michael Halliday y su estudio sociolingüista como reflejo de lo social. El autor de la obra *El lenguaje como semiótica social* (1979), introduce la palabra antilenguaje para aproximarse a la creación de significados alternativos en oposición al sistema de lenguaje estándar de la normativa social impuesta por la cultura dominante.

conciertos y la cooptación de líderes de bandas a través de estrategias establecidas por el *CREA -Consejo nacional de recursos para la atención de las juventud-*⁵⁷, acciones que fueron legitimadas por el Estado para prevenir la trasgresión juvenil a las normas establecidas. Sobre la relación jóvenes-Estado Santos rememora:

Me compré unas bototas hasta con hebilla, parecía qué traía cascabeles como si fuera danzante, me pongo la gabardina y vengo por la calle, la policía se para, me paran, me esculcan, como si yo fuera un delincuente, pero es muy personal, es mi vida, mi modo de ser, soy un rocker de hueso colorado[✂].

Como dijimos al principio, el imaginario social sobre los chavos banda estuvo configurado de estereotipos negativos, estigmatizándolos como responsables de la inseguridad, de acuerdo con el sociólogo Héctor Castillo Berthier para las autoridades delegacionales “los chavos banda son violentos, se drogan, son promiscuos, se emborrachan, destruyen, amedrentan y dan miedo” (2002:68), por otra parte, los medios de comunicación los convirtieron en nota roja de periódicos como “la alarma” o “la prensa” y programas informativos como el noticiero de Jacobo Zabludovsky no cesaron de infundir y propagar un miedo colectivo hacia este sector juvenil de la submetrópoli.

Aún y con la implementación de estos mecanismos de control y la desconfianza sembrada en la imagen del chavo banda, sábado con sábado la calle de Enrique González

⁵⁷ Implementado por las políticas tradicionales y conservadoras, en 1977 el Presidente José López Portillo transformó el INJUVE por el *Consejo nacional de recursos para la atención de la juventud -CREA-*, un organismo camuflado para atender e integrar inquietudes juveniles en un sistema de cooptación de líderes de bandas de chavos bandas con el fin de integrarlos a cargos gubernamentales y disolver las bandas, con un método asistencialista, su logística de trabajo se concentró en el otorgamiento de becas y la habilitación financiera y de espacios para la recreación y la organización de conciertos de rock y exposiciones.

Consiguiendo el acercamiento al CPJ –*Consejo Popular Juvenil-*, organización que nace en Santa Fe como un modo de responder a la dilatada violencia proliferada por el cuerpo policiaco, logró abatir los enfrentamientos interbandas en defensa de sus territorios y el cuidado hacia los colonos, fomentando conciertos de rocantol, campañas antidrogas, talleres, cooperativas y excursiones que promovieron la participación y unificación entre bandas, entre 1983 y 1985 desplegaron su iniciativa hacia Azcapotzalco, Chimalhuacán y Nezahualcóyotl. No obstante, su iniciativa autogestiva se reindivaría con el acceso de recursos del CREA, su institucionalización canalizó muchos jóvenes a las filas del PRI, declara Gomezjara (1987).

En su incesante obstinación por el fenómeno de las bandas, apoyó diversos proyectos de investigación a través de la constitución del *Centro de Estudios sobre la Juventud Mexicana -CEJM-*, produciendo publicaciones como “las revistas CREATividad e In telpochtli, in Ichpunchtli; Revista de estudios sobre juventud y las colecciones Grandes Maestros, Juventud Democrática, y Biblioteca Joven, estas tres últimas publicadas en coordinación con el Fondo de Cultura Económica -FCE-” (Marcial, 2012:21).

Martínez de la colonia Santa María la Rivera vio desfilar todo un peregrinaje de jóvenes procedentes principalmente de la submetrópoli, asistiendo a lo que posteriormente sería nombrado como el *Tianguis Cultural del Chopo*⁵⁸. Este espacio con tendencia al intercambio de discos, cassetes, revistas, indumentaria, difusión de tocadiscos, encuentro y desencuentros entre bandas, estableció una alternativa al mercado capitalista con la administración de una economía subterránea, “aquí es obligado hacer referencia al desempleo y subempleo, a aquél porque mucho jóvenes carentes de acomodo encontraron en el tianguis la posibilidad de obtener un ingreso mínimamente amparador, valiéndose de sus discos, libros o habilidades artesanales” (Arana, 1996:25), para los músicos asistir al Tianguis fue sinónimo de quehacer laboral para promover precios accesibles de grabaciones o portadas de discos, fue el canal para acceder a entrevistas y convivir con la banda, culturalmente el Tianguis ofreció a sus invitados exposiciones, eventos teatrales, musicales y conferencias, volviéndose foco de atención para la comunidad académica.

⁵⁸ La historia del Chopo nos remonta a las propuestas culturales que desarrolló la escritora de la obra *Como agua para chocolate*, Ángeles Mastretta, en su papel directivo del Museo del Chopo fue propulsora de talleres enfocados primordialmente a mujeres desde un enfoque feminista y de actividades para los más pequeños, esencialmente dirigidos para los vecinos de la colonia de Santa María la Rivera.

El rocanrol ocupó un lugar importante en los proyectos que Mastretta, impulsó en coordinación con el promotor cultural Jorge Pantoja -que para entonces ya organizaba el ciclo de conciertos de rock “una alternativa para los lunes” en el Teatro de Arquitectura de la UNAM- el 1º Concurso de composición “El rock del Chopo”, a posteriori fundarían el proyecto progenitor del Tianguis Cultural del Chopo, es decir, el 1º Tianguis de la Música en México al interior del Museo, concentró un 4 de Octubre de 1980 a coleccionistas de revistas y discos de diversos géneros musicales con el propósito de intercambiar sus reliquias, no obstante, el material de mayor influencia sería el rocanrolero. Lo que se había estructurado como un proyecto de 4 sábados del mes de octubre, tuvo tal impacto y demanda entre sus asistentes -principalmente de bluseros, rockeros, rupestres y punks de diversos puntos de la ciudad-, que el Tianguis salió de las instalaciones del Museo, para ubicarse en la Calle Enrique González Martínez.

Después de la apertura institucional y cultural, lo que parecía un proyecto consolidado se convirtió en un movimiento desplazado y criminalizado, de acuerdo con el “Fanzine Banda Rockera No. 4”, un lustro transcurriría para que el Tianguis iniciara con un proceso ambulante, primero a causa de desalojos por parte de la alcaldía Cuauhtémoc; después llegaría la extorsión de porros de la Escuela Superior de Comercio y Administración del Instituto Politécnico Nacional, espacio dónde se habían instalado; transitando más tarde por la Facultad de Arquitectura en Ciudad Universitaria; en 1986 asentados en la Raza, los comerciantes del Tianguis decidieron organizarse como Asociación Civil, adquiriendo oficialmente el nombre de Tianguis Cultural del Chopo A.C.; dos años después su camino lo hizo volver a la colonia el Nopal en la Delegación Cuauhtémoc, zona donde sufrirían un ataque por parte de los vecinos en desacuerdo a su instalación, siendo reinstalados en la calle de Saturno, en la Colonia Guerrero, para finalmente concluir la ruta nómada en la calle de Aldama en Febrero de 1988.

Un espacio que combinó la realidad de la ciudad, con la idealidad de proyectos utópicos donde “el no hay futuro” muto al “hazlo tú mismo”, saciados de esperanza por el cambio, el punk ya no sólo fue música, para muchos fue el inicio de una generación que transformó la incertidumbre, el miedo, la rabia, en organizaciones autónomas y producciones autogestivas. Bajo este esquema Bourdieu agrega “independientemente del efecto de discriminación “anti-jóvenes” una descalificación estructural, los jóvenes [tuvieron] intereses colectivos de generación, importante [para] comprender esa especie de desilusión” (2002:172).

En palabras de Gaytán (2009:191), esta oleada de jóvenes contribuyó en la creación de tres prácticas hasta ahora vigentes: ¹⁾ el colectivo, ²⁾ el fanzine y ³⁾ la danza del slam.

- 1) La agrupación en colectivos integró a su estilo musical y estético una ideología anarquista, marxista o magonista cuyos planteamientos organizaron una modalidad de trabajo de manera horizontal, enriqueciéndose de posturas políticas del anticapitalismo, antifascismo, antimilitarismo se manifestaron críticos a problemáticas que atravesaba a la sociedad y a complicaciones que enfrentaban como jóvenes: represión, conservadurismo, estigmas, violencia, racismo, el respeto por los animales, el sexismo, la guerra, la religión, etcétera, muchos de ellos posteriormente se convertirían en activistas sociales, emergiendo como sujetos políticos.

Atribuidas estas referencias comenzaron a emerger los primeros colectivos, unos con mayor carga política, pero al final todos con iniciativas para mejorar el desarrollo social, cultural y comunitario, entre ellos, Colectivo “A” integrado por miembros de los PND –*Punks not dead*-, organizaron la primer exposición “Caos Urbano 1⁵⁹” con la intención de difundir la cultura punk y su crítica al gobierno y a la religión, exhibieron artes gráficas, plásticas y fotomontajes controversiales como la imagen de la Virgen de Guadalupe con el rostro de Marilyn Monroe; C.C.R.F.P. –*Colectivo cambio radical fuerza positiva*-, de acuerdo a Álvaro Detor y Pablo Hernández (2011) fueron los primeros en practicar el arte del tatuaje con máquinas improvisadas con el

⁵⁹ En el libro coproducido por Álvaro Detor y Pablo Hernández (2011), *México punk: 33 años de rebelión juvenil* los arcaicos chavos banda describen el evento de Caos Urbano 1 como una organización financiada por el CREA, lo cual nos parece importante para comprender el proceso de vinculación institucional con los colectivos juveniles, una modalidad de cooptación muy singular en el modo de operar priista.

motor del carro de un juguete, agujas de cocer y tinta china; CHAPS –*Chavas activas punks*- y Colectivo las gatas, con un enfoque feminista, abordaron temas sobre el cuerpo, el embarazo, métodos anticonceptivos, la violencia, etcétera., de manera autogestiva presentaron obras de teatro como “las arañas abortan para sobrevivir”, “madre tierra te han venido a violar” y en colaboración con el CREA “la semilla de la violencia” y “las niñas de hierro”.

- 2) Como lo hemos hecho notar, las nuevas propuestas de organización adoptadas por los colectivos, produjeron nuevos canales de información, con el ideal del “hazlo tú mismo” el imaginario libertario enfatizó su potencia en la creación de *fanzines*, folletos y revistas elaborados con módicos recursos e ingenio, que tenían el objetivo de divulgar las ideas de los colectivos y ofrecer acceso a la información, algunos de estos eran elaborados a mano, otros mecanografiados y con contenido diverso, que iba desde crónicas, poesía, entrevistas, canciones, propaganda de tocadas, hasta textos con temáticas sobre el feminismo, ecología, antidrogas, etcétera., “noty punk”, “sin ventanas”-, formaron parte de los primeros *fanzines*.
- 3) El pogo se transformó en el slam, una danza frenética peculiar por el choque de cuerpos, empujones y saltos, que transformaba la tensión emocional en adrenalina y desahogo.

Estas interacciones socioculturales dieron un nuevo sentido a los espacios y las relaciones entre lo popular y lo dominante, surgiendo identidades colectivas integras de deseos, demandas y aspiraciones, con formas de organización que atrajeron la atención pública después del aterrador desastre natural que había desmoronado construcciones de la Colonia Juárez, Roma, Tlatelolco, Guerrero, Morelos y Tepito.

La catástrofe, esa nueva acompañante de los habitantes defectuosos, alentó a la banda a levantarse por ella misma y con los suyos, los chavos banda los punks, los colonos, los sin techo, los ecologistas, los indígenas, las mujeres, las amas de casa se convirtieron en los actores de una vieja-nueva ciudad que emergía entre los derrumbados sueños de la burocracia del desarrollo desestabilizador (Gaytán, 2001: 95).

El Terremoto de 1985 desmitificó el imaginario hegemónico construido hacia el sector de los chavos banda y la sociedad fue testigo de la unidad, del espíritu solidario y la

disposición de los jóvenes para sumarse a las brigadas voluntarias frente a la catástrofe. El apoyo a los damnificados a través de eventos de contenido cultural vinculó a rocanroleros con otros músicos y los unió con escritores, artistas, bailarines, para trabajar colectiva y autogestivamente en beneficio de las víctimas.

La destrucción de la ciudad dejó a su paso grietas físicas y emocionales, entes devorados por la estructura de hierro se convirtieron en espectros de crónicas de la gran urbe, un periodo de duelo nacional que no exentó de la aflicción a los rocanroleros del *movimiento rupestre*⁶⁰, a quiénes sorprendió el efímero deceso del cantautor de las urbanhistorias, “el profeta del nopal”, Rockdrigo González, conmemorado por sus peculiares composiciones que recrearon odas al modo de vivir en la ciudad contemporánea, mezclado con glorificantes versos poéticos en fusión con un cercano conocimiento sobre lo popular.

Dicho movimiento es de gran importancia, al hermanar con la producción del rock urbano y la construcción de canciones con tintes existencialistas que cantan al amor, al desamor, al poder –a la izquierda, a la derecha-, a la policía, a los sucesos de la ciudad y la cotidianidad, desde mediados de los años 80 su persistencia en el mundo urbano y subterráneo han resguardado libertad creativa de sus cantautores en pequeños bares, foros y en el Museo del Chopo, santuario que por cierto, los vio nacer.

Como dijimos al inicio, el rocanrol ha atestiguado coyunturas políticas, económicas, sociales y religiosas, también ha fungido como válvula de escape ante tempestades, desesperanzas y tensiones que han enfrentado los jóvenes, convirtiéndose en un elemento imprescindible en la potencia creadora de los jóvenes: en la organización de proyectos alternativos y en la construcción de estilos divergentes a las “buenas costumbres”, ha sido compañero de movimientos sociales que en su carácter instituyente han levantado la voz de

⁶⁰ En cuanto al término “rupestre”, originalmente es un concepto utilizado por Jaime López y Alejandro de la Garza, que expresaba algo “rupestrón” o sea, algo medio crudo, sin embargo, la palabra también fue adoptada para exponer discursos peyorativos que hacían referencia a algo mal hecho o rústico, por ejemplo la ausencia de enfoques teóricos musicalmente hablando, para una virtuosa afinación. Sus principales exponentes evidentemente fueron: Rockdrigo González, Nina Galindo, Cecilia Toussaint, Roberto Ponce, Rafael Catana, Fausto Arellín, Roberto González, Armando Palomas, muchos de ellos tuvieron una influencia musical de Javier Bátiz, El Pájaro Alberto, De León Chávez Texeiro, etcétera (en Pantoja, 2013: 13).

los jóvenes para cuestionar a las instituciones oficiales, aunque éstas a su vez los han coaptado, precisamente en el siguiente capítulo nos enfocamos en abordar la vinculación de la institución católica con la comunidad rocanrolera, los encuentros y desencuentros, tensiones y latencias incorporados en la relación de este binomio.

➤ **Capítulo 5. Por los senderos de la interpretación.**

El desarrollo de este capítulo final está destinado a una interpretación tejida por el flujo de los discursos de la comunidad rocanrolera y el Padre Matus, en diálogo con el enfoque teórico propuesto y algunas concepciones emergentes que han posibilitado abordar de manera densa el evento de la peregrinación rocanrolera a partir de la comprensión de las significaciones imaginarias sociales que construyen el mundo social de los rocanroleros en contacto con el mundo divino. En este último apartado se realiza una lectura referente a los procesos culturales y psicosociales que inscriben nuestro tema de investigación en dos escenarios, el primer escenario lo constituye la institución religiosa y el grupo de misioneros vinculados a la comunidad rocanrolera, mientras que el segundo escenario se conforma de la vinculación de la comunidad rocanrolera con el mundo sagrado en su intento por encontrar la felicidad.

Primera parte. La vinculación de la institución católica con la comunidad rocanrolera.

- **La “apertura” al imaginario de la modernidad, entre el vaciamiento y el ecumenismo de la institución católica.**

Hemos comprobado con los capítulos anteriores una idea de trascendencia que en el tiempo mítico y en el tiempo presente introduce en el imaginario social una concepción de origen, cosmos y creación, suplementándose con supuestos antagónicos que implican caos, alteridad o destrucción, significaciones que han permeado en interpretaciones asociadas al origen del mundo y que han coadyuvado en la construcción de figuras imaginarias que han organizado sociedades e instituciones, innegablemente, la religión católica ha perpetuado tales significaciones dentro de su sistema de creencias, instituyendo a un ser definido a través de pasajes social-históricos como sujetos condenados al abismo del mundo profano y redimidos por un mundo sagrado instituido por representaciones religiosas que constituyen una idolatría por la salvación.

Desde luego que, periodos de crisis políticas, económicas, sociales han influido a lo largo del tiempo en el desvanecimiento de esta articulación del hombre profano con su proceso identificatorio con el culto a lo sacro, como recordaremos durante los años 60, las masas a nivel internacional encabezaron movimientos sociales y huelgas, bajo la consigna “analicemos nuestras instituciones, ¿quién ordena, quién obedece, quién decide, quién ejecuta, quién se aprovecha, quién “se rebaja”, quién es explotado?” (Lourau, 1972:7-8). Lógicamente la institución religiosa no estuvo exenta de dicho análisis, enfrentándose a una etapa de vicisitudes a nivel interno y global, resonando principalmente en la descristianización de las sociedades modernas, así como en la emergencia de movimientos instituyentes al interior de su misma estructura.

Un punto importante para comprender la forma social actual de la Iglesia católica demanda considerar la transversalidad económica, política e ideológica que diseñan su historia a nivel global y local, partiendo de la perspectiva del Análisis Institucional de Lourau y Lappasade podemos reflexionar las tensiones internas que ha confrontado al cristianismo institucional con el cristianismo de grupo, bases socio históricas que nos introduce a comprender la vinculación del rocanrolero urbano con procesos de la religiosidad popular, es decir, la relación que mantienen con la institución que permea la relación de lo profano con lo sagrado y las significaciones imaginarias sociales que legitiman esta conexión.

Volviendo al punto de partida, además del vaciamiento de poder que sufrió la Iglesia con respecto al Estado, como institución oficial también enfrentó una crisis interna en razón a la producción de sus relaciones sociales y la combinación de ideologías, lo que conllevó a un resquebrajamiento entre las posturas eclesiásticas conservadoras y progresistas, operando mediante procesos contrapuestos. Sobre este tenor el sacerdote católico liberal y antropólogo Enrique Marroquín esquematiza la institución católica como la fragmentación de un “todo” por sectores:

- Sectores de Poder y/ o retrógrados. Se trata de modelos y posturas conservadoras que componen a la institución oficial, inclinada por el control y el mantenimiento del status quo a través de la jerarquía eclesiástica. “Los retrógrados son quienes tienen fija la mente en estructuras que, quizá rigieron en otra época, pero

actualmente, desde luego, no tienen vigencia o no tienen en cuenta los aportes de la ciencia actual”.

- Sectores de innovación. Son grupos de misioneros que orientados por la Teología de la Liberación, como más adelante lo percibiremos, sostienen una postura progresista, apostando a la transformación e incurriendo a la crítica de instituciones que amparan el dominio, la represión y/o la marginación, ocupándose de acompañamientos que dignifican la vida en zonas rurales y urbano populares.

“Muchas veces con actitud de denuncia, por ejemplo, en torno a los derechos humanos, los problemas ecológicos, el avance tecnológico fuera de control que podría estar poniendo en peligro muchos aspectos, muchos valores e inclusive muchas posibilidades de vida de nuestro tiempo” (2003:164 en Ramos).

Como lo advierte Marroquín, esta rotura generó una serie de tensiones dentro de la estructura institucional tanto en la participación y pertenencia de los fieles hacia la Iglesia, como en la decadencia de la hegemonía eclesiástica, como resultado infalible de la transformación económica mundial de la que emergió el poder de la burguesía liberal, desintegrando así, el monopolio ideológico de la Iglesia católica y desposeyendo al papado de su poder imperial. Sobre este punto, Lourau propone 3 momentos centrales en el Análisis Institucional del cristianismo, mismos que iremos abordando en el desarrollo de este capítulo:

- 1) **Momento de la universalidad.** La ideología del amor y de la salvación extramundana ya no puede camuflar completamente sus relaciones con ideologías muy mundanas.
- 2) **Momento de la particularidad.** Los cristianos (el clero) aceptan cada vez menos los planteamientos de pertenencia a la Iglesia y tienden a dividirse y reagruparse en función de las pertenencias a una clase social o aun movimiento contestatario.
- 3) **Momento de la singularidad.** Las cuestiones de organización, de poder y de dinero, muestran que la institución, al contrario de la visión idealista, no se sostienen en principio por la idea que la ánima sino por su base material y sus implicaciones en los modos de producción sucesivos (Lourau, 1972:30).

El devenir de la modernidad, en conjunto a la mitología de aquél progreso alabado por el Estado constituyó lapsos de alianzas y desarticulación de éste con la Iglesia, en el

contexto mexicano se desplegaron eventos que articularon a la Iglesia con movimientos del ramo ferrocarrilero, magisterial, telegrafista y electricista, quienes demandaban durante el sexenio de Adolfo Ruiz Cortines una mayor democratización de la vida social-política y una acentuación de la participación de los ciudadanos en las decisiones sobre la nación.

Así llegamos a una cuestión inversa a la anterior, eventos de coalición Estado-Iglesia, para impulsar un periodo de proselitismo en provecho del gobierno priista de Adolfo López Mateos, gobernante que ante la mirada jerárquica eclesiástica beneficiaba a la sociedad impulsando el modelo desarrollista con obras sociales -inaugurando el sistema de agua potable y el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE)-, aumento el presupuesto para la educación, la construcción de vivienda popular y de hospitales e incrementando el número de beneficiarios del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), fueron acciones sociales que la Iglesia promulgó para que los feligreses apoyaran y cooperaran incondicionalmente con el gobierno, durante estos sexenios Adolfistas, la empatía entre Estado-Iglesia-desarrollo era evidente, empero la asociación de Iglesia-movimientos comenzó a fecundar a favor del oprimido y en contra de la represión.

Con este pulimiento de asperezas, hemos vuelto a nuestro asunto inicial, la articulación del binomio rock mexicano -religión católica, fue un dúo que indudablemente causó polémica en la época contracultural de los años 50-60, en esta reconciliación entre el Estado mexicano y la jerarquía católica mexicana⁶¹, coincidieron con la proliferación de la consigna de “normas, hábitos y creencias moralmente decentes” que precisaron lo conveniente e inconveniente, lo moral e inmoral en “las buenas costumbres y el buen comportamiento de la gente decente” de familias tradicionales. En asociación con los medios de comunicación masivos comenzaron a difundir *campañas de la moralidad*⁶² con el interés de multiplicar acciones en pro del *saneamiento de las costumbres*⁶³.

⁶¹ Con apoyo del presidente Adolfo Ruíz Cortines la iglesia católica logró la divulgación de la campaña de moralización.

⁶² Algunas corporaciones ocuparon como estrategia publicitaria esta campaña moralizadora. Coca cola, fue uno de estos monopolios que al reverso del envase colocó “los representantes del popular refresco Coca-Cola cooperan con la campaña de moralización del país” (De la Torres, 1996).

⁶³ Tras la creación de la Legión Mexicana de la Decencia establecida por la Legión de los Caballeros de Colón (*caballeros de Colón* es una asociación fundada en 1882 orientada a fortalecer la fe católica del mundo siempre en concordancia con el Vaticano) en 1933, se establece el *saneamiento del ambiente social en México* con el

Bajo la lógica por dispersar el orden social cristiano en la sociedad, se emitió como documento oficial en 1952 la “Carta pastoral colectiva del episcopado mexicano sobre la moralidad”, instaurando en el imaginario social “el deber ser y hacer” de jóvenes íntegros y éticos de familias tradicionales, coaccionando la libertad de acción y elección de la juventud en su vida cotidiana. De tal manera que el discurso dominante a su vez, definía la imagen de la mujer como virginal, maternal, fiel, comprensible y doméstica, mientras que la identidad masculina se constituía con carácter de proveedor, autónomo, dominante, racional. En torno a estos elementos señalados, la antropóloga Laura Pérez agrega:

Este debía seguir las Normas especiales dirigidas, sobre todo, al **comportamiento femenino**, bajo el presupuesto de que la provocación siempre proviene de la mujer y que “las hace culpables de los pecados que con esto ocasionen”. Para empezar, había que “evitar todo trato peligroso con personas de distinto sexo”; evitar igualmente el “vestido indecoroso en las playas”; las mujeres debían evitar vestidos sin mangas, ceñidos al cuerpo, escotados o transparentes. El **papel de los varones de las familias** –padres, hermanos y novios– era claro: “exigir que el vestido cumpla con la decencia cristiana”. La **vida sexual**, naturalmente, estaba fuera de toda posibilidad: “los novios deben vivir sólo a la luz del día”. Las **conversaciones** “deben evitar el doble sentido o los chistes indecorosos”. Asimismo, se debía “evitar las lecturas que presentan desnudos o imágenes femeninas provocativas”, para lo cual se invitaba “a hacer la guerra sin cuartel a todas las revistas inmorales”.

En cuanto a los **bailes**, se debía evitar hacerlo “de cachetito”. Estaba absolutamente prohibido asistir a algún espectáculo inmoral [centros nocturnos, cine⁶⁴ o teatro]. No se debía sintonizar algún **programa radiofónico** “de chistes o relatos, canciones, novelas o comedias inmorales”. En cuanto a los **paseos**, los jóvenes “no pueden salir sin la presencia de alguna persona de orden que los controle”. Finalmente, en lo que se refería a calendarios, anuncios, estatuas o cuadros inmorales u obscenos, era claro que se debían rechazar, no exponer y menos aún adquirir. Una vez aclarados, caracterizados y ejemplificados los

propósito de castigar y reprimir todo acto, publicaciones, espectáculo o costumbres que pongan en peligro la moralidad y la decencia.

⁶⁴ Empleando el testimonio de Marroquín (2014a), a principios y finales de los años 50 la Iglesia aún mantenía su influencia entre sus asistentes religiosos que acudían persistentemente a los templos, en su interior la Liga de la Decencia se encargaba de distribuir ejemplares que clasificaban las películas aptas para ver, censurando aquéllas que desde su perspectiva resultaban inconvenientes para la juventud.

comportamientos, imágenes, expresiones, espectáculos y modas de naturaleza inmoral y obscena, restaba declararles la guerra, pero ahora de la mano de la autoridad (2001: 105).

Observemos como la ideología dominante, recurría a interpelaciones de la familia y la religión para alienar a las diferentes clases sociales, a través de dichas instituciones se intentaba mantener un imaginario instituido del orden, a través del establecimiento de normas, valores, lenguajes y modos de hacer las cosas puntualizaban el papel de los jóvenes en la sociedad. Desde la perspectiva del sector conservador de la Iglesia católica, la inmoralidad se había proliferado en los siguientes años a través del libertinaje, la exhibición del cuerpo desnudo, el placer, el uso de pastillas anticonceptivas, la producción y consumo del rocanrol, etcétera, llevando a la humanidad hacia el camino del pecado, por eso, para ellos la modernidad representaba una contrapuesta a la cultura tradicional y a los valores emanados por el Estado, la familia y la Iglesia, amenazando primordialmente la santidad del matrimonio y del hogar.

En esta transición a la modernización, la destitución de lo viejo por lo nuevo y la insistencia por un “futuro mejor”, sustituyeron los desgastados vínculos institucionales de la sociedad hacia éstos, por nuevas pautas de socialización, de roles y de movilizaciones con un alto impacto social, como lo hace notar el sociólogo Shmuel Noah Eisenstadt , la modernidad se manifestó en los *roles* familiares y ocupacionales, en lo *político* sobre el poder de grupos en el campo territorial, en lo *económico* en el desarrollo económico-tecnológico y la ampliación del mercado y en lo *cultural* en el creciente sistema cultural del ámbito religioso, filosófico y científico (en Britto, 2005).

Este contexto de apertura a lo reciente-a lo actual, condujo a la institución católica romana a abrirse al mundo moderno, interviniendo a partir de la organización de congresos y de la redacción de documentos con tintes a la transformación, entre ellos, el Concilio Ecuménico Vaticano II⁶⁵, fue un manifiesto que representó la renovación de la Iglesia con el

⁶⁵ El 25 de enero de 1959, durante el pontificado de Juan XXIII se convocó al XXI Concilio Ecuménico, conocido también como Concilio Vaticano II (1962-1965) con la finalidad de renovar la fe católica. No obstante, tras la muerte del Papa Juan XXIII, en junio de 1963, se concede el papado a Pablo VI, llevando al término el Concilio que había iniciado su predecesor en 1965.

Para acceder a más información, puede consultar el archivo del Concilio Vaticano II en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

mundo, bajo sus términos se acentuaban diálogos colindantes con la humanidad, con sus realidades y con los conflictos que asechaban su cotidianidad. Con la escritura del Concilio se “estableció que el progreso humano era una señal de la labor celestial en la historia” (García, 2015:71), abundando al respecto, en diciembre de 1965 Pablo VI anunciaba:

El Concilio ha tenido vivo interés por el estudio del mundo contemporáneo. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, determinada por las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en este particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana, actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia, ha estado obrando fuerte y continuamente en el Concilio (clausura de la 4° etapa conciliar⁶⁶).

Por el conducto del esquema ecuménico la institución católica, se pronunciaba respetuosa frente a la libertad religiosa, convencidos de ofrecer la revelación de un diálogo de salvación, impulsaron un diálogo estrecho no sólo con fieles católicos, sino también con otras religiones y con no creyentes, declamando un diálogo con el hombre anunciaron una pastoral adecuada para la comprensión de todos. Durante este proceso que declaraba públicamente la conversión de una estructura rígida y vertical por un presuntuoso sistema horizontal y flexible, la institución religiosa aprobaba los siguientes fundamentos:

- Replanteamiento de la Iglesia como servidora en relación al mundo.
- Principio pastoral cuyo mensaje de esperanza incorporaba no sólo a católicos, sino a toda la familia humana -creyentes y no creyentes-, es decir, el diálogo, la apertura con el mundo moderno simbolizaba el diálogo de Dios con la humanidad, solidificando la unidad de los hombres llamados a la salvación.
- Expansión de la doctrina de la fe a partir de reflexiones sobre la realidad del mundo moderno y actual, imprimiéndole una dinámica misionera. En este sentido, los obispos del mundo, guiados por su vocación evangelizadora, se reconocían como portadores de

⁶⁶ Clausura de la 4° etapa conciliar, 7 de diciembre de 1965. Discurso de Pablo VI “La Iglesia al encuentro del hombre”. Para obtener información complementaria, puede acceder al siguiente enlace: https://www.inmaculadamg.org.ar/images/stories/formacion/pablo_vi/Clausura_Cuarta_Etapa_Conciliar.html

angustias –materiales y espirituales-, deseos y aspiraciones del pueblo de Dios (Madrigal, 2011).

Sobre este punto debemos insistir, ¿cómo es que la institución católica transitaba de un temperamento conservador a una actitud progresista?, a lo largo de esta exposición hemos conversado sobre fenómenos y situaciones económicas que han repercutido en aparatosas crisis globales: endeudamientos, dependencias de capital extranjero, devaluación de la moneda, reducción de salarios, crecimiento demográfico, constante flujo migratorio, etcétera, afectando abiertamente a las instituciones: familiar, educativa, religiosa, produciendo en su interior dificultades e incertidumbres. En esta aclamada transición hacia la modernidad se instituyó en el imaginario social “crecimiento, transformación y progreso”, no obstante, con la imagen de “cambio” habían brotado algunos contrasentidos que suponían en el aclamado progreso capitalista un arraigo por el culto a la razón, en la opinión de la comunicóloga Josefa Erreguena la modernidad al mismo tiempo que unía, dividía:

Al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología; se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia (2004:594).

Todo esto confirmaba, el descontento de las fuerzas conservadoras antes tales innovaciones conciliares, percibiendo en éstos una impetuosa disolución de la identidad católica, en este punto nos resulta significativo comprender las posturas antagónicas que emergieron a la superficie, desplegándose, de acuerdo con Lourau (1972), en un *momento particular*, eminentemente distinguido por una segmentación o reagrupación cristiana, configurada por dos modelos de clérigos discernidos por su ideología, sus formas de organización y acción. Observemos como el *cristianismo institucional* manifestaba una adhesión incuestionable por la ideología, por el aparato burocrático -la conservación del status quo- y el aparato dogmático -normas dadas por la estructura religiosa-, mientras el *cristianismo de grupo*, comprometido con acciones contra-institucionales, planteaba un

mejoramiento institucional, proponiendo alternativas a las formas de organización y a las modalidades para evangelizar.

La disonancia entre estos dos modelos religiosos constituyó una ruptura a la homogenización de la Iglesia católica, ocasionando complejos conflictos a su interior, que de acuerdo con Marroquín se evidenciaron de la siguiente manera:

Competencias por los espacios entre los múltiples agentes religiosos (sacerdotes, movimientos laicales, institutos religiosos), debates entre corrientes teológicas, disputas entre religiosidades por obtener el estatuto de oficialidad y un monopolio ejercido por el cuerpo sacerdotal que [satisfacía] de manera desigual las necesidades religiosas de la feligresía (1993: 75).

Al vaciamiento ideológico, dogmático y moral del monopolio católico, se añadió un vaciamiento social y económico, que por ende suscitaba, una disminución en la participación de fieles en Parroquias y una reducción en donativos y limosnas, el origen que acompañaba esta crisis de descristianización se expresaba en el proceso de secularización⁶⁷, en el cual el modelo pluralista reconocía nuevas opciones y formas de expresión de lo religioso, privilegiando así, la autonomía secular en la elección sobre lo religioso, donde la responsabilidad personal adquiriría una nueva significación, en este sentido, el sujeto podía orientar su vida, sin la guía paternal y señorial de los superiores eclesiásticos.

Lo dicho hasta ahora explica una reconfiguración de la institución eclesial que se mueve entre lo tradicional y lo moderno, transitando de una institución total que ejercía el control de los fieles a nivel ideológico, económico, político y social –educación, vida profesional, relaciones sociales, de familia, escuela y producción-, a integrarse al desarrollo económico, político, económico y tecnológico de la modernidad, como estrategia para mantener la reproducción de su ideología, como afirma Lourau:

Su control desaparece o cambia de forma: las guitarras eléctricas, la cultura “pop”, la no directividad de las relaciones humanas neo-capitalistas, la desaparición del latín, la simplificación del rito, todo ello hace penetrar el proceso de laicización hasta el corazón de

⁶⁷ Se comprende como *secularización*, el cambio religioso en la modernidad. Por su parte, la noción sobre lo *secular*, también es comprendido como el clero institucional católico diferenciado de las órdenes regulares.

lo sagrado, en la misa (1972:28-29).

Ahondemos todavía un poco más, en esta insistente apertura al diálogo declarada en el Concilio Ecuménico Vaticano II, se rechazaban posiciones absolutistas o relativistas que incurrieran al dominio y la sujeción de una única verdad, por tanto, se reconocía la diversidad de percepciones del mundo, respetándose la diferencia de puntos de vista y normas morales, así mismo se admitía y honraban otros estilos musicales, distintos a las alabanzas ordinarias, siempre y cuando se trataran de un culto a lo divino. Bajo este ángulo, la Constitución Sacrosanctum Concilium enfatizaba:

Los demás géneros de música sacra, y en particular la polifonía, de ninguna manera han de excluirse en la celebración de los oficios divinos, con tal que respondan al espíritu de la acción litúrgica. Como en ciertas regiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, dese a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia. La Iglesia aprueba y admite en el culto divino todas las formas de arte verdadero. (1963-1965).

Para que mejor se aprecie lo expuesto, basta con recordar la primera misa beat⁶⁸ musicalizada por la agrupación italiana rockera “I barritas” en el templo del oratorio de San Felipe Neri, en Roma. Desde el punto de vista eclesiástico, Marroquín revela:

El Papa Pablo VI permitía un tiempo de experimentación litúrgica. Ésta [tenía] que adaptarse a las diversas culturas y – ¿por qué no?– a la nueva sensibilidad musical de los jóvenes de la época. Los antiguos vitrales vibraban con los altavoces del conjunto rockero, entusiasmando a una numerosa muchedumbre compuesta por chicas en minifalda (entonces comenzaba la moda) y curas que no llevaban ya la sotana, sino que estaban estrenando su traje azul o gris con "clergeman"⁶⁹ (2014a: 61,62).

Referido este evento, no hay que olvidar que el modelo pluralista que orientaba el Concilio Vaticano II había adoptado una perspectiva de la multiculturalidad,⁷⁰ respetando la

⁶⁸ Como respuesta de apertura a la modernidad, en abril de 1966 la Sagrada Congregación del Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos organizó por primera vez una misa beat.

⁶⁹ Traje que utilizan los clérigos, sustituyendo la sotana pro pantalón oscuro y camisa con alzacuello.

⁷⁰ Desde la posición de Néstor García Canclini (2004), la *multiculturalidad* “supone una aceptación a lo heterogéneo”, lo cual destaca como una abundancia de diversas opciones simbólicas que enriquecen la cultura al fusionarse.

diferencia, la autenticidad y la autonomía de diversas culturas, intentaba superar las barreras de la exclusión y del aislamiento, reconociendo las prácticas socioreligiosas de las minorías.

Con lo que llevo dicho hasta aquí, no hay duda que desde su redacción hasta su aprobación, el Concilio generó una serie de preocupaciones y controversias, en su interpretación progresista abierta a la libertad religiosa, nos revela su integración al mercado religioso a causa de una tendencia global por la búsqueda espiritual más allá de las instituciones religiosas, en términos lounonianos, el *momento de la universalidad* se demolió junto con la ideología de una salvación extramundana y en su lugar el culto por la razón-lo racional tomó el poder, apartando a sus fieles de templos u optando por otra religión, o bien, declarándose como arreligiosos. De ahí se infiere la crisis que la Iglesia tuvo que asumir, confeccionando el corpus de un Concilio con pretensiones de ayudar y salvar a toda la humanidad, relacionándose con otros cristianos y con otras religiones, de esta manera el Concilio revela una íntima conexión entre dogmática y pastoral, determinando la relación de la Iglesia con la modernidad, la relación de la fe con las ciencias y la relación de la Iglesia con el Estado moderno y las diversas ideologías.

Una vez hecha esta precisión, el modelo propuesto por el Concilio: abierto al diálogo solidario con los problemas sociales de la humanidad, se convertiría en los años 70 en la base que articularía una Teología de la Liberación centrada en la reflexión sobre los pobres.

- **Radicalismo, revolución y liberación, componentes de la Teología de la Liberación.**

Cada determinado tiempo, los espacios públicos -calles, ciudades, campos, etcétera- se transforman en puntos de apropiación colectiva, movilizadas por proyectos de carácter feminista, ecologista, por los derechos civiles, contra represiones del Estado autoritario, etcétera, constituyen movimientos sociales gracias a un interés colectivo y a la articulación del imaginario de un futuro mejor que busca transformar el mundo en una morada digna.

Como se afirmó en los capítulos anteriores, la década de los años 60-70 se singularizaron por la detonación de movimientos instituyentes a nivel internacional y nacional, protagonizados por mujeres, jóvenes, estudiantes y minorías –obreros, médicos,

ferrocarrileros, etcétera-, que fueron tomando conciencia de la dominación del PRI y exigiendo al gobierno mexicano, según García (2015) mejoras salariales, mayor acceso a la educación, liberación de presos políticos, democratización de la vida pública y respeto a la Constitución Política.

Junto a estas demandas, la intervención del Estado promovió olas de represión y de derramamiento de sangre, el 2 de octubre en Tlatelolco, simbolizó una nueva ruptura entre las posturas eclesiásticas católicas, mientras para el sector conservador insensibles a la masacre la aniquilación juvenil había representado una correcta estrategia de control y orden del régimen de Díaz Ordaz, en oposición, las minorías religiosas expresaban su oposición ante un gobierno déspota e impulsor de la opresión y la violencia, así lo demostró la homilía del Arzobispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo⁷¹:

No entiendo el legalismo, la dureza, la incomprensión, la amenaza, la impaciencia del poder; me confunden sus pasos contradictorios, el empleo de la fuerza violenta, la ausencia de su flexibilidad tradicional. Me hace hervir la sangre la mentira, la deformación de la verdad, la ocultación de los hechos, la autocensura cobarde. Me indigna el aferramiento a sus riquezas, el ansia de poder, la ceguera afectada, el olvido de la historia, los pretextos de la salvaguardia del orden, la pantalla del progreso y del auge económico.

El culto al poder económico, opresor, desilusionante, inhumano, ha tomado la forma de sistema de la producción, del consumo, de la acumulación, de la propiedad ilimitada, es decir, del capitalismo –en cualquiera de sus formas– que la *Populorum Progressio* describió como sistema nefasto, causa de muchos sufrimientos injustos.

La Biblia contiene la condenación irremisible de la violencia de los opresores y estimula la violencia de los oprimidos. La opción entre la violencia de los opresores y la de los

⁷¹ Fue un obispo católico e historiador mexicano que nació en 1907 en Tlalpan, sobrino del presidente Lázaro Cárdenas y sobrino del Arzobispo José Mora y del Río, mitrado que influyó en su decisión para prepararse como sacerdote. Se conocía como el “Obispo Rojo” por haber apoyado procesos revolucionarios –denunciando las invasiones de Estados Unidos en Vietnam, Centroamérica y promoviendo la solidaridad con el pueblo cubano-, convirtiéndose en el principal promotor de la renovación dentro de la Iglesia católica mexicana, reconociéndole su constante labor como impulsor de la Teología de la Liberación, fue de los sacerdotes más comprometidos con la causa de los pobres y la lucha social, constituyendo la “Iglesia de los pobres” como un nuevo modelo de ser cristiano, vinculado al socialismo y al marxismo, posturas que desde su posición ayudaban a liberar al pueblo latinoamericano de la explotación capitalista.

Sus luchas implicaron la organización de las primeras Comunidades Eclesiales de Base obreras, campesinas y estudiantes. Su combate por la paz, valido su labor activista, falleciendo a los 84 años.

oprimidos se nos impone, y no optar por la lucha de los oprimidos es colaborar con la violencia de los opresores (en Fazio, 2008).

Desde luego, la celebración del Concilio Vaticano II había impregnado entre esta minoría de católicos un pensamiento más crítico frente a las adversidades que confrontaban día a día la sociedad mexicana y las comunidades del continente latinoamericano, como se afirma arriba, su principal preocupación fue atestiguar la legitimización de la violencia en América Latina y la miseria e inequidad que el capitalismo había implantado. Inspirados por la construcción de una sociedad más democrática, comenzaron a trabajar colectivamente con comunidades rurales y urbanas, luchando por la liberación, la justicia y la dignidad humana.

Lo que resalta desde luego es como una minoría del clero se radicalizaba como una fuerza política progresista, adoptando dos fundamentos básicos del aggiornamento: ¹⁾ reivindicación de la dignidad humana, ²⁾ y la necesidad de abrirse al diálogo con el mundo moderno, manteniendo estos principios a finales de los años 60 se gestó la Teología de la Liberación⁷² con un grupo de católicos comprometidos con la causa de los pobres, que denunciaban el modelo económico capitalista como pecador de la pauperización, marginación y exclusión del pueblo latinoamericano, continente que desde su visión, concentraba una mayoría de católicos enfrentados a una realidad histórica violenta.

Indiscutiblemente este sector manifestaba su descontento en torno a su experiencia, pues muchos sacerdotes adscritos en zonas marginadas del campo y la ciudad habían vivenciado junto a comunidades sucesos opresivos y penurias, propiciando entre ellos una conciencia religiosa crítica del contexto político, económico y social, se debe agregar que estos acontecimientos favorecerían su representación como agentes de cambio socioreligioso desde la praxis del amor cristiano, asumían una ética social en contacto con la realidad -más

⁷² Empleando como referente al Concilio Vaticano II, durante la II Conferencia Episcopal Latinoamericana – CELAM-, en Medellín 1968 surge la Teología de la Liberación, como un movimiento socioeclesial disruptivo de la ortodoxia católica que aspiraba a un cambio en los altos índices de marginación económica y exclusión social, mediante la intervención en zonas rurales y urbanas, especialmente del 3° mundo. Los temas seculares que privilegiaron el dialogo en ésta celebración, fueron: la justicia, la paz, la juventud y la familia.

En contraste a la preocupación de situaciones de indigencia y exclusión, en la década de los 30 y 60 se exportó de Europa a Latinoamérica el movimiento de “Acción Colectiva”, organización que contribuyó en la concientización de la realidad de la pobreza, instituyendo seminarios y facultades teológicas, a su vez, campesinos, universitarios, marxistas e intelectuales también asumieron un compromiso por el cambio social.

allá de la moralidad personal-, analizando las causas de la pobreza y la miseria social desde la óptica de las ciencias sociales, concientizándolo para transformar la realidad donde desde su perspectiva, los pobres eran víctimas de la situación estructural de dominación. Empleando las palabras del historiador Pastor Bedolla, como parte de este proceso “la liberación abarca las instancias económica (liberación de la pobreza real), política (liberación de las opresiones sociales y gestación de un hombre nuevo) y religiosa (liberación del pecado, recreación del hombre y su total realización en Dios) (2017:64).

Tales aspectos fungieron de parteaguas para que el deber cristiano se concentrara en la lucha contra la injusticia estructural capitalista que sufrían habitantes del campo y la ciudad, es decir, la violencia institucionalizada: muerte, desapariciones, explotación, desplazamientos forzado, violencia de los derechos humanos, desnutrición, enfermedades, bajos salarios, ausencia educativa y del sector de salud, –que mujeres, niños, hombres se veían privados de lo necesario para vivir-, etcétera, y la búsqueda de medios para su solución, partiendo del acompañamiento a las víctimas en su sufrimiento y la comprensión del potencial de la religiosidad popular, cómo una manera singular de vivir la fe, los clérigos en su labor pastoral se comprometieron en el terreno de la acción colectiva a través de la organización de Comunidades Eclesiales de Base -CEBs⁷³-.

Antes de continuar, debemos insistir sobre este punto ¿por qué el acercamiento con la realidad, derivó en el apego teológico por los pobres y contra su pobreza?, bien, la significación imaginaria social del pobre ha jugado un papel notable en la historia bíblica, desde tiempos remotos los empobrecidos han estado eternamente condenados a la injusticias provocadas por las estructuras políticas, económicas y sociales, a manera de misión, la religión católica ha tratado de socorrer a la clase social más explotada: los desamparados,

⁷³ Las CEBs surgen en el contexto innovador del Concilio Vaticano II, al inicio se denominaron “Comunidades cristianas de base”, sin embargo el nombre tuvo que modificarse dadas las presiones que la jerarquía religiosa ejerció para deslindarse de cualquier relación ecuménica.

Lo cual no impidió que las Comunidades Eclesiales de Base, fungieran como espacios de reflexión política y transformación social, visibilizándose como motores de liberación en América Latina y focos de evangelización, bajo la misión de luchar en beneficio de los pobres y regiones indígenas. Utilizan el método de ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar, para despertar mayor conciencia en el desarrollo integral en comunidades, acorde al sistema de la Iglesia de los pobres, método que: fortalece la equidad de género; favorece la participación de la mujer, los jóvenes, migrantes e indígenas; impulsa a la conciencia y participación ciudadana, generando una red con asociaciones civiles que promuevan los derechos humanos; establecen proyectos de economía solidaria que favorecen la organización popular.

humildes, miserables. La razón de esta preferencia radica como una opción divina y el compromiso hacia los más necesitados intenta referir el amor misericordioso que la Iglesia consagra a todo el mundo.

Parece perfectamente claro que la Teología de la Liberación buscó sus raíces bíblicas en el éxodo para dar cuenta de un proceso socio-histórico de fe y libertad, con base a la aclaración de la biblia latinoamericana⁷⁴, la historia se remonta alrededor del año 1240 antes de Cristo, cuando el dominio egipcio sometió a la esclavitud al pueblo israelí, comunidad que en su intento por escapar de la opresión y la miseria, planeó con cautela y astucia su huida, empleando armas que habían robado y recibiendo la colaboración divina-humana de Jesús, quién de acuerdo al relato sagrado los socorrió abriendo pasó a las aguas del mar para ingresarlos a la tierra anhelada de Canaán.

Lo que importa observar es la reinterpretación que historiadores y teólogos han asignado a esta narración, resignificándola para comprender ciertos fenómenos a partir de un ángulo social y religioso, teniendo en cuenta los aportes del teólogo de la comunidad franciscana Abilio Peña (2004), apreciamos tres componentes que en la realidad actual se analizan desde una lectura católica:

1. Crítica y denuncia institucional, ante sucesos de aniquilamiento físico, desplazamientos forzados y ecodios causados por el modelo económico que administra el Estado y corporaciones, violentando los derechos humanos y excluyendo a comunidades.
2. Procesos de resistencia de pueblos o comunidades que bajo la consigna de “libertad y esperanza” construyen colectivamente realidades alternativas a lo dado.
3. Lucha por la dignidad humana.

De ahí que para algunos religiosos, la compatibilidad entre cristianismo y revolución se encontraría inmiscuida en la Teología de la Liberación, resignificando la religión como un compromiso revolucionario, revolución percibida como un símbolo de resistencia, mientras

⁷⁴ Para mayor información, el lector puede acceder al portal de la biblia latinoamericana ingresando al siguiente enlace: <https://www.sanpablo.es/biblia-latinoamericana/la-biblia/antiguo-testamento/exodo>

lo divino asociado al poder de Dios se concebía como un impulso utópico de la liberación de la vida colectiva de un pueblo, convirtiéndose la libertad como un acto político que representaba a un Jesús revolucionario en la dimensión de lucha anti-imperialista, transgrediendo el status quo mantenido por los poderosos sobre la clase oprimida.

De modo que para los pensadores liberacionistas se legitimaba un radicalismo en el Evangelio, donde la palabra de Dios como acto revolucionario intensificaba una transformación de la Iglesia, de la sociedad y de las personas, fomentando un espíritu evangélico de comunión y comunidad incompetente en un sistema capitalista, materialista e individualista. De modo que se proclamaba, un cambio en la relación del hombre con Dios y la relación del individuo con el prójimo

Esta tendencia a favor del menos favorecido, persistió en una reformulación del sistema social a favor de una mayor asimetría e igualdad para todos, siguiendo a Bedolla (2017), el soporte teórico de la Teología de la Liberación empleó el enfoque marxista y su postulado de la lucha de clases, en este sentido la pobreza derivaba de la injusta distribución de riqueza y de una adjudicación exclusiva de bienes de la oligarquía.

Para el sector conservador eclesial guiados por el fundamento separatista, la popular frase de Carlos Max “la religión es el opio del pueblo” fue interpretada como una oración equivalente al efecto de control y de dependencia que proveen las drogas, por ende, la proposición se encargaba de encarnar una institución eclesial totalitaria, controladora de la existencia ideológica, económica y política de los fieles. Reconocieron en esta expresión una incongruencia e incompatibilidad el asociar el pensamiento religioso con el corpus marxista. No obstante, para los teólogos de la liberación la frase precisamente destacaba una crítica a la religión como alienación del hombre, en una dimensión donde la religión era utilizada como justificación de la dominación, el ejemplo más significativo en el pueblo mexicano enmarcaba la época de la colonización donde el poder dominante de los españoles reprimió las culturas indígenas, minimizando su valor.

No estaría por demás traer a colación el nítido enfrentamiento que desencadenó el afecto del cristianismo institucional por la conservación del status quo y la preferencia del cristianismo de grupo en beneficio de los pobres, en tanto la posición radical de estos últimos se manifestó bajo actitudes contestatarias, de crítica y cuestionamientos con respecto a la

estructura de la Iglesia como preservadora de las condiciones de pobreza dada su inconexión con la realidad histórica, tal como lo expresa el historiador Luis García:

Los religiosos que mantenían contacto con el pueblo se habían dado cuenta de que, por su silencio, la Iglesia era cómplice de las injusticias, agravios, despojos y pobreza que padecían millones de habitantes: en el acto de no levantar la voz para defender a las víctimas, legitimaba los sistemas de dominio político e ideológico (2015: 68).

Por supuesto, que estas declaraciones constataba la asistencia de la Iglesia en virtud de las élites para la legitimización del dominio, si bien, la jerarquía eclesiástica exteriorizaba internacionalmente las problemáticas económico-sociales mediante la escritura de documentos oficiales abiertas a la modernidad, suprimían su cercanía con quiénes resistían a la opresión.

Mientras tanto, los teólogos de la liberación, herederos de una doctrina católica combativa que habían adoptado un enfoque positivo de la revolución para abatir la iniquidad, discriminación, desatención de las autoridades y de la Iglesia, fueron estereotipados como legitimadores de la violencia y falseadores del ideal evangélico, prestándose estos juicios para que mucho de ellos fueran expulsados y acosados por la Iglesia católica, el gobierno y ciertos grupos de poder, en ésta pertinente lucha por la justicia de los menos favorecidos muchos perdieron la vida por sus modos de acción contrainstitucional.

Cuanto hemos dicho hasta ahora, la movilización del cristianismo de grupo operó efervescentemente bajo la consigna de ¡analicemos nuestras instituciones!, visibilizándose como una comunidad “con capacidad instituyente, [capaces] de crear, de producir nuevas formas y modelos sociales, formas de relacionarse y de relacionarse con los otros” (Escontrilla, 2009:159), visto desde el Análisis Institucional se convirtieron en un *momento de la particularidad* que develó la cara represiva de la institución, al respecto Lourau sostiene “los marginales enuncian, producen, hacen hablar las contradicciones” (1972:9), por tanto las posturas y acciones del cristianismo de grupo acabaron revelando las relaciones de poder de la institución católica.

En este contexto de contradicciones y tensiones en las que se incuban los movimientos instituyentes dentro y fuera de la institución religiosa, tratamos de comprender los proyectos, fantasías e imaginarios que se gestan desde el periodo contracultural, en la

vinculación de la Iglesia católica con los jóvenes, específicamente con la comunidad rocanrolera, prosiguiendo con una escritura cargada de reflexiones sobre la intervención de sacerdotes en barrios y colonias populares, una relación que sin duda, ha tenido una significación central en la representación del sacerdote como rocanrolero o cura de la banda y en la construcción de la imagen del rocanrolero creyente o rocanrolero guadalupano.

- **El rock, música de conexión entre sacerdotes misioneros y la comunidad rocanrolera.**

Ella me pregunta porqué soy sólo un muchacho greñado.
Estoy mechudo al mediodía y por la noche. ¡Greña!
Esto es un espanto.
Tengo pelo en lo alto y en lo bajo, no me preguntes el porqué, no lo sé.
Déjalo volar en la brisa y trepar en los árboles.
Mi pelo es como el que usó Jesús.
Aleluya, yo lo adoro.
Aleluya, María amó a su hijo. ¿Por qué mi madre no me ama?
Pelo, pelo, pelo...ondéalo, muéstralo hasta donde Dios quiera hacerlo crecer.

De la rock-ópera Hair 1986

Vamos a recordar, después de la masacre de 1968 en la plaza de las tres culturas de Tlatelolco, la representación de la juventud emergió en tanto sujeto histórico, participe en la resignificación de la cultura, crearon formas colectivas de dar sentido al mundo que les rodeaba, construyendo su propia visión y significando su contexto con la esperanza de un futuro mejor. En pleno auge de los movimientos contraculturales, algunos sacerdotes intentaron comprender sus modos de organización, su pronunciamiento contra el orden social instituido, su cuestionamiento -al sistema, las guerras, la represión, la explotación, la discriminación, etcétera-, sus utopías por el cambio social y sus ambiciones depositadas en proyectos alternos al capitalismo.

Con base a la Teología de la Liberación muchos sacerdotes demostraron que la Iglesia no era monolítica, abriéndose a modelos de intervención más horizontales e incluyentes, se vincularon a la religiosidad de determinados sujetos sociales. En lo que respecta a este trabajo el reconocimiento y acompañamiento de las juventudes expresó la praxis de los proyectos alternativos por los que tanto había abogado el cristianismo de grupo, en México, la vinculación sacerdotal con los jóvenes se orientó con la aplicación de herramientas metodológicas de origen antropológico como la observación participante, bajo un lenguaje

menos doctrinal se penetraron en el mundo del rocanrol, como a continuación con lo constataremos.

I. Entre el sacerdocio y el peregrinaje beat-xipiteca: “Enrique Marroquín⁷⁵”, el misionero intelectual.

La juventud a menudo se muestra desconfiada, indiferente e indignada hacia las instituciones, afectando por supuesto a la Iglesia, donde la pertenencia y la práctica religiosa se vuelven cada vez más rasgos de una minoría, en la cual los jóvenes han aprendido a vivir sin el Dios y sin la Iglesia perfilados en el Evangelio, practicando otras formas de religiosidad y espiritualidad alternativas y poco institucionalizadas.

Comencemos por las décadas de los 50-70, estos decenios nos trae de nuevo la representación e influencia de las juventudes beatnik, hippies y por supuesto xipitecas, durante este periodo, muy al estilo misionero, ciertos sacerdotes intensificaron su marcha fuera de los templos buscando una aproximación en el terreno de la agregación juvenil. El ya citado sacerdote católico liberal y antropólogo Enrique Marroquín, en su propia autopercepción de misionero intelectual se valoró como “un constructor de puentes, que comunica culturas y tradiciones religiosas separadas por brechas, tratando de conciliar nuevas concepciones con el acervo custodiado por la fe”(2014a: 23), encontrarse con los apartados de la Iglesia o visto desde otra arista encontrarse con



Imagen 6. Enrique Marroquín.

⁷⁵ Nació en la Ciudad de México el 30 de enero de 1939; fue ordenado sacerdote el 25 de julio de 1964; de 1964 a 1967, estudió un posgrado en filosofía escolástica, en Roma; a su llegada a México en 1967 fue profesor en el filosofado interno en Zinacantepec; fue editor asociado de la revista “Rolling Stone” en México, atendiendo en 1971 el Festival de Avándaro; en 1977 estuvo en la Parroquia Magdalena Mixhuca y dio clases en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) y en el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES); de 1973 a 1983 trabajó en Puebla con vecindades; en 1983 cursó la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Puebla; de 1983 a 1993 trabajó como investigador en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca trabajando sobre la antropología y la sociología de la religión; de 1992 a 1994, estudió el doctorado en Ciencias Sociales en la UAM-Xochimilco; 2003-2010 estuvo en el Templo de San Antonio Ma. Claret en Guadalajara y fue profesor de antropología de la religión y sociología de la religión en el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México; Actualmente a sus 78 años se dedica exclusivamente al seminario religioso en Guadalajara.

lo “diferente” a lo cual la Iglesia había huido, le permitió aproximarse fraternalmente con xipitecas, comunistas, subproletariados, chavos banda, pandilleros, indígenas, ateos, homosexuales, etcétera.

Durante su formación en Roma, después de haber presenciado la clausura del Concilio Vaticano II y la primer misa beat, su segundo encuentro con el rocanrol se desplegó de la escucha de “satisfaction” melodía de los Rolling Stones interpretada por el conjunto “The Thunderbolts”, jóvenes de cabelleras largas que ofrecían un concierto al interior de la Basílica Corazón de María, en el barrio de Parioli, lo que incitaría a aceptar liderar a un grupo de jóvenes que se congregaba en dicho templo.

Identificado con el existencialismo francés⁷⁶ y de espíritu aventurero, improvisó algunos viajes en tren o de mochilazo y aventones por las carreteras de Europa, relacionándose con beatniks descubrió su afinidad a ellos por la profundidad para ver las cosas, su relación con la religiosidad y sus viajes en el mundo exterior para buscar un cambio interior, inmerso en este estado, presenció por primera vez el uso de drogas ¿y qué es lo que buscan con tanto ardor?, lo que buscamos es que Dios nos muestre su rostro.

La búsqueda del Dios justiciero, señala Marroquín “parecía insuficiente, lo curioso es que estas búsquedas las viví a ritmo de rock” (2014a:70), siendo la contracultura y la música del rock quién lo acercó a diferentes juventudes.

A su llegada a México en 1968, con la guía de su hermano menor, se introdujo en el mundo vanguardista⁷⁷ de jóvenes artistas bohemios concentrados en Zona Rosa, relacionándose con el dramaturgo Juan José Gurrola, el pintor José Luis Cuevas, el ensayista Guillermo Piazza, comprendió nuevas manifestaciones culturales y de protesta, y descubrió su gusto por el blues y el soul, gustos musicales integrados al curso de “historia sobre el blues” que impartió en el seminario de Filosofía, en la ex -hacienda de Santa Cruz de los Patos, en el Estado de México, clase lúdica que se apoyó auditivamente de composiciones que iban de

⁷⁶ Corriente filosófica europea que tras el dolor y la angustia gestada al concluir la segunda guerra mundial, incentivó a que el sujeto se concentrara en sí mismo y cuestionara por qué y para qué se vive.

⁷⁷ Movimiento artístico, literario, político y cultural que surge a principios del siglo XX como una práctica anti-institucional, pretendiendo plasmar el límite de la norma y del status a través de tendencias del expresionismo o del dadaísmo.

los Beatles pasando por la música electroacústica de Karlheinz Stockhausen, sin embargo la asignatura finalmente sería censurada por órdenes de sus superiores.

En este viaje dentro de la contracultura mexicana, durante el penúltimo año de la década de los 60, Marroquín asistía como el nuevo párroco a la Parroquia del Purísimo Corazón de María, en la Colonia del Valle, comunidad que lo aproximó al grupo de artes escénicas de un conjunto xipiteca de jóvenes clase medieros asistido por uno de los clérigo de la Iglesia que les facilitaba el dispensario para compartir su filosofía sobre el amor, la paz y la presentación de sus cuerpos al desnudo con la puesta en escena “aún hay flores”. Estando a cargo de la coordinación del sector juvenil y distinguiéndose del grupo católico “Juventudes Cordimarianas” –grupo de ideología derecha-, organizó un grupo de muchachos conformado por una de las pandillas de la calle Providencia, quiénes solían apropiarse de las calles para enfrentarse futbolísticamente, jóvenes que no sólo mantenían un gusto por el balompié, también se distinguían por su inclinación política de izquierda, su simpatía por el marxismo y por haber sido participes del movimiento estudiantil del 68.

Con estos dos grupos de ideología antagónica y con la visita del grupo musical “El Quinque⁷⁸”, se celebró la “Semana de la Juventud”, organizada con el abordaje de temas polémicos: sexo, droga, violencia, comunismo, rocanrol, que desencadenaron declaraciones contrapuestas entre sus asistentes. Evidentemente la escucha de las juventudes nutrió la percepción del sacerdote Marroquín, fundando creativas modalidades para vincularse a éstos inauguró las “Misas de la Juventud” introduciendo en la homilía la imagen del joven xipiteca y el célebre John Lennon, y sonorizando las ceremonias con el estruendoso ruido de la batería y el alarido de las guitarras eléctricas, aunque este novedoso método satisfacía a los jóvenes, la hostilidad y la apatía de los grupos conservadores de la Iglesia y colonos, acabarían anulando el popular rito por considerarlo una falta de respeto para la sacralidad del recinto, acrecentando al vaciamiento de feligreses en una temporalidad de mercado y competencia religioso.

⁷⁸ Su trabajo como periodista en la revista “Rolling Stones”, le permitió mantener un contacto directo con grandes exponentes del rock mexicano como los Dug-Dugs, Javier Bátiz, Tinta Blanca, Love Army, Ritual, Three Souls in my Mind, que en tiempos de persecución se refugiaron en los hoyos fonqui amenizando el espacio de lo que él denominaba “los chavos proles”.

Aún y cuando las posturas conservadoras se abstuvieron al contacto xipiteca, para Marroquín la cultura psicodélica fecundó esa inquietud antropológica para familiarizarse con el significado que representaba para los jóvenes una “nueva era” articulada a lo sagrado, en pleno apogeo del posmodernismo, el “New Age” se insertó como un proceso de globalización no exento de caer en el mercado del consumismo se inscribió en movimientos socio-culturales que tomaban filosofías y cosmovisiones de lo sagrado, la mística y el esoterismo e incorporando raíces religiosas del cristianismo, de las creencias prehispánicas y de la religión oriental –budismo, hinduismo-.

La nueva era, reconocida también como “la era de Acuario⁷⁹” tuvo una representatividad en el imaginario de la espiritualidad de los xipitecas, en un contexto donde comenzaron a enlazarse con la meditación, la astrología, la sacralidad holística, el espíritu de inserción en la naturaleza y el consumo de drogas –lsd, mariguana, peyote, hongos-, como técnicas para introducirse en procesos de introspección, renovación, transformación y creatividad, logrando vivencias proféticas cargadas de nuevas sensibilidades que procuraban el bienestar físico y mental.

En esta incesante búsqueda de la espiritualidad y anhelo por encontrarse con Dios, Marroquín se restauró como un híbrido sacerdotal, antropólogo y beat-xipiteca nómada-peregrino, de la mano de jóvenes hambrientos por construir experiencias en comunicación al desnudo con la naturaleza del mar de Zipolite y con el mundo divino, actos que desde la perspectiva de Mircea Eliade podrían definirse como una incesante melancolía de retornar al paraíso “como si el desnudismo en pro de la libertad sexual los llevara a un estado de nostalgia, al deseo de reintegrarse al estado edénico, cuando no existía el pecado y no se daba una ruptura entre la bienaventuraza carnal y la conciencia” (1981: 126).

⁷⁹ De acuerdo con la astrología, el zodiaco se divide en 12 partes designadas como signos: aries, tauro, géminis, cáncer, leo, virgo, libra, escorpión, sagitario, capricornio, acuario y piscis, alrededor de cada 2,100 años el sistema solar transita de un signo a otro, manifestándose los equinoccios, a este lapso de tiempo se le denomina era o edad, tratándose de periodos que según los astrónomos se anuncian con la llegada de un nuevo profeta, así por ejemplo: la edad táurica se relaciona con el momento histórico de Adán y Eva; la era de aries se asocia con Abraham, la edad piscea corresponde con la llegada de Jesús, el signo de agua denota intelectualidad y en conjunto con el símbolo del pez conceden purificación y limpieza del alma, de ahí la importancia que tiene para el cristianismo el acto del bautismo; en lo que refiere a la era de acuario, el profeta nace en lo colectivo (hippies) y se relaciona eminentemente con la espiritualidad, esta edad comienza cuando las grandes masas entran a una conciencia y a un renacimiento espiritual, por eso la relevancia para los hippies y xipitecas la interpretación del “*Evangelio Acuario Espiritual de Jesús el Cristo*” en su iniciación cósmica.

Además de estas hazañas por la playa y en camaradería con los xipitecas también fue partícipe de las constantes visitas a Huautla de Jiménez, lugar natal de la chamana María Sabina compartiendo con el resto el rol de cazador de hongos alucinógenos, campamentos, fogatas, olor a incienso y la asistencia a bodas⁸⁰ con mantras que incluían el memorable aleluya o amén. En esta obstinación por encontrar una relación de carácter divino, el peyote fue un elemento primordial durante momentos de meditación trascendental y durante la presencia de algunos fenómenos naturales, como los eclipses:

La experiencia del 7 de marzo de 1970 (fecha inolvidable por ser cabalista). Para ese día se anunciaba un eclipse total de sol, cuyo epicentro estaría en Miahuatlán, la mágica Oaxaca. Yo no podía viajar hasta allá, pues al día siguiente viajaba fuera del país; pero fui con unos xipitecas de campamento a la Marquesa. Al iniciar el eclipse ingerimos peyote licuado comprado legalmente en el mercado de Sonora. Yo me separé del grupo, subí a un cerro, solo. Me sentía estar envuelto en el misterio de la naturaleza en su totalidad. Encendí una fogata, quemé copal y desnudo, adoré a Dios (2014:103).

Tomando como ejemplo la anécdota de Marroquín, el xipismo y las drogas procuraron conectar la fe con el Dios cósmico, con la divinidad y la creación, aquí el racionalismo lógico dejó de perpetuar en la realidad total, abriendo paso a la libre percepción, a la conciencia trascendental, aun y cuando su tenaz uso provocaba una afición a su consumo, su empleo condujo a una contraposición de los tabúes del sistema. La estrecha relación del sacerdote-antropólogo con la juventud xipiteca indujo al encuentro del cristianismo de grupo a la convivencia colectiva, rescatando valiosos elementos contraculturales que trascendían a la cultura institucional y que asumían el papel de lo religioso en prácticas de las que se esperaba una conexión con la espiritualidad para conseguir “la liberación de la angustia existencial, la integración de los distintos componentes de la personalidad (racional, intuitiva, inconsciente) y el descubrimiento del propio auténtico sí mismo, como fuente de energía, paz y felicidad” (Moreno, 2005: 55).

Resultando interesante cómo algunos jóvenes que se decían no religiosos retomaron algunos elementos doctrinales, retornando a la práctica de la religiosidad católica donde la

⁸⁰ Sus servicios sacerdotales en bodas, permitieron a Marroquín matrimoniar a algunos rocanroleros como Frankie Barreño vocalista de la banda “El ritual” en la Parroquia de Coyoacán y al organista de Three Souls in my Mind.

magia y el milagro fueron reinterpretados mediante la espiritualidad y la concientización a través del ejercicio de prácticas espirituales y holísticas, que desde una visión terapéutica se acondicionaban a las necesidades de la época.

Por otra parte, el consumo de los alucinógenos podemos asociarlo a la importancia que las hierbas medicinales tienen para los cristianos y el valor mágico-terapéutico que se les asigna al considerarles plantas sagradas descubiertas por primera vez en el monte sagrado del calvario, a diferencia de esta perspectiva, “para los antiguos, las hierbas medicinales debían su virtud a que habían sido descubiertas por primera vez por los dioses” (Eliade, 1949:21). Entre esta rica variedad de mitos y rituales podemos notar como las drogas se han asociado como un elemento cultural, integradas en creencias y costumbres bajo diferentes métodos de empleo que pueden ir desde su uso como alimentación, medicina, veneno o como un vehículo para lograr un trance mágico, ya sea con su carácter sagrado o profano, venerada o rechazada, sus propiedades psicofarmacológicas dan lugar para que cada cultura las juzgue como drogas de autodestrucción o de renovación.

II. El Padre con sabor a banda, “Frederick Loos Lang⁸¹”.

Ya anteriormente veíamos como a priori a la legitimización de la Teología de la Liberación, en Medellín 1968, se impulsó a muchos religiosos (as) a retirarse de sus entornos tradicionales –Parroquias, hospitales, colegios- ubicados en zonas privilegiadas, para habitar e impulsar experiencias de inserción en barrios populares y pueblos rurales. Quedaba claro que el trabajo eclesial no podía ni debía reducirse a la Parroquia ni a formalismos, anteponiéndose a la hermética proposición “fuera de la Iglesia no hay salvación”, algunos sacerdotes comenzaron su misión vinculándose a la juventud de la submetrópoli, áreas geográficas donde la penuria imperaba.

Para ilustrar mejor estos acontecimientos, echemos un vistazo sobre el auténtico trabajo de Frederick Loos, sacerdote de origen norteamericano, cuya formación coincidió con el papado de Juan XXII y Pablo XI, impulsores como recordaremos de la Teología de la Liberación, para entonces la labor de la Iglesia fue enviar a sus sacerdotes extranjeros por

⁸¹ Hijo de un alemán luterano y una estadounidense católica, se ordenó en 1963 en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, actualmente a sus 79 años se dedica exclusivamente a impartir pláticas en seminarios y celebrar eventualmente misas dirigidas a los jóvenes.

toda América Latina, trasladándose así de Michigan, para arribar a finales de los años 60 al barrio bravo de Tepito, sus primeros recuerdos de la población mexicana se enmarcan en los primeros años de su infancia, en aquellos campos de Michigan donde los herederos aztecas eran explotados y vivían en condiciones de precariedad.

Durante los 7 años que permaneció en el corazón del barrio del centro de la Ciudad de México como clérigo de la Parroquia de la Divina Institución, se familiarizó tanto con la población que impulsó la creación de una cooperativa de alimentos, trabajó con los jóvenes para establecer una biblioteca, organizó tocadas de música tropical y a go-gó y creó un periódico mensual llamado *el ñero*, no obstante, por mandado del nuevo obispo de Michigan retornó por tres años a su natal país, para posteriormente reintegrarse y marchar a la brevedad de la comunidad coyoaquense de la colonia Carmen Serdán.

Continuando con sus quehaceres sacerdotales, se integró en los ejidos de Huipulco en Tlalpan, sitio donde empatizó con campesinos despojados de sus tierras para la construcción de una escuela privada, lo que le inspiró a dedicarse a la consolidación de Comunidades Eclesiales de Base, proyecto que propició una serie de hostilidades y hostigamientos hacia sus obras, creencias y formación, por parte de un párroco italiano conservador que encolerizado de la labor de Frederick arrancó de su pared el póster del arzobispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero asesinado por paramilitares por promulgarse teólogo de la liberación.

Las tensiones al interior de la Parroquia de la comunidad de Huipulco condujeron a Frederick a reinstalarse en 1982 en el municipio de Naucalpan, lugar donde se le asignó el Templo “La Verdolaga”, espacio sagrado con excesiva falta de mantenimiento alejado de la adinerada Ciudad Satélite o Lomas Verdes. En la colonia popular “el Molinito”, el sacerdote se sumó a formar parte de los cinturones de miseria, atestiguando alarmantes problemáticas sociales que dibujaban en el paisaje focos rojos de prostitución, drogas y bandas juveniles.

A medida que el pastor iba adentrándose en la vida del pueblo, comenzó a participar en movimientos contra las injusticias y a favor del cambio social, en su incesante trabajo comunitario al norte de la ciudad, Loos apoyó la lucha de colonos contra la estafa de compañías gaseras que cobraban las tarifas impuestas por el Estado a cambio de una menor cantidad de combustible e inició la creación de cajas populares sin desatender las ceremonias religiosas destinadas a niños, ancianos y enfermos, su contacto con los jóvenes de las bandas

atterrizó después de haber sido cuestionado por uno de ellos respecto a la conmemoración de misas dedicadas a los chavos banda, grupo que por cierto abundaba en aquella comunidad, sitios donde los hoyos fonqui habían proliferado, incrementando su gusto por el rocanrol.

Por supuesto que esta iniciativa de vincularse con los jóvenes pobló el templo en su primer encuentro con no más de 200 chavos que se apropiaron del micrófono para expresar sus sueños “lentos de sexo, rock y fútbol, y, sus pesadillas de drogas, odio y abandono. Para ellos no existían las ideas de trabajo, escuela o apoyo a su comunidad” (Padgget, 211: 4),



Imagen 7. Frederick Loos Lang oficiando misa para las Bandas Unidas de Naucalpan-BUN.

frente a este panorama encharcado de desesperanza, apatía, ira e inactividad, el religioso comenzó a interesarse en colaborar colectivamente con la juventud, de manera que mensualmente celebraban la misa para chavos banda, acompañado del ritual de quema de monas⁸², seguido de una tocada con bandas musicales de rock -eventos complejos por su papeleo burocrático ante el delegado y los permisos correspondientes para que los vecinos accedieran a su realización-. Esta organización sacerdote-bandas se expandió hacia grupos del oriente: Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y San Vicente Chicoloapan, a través de una comisión de bandas, el cura y los líderes de las bandas dialogaban mensualmente la situación de cada barrio, así los jóvenes dejaron de ser sujetos pasivos, demostrando su naturaleza colectiva y su potencial creativo.

Su papel de mediador entre bandas, permitió a Loos ser reconocido como “El Padre Banda”, en su rol como misionero disminuyó los índices de violencia intra-pandilleril, asegurándose de conciliar a los jóvenes y salvaguardar el libre tránsito territorial entre ellos,

⁸² Algodón impregnado de thinner, convirtiéndose en una droga inhalable que produce euforia, desinhibición, agitación, somnolencia, latidos irregulares del corazón, asfixia, provocando infartos. Ante el intenso consumo de drogas, el sacerdote inauguró en 1999 el programa de rehabilitación para dar tratamiento a jóvenes, sin embargo en la actualidad y por su avanzada edad, el espacio se encuentra clausurado.

así mismo, junto al sacerdote Francisco Javier Sánchez ofrecieron a la juventud una adaptación del Evangelio, ciertamente, si como religiosos anhelaban perpetuar a Jesús como un símbolo religioso cercano a los jóvenes tendrían que aclimatar su representación acorde al momento histórico y las nuevas expresiones juveniles, constituyendo en el “Evangelio pa’la banda⁸³” el retrato de Jesús como “el jefe machín”-representante de la juventud ochentera agrupada en bandas-, con atuendo rocanrolero -pantalones de mezclilla, chamarra de piel, paliacate rojo sosteniendo su cabellera larga, arete colgando en el oído y de brazos abiertos frente a dos chavos con los que escucha música de una grabadora colocada en la tierra del suelo del cerro- y efectivamente, con el argot juvenil, que hacía accesible la comprensión de los mensajes de Dios, pero para ilustrar mejor pongamos atención al Salmo 116 “*Amo al machín porque escucha mis pedos*”:

Amo al machín, porque escucha mis pedos, porque
me pela cuando lo llamo.
Me enrollé en caminos culeros, me alcanzaron los
lazos de los vicios.
Caí en el valeverguismo y depresión, pero grité tu
nombre, valedor.

¡Oh jefe salva mi vida! El machín es chido y es
banda.

Se deja mover por nuestras penas.
Hace el paro al más débil, estando yo sin fuerzas, me
salvó.
A mi alma vuelve la esperanza porque el machín ha
sido banda conmigo.

Me sacó de la mierda, para darme aún más vida.
Quitó mis ojos de la tristeza y mis pies del fango.
Andaré a las vergas con el machín ahora en vida,
Y bailaré un rocanrol eterno en su chante.

(Loos y Sánchez, 2014:135).



Imagen 8. Frederick Loos Lang y en el lienzo de detrás de él, “El Jefe Machín”.

⁸³ Se trata de un Evangelio que retrata los momentos históricos de la vida de Jesús, adaptados a las problemáticas sociales y experiencias de los denominados chavos banda, apropiándose de su contexto geográfico, estético y lingüístico. Hay que mencionar también, que para el sector conservador de Guadalajara la adaptación gramatical del Evangelio, resultó una insolencia a las sagradas escrituras, motivos por los que el cardenal Juan Sandoval Íñiguez prohibió su uso y su lectura.

Por lo expuesto hasta aquí Frederick Loos caracteriza una misión evangelizadora, su labor connota a una pastoral misionera que lo lleva a salir al encuentro con la juventud, expresando categorías sociales propias de la cultura naucalpense en la historia del Evangelio. Otro elemento que sobresale es la nueva reinterpretación del Jesús Banda como representante sagrado al cuidado especialmente de las pandillas, sustituyendo la imagen del Jesús evocado en la contracultura como el primer xipiteca con túnica de manta blanca, huaraches, morral, barba y cabellera larga. No obstante, en ambos contextos continúa prevaleciendo una asociación con las significaciones imaginarias sociales de fe y salvación, y las prácticas de consumo de rocanrol y drogas, Castoriadis señalaba “el surgimiento de la significación es creación y autocreación” (1986:174), así estas prácticas se han convertido en dispositivos para la obediencia y reinterpretación del Dios que salva.

Hay que mencionar además, la proyección de una Iglesia solidaria relacionada a una población empobrecida con la que se lucha, se organiza y de la cual se recupera el potencial de su religiosidad popular por medio de lecturas subversivas de la biblia que integran el papel de hombres y mujeres ubicadas en su contexto histórico y acorde a la vida real, procurando superar las usuales lecturas idealistas de los textos sagrados, en estos escritos alternativos se construyen sujetos sociales en respuesta a la compleja realidad, fomentando la fraternidad como una práctica regulatoria del tejido social.

De lo que no hay duda, son los procesos de reestructuración y desestructuración a los que se ha sometido el ámbito de lo religioso en consonancia a las tendencias secularizadoras de la modernidad, renovando sus prácticas religiosas en respuesta a los ritmos y cambios constante de la sociedad y recreando la historia del cristianismo acorde al momento y lo sujetos históricos, todo ello prescripto en el Concilio Vaticano II abierto a la ventana de los cambios de la modernidad, la industrialización y la urbanización, pero también a cargo de los preceptos que constituyen la pastoral urbana, pendiente de la evangelización de las grandes ciudades, como enseguida lo podremos contemplar.

III. “¡Abiertos a la fe y todo por el rocanrol!”. El sacerdote de las calles, el Padre Matus⁸⁴.

En su obra, “Un mundo fragmentado”, Castoriadis escribe:

El presente transforma siempre el pasado en *pasado presente*, es decir, el *ahora* adecuado no será más que la “re-interpretación” constante a partir de lo que se está creando, pensando, poniendo –pero *este* pasado, no *cualquier* pasado, el que el presente modela a partir de su imaginario (2008:109).

Desde esta posición, el imaginario social del pobre es una construcción socio-histórica de compleja y múltiple interpretación, en el devenir de la historia se ha constituido como un problema social de carácter estructural⁸⁵ que como arriba lo indiqué, remite a la inequidad de la riqueza, los recursos y las oportunidades a consecuencia de una arbitraria economía, por el contrario, también se han establecido discursos dominantes y moralizantes

⁸⁴ Manuel Acosta López “El Padre Matus”, nació en Tacubaya, Ciudad de México el 27 de mayo de 1954. En agosto de 1982 ingresó al Seminario Vicentino, ordenándose como sacerdote el 29 de junio de 1989 en la Iglesia de la Medallita Milagrosa en la Ciudad de México. Su interés por la vocación de sacerdote nació cuando por accidente escuchó la causa de los ataques epilépticos que padecía, y es que tras la caída de una barda a los 3 años de edad y haber sufrido lesiones cerebrales se le estimaba un periodo de vida de tan sólo 15 años.

Durante su adolescencia, cuando intentó comprender los cambios propios de la etapa, recurrió a la orientación sacerdotal, no obstante ningún cura le ofreció el tiempo y la escucha, fue hasta que conoció al Padre Vicentino Pedro Suárez, él que sin miras al reloj le proporcionó el tiempo y el diálogo, inspirándole a estudiar pedagogía para construir una aproximación más cercana con los jóvenes, sin embargo esta labor más tarde la trasladaría a su quehacer como sacerdote.

Dentro de sus memorias más emblemáticas, Matus recuerda haber vivido su infancia en el municipio de Nezahualcóyotl, sitio que le abrió las puertas en el 2016 para dirigir la Pastoral de Jóvenes en situaciones críticas, predicando con ellos la doctrina de Dios en la calle, bajo la perspectiva de que Dios es amor y no un castigador. Considerándose discípulo del Padre Chinchachoma -sacerdote que se caracterizó por su peculiar manera de relacionarse con las juventudes-, se ha vinculado al sector juvenil a través de la organización de actividades recreativas y culturales como tocadas de rocanrol, teatro y baile, a manera de combatir el ocio, el alcoholismo y las adicciones, mismas que canaliza al Centro de Integración Juvenil, institución con la que ha trabajado para atender a la población de Nezahualcóyotl.

⁸⁵ Partiendo de los trabajos de Marx y Engels, la sociología ya había precisado las causas de la pobreza como obra del capitalismo que ofrecía pésimas condiciones de vida a los trabajadores ingleses, explotándolos por un salario por debajo del valor de la fuerza de trabajo, sueldos que sin embargo garantizaban la supervivencia física de las familias.

Por otra parte y acorde a la opinión de Ziccardi (2010), en la década de los 60-70, investigadores en estudios de la urbanidad advirtieron la pobreza como un problema estructural ante la incapacidad del Estado para generar empleos con remuneraciones que cubrieran las necesidades básicas de los trabajadores y sus familias, así como su incompetitividad para garantizar el acceso a servicios de salud y educación.

que estigmatizan y responsabilizaban⁸⁶ a los pobres de su propia pobreza por motivos de sus atributos, comportamientos, valores, etcétera, etiquetándolos como inferiores, vagos e inmorales, bajo esta concepción neoliberal el pobre no es aquél que habita las lejanas periferias, trabaja largas jornadas en empleos precarios o no tiene acceso a oportunidades educativas, el pobre emerge como modelo de la irresponsabilidad, de la violencia, de la delincuencia, de la promiscuidad, entre otros tantos estereotipos que legitiman el significado de la pobreza, moldeando la experiencia y los modos en que la sociedad se relaciona con ésta.

Indudablemente a partir de los años 70, a medida que los espacios submetropolitanos fueron ocupados por un acrecentado número de migrantes campesinos, el fenómeno de la urbanización de la pobreza comenzó a incrementarse, a juicio de la socióloga Alicia Ziccardi “la proporción de pobres que vivían en el medio urbano, [fue] cada vez mayor respecto a la que habitaba el medio rural” (2010:26), además de afrontar carencias, servicios de mala calidad, discriminación y exclusión social, la población de los barrios de las colonias populares se exponía también a una exclusión de tipo espacial, convirtiendo a sus residentes y lugares en protagonistas de la marginalidad⁸⁷.

Desde una perspectiva sociológica María Bayón manifiesta “vivir en la ciudad evidencia profundas rupturas y abismales brechas entre privilegiados y desfavorecidos, la ciudad es percibida como un espacio peligroso en sí mismo, donde el caos y el peligro son

⁸⁶ Como resultado de sus investigaciones en México, el antropólogo Oscar Lewis (1972) acuñó el concepto de *cultura de la pobreza* para explicar los patrones de comportamiento en poblaciones marginadas, responsabilizando a los pobres de su misma condición ante particulares actitudes para afrontar la pobreza: sus formas de vida y valores, sus bajas aspiraciones y pereza, su apatía por la política, impedía según Lewis, beneficiarse de las oportunidades que la sociedad les brindaba para escapar de la pobreza. Condenando a los pobres de sus condiciones, atribuyéndoles una cultura de desviación y deslindando a las estructuras político-económicas como causantes de.

⁸⁷ Durante la década de los 20, en los trabajos de la Escuela de Chicago, surge el concepto de marginalidad por Robert Erza Park para ilustrar los efectos desorganizadores de la migración, considerando la pobreza urbana como un factor determinante en el comportamiento marginal y antisocial de migrantes residentes en barrios urbanos.

Pero a partir de la década de los 60, el concepto comenzó a ser utilizado por las Ciencias Sociales para dar cuenta de las desigualdades como efecto del proceso de industrialización, ocupando el término para referir a la marginalidad social o cultural durante el desarrollo de la modernidad, exponiendo la marginalidad económica a los que se sometían los países latinoamericanos por motivos de la dependencia de capital extranjero para su progreso.

atributos predominantes” (2015: 94), en este contexto, la submetrópoli ha figurado como un lugar de cohesión social, pero también como espacios de disputa, inseguridad y desconfianza, trazándose como espacios conflictivos.

Ante estos nuevos desafíos la institución religiosa propuso responder a las realidades urbanas desde un enfoque pastoral, conduciendo por un nuevo rumbo a la Iglesia y concediéndole un nuevo sentido a la “Iglesia de salida” para transitar por las calles de la periferia, comprometiéndose y solidarizándose con la causa de los pobres, como Jesús lo hizo al acudir a ellos. Con la firme idea de que Dios vive en la ciudad, en los hogares, en las calles, parques, etcétera, la pastoral urbana⁸⁸ en su misión de evangelizar, ha buscado el encuentro con los hombres, más desamparados, orientados por el anuncio del Evangelio "por el camino proclamad que el Reino de los cielos está cerca, curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad demonios".

A nivel sacerdotal la realidad de cada época cede diferentes modalidades para vivirla, la Iglesia se ha reinventado a los nuevos estándares de ser cristiano, y por ende, a comprender la Iglesia desde su descentralización, considerando a la ciudad como el laboratorio ideal para analizar el tejido eclesial y los tejidos urbanos, sociales, económicos, culturales y religiosos. Alfonso Vietmeir y el religioso Benjamín Bravo añaden:

* Algunos lo llaman el *cambio Copernicano*⁸⁹, pensamos que nuestro mundo es el centro de Dios, tenemos que salir a encontrarlo, a descubrir la guía de Jesús en el meollo de las realidades: en las calles, en las plazas, en las casas, en las profesiones, en los ambientes, con esperanza. Lo mismo tiene que hacer la Pastoral, la Pastoral es salida, es integral, transformadora, es dignificar la vida como lo hizo Jesús, la Iglesia no puede quedarse en los

⁸⁸ La relación de la Iglesia con la vida ciudadana, nace y es modelada por el Nuevo Testamento. El teólogo Carlos María Galli (2014), sostiene el origen de la pastoral urbana en 1965, cuando al culminar el Concilio Vaticano II se promulgó la Constitución *Gaudium et spes* –señalando los profundos cambios acelerados a nivel universal transformando un mundo urbano e industrial, ubicándola como una *nueva época* en la historia de la humanidad- y se realizó el 1° encuentro sobre la pastoral de las grandes ciudades en Barueri, Sau Paulo Brasil, donde se realizó la reflexión sobre un nuevo acontecimiento histórico-pastoral.

La pastoral urbana se ubica en el proyecto de una Iglesia misionera de línea transversal, aunque se trata de una pastoral no especializada, retoma algunos elementos teóricos y prácticos de la sociología urbana, la semiología y la antropología cultural, colocándola como un nuevo estilo de hacer pastoral.

⁸⁹ Expresión que alude a un cambio radical de lo que se tenía previsto, apropiándose de un nuevo modo de pensar que conduce por una dirección distinta a lo predicho.

siglos con la misma actitud ¡Vengan, vengan, vengan! no, sorry, la inspiración cristiana está en la vida cotidiana.

Muchas veces rezamos en los rosarios “Padre nuestro, venga a nosotros tu reino”, pero sin tener idea que significa “venga a nosotros tu reino”, significa ir moviendo nuestros pasos y nuestros pies y obviamente con el corazón grande para amar y poder luchar, ese es el punto clave✧.

* A nivel entre sacerdotes, nos empezamos a lamentar que cada día menos gente iba al templo, menos gente se mueve por los dogmas, por cultos y fue la necesidad de salir. Y creo que los que hemos hecho el esfuerzo por salir un poco, pues vemos lo que dice el Papa “Que Dios habita en la ciudad”, entonces hay que salir a buscar, ahí encuentra uno lo que menos espera y no se imaginan ese Dios de la Calle como enriquece al sacerdote.

Hay que tener convicción en las calles, en las unidades habitacionales, con los niños, con los jóvenes✧.

La pastoral urbana implica explorar las realidades culturales urbanas, conocer cómo se vive la ciudad, sus dinámicas, sus gozos, esperanzas, logros y contradicciones, partiendo de una lógica que implica acercarse a la realidad urbana “gustarla, tocarla, escucharla, olfatearla, saborearla, con toda la potencia de la cercanía humana inmediata⁹⁰”. La juventud residente de los barrios populares, es una de las poblaciones que la Iglesia de salida llama a escuchar y a recorrer sus espacios físicos y simbólicos.

Para el padre Matus el acompañamiento a la juventud ha implicado ir en contra de los prejuicios más generalizados hacia este sector, su misión en el terreno de las calles del barrio, lo ha llevado a conocer las peculiaridades de las bandas, penetrándose en el mundo de los jóvenes se ha adecuando a sus tiempos y ritmos, para pasar tiempo con ellos, escuchar sus historias, esperanzas, duelos, angustias, alegrías, reconociendo en la música del rocanrol, el vehículo y el lenguaje



Imagen 9. Padre Matus acompañado de lavanda punk.

⁹⁰ “Principios de una pastoral urbana”, para profundizar sobre el tema, puede consultar la página en línea de “Red de pastoral urbana”, ingresando al siguiente enlace <https://www.pastoralurbana.net/>

expresivo para acompañarlos en su camino.

Intentando no resultar intruso o amenazante, por aquella época del mítico fenómeno de los Panchitos de Tacubaya, en los años 80 conformó en la delegación Álvaro Obregón, la JUR “Jóvenes unidos por el rock”, con bandas del poniente de la ciudad, agrupaciones conformadas por jóvenes creyentes y no creyentes que se apropiaron del espacio público, imponiendo su peculiar cultura dentro del barrio, con normas y prácticas propias:

Ahí por Capula forme “Jóvenes unidos por el rock”, nos unimos contra las tiras y los apañones, cómo éramos pobres con cal ponían JUR en grandote por las calles. El movimiento surgió y creció grande, llegamos a aglutinar 54 bandas de a 100 la más chiquilla, imagínate un desmadre, llegaba yo, les picaba la panza “órale pinche viejo, órale chinga tu madre” se encabronaban, “a no lo conocía, es el Matus, el que creo el JUR”✠✠.

Parece perfectamente clara la relación juventud-barrio y misión sacerdotal, el barrio como espacio *público local*⁹¹ representa el lugar de encuentro, de interacciones y relaciones sociales que se incuban en la esquina, la tienda de abarrotes, el parque, el quiosco, sitios donde se asumen prácticas de sociabilidad que sustentan la amistad o la indiferencia recíproca. Coincidiendo con la perspectiva de Saraví (2004), el barrio es una construcción simbólica anclada con ciertos rasgos de un típico gueto de la pobreza urbana, en el imaginario social se atribuyen bajos niveles educativos, altos niveles de desempleo o inestabilidad laboral, venta y consumo de drogas, violencia y delincuencia, predefiniendo estas localidades periféricas a un estigma territorial predominante en el imaginario colectivo.

Dentro de este marco ha de incorporarse el catolicismo y su misión al diálogo con las agregaciones juveniles, instaurando una estrecha relación con ellos como sujetos comunitarios y colectivos, la misión sacerdotal en estos contextos ha focalizado su labor recorriendo las calles, al respecto Matus enfatiza “yo soy el padre de las calles✠✠” dejando entrever una búsqueda latente en el encuentro con los jóvenes y el conocimiento de sus necesidades, sustituyendo a la pastoral de conservación en espera de que los fieles ingresen

⁹¹ Retomo este término empleado por el antropólogo Gonzalo Saraví (2004) dado que la noción permite comprender como se vive el espacio público barrial, asociado a lo *locus*, esa parte local del espacio abierto donde tienen lugar los encuentros, las interacciones y las relaciones, pero también donde se manifiestan prácticas culturales y sociales aclimatadas por un ambiente ambivalente entre la hostilidad, la inseguridad, la violencia, la amistad o el reconocimiento.

a las filas de los templos sagrados y reemplazando el “vengan, vengan a la casa del señor” por el “vamos, vamos al encuentro con el señor”, orientado a vivir la ciudad, sus rupturas, peligros y caos.

Para el sacerdote misionero el encuentro con el otro lo ha hecho conocer lo desconocido, el llamado a la cultura del encuentro ha privilegiado el trabajo religioso en su persistencia por impulsar prácticas que fomenten la camaradería en entornos donde se expande una excesiva dosis de agresión juvenil:

Lógicamente ellos son broncos, a la defensiva y 54 bandas eran un chingo, hacíamos juegos de futbol, banda contra banda se mataban, salían 10 a 15 muertos, entonces yo decía ¿cómo evitar esto? ¡Ah futbol! “él que es cabrón y de verás cabrón es el que ya perdió o ya ganó y lo reconoce y se da la mano”, ¿y qué crees?, a partir de ahí dejaron de pelarse bandas contra bandas que por años se habían destrozado. Y entonces daba el trofeo y órale “dense la mano” y todos aplaudían, como aquél cuate así más rencoroso daba la mano y le aplaudían, les gustó y entonces ahí se evitaron muertos.

Después ya no pegó el futbol ¿ahora qué fue?, se querían dar en la madre, quería golpearse, a ver aquí de a dos que andaban tras una vieja, entonces se mataban, ¿qué es lo que hice yo?, detectaba “a ver júntese toda la bola, vamos a la barranca, dense en la madre, quítense la playera” y ahí toda la banda abajo se daban hasta que se cansaban. Ya vencía uno, “ahora como chingones dense la mano”, se daban la mano, ellos querían descargar, no faltaba la señora que ya tenía una tinita con agua calientita para lavarse. Si sentía gacho, no creas que no eh, pero ¿qué crees? se daban la mano y había paz y no muertos✠✠.

Retomando los aportes de Soto (2002) desde la psicología social la presencia colectiva de los jóvenes se sostiene de una concepción de sujetos activos que construyen redes de pertenencia y relaciones sociales desde donde producen sentidos y significados del mundo que les rodea, concibiéndose como productores de su propia cultura con normas, valores y prácticas que orientan la organización del grupo de referencia. En lo que refiere a la apropiación simbólica del territorio, éste ha representado una dimensión de cohesión social, o bien, de exclusión y conflictos en la interacción entre bandas, constituyendo una identidad en torno a la relación con el lugar.

Lo que resalta desde luego es un espacio público barrial no exento a los combates, lugares en constante disputa definidos por límites simbólicos que fijan jerarquías, afiliaciones

y la construcción de la otredad como proceso de diferenciación y de legitimidad del status, revelando fronteras cercadas por etiquetas que remiten al “ellos” y a un “nosotros” en el curso de la sociabilidad.

Teniendo en cuenta las aportaciones de Pichon-Rivière y Ana Pampliega para comprender la vida cotidiana desde el panorama de la psicología social, “cada enfrentamiento, cada encuentro con el otro despierta una actitud que se manifiesta corporalmente a través de un impulso de acercamiento, una necesidad de confundirse con ese otro, o un tomar distancia motivado por una interior sensación de repulsa” (1985: 96), encuentros dotados de sentido emocional, confluyendo en sentimientos de prestigio, seguridad y poder, dan cuenta de una subjetividad compartida en la construcción del reconocimiento y el respeto como agrupación y como afiliados a.

Por otro lado, recordando la ética de los mandamientos de la Iglesia católica, la quinta ley de Dios “*no matarás*”, al igual que la consigna “*hay que amar al prójimo, como así mismo*”, devela una experiencia misional encaminada a la construcción y deconstrucción de vínculos que tienen que ver con procesos de identificación y pertenencia por un lado y de diferenciación por el otro, definiendo procesos colectivos que sustentan una regulación y un orden social a través de la promoción de una cultura de encuentro. Como se puede inferir, el sacerdote en su función de guía espiritual asemeja la historia de salvación por Dios, contemplándolo como fuente de vida en los más dramáticos ambientes urbanos y adoptando en su labor un rol de salvador del mundo, preferentemente de los pobres:

En la noche vago, tengo un desprendimiento cosmológico, que te vas, o sea no soy físico, mi espíritu vuela y ¿qué crees?, no puedo hablar pero si presencio, presenciaba las barrancas, recorrí todos los cerros, todo lo que es Observatorio, presenciaba a los drogos, detectaba la necesidad, detectaba a los jóvenes que necesitaran de mí, que necesitaran apoyo, escucha. Las calles son mías, porque las siento mías, yo soy de la calle, yo soy de afuera, empezaba 12-11 de la noche y ya me daban las 4 de la mañana y ya dormía normal.

Mi guía espiritual ya murió, era un padrecito viejito que era psicólogo-psiquiatra, él me decía “eso es desprendimiento cosmológico, cuando no quieras viajar nada más ponte la mano sobre el ombligo y ya no viajas, pero si viajas es una ventaja porque puedes presenciar las necesidades”✠✠.

Este punto se puede destacar observando la asociación de lo sobrenatural a lo religioso, comprendiéndose como “todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible” (Durkheim, 1982: 22), se trata de una dimensión donde se desenvuelven acontecimientos fuera de lo ordinario, acciones relacionadas a la magia donde el sacerdote alcanza un cierto grado de intensidad implicando la exaltación psíquica y relativizando la fuerza espiritual de un mundo parcialmente imaginario donde logra aproximarse a la realidad de la gran urbe, interviniendo por medio de revelaciones metafísicas.

El vuelo que nos relata el Padre Matus se convierte en una imagen susceptible de interpretación, desde un enfoque histórico Mircea Eliade declara que “en la mayoría de las religiones arcaicas, el <vuelo> significa el acceso a un modo de ser sobrehumano <Dios, mago, espíritu>; en último término, la libertad de moverse a placer; por tanto, una apropiación de la condición <espíritu>” (1949:107), en estas representaciones simbólicas el “arte de lo mágico” como lo denomina Max Weber (1922), se convierte en una práctica y un saber en el desarrollo del pensamiento que imagina el alma como una entidad que abandona el sueño para entrar en trance, enriqueciéndose de nuevas significaciones religiosas y espirituales en el paso de la tierra al cielo.

Innegable es el valor cosmológico como constructor de un mensaje que representa una bendición en la labor sacerdotal, para Matus acceder al mundo espiritual fija una sensibilidad religiosa en poblaciones urbanas con altos índices de adicciones, violencia y muertes juveniles, podemos incluso aventurarnos a reinterpretarlo como un mensaje que fervorosamente simboliza el camino a la vida, donde el cura se articula a un magma de significaciones que entrelazan los conductos del plano racional con el plano irracional: curador, sanador o salvador, son significaciones imaginarias que le permiten participar, decir, hacer y representarse socialmente de modo afectivo en la organización del barrio e impregnar en los espacios locales para proveer paz.

Habíamos observado ya, que la instauración de la significación imaginaria social de la salvación en la religión católica encarna en servicios solidarios con el hombre enfermo, caído, oprimido o desprotegido, intentando promover una vida humana, justa y digna es cómo nace el compromiso de articularse con sujetos que sin ser creyentes, encuentran un sentido

existencial en la figura del sacerdote como si éste poseyera propiedades mágicas para soslayar dificultades de la vida social:

No lo conozco personalmente pero vinculado con las redes sociales, hay un chavo, él es anarcopunk -no Iglesia, no religión-, no es católico y no es creyente, pero es bueno, es buena gente, vive sólo en Chimalhuacán porque el papá es alcohólico y la mamá de la vida alegre, trabaja para sacar [adelante] a 2 hermanos menores. Hace como mes y medio, estábamos platicando en la madrugada y me dice: “¡Padre me siento mal, ando mal, están por correrme de Paseo de la Reforma, rece para que ese recorte no me toque a mí!, deme su bendición Padre, yo estoy hincado”.

Fue una experiencia, a mí se me quebró la voz y me quede a tope, me dice “no lo oigo bien”, le digo “es que me atrofió, me apendejo, porque ni una persona católica me ha pedido la bendición a distancia”, es un poder que vino de Jesús.

La confianza que te puedas ganar no, yo les decía a los chavos “sepan ustedes, que cuando alguien se sientan solos, hay una ventanita abierta para ustedes”, a veces con vicios después de rocanrolar, me decían a las 3 de la mañana “Matus ¿me puedes confesar?”, si dices que no más se alteran, los atienden, se desahogan, los confieso, baja la presión y ya no piensan igual. A mí se me fueron dos [jóvenes que se suicidaron], me apendejé estaba más chavo, los respete y se fueron, ahora ya no, hago miles de cosas para que se alivianen.

Hay maneras de abordar y una de ellas es estar pleno con ellos †††.

A pesar de la proyección de un compromiso solidario de lo religioso hacia las juventudes, conviene sin embargo advertir la reiterada reproducción del imaginario social del pobre reducido a un estigma ordenado por lo digno e indigno, para la antropóloga Pilar Monreal (1996) la distinción entre una pobreza indigna y una pobreza digna, radica en que la primera se relaciona con conductas y hábitos que desarrollan ciertos grupos, propiciando la aparición de problemáticas sociales que inducen a la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución, la criminalidad, el vagabundeo, etcétera, conflictos adjudicados a un sector de pobres calificados de inmorales y deshonestos, prejuicios a los que se suma el efecto de un pecador que requiere de la domesticación del Evangelio para conseguir la salvación.

Por otro lado, cuando Matus enfatiza “él es anarcopunk -no Iglesia, no religión-, no es católico y no es creyente, pero es bueno, es buena gente”, nos remite a un discurso que

contiene implícitamente la expresión de lo digno, es decir, aquellos sujetos adaptados a la sociedad que cumplen con sus deberes sociales y mantienen un comportamiento moralmente aceptado, apreciándose desde el encuadre religioso un relato donde el sujeto “trata de “salvarse” mediante una conducta “piadosa” agradable a la divinidad” y un sacerdote que en término weberianos se abraza de la representación de un curador de almas frente a la liberación de sufrimientos físicos, psicológicos, sociales.

Abundando al respecto, algo que se presta a la reflexión parte de la postura del teólogo brasileño y ex-sacerdote franciscano Leonardo Boff (1986), al plantear la conexión de la Iglesia con el buen samaritano, comprendiendo como samaritano al prójimo pobre, despojado, abandonado, herido, medio muerto, aquél a quién se le apunta como hereje al no pertenecer a las filas de la doctrina católica, pero que se cruza en el camino que encabeza la misión de la Iglesia, una misión que resulta de la aproximación con el otro, con el más distante que anuncia el kerigma⁹² y la necesidad de la escucha, solicitud que es socorrida por el sacerdote. El encuentro de los no creyentes con el clérigo nos remite a Lucas (7,9ss) en el séptimo capítulo del Nuevo Testamento que advierte “os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande”.

De manera que la labor misionera del sacerdote exterioriza un quehacer religioso al límite de la frontera entre lo digno y lo indigno, categorías dentro de las cuáles se abre el diálogo partiendo de una óptica ecuménica atenta al fortalecimiento del arraigo de la fe en todos aquéllos barrios y colonias populares desatendidas por las estructuras económicas y sociales, espacios en donde es acondicionado el funcionamiento de lo instituido de la doctrina católica en trabajo social y comunitario.

En este proceso de acercamiento de parte de las juventudes hacia la figura sacerdotal, sobresale el efecto del sentimiento descrito por el cristianismo como fe, surge la necesidad de relacionarse con un ser que en la estructura psíquica simboliza poder, originándose un sólido lazo abastecido de un sentido religioso donde la fórmula mágica se condensa en el culto y las plegarias como si éstas desplegasen acontecimientos que condicionaran una mejoría, lo cual resignifica la representación del sacerdote como una influencia primordial

⁹² En términos religiosos y de acuerdo al Nuevo Testamento, “kerigma” refiere la proclamación de un mensaje enviado por Dios, anunciando fe.

en la vida cotidiana de los jóvenes, de modo que la ética religiosa media el orden social propiciando la perduración de la doctrina y la asistencia mutua del dúo jóvenes-sacerdote:

* En los 80 tuve una amenaza de muerte de acá [por parte CPJ y la delegación Miguel Hidalgo], los 2 unidos me querían fuera del trabajo con los chavos, los chavos después me dijeron “uh, te hemos salvado de varias”, yo nunca me enteré, “vimos que te iban a atracar”, dice “y lo evitamos”, la última fue un caguamazo que me iban a echar, dice “un caguamazo, te lo evitamos, pero en una sí te va a tocar”, dije “ah cabrón, ¡entonces me estaban cuidando ellos!”.

Un día pasaron 3 “Ah Matus ven”, cuando pasé se carcajearon y que me avientan, rodé a un basurero como de 10 metros, estuvo altito, nomás que el basurero me amortiguo y ellos se fueron corriendo, esa no me la libraron, pero las otras sí✠✠.

* Somos rockeros y entre la banda hay neta, entre más me junto con ustedes más me desapejeo, ustedes me acostumbraron a predicar entre las bandas, yo estaba con la banda, cuando había chavos golpeados mi coche era como ambulancia, llevaba a los chavos al hospital, yo conseguía medicina, conseguía lo que fuera, el Padre Matus daba, daba y daba.

¿Y qué creen? las vueltas que da la vida, un día yo me enfermé, me dio estrés, me chingue, ¿y quién cree que me aliviano? la banda. El doctor me dio un pin... de pastillas pa´ tenerme tranquilo, pa´ tenerme drogado, pero la banda en cuanto sabía que estaba mal a las 5 de la mañana me estaban chingando en la ventana “órale, vamos a correr, pa que te pongas al tiro” y yo me quedaba viéndolos “¿y no tienen chamba?”, “tenemos chamba pero nos vamos turnando para sacarte adelante”, yo corría, caminaba, hacía ejercicio a mi ritmo, apenas si podía, hasta que más adelante me dio por llorar, me dio sentimiento.

Dicen “¿por qué chillas?” les digo “porque yo antes era el que los ayudaba, yo antes era el que iba por ustedes y ahora yo estoy jodido”, y ellos me dijeron “¿qué paso Matus?, estás captando mal a la banda, la banda que tiene comparte y necesitamos de ti, ¿nos diste de dientes pa fuera, no nos diste de corazón?” le digo “no, siempre de corazón”, “de corazón te estamos apoyando, y no te sientas mal, ni humillado porque lo hacemos neta, de banda”. Y ese día mis pastillas que tenía aquí en la bolsa las tire al baño, la banda me aliviano y eso nunca lo voy a olvidar.

Entonces chavos, nunca dejen de apoyarse, no se tiren banda contra banda. La Virgen nos pide que nos apoyemos ¿por qué la Virgen de Guadalupe nos busca? Porque ella tiene a los más jodidos, no jodidos de varo, jodidos del corazón, de sentimientos, de vida.

Jesús los llama para que sean mejores chavos, tengan aquí su casa [se refiere a la Iglesia], cuando pasen por aquí sepan que es la casa de un amigo, del amigo Jesús que está allí (señala la imagen de Jesús), la amiga- la Virgen María Guadalupe- y este padrecito que es el encargado de esta comunidad, verdad. ¡Acuérdense que todo esto es para estar abiertos a la fe y todo por el rocanrol! (comienza a cantar con tono de rock y a bailar), (toda la comunidad ríe y grita “uhhh” “yeah” y finalmente dirigen una porra para el Padre Matus)✠✠✠.

Cualquiera que sea el caso, ambos ejemplos constatan una recíproca correspondencia sacerdotal con la comunidad rocanrolera y viceversa, trayendo al diálogo uno de los temas vertebrales de la investigación, “el vínculo”, un concepto instrumental de la psicología social analizado por Pichón-Rivière, psiquiatra sueco que en su obra *Teoría del vínculo* designa como vínculo “una estructura dinámica en continuo movimiento que funciona accionada por motivaciones psicológicas, resultando de ella una determinada conducta que tiende a repetirse” (1985:13), para el autor este proceso se expresa mediante la dialéctica de un vínculo interno con un vínculo externo, produciéndose un pasaje de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, lo que indica que el mundo interno se construye de experiencias que emanan de la relación con el otro.

Explorar el vínculo social significa aproximarnos a la dimensión simbólica e institucional y a la dimensión de lo imaginario, ahí donde se incuban creencias, fantasías, hábitos, temores, deseos, expectativas, permitiéndonos comprender los pliegues que regulan la experiencia colectiva, conservan el equilibrio social y organizan el mundo.

Sirviéndome de los ejemplos antes expuestos, la dinámica sacerdotal-comunidad rocanrolera vislumbra un eje de identidad-alteridad asociada a un rol y estatus que confronta el papel que jerárquicamente desempeña Matus frente a las juventudes, contraste que a su vez transmuta en una articulación ética del vínculo reflejada por el compromiso en circunstancias donde aparecen contratos simbólicos que visibilizan una mutua alianza y asistencia en periodos de vulnerabilidad, en este sentido, la instauración de un lazo colectivo responde a las demandas de quiénes se reconocen como semejantes “nosotros: jóvenes-jóvenes”, pero también “nosotros: jóvenes-sacerdote”.

Decíamos antes que el vínculo integra experiencias y figuras afectivas, desde el punto de vista del lingüista Raymundo Mier (2004), principalmente se solidifica de marcos que orientan deseos y potencian la capacidad de acción-creación, instituyendo nuevos sentidos y

subjetividades que revelan la proximidad con el otro y con el mundo, así por ejemplo, de los incesantes actos de violencia y conflictos en el barrio, se fija el deseo misionero de contraponer la cifra de decesos juveniles a través de pautas de interacción reguladas por la significación imaginaria social de la vida.

En este sentido, el valor de la vida en el contexto religioso trasciende al plano de la fe, de la plenitud y del amor por el prójimo, en el “Documento preparatorio de la XV asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, sobre el tema: los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional” se ratifica el deseo de la Iglesia de:

Encontrar, acompañar y cuidar de todos los jóvenes, sin excepción, no podemos, ni queremos abandonarlos a las soledades y a las exclusiones a las que el mundo les expone. Que su vida sea buena, que no se pierdan en los caminos de la violencia o de la muerte, venir al mundo significa un camino hacia la plenitud de la vida” (2018:18).

Desde esta perspectiva, no resulta ajeno observar en la constitución del vínculo solidario una fusión de identidades cura-rocanroleros, tejido por una densidad de experiencias que dan sentido a la alianza orientada por la significación imaginaria social del sacrificio, visibilizando un intercambio mutuo de asistencia y acompañamiento mientras transcurren por eventualidades complejas, sucesos en donde podemos notar la difuminación roles entre “quien da y quien recibe, quién actúa y quién reacciona, quién solicita y quién responde” (Mier, 2004:145), revelándose experiencias que incorporan la solidaridad en una situación de reciprocidad y relación entre iguales.

Como resultado de estos encuentros con las juventudes, los proyectos del Padre Matus responden a la realidad urbana desde un enfoque de pastoral urbana y bajo el estilo de una Iglesia en salida que prioriza su intervención con el sector juvenil en situaciones críticas – en condiciones de calle, problemas de adicciones, venta de droga, violencia, ausencia de espacios de convivencia-, del municipio de Nezahualcóyotl. Uno de los proyectos que destaca y que él organiza es: “El encuentro de jóvenes y tribus urbanas”, diseñado sobre 3 ejes: ¹⁾ la *fraternidad* entre tribus urbanas –rockeros, punks, darketos, rastas, cholos-, ²⁾ *aceptación y respeto* de parte de la institución religiosa hacia estas poblaciones juveniles, ³⁾ *canalización* -a instituciones contra las adicciones: Centros de Integración Juvenil y Centros

de Atención Primaria a las Adicciones, tratándose de un plan integrador que ha resignificado la importancia de aproximarse a los jóvenes en las calles y a través de conciertos de rocanrol:

Hoy celebramos la 8° jornada con jóvenes, al principio fue un retiro, se rezaba por ellos en las Iglesias, de hace dos años para acá, ya salieron las Parroquias a cantar, jugar con ellos en los cruceros y calles, se está menos tiempo encerrado en los templos, se reza menos y se convive más con los jóvenes en las calles. Este año le puse 3 momentos: primer momento interactuar con los chavos en la calle, segundo momento realizar el encuentro de tribus urbanas, tercer momento un concierto de rock [al interior de la Iglesia] ††††.

Lo que podemos apreciar es un poder eclesiástico que conoce, vigila y llega incluso a sacrificarse, digámoslo de manera metafórica, por su rebaño, al que cuida y guía hacia mejores pastos que le permitan alimentarse sabiamente y alcanzar una vida plena, bajo esta imagen del pastor en similitud con el Dios pastor que alimenta a su pueblo, los salva de los peligros del desierto y los guía hacia la tierra prometida, en sentido, el quehacer de los sacerdotes misioneros ha persistido en el instituir significaciones imaginarias sociales a partir de representaciones, actos y afectos que posibiliten alcanzar la salvación de los jóvenes.

- **A manera de reflexión.**

Todo lo dicho hasta ahora explica este reagrupamiento social: sacerdotes misioneros-comunidad de rocanroleros en la submetrópoli, revelando la composición de lo que Michel Maffesoli (1990) designa como *comunidades emocionales*, agrupaciones instituidas por una modulación articulada de emociones compartidas que solidifican un lazo social constituido por la sensibilidad hacia el otro, de modo que es posible pensar la solidaridad como un recurso del que se desprenden experiencias de intercambio mediante acciones cargadas de gratitud y hospitalidad que cohesionan la comunidad frente a una serie de vicisitudes.

En este marco de la comprensión colectiva del vínculo, el intercambio y la solidaridad, resultan ser elementos propios del entrelazamiento de la institución católica con la comunidad rocanrolera, en este sentido el destino del vínculo es regulatorio y restaurativo acorde a la estructura de la norma, las juventudes reconocen en la figura sacerdotal una capacidad de poder para la organización de su localidad, y a su vez, el cura reconoce en la identidad rocanrolera la experiencia de la otredad, una alteridad que se expresa como una potencia que piensa y se abre por medio de nuevos modos de evangelización.

Aunque las dinámicas de este dúo sacerdotal-juventud, se encuentran siempre en movimiento, la presencia de tensiones y resoluciones dan testimonio del proceso de experiencias que renuevan la forma simbólica de la alianza, donde la identificación y pertenencia responden a una lógica de colectividad arraigada por un sentido que integra la manifestación de un “nosotros” institucionalizado a partir de la apropiación de ciertas expresiones juveniles como sus formas lingüísticas, la música del rock, la cabellera y la barba larga⁹³, símbolos de amor y paz en un sentido pacifista y señales cornudas –levantamiento de dedo índice y pulgar-, elementos que han cobrado vigencia en la reinterpretación de la Iglesia católica, como a continuación veremos en los siguientes ejemplos:

- * Entonces se me ocurrió cambiar los nombres de los personajes [del Evangelio], y en lugar de Pedro y Juan Bautista, aparecieron el Piedra y Juan el Grillo; y Nazaret se convirtió en Neza-ret. Todo esto claro, a partir del lenguaje de la banda. Son textos que han nacido en la calle y para el aliviane de la banda (Loos y Sánchez, 2014:14).
- * [En referencia a la señal cornuda, se explica]: En el lenguaje de señas es “te amo”, a lo mejor muchos lo hacíamos y no sabíamos ni qué. Fue hasta el Papa Francisco cuando con un líder espiritual hicieron la seña y todos lo empezaron a criticar, fue cuando dio el razonamiento y es te amo, señal de compañerismo, de amor. No son cuernos ✨.
- * [Utilizando la melodía de “we will rock you” del grupo queen, algunos sacerdotes han adaptado la letra de la canción para agradecer a Dios por los alimentos] “que Dios bendiga la alimentación, bendiga el pan, bendiga el vino, bendiga las manos que lo han producido” ✨.

Detrás de estos pasajes podemos contemplar cómo los religiosos que ubicamos dentro del cristianismo de grupo, se aproximan a los jóvenes no sólo con su hacer, sino también con su ser, exteriorizando a través de su labor misionera un proceso de aculturación de expresiones, artefactos, estilo e identidad de los rocanroleros, representando una relación con

⁹³ La prevalencia del cabello corto no es exclusivo de hospitales, asilos o penales, en la macrosociedad esta tendencia se ha normalizado en los espacios laborales y educativos, por ende, permitir el crecimiento de la cabellera y/o de la barba se ha representado como un acto transgresor, desafiante para la moral y las prácticas convencionales. Poseer estos estilos en la juventudes de décadas pasadas, aludía a una significación de suciedad y rebeldía contra el sistema, misma que solía castigarse trasquilando o afeitando.

A propósito del dominio religioso, memora Marroquín (1975), durante el Papado de Gregorio Magno el cabello o la barba larga en la imagen del clero, simbolizaba una amenaza de excomunión.

lo que el antropólogo Levi Strauss (1964) interpreta como bricolage⁹⁴, de manera que objetos y símbolos de la comunidad rocanrolera son recontextualizados con el objetivo de comunicar nuevos significados en el mundo religioso, a estas reinterpretaciones conviene añadir lo que para Lourau (1977) representa el principio de equivalencia ampliado⁹⁵, una condición de producción y reproducción de estas formas sociales integradas a la institución católica, ¿qué quiere decir esto?, sencillamente que estas prácticas sociales juveniles son recuperadas, reguladas y estandarizadas en la norma de la institución, coexistiendo en un proceso de transición hacia la institucionalización.

En este punto también se puede destacar la institucionalización de la marginalidad conservada en la acción católica, un aspecto significativo que expone Lourau (1972) a manera de praxis en las intervenciones y encuentros de “marginados especialistas en marginados”, una percepción que precisamente es interiorizada en el ámbito sacerdotal para vincularse con un sector de la población de colonias populares, marginadas, pobres e indígenas:

Chincha era un cabrón muy enérgico, muy chistoso, yo lo amaba porque tenía los huevos bien puestos, él me decía “¿quieres ser buen sacerdote?, tienes que tener los huevos en el piso, y para que los tengas necesitas estar siempre agarrado de los huevos de Cristo. El mundo se divide entre chingados y chingadores, ¿tú eres sacerdote del pueblo?, tienes que estar del lado de los chingados y si no, estás del lado de los chingadores”. Y yo estuve del lado de los chingados †††††.

Me parece que aún y cuando se percibe un antagonismo entre el *cristianismo institucional* que opta por preservar el status social de grupos elitistas y un *cristianismo de grupo* guiado por acciones contra-institucionales -inclinado por el proyecto de liberación y acompañamiento del pueblo en su viacrucis atravesado por situaciones de extrema pobreza, marginación, racismo e injusticias-, las minorías instituyentes encuentran su estabilidad y permanencia alienándose a las formas instituidas, en sus estrategias y relaciones sociales

⁹⁴ Desde el punto de vista de Levi Strauss, el bricolage consiste en la elaboración de conjuntos estructurados, utilizando trozos, residuos o restos de acontecimientos culturales que son renovadas o deconstruidos para consignarles un nuevo significado.

⁹⁵ De acuerdo con Lourau (1980), la noción de “principio de equivalencia” es creada por Marx para sostener el valor de la mercancía, en la economía política del S-XVII y XVIII, principalmente, su enfoque fundamenta el valor del intercambio y la abstracción del valor del uso del dinero, equivalente a todas las mercancías.

duplican una ideología dogmática y moralista.

Al hacer esta referencia pretendo ante todo relevar la relación del carisma sacerdotal en el dominio de la población rocanrolera, tratándose de un fenómeno ya antiguo que data de los orígenes de sujeción religiosa tanto profética como políticamente hablando sobre acontecimientos de conquista, siguiendo el enfoque weberiano (1993), comprendemos la noción de carisma como una cualidad personal cuya virtud posee fuerzas sobrenaturales, declarándose la existencia de seres enviados por Dios para guiar, liderar o salvar un mundo profano transgresor al deber ser integro a la ética moral e intentando salvaguardar las cifras de practicantes religiosos.

Tomando en cuenta que uno de los fundamentos básicos de la institución católica es garantizar la salvación de la miseria, el dolor, la muerte y la destrucción, una de las tareas sacerdotales que podemos mirar, es el modo que éstos ocupan para relacionarse con la comunidad, inscribiéndose en el imaginario colectivo constituido por una encrucijada de situaciones, momentos, espacios y gente que favorecen el ethos centrado en la proximidad desde una óptica de sensibilidad ordinaria.

Considerando estos planteamientos, podemos comprender como en estos contextos submetropolitanos operan significaciones imaginarias que autorizan a los sacerdotes -en tanto autoridad carismática-, potenciar en sus palabras y discursos sentidos orientados a la vida y la fraternidad, empleando preposiciones como: “no matarás”, “no robarás”, “amaras a tu prójimo como a ti mismo” exhortan al freno de: la violencia, las muertes prematuras por adicciones o suicidio y el alto índice de población juvenil en centros de reclusión e inducen a la solidaridad comunitaria. Lo que nos hace localizar en la institución una condición que ofrece a la psique un sentido para la vida y para la muerte, por ello Castoriadis señala:

Esto se cumple para las significaciones imaginarias sociales, casi siempre religiosas, que entretejen juntas el sentido de la vida y la muerte del individuo, el sentido de la existencia y las maneras de hacer de la sociedad el sentido del mundo como totalidad (1997: 6,7).

Lo cual se presta para poder reflexionar el “deber ser” de los sacerdotes mencionados y su intermediación con la comunidad rocanrolera a partir de experiencias relativizadas por un sentimiento colectivo de vivir la muerte cotidianamente, donde precisamente con su intervención e instituyendo dispositivos de cura –misas-oraciones, conciertos, jornadas

juveniles, acuerdos intrabandas, partidos de futbol, conexiones místicas para relacionarse con Dios, proyectos contra la dependencia de drogas destinado a la comunidad rocanrolera -, emergen actos de solidaridad y generosidad como sentimientos compartidos de cohesión y de orden establecido, ciertamente es en este proceso de solución-resolución de conflictos sociales, cuando surge una red de relaciones sociales que provee de legitimización el dominio carismático del sacerdote, quién recibe el reconocimiento por parte de la comunidad, sin embargo, su legitimidad se adhiere también a la obediencia que sujetos y grupos desprenden hacia él, percibiéndolo como figura de autoridad y modificando comportamientos que resignifican el sentido de vida como una oportunidad de salvación.

Dentro de este círculo de fe el carisma sacerdotal tiene una validez en tanto sus órdenes son atendidas por la comunidad, dominando en la cotidianidad gracias a la confianza que depositan en él los dominados, en este tenor, el carisma representa una renovación fervorosamente encaminada a la conciencia y a la acción.

A la luz de estas evidencias se advierte del fracaso de la profecía del proyecto de lucha contra-institucional del cristianismo de grupo, al reproducir las relaciones sociales dominantes carismáticas pierde su carácter anti-institucional de naturaleza revolucionaria, asemejándose a la autoridad del cristianismo institucional que se mantiene de normas, del deseo de ordenar el ámbito social mediante la introyección de un orden moral regido por lo bueno, lo malo y la voluntad de Dios, con un propósito de alienación.

La convergencia de estas posturas católicas aparentemente antagónicas develan a través del Análisis Institucional “como las instituciones no terminan jamás de aniquilar los movimientos: los integran, se alimentan de su propia fuerza. Movimiento e institución coexisten y se acompañan en el proceso de institucionalización” (Manero: 1992, 92), en otras palabras, lo instituido se nutre y estabiliza de la capacidad instituyente, en términos de recuperación e integración de estas expresiones de la comunidad rocanrolera integrándolas al dominio religioso, se establece como lo señala Lourau, el principio de equivalencia seguido del efecto Mühlmann en el cual las “fuerzas sociales o marginales, o minoritarias, o anómicas (o las tres a la vez), se corporizan y son reconocidas por el conjunto del sistema” (1977, 15).

Por ende, este nuevo modelo de regulación del sistema religioso, que intenta santificar la ciudad, sus calles y territorios para integrarlas en un tiempo sagrado, puro y renovado, es

sólo un producto de la crisis institucional canalizado hacia la generación de nuevas ideas y estrategias que suponen una re-institucionalización, un aggiornamento o una actualización rentable para el incremento de fieles, es por ello que la Iglesia institucionaliza y recupera el carácter marginal en función de otorgarse vida a sí misma y no dejarse morir frente el vaciamiento de sus prácticas en la sociedad, al respecto Marroquín subraya:

Así me lo han hecho saber algunos amigos de entonces, que valoraban el simple acompañamiento de un cura que no los condenaba y que procuraba entenderlos. No se trataba de "condenar" este movimiento y dejarlo recluso en su guetto, sino de rescatar sus posibles elementos valiosos contraculturales que revelaran el caminar de Dios en la historia e incluirlos en nuestra convivencia colectiva (2014a, 103-107).

De esta manera la fe se empieza a vivir fuera de los ámbitos eclesiales institucionales, logrando una nueva relación y acercamiento con la comunidad rocanrolera con quiénes se entreteje una relación religiosa a través de la incorporación de sus elementos simbólicos y su música, como vehículo para renovar las dinámicas tradicionales de la Iglesia católica y construir nuevos puentes de encuentro de manera imperceptiblemente institucionalizada.

En este sentido la música del rocanrol, la fe y la esperanza se convierten en fieles compañeros no sólo de los sacerdotes misioneros, sino también del rito de la peregrinación rocanrolera, práctica de la religiosidad popular que nos enseña el valor de las creencias y las representaciones simbólicas en familias rocanroleras que procuran mantenerse en contacto con el mundo divino ante la desesperanza y momentos colmados de displacer, como finalmente lo veremos en la segunda parte de la interpretación.

Segunda parte. La vinculación de la comunidad rocanrolera con el mundo sagrado.

- **Organizándonos socialmente mediante los mitos.**

“La religión es la clave de la historia. No podemos comprender las formas internas de una sociedad sin comprender su religión. No entenderemos sus realizaciones culturales a menos de que comprendamos las creencias religiosas que las respaldan”.

Dawson (1983⁹⁶).

Retomando ciertos elementos esenciales de la construcción de la investigación, se relevan algunas categorías duales abordadas por la institución religiosa para interpretar el tejido urbano en la ciudad, principios antagónicos pero complementarios que componen el caos y el orden, la creación y la destrucción, la vida y la muerte, que han servido en la historia como organizadores de la sociedad.

Seguramente en alguna etapa de nuestra vida han brotado cuestionamientos con respecto a estas nociones, no es extraño preguntarse ¿cómo surgió el universo y el mundo?, ¿cómo se creó el ser humano, el reino animal y el reino vegetal? o ¿por qué las cosas están clasificadas por un nombre y la mujer se llama mujer y no ventana?, son interrogantes que desde luego pueden tener solución desde la teoría evolucionista, no obstante las respuestas que interesan se ubican en el marco de la biblia judeo-cristiana, lo que nos dirige a profundizar determinados fragmentos del *Génesis*-primer libro del antiguo testamento-, permitiéndonos entender el valor privilegiado de los mitos para comprender las significaciones imaginarias sociales y las creencias que mantienen cohesionada a la sociedad.

Conectando con esta idea del génesis en tanto su significado –nacimiento, origen- describiremos brevemente el proceso de creación de la vida puntualizado en la biblia en términos de 7 días⁹⁷:

En el 1° día Dios creó los cielos y la tierra, “la tierra estaba desordenada y vacía y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo”, creó la luz, como vio que era buena

⁹⁶ Dawson, Christopher. (1983). Relación entre religión y cultura”. En religión y cultura. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 59-76.

⁹⁷ Si el lector desea abundar al respecto, puede ingresar al siguiente portal para obtener una información mucho más global: <https://www.iglesia.net/biblia/libros/genesis.html>

separó a ésta de las tinieblas para nominarla como “día” y designó a las tinieblas como “noche”, desde ese momento según las escrituras comenzó el tiempo.

En el 2° día Dios dijo “haya expansión en medio de las aguas y separe a las aguas de abajo y las aguas de arriba”, en ese momento se creó una atmósfera para la tierra que continuaba desordenada y sin vida.

En el 3° día Dios ordenó la unión de las aguas, creando los “mares” y la “tierra - atribuyendo este término al suelo seco-, en este tercer día también indicó “produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra”, de manera que la vida pueda ser autosuficiente y la reproducción vegetal pudiera proveer de alimento al hombre.

En el 4° día Dios creó los cuerpos celestes, los astros y confeccionó dos lumbreras: el Sol para alumbrar el día y la Luna para iluminar la noche, acompañada del alumbramiento de las estrellas y como topoderoso dijo “y que sean señales para los días, los años y las estaciones”.

El movimiento de estos dos cuerpos distinguió el día de la noche e influyó sobre las ocupaciones humanas: en su orientación, la agricultura y la reproducción de los animales.

En el 5° día Dios creó a los seres marinos que habitan las aguas y a las aves que cruzan los cielos, los bendijo diciendo “fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares y multiplíquense las aves en las tierras”, de manera que estas criaturas fuesen capaces de perpetuar su especie mediante la reproducción

En el 6° día Dios pobló la tierra, diciendo “produzca la tierra seres vivientes” y creó animales de la tierra: bestias, serpientes, culminando con la invención perfecta del hombre a su imagen y semejanza, diseñándolo como un ser superior y con espíritu en contraste al resto de las criaturas. Durante este día creó también a la mujer de la costilla del varón.

Mientras **el 7° día** Dios consideró reposar, una vez concluida su obra creadora.

De esta narración mítica del origen se construye lo que en su obra *Mito y realidad* Mircea Eliade (1992) advierte como mito cosmogónico por su poder revelador de la actividad creadora y debeladora en el dominio de seres sobrenaturales susceptibles a guiar al hombre y asignados a fungir como modelos ejemplares en las actividades humanas y en sus ritos.

Retornar a estas configuraciones, invita a introducirnos en el asunto del mito como un medio por el cual la sociedad se interrelaciona, orienta su sentido y comprende su importancia en el mundo a partir de una trascendencia que como vemos se despliega del caos y del desorden, emergiendo de ello nuevas formas de creación, de existencia de comportamientos y de la presencia de una institución religiosa, católicamente hablando, consignada a establecerse como principio unificador.

Desde luego, la psicología social de intervención intenta comprender las significaciones y los símbolos que aparecen en los mitos y las religiones, sin perder de vista la multirreferencialidad de otros ejes disciplinarios como la historia, la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la lingüística, la filosofía, la teología y las aportaciones de científicos como Freud⁹⁸, Malinowski⁹⁹, Durkheim¹⁰⁰, Eliade¹⁰¹, entre otros, que han estudiado las construcciones mítico-religiosas con el propósito de potenciar el conocimiento sobre la humanidad, por su parte, la perspectiva psicológica advierte: “el mito más que buscar la significación del mundo exterior, busca la significación y ordenamiento del mundo interior y subjetivo, la armonía y la armonización con un sentido profundo del ser” (Jáidar, 1998: 83), sobre este eje precisamente se intenta comprender la búsqueda de experiencias religiosas de la comunidad rocanrolera para dar sentido a su vida.

⁹⁸ Para el psicoanalista Sigmund Freud (1967), los mitos y la religión sólo son elementos que componen las representaciones reprimidas, fungen como sustitos de satisfacciones que la realidad no brinda y por consiguiente se asocian al principio del placer y no de la realidad.

⁹⁹ El antropólogo Bronislaw Malinowski (1974) plantea al mito como una realidad acontecida en tiempos remotos que ha influido en la realidad y el destino de la humanidad.

¹⁰⁰ Para el sociólogo Emile Durkheim (1982), el mito se relaciona con el ámbito de lo sagrado, por lo tanto, es un sistema de representaciones de la vida religiosa y de elementos sacro que interceden para emitir protección a una sociedad.

¹⁰¹ Por su parte el historiador Mircea Eliade (1981) retoma los fundamentos de Malinowski y Durkheim para enfatizar en el mito la irrupción de lo sagrado, enmarcándolo como un modelo ejemplar para las acciones humanas, de acuerdo con la postura de Eliade, con el transcurrir de los años las historias míticas se reactualizan a través de ritos que evocan la participación de la magia y de las fuerzas sagradas.

En consecuencia de lo expuesto y retornando al tema del génesis que se expone no sólo como descripción de un mito cosmogónico sino también como mito fundante de la cultura en el Cercano Oriente, Europa y América -regiones donde el texto sagrado ha sido reinterpretado y ha influido en la cimentación de formaciones sociales hasta nuestros días-, hemos de referir el dominio histórico-social de estos complejos fenómenos míticos-religiosos para mantener unidas y cohesionadas a las sociedades, validándose como instituciones que se imponen mediante la coerción, la adhesión, las creencias, los valores, el lenguaje, métodos para afrontar la realidad y procedimientos conducidos por cláusulas que decretan lo que es real de lo que no lo es, lo que tiene sentido de aquello que lo carece, “haz esto” y no “no hagas esto” son tan sólo expresiones que responden a normas institucionales que orientan y dirigen la vida de la sociedad, produciendo de esta manera, sujetos que cabalmente reproducen las instituciones en forma de un todo coherente. En este sentido, para Castoriadis:

El magma de las significaciones imaginarias sociales cobran cuerpo en la institución de la sociedad, son por ejemplo, espíritus, dioses, dios, polis, ciudadanos, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc., pero también hombre/ mujer/ hijo (1986:5).

Por ende y sin desvirtuar la perspectiva castoridiana, como sujetos de la sociedad que nos concierne, somos pequeñas fragmentaciones de sus instituciones, este aspecto resulta ser crucial en nuestra investigación dado que el mito religioso en tanto institución, continua vigente en nuestra sociedad, reflejando las convicciones más intrínsecas de la humanidad, perpetuadas en la identidad social e individual y en los sentidos y significados de las acciones y de los discursos de la cotidianidad. Agregando a lo anterior, el antropólogo Juan Jesús Arias (1993) sugiere que los sentidos de las acciones de la humanidad proceden de ciertas convicciones, como es el caso de las siguientes a mencionar:

Que todas las cosas y todas las personas tienen un destino predeterminado.

Que la vida es un don divino.

Que el hombre es un ser digno.

Que en la creación son necesarios los 2 sexos.

Que la pobreza es origen de virtudes.

Que la humildad es la manifestación de la valentía.

Que el orgullo es la manifestación de una falsa valentía.

Que la muerte es fatal [o lamentable].

Estos principios en determinados momentos histórico-sociales han figurado como normas y valores, convirtiéndose en credos religiosos que no sólo revelan la divinidad, sino también estructuran la realidad, direccionando de esta manera la vida de diferentes sectores de la población, sobre este tenor, hay que mencionar además el posicionamiento de América Latina como el continente con mayor porcentaje de católicos, de acuerdo con el Vaticano y por medio del “*Annuario Statisticum Ecclesiae*”¹⁰², en 2016 se enunció una cifra de 577.000 fieles y una suma de 1,299 millones de católicos bautizados.

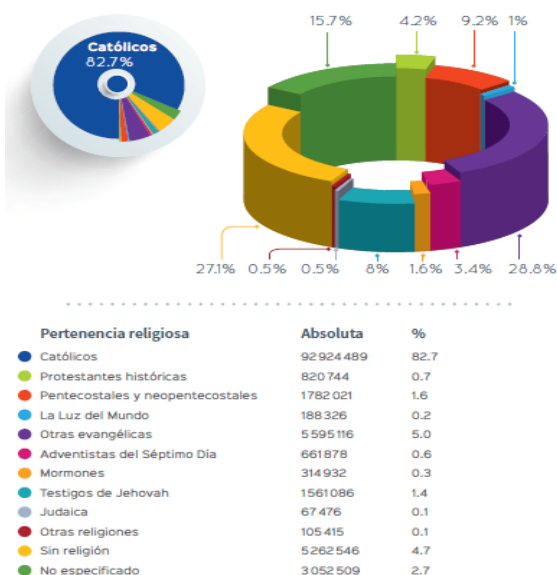
Con esto podemos ver que aún y cuando la transición a la modernidad ha traído consigo una mayor diversidad religiosa, el catolicismo continua predominando, en lo que nos concierne a nivel nacional, México representa al país latinoamericano con una considerable suma de católicos, al menos así lo publica el “*Annuario Statisticum Ecclesiae 2015*”¹⁰³, atribuyendo un número de 110,9 millones de seguidores mexicanos.

De acuerdo al diario Milenio “en México hay 87.2 millones de personas que profesan la religión católica, lo que representa que 82 de cada 100 ciudadanos crecieron bajo este credo” (Hernández, 2018), lo cual se coteja con los datos arrojados de las encuestas más recientes encargadas en dar a conocer la relación religión-sociedad:

¹⁰² Si el lector desea obtener un panorama más amplio respecto a los datos reportados en el Anuario Pontificio “*Annuario Statisticum Ecclesiae 2015-2015*”, puede consultar el siguiente vínculo <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/13/pres.html>

¹⁰³ Si el lector desea obtener un panorama más amplio respecto a los datos reportados en el Anuario Pontificio “*Annuario Statisticum Ecclesiae 2015*”, puede consultar el siguiente vínculo <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/04/06/ter.html>

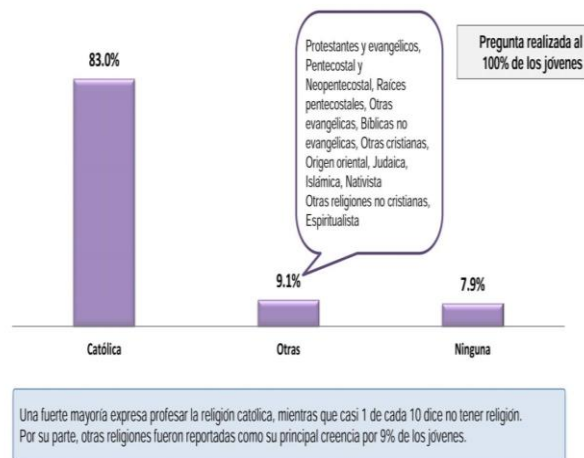
**DISTRIBUCIÓN DE LAS PREFERENCIAS RELIGIOSAS
"NO CATÓLICOS", MÉXICO, 2010¹**



**ENCUESTA NACIONAL DE JUVENTUD 2010
Resultados generales**

RELACIONES SOCIALES (10/15)

Jóvenes entre 12 y 29 años según su religión



Fuente: Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas (2016)¹⁰⁴.

Fuente: Encuesta nacional de valores en juventud (2012)¹⁰⁵.

Indiscutiblemente, este encuadre cuantitativo expone una eminente aproximación de la sociedad adulta y juvenil con la institución católica, aunque omite los modos de acercamiento de la sociedad a está, hemos ocupado este par de gráficas para ilustrar cómo la religión y por consiguiente sus mitos en su carácter de organizadores empíricos de la sociedad, coexisten dentro de la cultura, nutriendo la vida diaria de la civilización occidental.

Antes de continuar conviene detenerse un momento para señalar la importancia de la cultura, una expresión asiduamente referida en el desarrollo de la presente investigación pero hasta ahora abordada a partir de la perspectiva de Clifford Gertz, antropólogo norteamericano que relaciona dicha noción con “un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes frente a la vida” (1973:88).

¹⁰⁴ Fuente de INEGI, XII Censo de Población y Vivienda 2010, para consultar los resultados generales de la encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas (2016), puede ingresar al siguiente enlace: http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/12/EncuestaNacionalCreenciasyPracticasReligiosasMX_Oct2017_ESP.pdf.

¹⁰⁵ Para consultar los resultados generales de la Encuesta nacional de juventud (2010), puede ingresar al siguiente enlace: https://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/5.ENJ_2010_-_DF_VF_Mzo_29_MAC.pdf. Es importante destacar que dicha encuesta sólo contiene un análisis de los jóvenes entre 12 y 19 años, asentados en la Ciudad de México.

Creemos necesario introducir el punto de vista del autor de la obra *La interpretación de las culturas* dada su propuesta para comprender la cultura como un esquema históricamente transmitido de significaciones, representada por símbolos que modelan las relaciones entre sujetos y asimilan los procesos sociales y psicológicos de un contexto donde las estructuras culturales dan sentido a los acontecimientos sociales, a los modos de conducta y a las instituciones, como lo veremos más adelante al aproximarnos a la vinculación de la comunidad rocanrolera con las representaciones sagradas, símbolos que culturalmente han definido la identidad nacional.

Después de esta digresión volvamos al punto de partida, el mito, con lo dicho hasta ahora podemos inferir que el mito no sólo evoca un episodio poderoso y sagrado, sino también moldea el porvenir, proveyendo de sentido las actividades humanas del pasado, del presente y del futuro, lo que le permite conservarse a través del tiempo por la vía de la tradición. Como lo mencionábamos en los anteriores capítulos, la dinámica tradicional en nuestros días, se origina del entramado de las cosmovisiones prehispánicas con las cosmovisiones cristianas, en virtud de este sincretismo las tradiciones forman parte del bagaje cultural de las sociedades, reproduciéndose en la actualidad como parte del patrimonio cultural.

- **La religiosidad popular. Una relación inminente con el mundo sagrado.**

Ahora que hemos comprendido que la religión es como lo menciona Durkheim “algo eminentemente social” inmerso en una experiencia colectiva, por medio de la cual los sujetos se presentan y representan en la sociedad en la que están inmersos y en la que construyen sus relaciones, sobresale la comunicación que éstos pueden llegar a mantener con seres considerados como superiores, o bien, sagrados, es por ello que nos interesa traer a la exposición un tema colindante, el asunto de la religiosidad popular, ya que nos permite analizar la estabilidad del catolicismo en tanto expresión de la dinámica del sincretismo, cuya continuidad se refleja a través de las prácticas tradicionales y de procesos rituales donde las colectividades se congregan para celebrar festividades religiosas, fiestas patronales –culto a santos o imágenes de la liturgia católica- o peregrinaciones.

Antes de ahondar al respecto introduzcámonos en la materia de las tensiones, un aspecto preponderante en la constitución de la institución católica que en el desarrollo de la

investigación hemos venido percibiendo, como lo decía antes, la Iglesia católica se ha instaurado por una serie de fundamentos que apuntan al antagonismo para finalmente fundirse en ellos en beneficio de la evangelización.

Aludía en la anterior sección que esta institución se ha mantenido por un modelo exclusivista con carácter institucional: dogmático, conservador, elitista y por un modelo inclusivista: progresista, ecuménico, abierto al reconocimiento de otros movimientos religiosos y flexible ante otras modalidades que la sociedad utiliza para relacionarse con el mundo sagrado. Como ya lo compartíamos, durante el periodo moderno y en medio de la globalización, la institución católica acabo por tolerar la autenticidad de las expresiones religiosas populares, admitiendo sus prácticas fuera de templos y “comprendiendo” la organización comunitaria como una ruta en donde el pueblo puede expresar su fe acorde a sus rasgos culturales, de manera que su postura frente a estos fenómenos quedó asentada en la redacción del Papa Pablo VI en el *Evangelii Nuntiandi* el 8 de diciembre de 1975, mostrando a la intemperie una posición paradójica:

Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento. La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial.

Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores, refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción.

Ante todo, hay que ser sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, estar dispuesto a ayudarla a superar sus riesgos de desviación. Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo.

He hasta aquí un discurso que traza a la religiosidad popular como una cultura subalterna, una religión de salvación para los pobres representada por las minorías de los estratos populares marginados, aunado a ello se asocia con un catolicismo desviado-desinformado por su distanciamiento con la doctrina, las normas y los ritos de la religión oficial, de ahí que la institución católica ha intentado desde entonces educar, dirigir y controlar “los aparatos de producción de significados religiosos populares, como: los santuarios, los oratorios, las mayordomías y las imágenes protectoras [convirtiéndose] en un monopolio administrativo del capital religioso popular” (Giménez, 1978: 243).

No obstante, aún y cuando estos posicionamientos evidencian un choque entre sí, y las posturas conservadoras observan en la religiosidad popular una alternativa inculta, idólatra, espontánea -estimuladora de emociones-, profana y primitiva que se opone a la cultura hegemónica y a sus prácticas institucionales –intelectuales, codificadas y rígidas-, sus pliegues nos advierten de una coexistencia entre ambas formas de religión, en tanto lo popular se apropia de ciertos referentes de lo oficial, empleando significantes en común como lo son: las representaciones sagradas, las ceremonias religiosas, los canticos, esta relación entre lo religioso y la religión, no quiere decir que la religiosidad popular no contenga sus propias particularidades, su propia reinterpretación y significaciones sobre lo que oficialmente está dado por la religión.

Esto nos hace desembocar en la definición del concepto de religiosidad, ¿qué entendemos cuándo hablamos de ella?, para poder comprenderlo retomamos los planteamientos durkheimianos que nos permiten elucidar la diferencia y conexión arraigados en los términos religión-religiosidad, al respecto precisa la religión como un “sistema de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, que unen a una misma comunidad moral, llamada Iglesia y a todos aquellos que se adhieren a ellas” (1982:42) , por su parte, la religiosidad es delineada por la real academia española como una práctica con características propias de la religión o de lo sagrado, con una preponderante conexión Durkheim lo

puntualiza como un equivalente a la religión, basado en un conjunto de creencias y prácticas que relacionan a una comunidad de practicantes y creyentes hacia objetos sagrados.

Sobre esta dirección interpretativa la expresión de religiosidad conecta con la frontera de lo sagrado y lo profano evidenciándose en las prácticas, creencias y experiencias que determinados grupos construyen colectivamente, en donde se gestan imaginarios sociales que desplazan su sentido entre grandes matrices de lo religioso proclamados por Max Weber (1922) como: ¹supramundano –seres superiores con poderes o representaciones mágicas, considerados eternos y universales-, ²extramundano –principio de la existencia a partir de una acción sobrenatural o divina, donde sus acciones hacia el mundo obedecen a los comportamientos humanos, sus fuerzas son tan poderosas incluso para anunciar el castigo o la salvación de la vida humana- e ³intramundano –acciones mundanas orientadas a cumplir los designios divinos, que apartan del pecado o las culpas-.

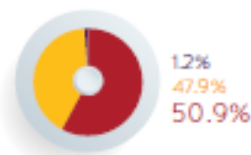
Bien, nos encontramos con un terceto que opera como organizador de la sociedad y constructores de la realidad tanto en la cotidianidad como en rituales de la religiosidad popular, a través de estos imaginarios sociales se expresan condiciones de vida, experiencias, anhelos, esperanzas, angustias, sensaciones, etcétera, que la humanidad confronta explorando soluciones divinas. En contraste con la religión, la religiosidad nos remite a un proceso instituyente al apartarse del carácter normativo, abstracto, dogmático y conceptual de la institución católica, “tiene por sujeto al pueblo [que la] recibe por tradición o herencia (y no por conversión), se caracteriza por lo mágico, sacralizante y devocional, lo simbólico, lo imaginativo, lo emotivo, lo corporal, lo festivo, lo teatral, lo farsesco, lo comunal” (García, 2003:315).

Quiénes experimentan la religiosidad, intentan relacionarse con lo divino de manera más sencilla y sin intermediarios –el clero- , para satisfacer sus deseos más inmediatos, por otra parte, en su insistente búsqueda de experiencias sagradas y trascendentales instituyen contextos de ritualización social dinamizados por una *liminidad* que les posibilita experimentar un momento en y fuera del tiempo y mezclar lo sagrado con el compañerismo y el reconocimiento como lo expresa Turner (1969), lo que permite dar continuidad a tradiciones como la del 12 de diciembre “día de la Virgen Guadalupe”.

- **¡Peregrino, buen camino! Un arraigo colectivo por la guadalupana.**

Estudiar la cultura implica analizar la religiosidad popular de sus pueblos, por ello, no debería extrañarnos la relevancia del papel que ha jugado la religiosidad en el continente latinoamericano, región que se ha singularizado por sus permanentes prácticas de expresión sincrética a través de sus tradiciones, sus memorias y sus escenarios rituales que a lo largo de los años se han legitimado como un fermento histórico de la cultura, estas dinamizaciones sociales desde luego han destacado en México, posicionándolo como un país caracterizado por sus altos índices de participación en fiestas religiosas, altares, peregrinajes, sistemas de mandas, cultos u homenajes a representaciones sagradas de Santos o Vírgenes y ello lo reflejan los datos proporcionados por la “Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas 2016”, que declara a la nación mexicana con un fuerte arraigo a la ritualidad colectiva de sus tradiciones, relación especialmente preponderante entre los creyentes de la religión católica:

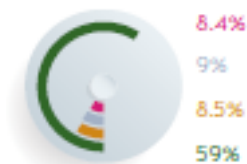
¿Cuáles de estas actividades acostumbra usted a practicar?
Datos representativos del conjunto nacional



Peregrinaciones a santuarios

● Sí ● No ● No contestó

COMPARATIVO DE RESULTADOS POR GRUPO RELIGIOSO



Peregrinaciones a santuarios

● Católicos ● Evangélicos
 ● Bíblicos ● Sin religión

Fuente: Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas 2016.

Fuente: Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas 2016.

Las evidencias anteriores reflejan un predominante sincretismo en grandes sectores de la población mexicana en donde las peregrinaciones son sostenidas por sentidos religiosos de salvación y purificación que han fungido como fuerzas integradoras y de cohesión, fortaleciendo la cultura y reafirmando las identidades sociales de sus fervorosos fieles, en sincronía a lo dicho, Gilberto Giménez (1978) describe la peregrinación como una expresión de la religiosidad popular representada por una constelación “protectora”, que configura en mesías, santos o vírgenes poderes mágicos o sobrenaturales de los que se desea obtener un

beneficios a cambio de ofrendas, novenas, cirios u otros símbolos que simbolicen gratitud ante el amparo sagrado.

Como lo hace notar el filósofo gallego Marcelino Agís en su texto “Antropología de la peregrinación”, los peregrinajes son un fenómeno antiguo presente en la historia de diversas religiones y culturas –hinduista, judía, musulmana, cristiana-, su vinculación a la condición itinerante de la humanidad las convirtió en una vía recurrente de comunidades peregrinas desplazadas con el propósito de arribar a lugares consagrados y presenciar de la fuerza sagrada, su redención y saneamiento como lo veremos a continuación:

Los judíos acudían a visitar el templo de Jerusalén y los musulmanes cumplían con el mandato de peregrinar a la Meca, por lo menos una vez en la vida; en la tradición cristiana, la peregrinación se remonta al Antiguo Testamento, en el libro del Éxodo se describe la peregrinación de Abraham y del pueblo de Israel para retornar a su tierra; en el Nuevo Testamento podemos leer un pasaje en el que Jesús peregrina con su familia a Jerusalén; en la Edad Media se fundan dos grandes centros de peregrinación de la humanidad, en el contexto de dos civilizaciones y dos religiones: Santiago de Compostela y La Meca, ambos vigentes como un lugar de cita de multitud de peregrinos venidos de lejanas tierras buscando lo oculto, arcano y misterioso de esos lugares, realizando un viaje sagrado (2008: 3).

En lo que respecta al México prehispánico tras la caída del imperio tolteca, los mexicas iniciaron una larga y extenuante peregrinación procedente de sus míticas tierras en Aztlán, instalándose sobre el lago de Tenochtitlán, islote donde relata Marroquín (2014) hallarían un oráculo enviado por sus dioses que les permitiría contemplar una águila parada sobre un nopal devorando una serpiente, símbolo divino que para ellos aprobaba su asentamiento en dicho territorio.

Sirviéndonos de estas ilustraciones, se comprende el fenómeno de las peregrinaciones como prolongados viajes con destino a espacios sagrados, impulsado por fervorosos peregrinos en búsqueda de una protección de seres divinos, práctica que indudablemente se ha prolongado durante siglos hasta la fecha. En la actualidad la peregrinación es una inscripción a las tradiciones del pasado, nacionalmente el mito guadalupano ha sido uno de los peregrinajes mayormente practicados por conciudadanos y peregrinos extranjeros que

visitan cada 12 de diciembre¹⁰⁶ la Basílica de Santa María de Guadalupe para conmemorar la aparición de “la madre de todos y protectora del pueblo”, título tan arraigado en el imaginario colectivo que ha traspasado el dominio religioso para insertarse en el ámbito social, cultural e ideológico de la nación.

Como ya lo mencionábamos en capítulos anteriores, históricamente la imagen guadalupana ha simbolizado la mexicanidad, siendo un ingrediente fundamental en la constitución de la identidad colectiva del pueblo, por ende, la identidad ha sido un elemento crucial en los procesos de interacción y de la vida social, por tanto, su construcción resulta inseparable de la apropiación de ciertos repertorios culturales que van delimitando lo propio –nosotros- en confrontación con los otros. Partiendo de este ángulo, la identidad colectiva implica un sentido de pertenencia, reconocimiento, orientaciones y fines en común que se despliegan al interior de un grupo donde se produce “un involucramiento emocional [que] permite a los individuos sentirse parte de una común unidad”, experimentado pasiones, fe, miedos de manera colectiva (Giménez, 2003:16).

De ahí que exista un catolicismo articulado por diversos subconjuntos culturales, como bien lo señala Giménez al citar al filósofo Antonio Gramsci¹⁰⁷, “hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales” (1978:44), y en esta época ciertamente existe un catolicismo de los rocanroleros, una identidad de tipo colectiva que con la presente investigación intentamos aproximarnos a comprender su vinculación con las peregrinaciones y figuras divinas que tanto honran –Virgen de Guadalupe, Niño Dios, Jesucristo-, lo cual invita a seguir de la mano del tema del mito, para percibir los complejos entramados donde se entretajan experiencias, sentidos, significaciones, representaciones colectivas, perceptibles como un *campo de creación* que nos permite acercarnos a la construcción subjetiva del rocanrolero guadalupano.

¹⁰⁶ Fecha designada por el insurgente mexicano Ignacio López Rayón como el día de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, empero, en el tiempo actual, los peregrinajes suelen arribar a la Basílica de Santa María de Guadalupe durante cualquier estación del año.

¹⁰⁷ Gramsci, Antonio. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva visión.

Antes de entrar en nuestro asunto conviene recordar a un dúo de melómanos pronunciados fielmente guadalupanos, Carlos Santana y Alejandro Lora, abiertamente declarados devotos de la Virgen, han portado como estandarte la imagen sagrada en su atuendo, emitiendo su fe en temas musicales que se han convertido en himnos de la población latinoamericana “María, María” interpretada por el jalisciense guitarrista y “Virgen morena” entonada por el proclamado sacerdote del rocanrol. Estas grandes instituciones musicales nos permiten percibir el puente que conecta al rock con lo sagrado, sobre esta línea Alex Lora explica:

Desde chavito pedí a la Virgen que me iluminara para ser rocanrolero, es la mayor satisfacción que la vida me ha dado. Desde niño he sido guadalupano y la virgencita es la que me ha dado salud e inspiración para inventar las rolas que he creado. He plasmado el sentir de “la raza” en mis canciones y he hecho que al paso del tiempo, prevalezcan.

Para mí, la virgen de Guadalupe es mi ángel de la guarda. Al despertarme, lo primero que hago es rezar el Ave María, lo hago también cuando me voy a dormir. En cualquier situación, rezo; en un consejo de compositores o al hacer una tocada, le pido por lo que uno le pide normalmente (en Argueta, 2006)¹⁰⁸.

Ahora, apréciase en contraste con el discurso de Lora, una influencia incondicional del new age en la vida religiosa de Santana¹⁰⁹, orientado por una hibridación de creencias que entrelazan prácticas budistas con el catolicismo, dando sentido a la mexicanidad en su búsqueda espiritual:

Yo soy multidimensional, respeto a todas las religiones, pero yo soy cristalino, yo puedo ver lo positivo en Buda, el mejor rezo que uno puede dar es decir gracias.

Existen tres divinidades “el padre, el hijo y el espíritu santo”; para mí la Virgen de Guadalupe es el espíritu santo, sin mujeres no hay hombres, ella significa el espíritu santo. Así que me encanta, no nomás tocar la guitarra, sino estar al servicio de la humanidad, para

¹⁰⁸ Se entiende que unas de las razones por las que Alex Lora destila tanta fe hacia la Virgen de Guadalupe es por haberle concedido distanciarse de una excesiva etapa de consumo por el alcohol predominante en aquellas épocas de los hoyos fonqui. En su rol de esposa y me atrevo a decir que de salvadora, Chela Lora se vio obligada a llevarlo al centro sagrado de la Basílica a jurar ante la guadalupana su deserción por las bebidas.

¹⁰⁹ Lo curioso es que no es de sorprender su identificación con el new age si consideramos su cercanía con la cuna del movimiento hippie de San Francisco California en los inicios de la década de los 60, colocándose en la escena musical del Festival de arte y música de Woodstock en agosto de 1969, ante poco más de 450,000 jóvenes.

que se deshagan las banderas y vivamos todos integrados, como hijos de Dios (en NTX, 2008).

Las experiencias precedentes nos posibilitan allegar a unos de los temas principales, la vinculación de la comunidad rocanrolera con el mundo sagrado, un asunto aún estigmatizado dentro de las posturas conservadoras que ocupan las filas de la sociedad, de la institución católica o de los medios de comunicación, conservado en el imaginario social la representación escéptica del rocanrolero asociado a la oscuridad por su vestimenta predominantemente negra y su aparente lejanía con el mundo sacrosanto. Expresándose de manera perspicaz la corresponsal del periódico El Universal durante una de las ruedas de prensa de la peregrinación rocanrolera interpeló en base a este asunto: “*normalmente uno piensa que un rockero es ateo, ¿dónde surge eso?, ¿con la guadalupana o por qué?*” ✍, en respuesta José Juan responde “*los mexicanos (acalla), nuestros padres nos inculcan la Virgen de Guadalupe*” 🌀🌀.

Partiendo de la respuesta de José Juan nos damos cuenta que la Virgen de Guadalupe es una construcción subjetiva fuertemente arraigada en el psiquismo de la sociedad mexicana, en donde el pueblo se mantiene de su pasado, de sus tradiciones y sus creencias, fungiendo éstos como reguladores del ser en el mundo y sus relaciones, y actuando como unificadores al transmitirse y recrearse generacionalmente. En sintonía con esta concepción, la familia Ocampo Ángeles y la Banda Bostik recuerdan su cercanía a la guadalupana como un legado comunitario y/o familiar:

* Más que nada crecemos, yo si crecí en eso, yo recuerdo de allá donde soy del Estado de Oaxaca hay muchas tradiciones, les digo a ellos (gira para mirar a su familia), y la Virgen que se venera más es la Virgen de Guadalupe.

Yo sacaba mi Virgen para allá afuera (en la colonia), para que el día 3 [de diciembre], que es el día del primer rosario, mi Virgen estuviera afuera hasta terminar la novena, porque así se acostumbra en mi pueblo, ponerlo uno siempre desde su casa, pero desde que quede viuda ya no lo hago ❖.

* Yo pues de ella (hace alusión a su mamá) y porque crecí tocando en una estudiantina, fue ahí donde aprendí a tocar el piano, pero todo lo religioso es que lo que te heredan los papás, es como algo en que creer, ese extra que te da como que la base, y después de todo terminas creyendo en lo que tú quieras 🌀.

* Fue lo que nos inculcó la familia, desde bien temprana edad nos bautizaron, nos registraron en la santa madre Iglesia (con ironía emite el comentario de “santa”)☠.

* Bueno desde niños, siempre mi familia, mi madre y todo nos la han inculcado, personalmente cuando me encomiendo a ella me va bien, todo lo que le pido me lo da, le tengo mucho amor, cariño y respeto a la Virgencita☠*.

He aquí un detalle que merece atención, y es que el conocimiento que hay en todo imaginario instituido se construye a partir de un conjunto de creencias, tradiciones, costumbres y convicciones, transmitidas en el tiempo, como ya lo hemos reiterado, de esta manera los sujetos, grupos o comunidades como lo es la rocanrolera han ido transformando y reconfigurando los sentidos que les han sido heredados, modificándolos acorde a la construcción de su realidad y de sus experiencias. Básicamente, no sólo existe la repetición de un pasado, sino también la emergencia de cosas y representaciones nuevas, como lo iremos desmenuzando en el progreso de esta escritura.

Ahora permítanme servirme de estos discursos para relevar el asunto de la familia, que como afirma la psicóloga Anay Valladares (2008), se trata de la institución más antigua donde el ser humano aprende los primeros principios y nociones de la vida, es decir, se apropia de reglas de comportamiento y de dinámicas de interacción, por ende, la familia es el grupo social primario mediador entre el individuo y la sociedad, en este sentido, el doctor en ciencias médicas Cristóbal Martínez afirma: “la familia forma también parte del sistema social y responde a su cultura, tradiciones, desarrollo económico, convicciones, concepciones ético-morales, políticas y religiosas” (citado en Valladares, 2008:4).

Como se puede inferir la familia es el principal órgano transmisor de los deberes sociales, culturales y como vemos religiosos, desde el periodo de la infancia se inculcan conductas propias, normas y valores morales, es durante este proceso que las tradiciones religiosas son transmitidas, influyendo en gran parte en la construcción de la identidad. El bautismo es una de las primeras experiencias religiosas a la que es inducido el infante, desde la perspectiva religiosa se trata del primer encuentro con Dios, un compromiso adquirido por los padres para cuidar y educar¹¹⁰ responsablemente al pequeño, reforzando, según el

¹¹⁰Cuando hablamos de educación religiosa, nos referimos al proceso de endoculturación, es decir, la transmisión de aprendizajes, modos de pensar y comportamientos tradicionales que los padres proveen a sus sucesores. Desde el horizonte católico, la educación es el derecho que poseen los padres para instruir a sus hijos

sacerdote chileno Hernán Alessandri (2010) la presencia de Cristo en el hogar.

Yo quisiera insistir en cómo estos primeros eventos religiosos son el método de socialización que utiliza la familia para incorporar desde temprana edad a sus pequeños en experiencias y tradiciones religiosas, mismas que incluso han tenido un mérito significativo en la elección de los nombres de los infantes que llegaban a ser nombrados como Dolores, Fátima, Gregorio Guadalupe, Jesús, Miguel, Pedro, Trinidad, Zacarías, etcétera, para recordar al santo, arcángel o virgen conmemorado en el día de su nacimiento.

Por otra parte, la familia funciona como un espacio privilegiado donde la educación religiosa provee hábitos, como lo es el rezo, convirtiéndose en una de las primeras responsabilidades asignadas a los niños mediante oraciones matutinas o nocturnas en agradecimiento por el día u oraciones previas a la alimentación en gratitud por los refrigerios, por ello para la religión la familia es una comunidad educadora que inculca este tipo de prácticas. Entonces parece perfectamente claro como el niño es introducido en lo que antropológicamente es acuñado como un rito de paso, dada su iniciación religiosa y la transmisión de tradiciones que la familia infunde en él mediante su participación en rituales familiares y/ o comunales.

De manera que la fe familiar se expresa al compartir creencias y reverencia por los mismos dioses, así como al colaborar en los mismos rituales, por ejemplo, la conmemoración por la aparición de la Virgen de Guadalupe cada diciembre induce a un rezo comunitario a manera de compartir un culto que inspira respeto y alimenta la comunicación con el mundo sagrado. Hay que mencionar además, que los ritos gozan de una estabilidad en el seno de los grupos que los reinterpretan y reestructuran, por lo tanto mantienen vigente las representaciones religiosas consagradas por la religión, teniendo en cuenta esta eficacia, la institución católica incorpora la comunidad como un elemento propio de la familia¹¹¹ donde se comparte lo más íntimo, el amor y la vida.

conforme a convicciones morales y religiosas, se educa con la intención de enseñar a vivir plenamente y acorde a los mandatos católicos y sus valores, de forma que los padres se convierten en maestros de la fe y ministros de la oración y del culto.

¹¹¹ Según expresa Alessandri "Dios es una comunidad formada por tres Personas -el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo- que, desde toda eternidad, no hacen sino compartir permanentemente todo lo que tienen y lo que son: toda su vida, todo su amor. Por eso puede afirmarse que Dios es "una Familia" (2010:5)

Se debe agregar que estos ejemplos expresan con suma claridad la potencialidad de la memoria colectiva para la supervivencia y conservación de los mitos, creencias, personajes divinos y fiestas religiosas en el imaginario colectivo, lo que nos hace traer a colación la perspectiva de Jáidar (1996) cuando sustenta la integración de estos componentes en la subjetividad de generaciones que lo han incorporado a través de la transmisión social, cultural y esencialmente familiar, mediante conocimientos inconscientes que incluyen evidentemente la religión, actitudes, valores, arte y folclore, lo que potencia y permite que compartamos la creencia en la Virgen de Guadalupe en nuestro país, como lo proyecta la cifra de mexicanos que creen en la existencia de la guadalupana:



Fuente: Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas 2016.

Como suplemento a estas consideraciones y siguiendo los aportes castoridianos, el sujeto se convierte entonces en el producto de una fabricación social, ya que como “individuos socializados [somos] fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; [somos] fragmentos que encarnan -en parte potencialmente- el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad” (1997:3,4), en este sentido, somos sujetos ensamblados de las instituciones religiosas, familiares, del lenguaje, normas, modos de producción e instituciones que tendemos a reproducir significaciones representadas en forma de dioses, mercancías, patria, etcétera.

En este sentido las peregrinaciones nos develan un carácter institucional por su perduración y transmisión en el tiempo, si consideramos que hay una reinterpretación y una reactualización en los rituales acorde al momento histórico-social y a los sujetos entonces nos preguntamos: ¿para los rocanroleros guadalupanos qué sentido tiene agregarse a la peregrinación rocanrolera?, ¿cuáles son los acontecimientos que los hacen más proclives a

buscar un sostén divino?, ¿cómo juega la dimensión imaginaria en este lazo de la comunidad rocanrolera con el mundo sagrado?, con la configuración de estas formulaciones intentamos comprender la densidad del evento en su conexión con lo profano y lo sagrado, no obstante antes de dar respuesta, partiremos del valor que tienen los mitos en tanto estructuras de modelos ejemplares para organizar el comportamiento social y como sistema de configuración de los arquetipos hombre-mujer vigentes aún en las culturas.

- **Los mitos como modelo ejemplar: ¡Mujer, no deberéis morder del fruto prohibido!**

¿Por qué el ser humano ha buscado las experiencias religiosas para qué le den sentido a su vida?, con esta enunciación emprendemos un trayecto enfocado a comprender los procesos profanos por los que transita la comunidad de rocanroleros guadalupanos para alcanzar una aproximación con el mundo sagrado. Lo que esta vez nos importa destacar es la función de la religión como un dispositivo que implanta, a juicio del psicoanalista Sigmund Freud (1930), un único y exclusivo camino orientado sobre el *deber ser*, para que la humanidad pueda alejarse del sufrimiento y alcance la felicidad, funcionando como un sistema que define el valor de la vida.

Pero antes de seguir adelante detengámonos un momento y coloquemos como punto de partida el mito de Adán y Eva, con miras a comprender en su contenido el imaginario instituido que precisa la divergencia entre géneros y el deber ser del hombre y la mujer, enmarcándose como un mito totalizador en muchos aspectos de la vida: individual, familiar, cultural y social:

El hombre fue diferente a todas las otras criaturas de la tierra al haber sido creado a la imagen de Dios, aunque todas las criaturas de Dios tenían vida solo el hombre contaba con un espíritu. El primer hombre se llamó "Adán" que significa "hombre", el cual poseía dominio sobre los peces del mar, las aves del cielo y sobre toda criatura viva que se moviera en la tierra.

Jehová Dios puso al hombre que había formado en el huerto que plantó, el Edén, era un paraíso que tenía todo lo bueno para comer, no había espinos ni cardos, no había tormentas, nunca llovía, todo era tranquilo y los animales aún no se mataban, ellos comían la hierba verde que Dios les había dado.

Jehová Dios hizo nacer en medio del huerto un árbol delicioso a la vista y bueno para comer: el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Tomó pues, Jehová Dios al hombre y le dijo: *“de todo árbol del huerto podrás comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás porque el día que de él comieres, ciertamente morirás”*.

Después Dios llevo a todas las criatura de la tierra a Adán: toda bestia del campo, toda ave de los cielos para que viese como las habría de llamar, Adán puso nombre a toda bestia, a toda ave de los cielos y a todo ganado del campo, más no se halló ayuda idónea para él.

Entonces Jehová Dios dijo: *“no es bueno que el hombre esté solo, le haré ayuda idónea para él”* e hizo caer en un sueño profundo a Adán y mientras dormía tomó de él una costilla y cerro la carne en su lugar. De la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre, dijo entonces Adán: *“esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne, ésta será llamada varona, porque del varón fue tomada”*.

Sin embargo, en forma de una serpiente astuta y hábil, Satanás estuvo en el huerto también diciendo a la mujer: *“¿con qué Dios os ha dicho no comáis de todo árbol del huerto?”*, a lo que la mujer respondió: *“del fruto de los árboles del huerto podemos comer, pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: no comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis”*.

Entonces la serpiente dijo a la mujer: *“no moriréis, sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal”*.

Y vio la mujer que el fruto prohibido era agradable a los ojos, bueno para comer y codiciable para alcanzar la sabiduría, tomó el fruto y lo comió, dando también a Adán. Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, su inocencia fue quitada, sentían vergüenza de su desnudez y de manera inmediata cosieron hojas de higuera para hacerse unos delantales. Ahora conocerían la maldad de la cual su Dios cariñoso trataba de protegerles, ahora tendrían dolor y problemas, ahora, sufrirían y morirían.

De pronto, oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto y ambos se escondieron de su presencia entre los árboles del huerto, más Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: *“¿dónde están?”*, a lo que él respondió: *“oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo y me escondí”*. Dijo Dios: *“¿quién te enseñó que estabas desnudo?, ¿has comido del árbol de que yo te mandé no comieses?”*.

Adán tratando de deslindarse de la situación respondió: *“la mujer que me diste por compañera me dio del árbol y yo comí”*, entonces Jehová Dios dijo a la mujer: *“¿qué es lo que has hecho?”*, a lo que ella respondió: *“La serpiente me engañó y comí”*.

Adán y la mujer conocían solo lo bueno, pero el diablo-la serpiente que fue mentirosa los engañó y sedujo para que desearan lo malo y aunque debió haber creído en la verdad de Dios, la mujer rechazó la verdad y creyó en la mentira.

Bajo estas circunstancias Jehová Dios dijo a la serpiente: *“por cuanto esto hiciste, maldita serás entre todas las bestias y entre todos los animales del campo, sobre tu pecho andarás y polvo comerás todos los días de tu vida. Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya, ésta te herirá en la cabeza y tú le herirás en el calcañar”*.

A la mujer dijo: *“Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces, con dolor darás a luz los hijos”*. Mientras que al hombre advirtió: *“por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él, maldita será la tierra por tu causa, con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá y comerás plantas del campo y con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado, pues polvo eres y al polvo volverás”*.

Y llamó Adán el nombre de su mujer, Eva, por cuanto ella sería la madre de todos los vivientes. Mientras tanto Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles y los vistió diciendo *“he aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal”*.

Como resultado de este pecado, el mundo quedó condenado al sufrimiento y al dolor, Adán y Eva fueron sacados del huerto de Edén por querubines que portaban una espada encendida, quedando en la puerta del huerto para guardar el camino del árbol de la vida. Sobrevivir ahora sería muy difícil, el hombre tendría que cuidarse constantemente del peligro y la mujer sufriría del dolor de parir.

En medio de estas noticias terribles, Dios dio a Adán y Eva una promesa maravillosa, diciéndoles que algún día la "simiente de la mujer" le heriría a la serpiente en la cabeza y algún día el hombre ganaría la victoria sobre el diablo. Esta promesa sería cumplida en Jesucristo, Jesús entró literalmente al mundo como la "simiente de la mujer", él no tenía un padre terrenal, él nació de una virgen.

Así la vida y el ministerio de Jesús destruirían las obras del diablo y traerían vida e inmortalidad a la luz por medio del Evangelio¹¹².

Tenemos aquí un contraste claro en lo que se refiere a un mito cosmogónico y un mito escatológico, mientras que el primero describe el origen y la creación del mundo acorde al contenido de la génesis bíblica, este último expone la incorporación de la muerte en su narración como efecto de la desobediencia a Dios, clarificando el poder supramundano y extramundano de un ser divino que cuenta con las facultades para destruir y juzgar a los seres humanos cuando éstos han infringido sus restricciones, afligiéndolos con una existencia donde los tormentos aparecen en forma de sufrimiento que sentencia al hombre al trabajo y a la mujer al dolor, concluyendo su ciclo de vida en muerte.

Esto nos lleva a lo que decíamos al inicio, el mito construye significaciones que sujeta al género masculino y femenino a una interacción basada en un modelo jerárquico, por una parte vemos al hombre en una colaboración con la creación divina para nombrar a todas las especies y concebir de su costilla a la mujer, lo cual nos habla de una representación viril aunada al poder, el dominio y la autoridad, por otra parte, se esboza el papel de la mujer en una posición de acompañamiento y apoyo, aunque descuidada, ilusa, curiosa y pecadora, siendo amparada ante su ineptitud por la sabiduría y la razón del hombre frente a quién deber ser sumisa “como expresión del amor conyugal, de esta forma se determina lo que se espera de la mujer y sus relaciones en el amor” (Amuchástegui y Rivas, 1994:167), así como su compromiso con la maternidad, así el hombre al unirse a la mujer retorna a su estado natural: ser uno.

Adviértase como el mito se ha encargado de ordenar los roles entre hombres y mujeres configurando en el hombre la capacidad de mando y procurador de sus subordinados e inscribiendo en la configuración de la mujer el signo de debilidad y el símbolo de amor materno, significaciones imaginarias sociales que han dado sentido a creencias como la de la Virgen de Guadalupe. Esto nos lleva a caer en cuenta en la función de los mitos como modelos ejemplares de todas las actividades humanas, cuya intención es fundamentar y justificar los comportamientos de tipo sexual, de organización social, de trabajo, de

¹¹² Contenido reelaborado a partir de los siguientes enlaces en línea:
<https://www.iglesia.net/biblia/libros/genesis.html>
<http://wotruth.com/BOYCEMOUTON/BOOK5-1.htm>

alimentación, sirviendo como modelos profanos para la sociedad y para la conformación de sus instituciones socioculturales.

Lo que nos lleva a decir que el mito, en tanto historia sagrada, además de establecer una narrativa sobre el origen del mundo y determinar la posición de cada ser humano en él, ha configurado la realidad de cada sociedad a partir de estos acontecimientos míticos que le son revelados a la humanidad a través de un lenguaje simbólico como “la misteriosa solidaridad, nacimiento, muerte, resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación y así sucesivamente” (Eliade:1992,63), manifestaciones que comprometen al hombre a su conservación.

De manera que a través de los mitos, la religión mantiene esa apertura con el mundo suprahumano, con esos seres divinos encargados de mantener, despertar la conciencia y guiar a la humanidad en su existencia, de ahí que al comportarse responsablemente –solidarios, respetuosos, amorosos ante el prójimo, caritativos, misericordiosos-, la sociedad estime encontrarse imitando el comportamiento y los gestos ejemplares de lo divino, creyendo contribuir en la reproducción de la santidad del mundo.

Muy por el contrario de estas conductas serviciales por el deseo de mantener el orden y la sensación de eternidad, los mitos también nos relatan sucesos caóticos, desordenados, maléficos como consecuencia de las acciones del mundo terrenal, comprimiendo todo ambiente rociado por el bien divino. Las “pruebas en la vida” en tanto su dimensión imaginaria de viacrucis –calvario, sacrificio, sufrimiento, padeceres-, representan un elemento clave en la intervención extramundana que exige acatamiento a sus mandos, mediando su relación con el mundo profano mediante determinadas lecciones que suponen valorar la existencia.

La humanidad se enfrenta pues, entre el bien y el mal, entre especímenes malévolos y seres benévolos y entre una extramundidad fragmentada por dos fuerzas antagónicas, que según la interpretación del sociólogo Manuel Baeza (1999) son denominadas como: ¹⁾ extramundidad negativa, caracterizada por un modelo de satanización del mundo, envuelta por episodios de guerras, pestes –viruela, cólera, sarampión, sida- y eventos decadentes a manera de corrupción, narcotráfico, promiscuidad sexual, drogadicción, incremento de la delincuencia, etcétera., y una ²⁾extramundidad positiva, distinguida por manifestarse como

un modelo de contemplación de orden sagrado, desde este patrón se entiende que la realidad concedida en tiempo y espacio a la humanidad es sólo la asignación de un orden superior divino e inalcanzable que ofrece amor, estabilidad y salvación, no obstante, ante cualquier transgresión celestial, los dioses llegan a desencadenar su ira y con ello un castigo en proporción al acto cometido, en este sentido, los temores, la mortificación, la austeridad, la miseria, son estados causados por una transgresión al orden divino que el mismo omnipotente desata con el propósito de que el hombre se esfuerce por contactar con su mundo divino.

Un encuentro entre estas fuerzas antagónicas son las que regulan a una gran población de rocanroleros que atrapados en mundo de vicisitudes: de adicciones, enfermedades y alcoholismo encuentran respuestas y soporte vinculándose al poder-mágico religioso que encuentran en determinadas representaciones religiosas, entre ellas la de la Virgen de Guadalupe, símbolo de la maternidad y la protección ante la desesperanza, en quién los rocanroleros han depositado su fe, su música y le han ofrendado caminatas por el bien común de la colectividad, de la familia y de los camaradas.

- **Sacrosanta madre de los rocanroleros.**

Porque aunque somos rebeldes y bien rocanroleros
necesitamos de tu bendición morenita de México.
Jefecita con el corazón en la mano,
te pedimos bendigas a la banda y a nuestra familia.
Dulce madre alúmbranos con tu manto,
para seguir gozando de nuestro rocanrol•.

Lo cierto es que el hombre es regulado por la alteración creadora y destructora, al efecto de alcanzar la felicidad y de evitar el sufrimiento, se debe el hecho de que los imaginarios religiosos son capaces de influir en los pensamientos, decisiones y acciones de una humanidad percibida así misma como incapaz de satisfacer sus necesidades. De ahí, nuestra insistencia por comprender la complejidad de los mitos desde el campo de la psicología social de intervención en multirreferencialidad con otras disciplinas que nos han permitido reflexionar la relación de la comunidad rocanrolera con el mundo divino, con las costumbres, ritos, prácticas, experiencias y significaciones que han permeado de sentido esta vinculación, por ello, es crucial no perder de vista el supuesto castoridiano donde sostiene la inexistencia de una sociedad sin la presencia de sus mitos:

No hay sociedad sin mito, el mito es esencialmente un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentidos (Castoriadis, 1986:7).

De alguna manera toda sociedad se reconoce en sus imaginarios, he aquí un ejemplo esplendido, el mito de la guadalupana, un acontecimiento mítico dominante en la identidad nacional de México, en la configuración cultural y en el patrimonio universal de la catolicidad, pero, ¿qué es lo que la convierte en un símbolo representativo de la sociedad y específicamente de nuestra comunidad rocanrolera?, para profundizar tomemos algunos líneas escritas del texto *Nican Mopohua*, relato escrito en náhuatl que narra la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, el cual constituye una plataforma para la posterior reflexión:

En aquella sazón, el año 1531, a los pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un indito, un pobre hombre del pueblo, su nombre era Juan Diego, según se dice, vecino de Cuauhtitlan. Era sábado, muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos y al llegar cerca del cerrito llamado Tepeyac oyó el canto de muchos pájaros finos, se detuvo a ver del lado de dónde sale el sol de donde procedía el precioso canto celestial y se dijo: “¿por ventura soy digno, soy merecedor de lo que oigo?”.

Cuando cesó de pronto el canto, oyó de arriba del cerrillo que lo llamaban: “*Juanito, Juan Dieguito*”, luego se atrevió a ir a donde lo llamaban, ninguna turbación pasaba en su corazón ni ninguna cosa lo alteraba, antes bien se sentía alegre y contento.

Y cuando llegó a la cumbre del cerrillo, vio una Doncella que allí estaba de pie, cuando llegó frente a ella admiró su perfecta grandeza y resplandor, su vestido relucía como el sol, el risco en el que estaba de pie lanzaba rayos, parecía que la tierra relumbraba con los resplandores del arco iris en la niebla.

Le dijo: “*escucha, hijo mío ¿a dónde te diriges?*”, y él le contestó: “*Mi señora, reina, muchachita mía, allá llegaré, a tu casita de México Tlatilolco, a seguir las cosas de Dios que nos dan, que nos enseñan quienes son las imágenes de nuestro señor: nuestros sacerdotes.*”

Ella le dice: “*sábelo, ten por cierto hijo mío el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las*

personas, el dueño de la cercanía y de la inmediación, el dueño del cielo, el dueño de la tierra. Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada”.

“Lo daré a las gentes todo mi amor personal, mi mirada compasiva, mi auxilio, mi salvación: porque yo en verdad soy vuestra madre compasiva, tuya y de todos los hombres que en esta tierra y de las demás variadas estirpes de hombres, mis amadores, los que a mi clamen, los que me busquen, los que confíen en mí. Porque allí les escuchare su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores.

Y para realizar lo que pretende mi compasiva mirada misericordiosa, anda al palacio del obispo de México, le dirás como yo te envío para que le descubras como mucho deseo que aquí me provea de una casa, me erija en el llano mi templo, todo le contarás cuanto has visto y admirado, y lo que has oído. Y ten por seguro que mucho lo agradeceré y lo pagare”.

Juan Diego inmediatamente se postró y le dijo: -”señora mía, niña, ya voy a realizar tu venerable aliento, tu venerable palabra, por ahora de ti me aparto, yo, tu pobre indito” (Valeriano, 1978).

Planteado así el discurso mítico de la aparición mariana hemos de intentar comprender como hombre y mujeres construyen el imaginario colectivo de la figura femenina, pues bien, partiendo de algunos datos históricos se nos expone la aparición 10 años a posteriori de la conquista española en México, justamente en un periodo de inculturación en donde los primeros misioneros franciscanos -solicitados por Hernán Cortes al rey español- se ocuparon de instruir en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco a un grupo de catecúmenos¹¹³ indios ilustrándoles el valor de la nueva fe: “el credo cristiano” e interiorizando en esta congregación de aprendices la dimensión de la palabra pecado y la idea de un dios misericordioso que a través del arrepentimiento sería capaz de guiarlos al paraíso.

Empero a todo este proceso de evangelización, la imagen de Jesús requería del acompañamiento de una representación femenina, pues al menos en el mundo simbólico de la cultura prehispánica los dioses solían encontrarse en pareja ^{A)}masculino- ^{B)}femenino:

¹¹³ Candidatos al bautismo en el cristianismo.

A)Ometecuhtli-B)Omečíhuatl¹¹⁴- A)Quetzalcóatl-B)Tonantzin¹¹⁵, siendo dualidades que representaron la fusión de la vida y la muerte, curiosamente el modelo femenino en ambos casos se emparenta con el significado de nacimiento, muerte, fecundidad y maternidad, configurándose como aspectos pródigos en las madres celestiales, bondadosas con la naturaleza y con la humanidad. De manera análoga, con la pretensión de cristianizar a un pueblo desprotegido, humillado y en situación opresiva, se requería de una figura materna, gestándose de esta manera la madre de Dios en la imagen de la Virgen de Guadalupe, figura materna, amorosa, protectora y compasiva destinada principalmente para la población pobre y vulnerable, de ahí que Juan Diego hubiese sido el peregrino indio elegido por la señora de los cielos para revelar su deseo de levantar en el Tepeyac su recinto sagrado. Se comprende así porque el rostro guadalupano se convirtió en representante de los pueblos indígenas y de los pobres desamparados, pero también en símbolo de lucha a quién el cura Miguel Hidalgo y Costilla dedicó en 1810 el grito de independencia: ¡Viva nuestra señora de Guadalupe!, como lo hace notar Marroquín (2014b), su imagen ha encontrado refugio entre los oprimidos, es sabido por ejemplo, la colocación de estampas guadalupanas en los ostentosos sombreros de los zapatistas durante la revolución de 1910, de igual manera en tiempos posmodernos su imagen ha asistido la resistencia del ejército zapatista de liberación nacional.

Reitero al lector, la imagen guadalupana ha sido un elemento fundamental en la formación de identidades y el rocanrolero no ha sido la excepción, pero como ya bien lo anunciaba Erreguena:

Para que el mito adquiriera vida, deber ser parte del imaginario efectivo a partir del cual cada sujeto [o comunidad] encuentra un significado y un vínculo de significación. El mito parte,

¹¹⁴ Dúo de dioses aztecas, Ometecuhtli fue la energía masculina sagrada simbolizada por el señor Águila y Omečíhuatl fue la energía femenina sagrada simbolizada por la señora serpiente de la tierra, por ende, se le conoce también como madre de la tierra. De acuerdo a la mitología este divino dual, uniéndose en un abrazo originaron todo el Universo, ofreciendo vida en él.

¹¹⁵ Según la cosmogonía náhuatl, Tonantzin o Coatlicue “nuestra madrecita o nuestra señora”, dio a luz virginalmente a su esposo e hijo, surgiendo Quetzalcóatl “serpiente emplumada”, considerada la principal deidad del panteón prehispánico. De acuerdo con la mitología Coatlicue representa la sombra de Tonantzin, consolidándose como la sagrada madre muerte que libera los sufrimientos de toda enfermedad, concretando así la muerte y conduciendo al alma del difunto a la presencia de los dioses del Mictlán.

también, de la experiencia propia de sentimientos, valores e imágenes que el individuo encuentra en él, algunas veces éste se materializa en rituales (2007:77).

Precisamente, los mitos religiosos se han transmitido en forma de magma de representaciones, sustentados en arquetipos familiares y en lugares mágico-sagrados, a continuación comparto con ustedes las *insistencias* que durante el análisis de las transcripciones de audio y notas de campo revelaron una serie de significaciones construidas por el imaginario colectivo de la comunidad rocanrolera en torno a las imágenes religiosas:

- I. **Una madre pura que guía**, protege, salva, ama, calma, sensibiliza, consuela; proyecta: generosidad, ternura, paciencia, luz.
- II. **Un padre que concede fuerza**, fe, salvación, justicia, unión, humildad; proyecta: el carácter de una autoridad o de un juez.
- III. **Un hijo –Niño Dios o Jesús–**, aquél que regala bondad, nobleza y ternura.

En lo que refiere a *lugares sagrados* como la Basílica de Santa María Guadalupe, éstos representan: “Fe, unión y la casa de todos”.

Como podemos observar, las imágenes de Dios, Jesucristo y la Virgen son representaciones religiosas que establecen un vínculo permanente con el “otro” a quién representan y con quién establece una unidad cultural y emocional, es a partir de su constitución histórica que éstos son insertos en el imaginario social y utilizados como representaciones colectivas, por ello para la perspectiva castoridiana lo simbólico va más allá de la percepción de los objetos, su indispensabilidad radica en que el imaginario no sólo se exprese, sino también exista al evocar una imagen adaptada a las “necesidades” del presente.

Ahora, teniendo en cuenta que este magma de significaciones imaginarias sociales organizan la vida social de la comunidad rocanrolera, son distintas las experiencias que han forjado su encuentro con el mundo sacro y diversas las maneras de honrar a estas imágenes religiosas. Para algunos rocanroleros afrontar el sufrimiento o reconocer un milagro han sido sucesos claves para admitir el poder de fuerzas sobrenaturales, al respecto la familia Ocampo Ángeles nos esclarece estos eventos a través de sus narrativas:

- * Yo perdí mi mano en una empresa, perdí a mi esposa, a mi familia, pues todo a raíz de esto me hundí en la bebida, me perdí en el vicio, me empecé a ir más abajo, más abajo,

yo ya no creía también en Dios, pues se me iban muriendo mis gentes y pues yo ya no creía en nada.

Hasta que un día me anexo, entonces estando encerrado pues tienes que tener algo de que afianzarte para salir bien, empiezan a darnos pláticas de volver a creer en Dios, nos ponían discos, músicas y empiezo yo a escuchar, escuchar, escuchar y salí con nueva renovación, con un nuevo modo de ser.

Salgo del anexo y con ganas de vivir otra vez y ahí me doy cuenta de que hay mucha fe, por eso traigo mi Cristo. Cuando sales del anexo te dicen “no te vas a curar del todo, vas a camellar¹¹⁶ tu modo de ser, vas a moderar tu vida, porque el alcoholismo es una enfermedad que si uno quiere se cura, si no, no”. Y yo cambie bastante, ahí están ellos que me han visto (se refiere la familia de su hija Sandy, quienes lo han atestiguado)☺.

- * Yo regrese porque a mí me habían dicho que no podía tener bebés, entonces cuando yo me entero de que estaba embarazada, lejos de importarme que me iba a decir mi mamá o mi papá, no dejaba de agradecer.

Antes de embarazarme, yo me había ido a un retiro, a un 4° y 5° paso que me invitaron, yo dije “¿ah que voy a ir?”, “vete”, dije “ok, bueno voy”, entonces en ese retiro pues recuperas esa fe perdida, porque yo venía así de perder a familiares de una manera no muy bonita, entonces es un momento en que dices tú “¿dónde está Dios?” y reprochas y dices “si existe, ¿por qué pasó esto en mi familia o a ella?, así no, mataron a una de mis primas, entonces desde ahí empecé a renegar y a renegar y a renegar de muchas cosas, y me empecé a alejar de mi casa, de mi mamá, ellos si son de mucha religión.

Entonces yo empecé así como que a rebelarme, de cierta forma como que pase a esa etapa de atea, de no cargar nada (se refiere a imágenes religiosas), entonces cuando me dan la noticia de mi hijo y regreso de esa experiencia, pues yo llego literal como te dicen ahí “deja todo allá y vuelves a nacer, de aquí en adelante es lo que importa”. Y sí, si llegue muy cambiada y lo que me regreso a la fe o a esa ilusión fue mi hijo☺.

- * En mi época de punk, así como que la rebeldía y todo, y ya después de que nace mi niño pues estuvo muy malito, tuvo una enfermedad, entonces como dice mi suegro, pues tienes que buscar fe en algo más allá de ti, y ya regrese otra vez al tema religioso☺.

¹¹⁶ “Camellar” indica el acto de trabajar, esforzarse.

Vamos a ir recogiendo los hilos conductores que nos permitan comprender este desapego, apatía y desconfianza hacia las fuerzas sobrenaturales del mundo sagrado, ya Freud (1930) nos hablaba sobre el principio de la realidad gobernada por eventos propulsores de sensaciones displacenteras, empero, señalaba que estos efectos evocados por situaciones amenazantes podían restituirse por el principio del placer, es decir, la búsqueda de sensaciones placenteras que alejan el sufrimiento y permiten experimentar un bienestar episódico.

Siguiendo este principio de la realidad propuesto por el psicoanalista, el ser humano se encuentra inmerso en situaciones de angustia, complicaciones, decepciones, desgracias, dolor, injusticias, sufrimiento, etcétera, sintiéndose desesperanzado para hacer frente a la realidad y a los ideales que la cultura le impone para ser feliz, mismos que originan perturbaciones en la vida colectiva emanadas por la autodestrucción o la agresión.

En el caso de la dependencia al consumo de alcohol, la intoxicación etílica provee un efecto mitigante para el sufrimiento, las culpas, melancolías, miedos, vergüenzas, etcétera, que perturban el estado emocional, aunque el alcoholismo es reconocido como una enfermedad crónica que afecta la salud física-mental e infiere en las actividades familiares, sociales y laborales, para el enfermo la alteración química en su cuerpo produce una distorsión de su realidad encontrando a su alcance sensaciones placenteras de consuelo, goce y una felicidad esporádica que permite postergar la desdicha.

En lo que respecta a las siguientes narraciones, frente a la enfermedad emergen sensaciones de dolor, angustia, miedo, desamparo que no conciernen solamente a un sujeto sino a una colectividad diagnosticada con patologías que deterioran la salud, valiéndonos de la experiencia de Sandy, el diagnóstico de infertilidad o esterilidad presupone un padecer para las mujeres que tienen complicaciones para ejercer su rol materno, afectando especialmente su estado de ánimo, que de acuerdo a la opinión de la antropóloga Gilda Salazar, se manifiesta bajo “una sensación de pérdida o fracaso, junto con sentimientos de enojo, culpa, frustración, soledad y depresión” (2006:32), no conforme con enfrentar la ausencia de la salud reproductiva, la mujer confronta una serie de expectativas socioculturales que depositan en la maternidad y el alumbramiento la medula central del ser

mujer, provocando una desestabilización emocional dada la carga simbólica que implica la feminidad.

Por lo expuesto, podemos inferir la presencia y tensión de lo que para Freud (1920) representa la pulsión de vida y la pulsión de muerte¹¹⁷, por un lado vemos una compulsión que corresponde a la destrucción y por otro lado una compulsión que se esfuerza por dar continuidad a la vida por medio de la reproducción, pero no sólo eso, en ambos relatos sobresale la aspiración de renovar la vida buscando alianzas de satisfacción que cesen las dolencias de la enfermedad y para ello la institución de Alcohólicos Anónimos¹¹⁸ responde al llamado de las angustias, ofreciendo al sujeto enfermo su capacidad de protección ante la destrucción, el desamparo y la muerte, lo cual desde la posición de la psicóloga Lidia Fernández equivaldría a decir, que la institución actúa como un ente todopoderoso, ocupando el lugar de “Dios, de madre nutricia, y al mismo tiempo de padre protector, que dejan al sujeto atrapado en sus lazos amorosos” (1996: 58).

Desde este punto de vista apréciase como la institución en su función terapéutica se ocupa del imaginario de la enfermedad a través del internamiento y de retiros que acogen el tema de la espiritualidad mediante rituales de curación, una práctica social instituida encargada de regular las adversidades y ofrecer al enfermo un renacimiento simbólico sostenido por el poder superior de Dios, imagen religiosa en quién se busca la solución. Estos sucesos convocados por Alcohólicos Anónimos, se convierten en un proceso de nostalgia paradisiaca para el enfermo que busca el encuentro con la felicidad e intenta desvincularse de la fatalidad, traduciéndose como un reanudamiento existencial dotado de nuevas oportunidades.

¹¹⁷ Freud emplea el término de pulsión como una fuente de excitación interna en el organismo, que posteriormente es transferida al aparato psíquico, produciéndose comportamientos motivados a cubrir necesidades como la alimentación y el sexo, denominándolo como una pulsión de vida –de deseo-. En su postulado también defendió la necesidad de querer morir, pues la muerte promete la liberación del conflicto, de ahí que la pulsión de muerte pueda representarse en forma de agresión, crueldad, asesinato o destructividad.

¹¹⁸ Por sus siglas A.A., Alcohólicos Anónimo es una institución de ayuda contra el alcoholismo compuesta por un programa de 12 pasos que aplica un conjunto de principios de naturaleza espiritual, propios de la religión, de acuerdo al Comité de cooperación con la comunidad profesional (2013) la esencia espiritual se recupera integrando a la vida los valores de la fe, la comprensión, la honradez, la honestidad, la humildad, la libertad y la tolerancia, y, excluyendo la raíz del problema de dependencia: la soberbia, el orgullo y el egoísmo, de manera que comienza a forjarse una vida nueva saturada de amor, entrega y alegría.

De manera que por el conducto de Alcohólicos Anónimos se gesta una transición del *hombre no religioso* –ese sujeto que en opinión de Castoriadis (2001) sufre una crisis de las significaciones imaginarias sociales, ante su ausente identificación con la significación de Dios o de un poder superior, en el que se deposita el sentimiento de la fe-, *al hombre religioso*, diluyéndose el pesimismo existencial para dar paso a la subordinación de un sentimiento de fe que liga lo profano con el poder divino y restablece en el colectivo un sentido de vida.

En términos castoriadianos, entonces podemos percatarnos cómo la institución *heterónoma*¹¹⁹ de la sociedad y de la religión han mantenido una análoga esencia que apuntalan no sólo a la organización, sino también a la suministración de significaciones del mundo, de la sociedad y del mismo ser a quién le proporcionan una imagen y una figura, al respecto Castoriadis abunda “en la gran mayoría de las sociedades que llamo sociedades heterónomas, los individuos están educados, amaestrados, fabricados de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por la institución de la sociedad” (2002: 3), en este sentido, hablamos de sujetos heterónomos dado los criterios que tiene sobre lo que es bueno, malo, justo e injusto, valoraciones que les han sido impuestos por la sociedad durante el proceso de socialización, de ahí que todo anclaje confiable para la “salvación” de la comunidad rocanrolera sea la institución de la religión y de lo sagrado.

En sintonía con lo previamente expuesto permítanme ahora que insista en un segundo elemento lenitivo que ha brindado a la comunidad de rocanroleros un soporte de vida frente a situaciones complicadas o de sufrimiento, precisamente me refiero el arte de la composición musical, un elemento imprescindible en la cultura del rock urbano y un elemento clave de identificación y sentido de pertenencia entre los fervorosos que asisten a la peregrinación, que desde su ya añejo nombre destacaba el fuerte apego a este ritmo: “1° Peregrinación a pie de los guitarristas del asfalto, músicos del rock mexicano y toda la familia rocanrolera”. Como podemos inferir, la música ha sido un vehículo utilizado por los rocanroleros para expresar la manera en cómo se sienten en el mundo, reconociendo en sus contenidos la

¹¹⁹ Heteronomía es imponer a toda sociedad una cierta corrección sobre la dimensión de su representar y su saber, por lo tanto, limita cuestionamientos sobre el origen de una institución y sus significaciones, como es el caso de la institución religiosa, la cual intenta uniformizar colectividades mediante la imposición de sociedades tradicionales.

interlocución que mantienen con seres sagrados, a continuación se plasman pequeñas estrofas de las canciones interpretadas durante el concurso de canciones previo a la 5° caminata rocanrolera del municipio de Nezahualcóyotl:

- I. Y es que no aguanto más, cada día estoy peor.
Tú me puedes ayudar y te lo juro Virgencita por mi vida.
Que ya no vuelvo a tomar, no me vuelvo a drogar■.

- II. Quiero pedirte una cosa, que descienda en mí.
Has que tu mundo me acaricie y tu luz brille en mí.
Quiero pedirte por todas las almas, sana a todos los enfermos✕.

- III. Virgen Santísima, Virgen del alma, no nos abandones y danos la calma.
Cura el mundo con tu manto, cambia la violencia por tus estrellas.
En su cara tan hermosa, libre del pecado y en el cielo alumbra mi caminar✓.

- IV. No estoy loco soy un roquero,
hermosa María te pido consueles mi triste agonía.
Mucho me alejo y en ti no pienso, cuando sufro, a ti regreso◇.

- V. Un año más te vengo a suplicar, tú que guías no me dejes caer.
Virgencita no me dejes caer, Virgencita déjame vivir.
Por mi familia que me aferro a vivir⊕.

Citando estos fragmentos procedentes de algunas melodías de rock, ahora se comprende porque el arte musical es una manifestación simbólica que entremezcla conflictos con soluciones de carácter divino, poseyendo un efecto de liberación y contención, al respecto vale la pena recordar las palabras del padre del psicoanálisis al considerar el arte como una satisfacción sustitutiva de situaciones de displacer resultando “eficaz psíquicamente, gracias al papel que la imaginación mantiene en la vida anímica” (Freud, 1930:15), lo cual nos indica que ante el dolor la creación musical permite experimentar sensaciones placenteras, obteniéndose satisfacciones de los procesos psíquicos internos donde las ilusiones y los deseos funcionan como consuelo ante las exigencias de la realidad.

Entonces se comprende la música del rocanrol como una potencia que expresa la alianza de lo profano y lo sagrado, encontrando como describe Margarita Baz (2004) su fuente en la subjetividad colectiva a través de testimonios que comparten experiencias y

expectativas en común, convirtiendo a la Virgen de Guadalupe en un depositario de temores, tensiones, deseos y promesas a cambio de favores.

En este sentido podríamos incluso afirmar el valor de las canciones en tanto ofrecimientos que en similitud con las oraciones revelan devoción, entrega y un culto manifiesto en una especie de rito de purificación y sanación, en donde los cantos se convierten en imploraciones ansiosas por expulsar la enfermedad o las desesperanzas, asemejándose a un pasaje de cura “que puede compararse con una ósmosis espiritual en la cual la enfermedad del hombre y el poder de la deidad penetran la membrana ritual en ambas direcciones, de suerte que la primera queda neutralizada por el segundo” (Gertz, 1973: 101), así, la religión se manifiesta como una solución frente a la acumulación de problemas existenciales, ofreciendo al hombre el acceso al mundo espiritual como vía de superación.

Pasemos ahora a notar cómo la persistencia de las significaciones imaginarias sociales de destrucción, tinieblas, aniquilación, caos, se ubican como un flujo representativo perpetuo desde el mito de origen, transmitiéndose en la institución de la sociedad y en el tiempo como inhábiles para la existencia, no obstante, su estabilización se ha desarrollado bajo una lógica de significaciones imaginarias sociales que dan vida al orden, a la creación y a la renovación, las cuales pueden descubrirse mediante el contacto con las fuerzas religiosas. Es por ello que para Castoriadis (1986) la religión es una institución con tendencias a presentar y ocultar el caos, encubriendo el desorden existencial del hombre en compromisos religiosos que le hacen aceptar su experiencia abismal mediante una desmesurada idolatría por la religión, lo cual conlleva a notar la persistencia de la *clausura* del sujeto en correspondencia con lo que hay afuera, aquello gobernado por lo dado: reglas, principios, leyes y significaciones.

Lo dicho por Castoriadis trae a tema el suceso relatado por Henri Desroche como “el milagro de la cuerda”, acontecimiento reseñado como un acto extraordinario y maravilloso atribuido a la intervención de un ser sobrenatural, de manera simplificada, la escena se desenvuelve del siguiente modo:

Según este rito, un chamán lanza hacia arriba una cuerda como si fuera un lazo. La cuerda asciende por los aires muy arriba. Debería caer otra vez. Pero misteriosamente se ha aferrado a alguna parte. La cuerda no se afloja. Se mantiene fija (1976:9).

La insinuación de este mito infunde la experiencia del hombre afianzado por una cuerda que al sostenerse del cielo sugiere estar sujeta de una fuerza divina que salva al mortal, en este sentido, para Desroche la cuerda representa el lazo de la esperanza que se acompaña de un magma de significaciones imaginarias que aluden al milagro y a la salvación, ya lo decía Santos “*estando encerrado pues tienes que tener algo de que afianzarte para salir bien*”³, precisamente se trata del efecto de la cuerda, esa fuerza sagrada que mediante revelaciones o mensajes promueve el advenimiento de la liberación de enfermedades, angustias, temores, etcétera y ofrece fuerzas de aspiración al renacimiento.

El punto de esto, es poder comprender que el hombre creyente o incrédulo valida los mitos como referencia, afianzando su lugar en el mundo con apoyo del orden cósmico-suprahumano y sus creaciones mágico-religiosas, que lo orientan a buscar respuestas en las estructuras simbólicas de la religión.

Cuanto hemos dicho hasta ahora, podemos precisar como la religión es un todo conformado por partes que estructuran un sistema instituido de mitos, creencias, representaciones sagradas y ritos transmitidos en el seno familiar, espacio donde se reproducen imaginarios y subjetividades, pero también donde se producen reinterpretaciones que expresan realidades colectivas. La naturaleza de la peregrinación rocanrolera es la congregación de las *familias rocanroleras* compuestas por linajes y por la familia comunitaria en donde si bien no existe un lazo consanguíneo comparten el gusto por el rocanrol y la devoción por la guadalupana, desde la experiencia de la familia Ocampo Ángeles el peregrinaje confluye en un universo de fe, gratitud, solidaridad y hermandad, con miras a obtener protección y beneficios de parte de la Virgen de Guadalupe:

* Mi mamá me ha acompañado desde la tercera peregrinación, “si, porque empecé desde que llevamos a Dono chiquito de meses (su nieto)” argumenta la Sra. Basi⁴, yo llevo como 10-11 años, fui todavía cuando era así como de boca en boca “oye wey sabes que, tal día el Orejón organizo” y llegábamos allá⁵.

* Ya cuando nos tocó a nosotros que nació nuestro bebé un 2 de noviembre y él me decía “vamos a dar gracias” (se refiere a Serafín), y yo: “pues ahora que sea la peregrinación”, y me acuerdo que esa vez fue hasta febrero y lo llevé de 4 meses a mi chiquito vestido de puncketo.

Empezamos dándole gracias por nuestro niño, después fue por trabajo, luego era de pues que no nos enfermáramos, también en el transcurso del tiempo pues perdemos familia y pues de que los guie no, de que los cuide y de que los reciba, dejar esa pena o ese dolor con ella. Y también este último año fue porque fuimos a pedir por un amigo ☹.

* Y ya cuando nace mi niño vamos a agradecer otro año más, para pedir por la salud o a pedirle algún favorcito, cada año es así como varias motivaciones.

En diciembre el baterista con el que tocaba en el Alebrije (banda musical de rock urbano), tuvo una bronca, él fue con los que empecé a tocar, te estoy hablando como unos 14-15 años, empezamos a hacer los grupitos aquí en el barrio, pero se metió con la persona equivocada, regresa una camioneta y lo balacea “papapapa”, entraron 9 balazos en su cuerpo, desde arriba hasta abajo, pues le tumbaron todo el cartucho y tanto su casa como el poste donde se cubrió quedó todo agujerado.

Estaba a punto de perder su pierna, él es baterista, le quitas la pierna, le quitas el alma así como los guitarristas. Entonces al mes lo fuimos a ver aquí a la [clínica] 72 [del imss], “Y no carnalito, ¿cómo vas?”, “No wey pues voy bien, pero le sigo echando ganas”, entonces le digo, “vamos a ir a la peregrinación, mira carnalito, esta caminata va por ti”, entonces llegando allá compro una Virgen de esas que venden de tela de 10 pesitos y ahí le pongo “Va por ti Charly”.

Entonces la caminata de este año, tanto de nosotros como de mi mamá fue por Charly, fuimos a pedir por la salud de ese wey, y apenas antier que íbamos por el niño al kínder, escuchamos (un silbido) y volteamos y ya anda caminando con un bastón ☹.

Por su parte la Banda Bostik declara la peregrinación rocanrolera como un puente para el compañerismo y la unificación de bandas procedentes de diferentes territorios, así como un evento en agradecimiento por su saturada agenda laboral como músicos y por la protección frente a los riesgos que ello implica:

* De todas las peregrinaciones de los pueblos, está es de pura banda rocanrolera que se va uniendo a la peregrinación, la banda se juntan de dos-tres barrios y van todos con el mismo objetivo de darle gracias a la Virgen por estar fuera (con esto se refiere a no estar reclusos en un centro penitenciario), por estar vivos o muchos amigos por ejemplo que tenemos, han prometido no tomar y lo han dejado de hacer, de no drogarse y lo han dejado de hacer ☹.

* Nosotros viajamos mucho y a veces en las giras llegamos a abordar 20 aviones, 30 vuelos, y no te creas ay un momento en que “¡Virgencita de Guadalupe!”, porque las turbulencias hacen bien gacho y cuando te está pasando algo fuerte, lo primero que piensas es en ella, que nos proteja y nos cuida☪.

Precisemos antes de proseguir, la peregrinación rocanrolera se encarna como una tradición creada y consumida colectivamente de la que como hemos visto se despliegan significaciones imaginarias, pero entonces ¿qué mueve a estos rocanroleros a participar en este rito?, pues bien, primero debemos entender la peregrinación como un desplazamiento o un movimiento que se alimenta de capas profundas en tanto fuerzas psíquicas colectivas, esto de acuerdo con el argumento del sociólogo Mühlmann (1961), lo cual sugiere entender el peregrinaje como una marcha movable en razón del mito guadalupano y por una afectividad compartida agitada por emociones que inicia con el simple hecho de portar el símbolo guadalupano como estandarte de fusión entre la mexicanidad y la cultura del rock urbano, sumando a ello, las experiencias y aspiraciones colectivas en virtud del año venidero, de la vida, la salud y las labores, son factores que han impulsado a los rocanroleros a entrar en contacto con la plenitud y el poder sagrado, conformando un ethos en búsqueda de la salvación.

Entre otros tantos, hay un aspecto que me gustaría relevar y es, en términos weberianos, el poder carismático penetrado en las representaciones simbólicas, esa facultad de magia que se mantiene en la religiosidad popular mediante la adoración y la honra de imágenes sagradas, como sucede con la Virgen de Guadalupe, una devoción manifiesta por la comunidad rocanrolera a través de la fe y el culto como vías que invocan un beneficio recíproco entre un rito ofrendado y la adquisición de un provecho o una protección. Un canjeo que en opinión de Gilberto Giménez (1978) se concibe como la fiel imagen del “intercambio precapitalista” por su sistema ritualizado de ofrendas y dones, regulados por reglas de equidad y de moralidad que alientan a la solidaridad familiar y comunitaria.

Ciertamente estos ritos se conservan por un sistema de actos de generosidad: mandas, promesas, caminatas en honor de amigos, vecinos o familiares, empleados como herramientas en socorro y beneficio del prójimo, consolidándose según manifiesta la institución católica, como “obras buenas” traducidas a su vez como obras afectivas alimentadas de fraternidad y comunismo de amor, evidenciándose alrededor de estas

acciones, lazos de solidaridad que propician el movimiento de la peregrinación, partiendo de la autopercepción de los rocanroleros guadalupanos estos actos son sólo una muestra de unión, ya que el ser rocanrolero es correspondiente a la camaradería:

El ser rocker es apoyarse, ayudar, echar la mano al que ves tendido, al que ves amolado, ¡que no tiene chamba! pues échale la mano, llegas con una despensa, llegas con algo, “ten para que se ayuden, de corazón”, y ya Dios dirá si te llega un beneficio para ti porque lo haces de corazón.

Siempre cuando uno brinda la mano y lo das de corazón, siempre te recompensa Dios y la Virgen de Guadalupe y eso es un modo de ser rocanrolero, simplemente te nace ayudar a la gente✌.

De acuerdo a las etapas de revelación reseñadas en el antiguo testamento, después de la caída de Adán y de Eva del paraíso, Dios alentó en ellos “dar vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia de las buenas obras¹²⁰”, desde este ángulo mítico-religioso, la solidaridad en tanto sentimiento compartido, se convierte en un modelo ejemplar promulgante del acto de “hacer el bien” mediante el emprendimiento de conductas cautivantes a la mirada de Dios que deriven en la salvación del sufrimiento, del dolor, de la miseria y sean retribuidas con auténticas esperanzas, digamos que en la conciencia colectiva se inserta “el merecer” como un principio que legitima la felicidad como apremiante por haber ejercido la solidaridad con el prójimo.

Sobre este sentido, Weber enmarca el catolicismo como una religión de salvación reapropiada por sus feligreses como promotora de formas de vida positiva y unificadora, al respecto postula:

La nostalgia por la salvación tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida; surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de llevar la vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo (1922:419).

¹²⁰ Para profundizar al respecto, el archivo del Vaticano puede ofrecer un contenido con mayor precisión http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c2a1_sp.html

Entonces la peregrinación rocanrolera como comunidad religiosa salvacionista, genera vínculos de parentesco, fraternidad y reciprocidad, movida por un flujo psicológico constituido de emociones colectivas que constituyen acciones generosas por medio de las cuales se intenta convencer o conmover a las fuerzas superiores de ceder la salvación para desarticularse de sentimientos de malestar, culpas o desesperanza. Estas consideraciones fundamentan el proceso de la peregrinación rocanrolera como una comunidad emocional definida por Maffesoli (1990) como un enlace emocional con lo religioso, forjado de una fraternidad en tanto se sienten unidos por el hecho de compartir una fe en común de tipo: religiosa y musical, celebradas en colectividad y en familia.

Lo que nos lleva a decir que el peregrinaje se mantiene como el espacio en el que constantemente se renuevan e instituyen nuevos sentidos culturales y de identificación, apareciendo nuevas significaciones, nuevas maneras de dar sentido a las cosas y de relacionarse, por ello, Castoriadis señala “cada sociedad contiene un sistema de interpretación del mundo, cada sociedad es constitución, de hecho creación, del mundo que vale para ella, de su propio mundo” (2006), en este sentido para la comunidad rocanrolera la peregrinación representa otra vía de acceso a lo sagrado que les permite fusionar sus creencias religiosas con el rocanrol.

Correspondientemente, la religiosidad popular se vive como un proceso de redefinición y de sentido práctico de la religión, muestra de ello, es la conmemoración a la guadalupana amalgamada con la celebración del día del rocanrolero guadalupano compuesto por una comunidad de rocanroleros, skinheads o punks, estos últimos catalogados como “guadalupunks” dada la contradicción que para muchos representa la vinculación de la filosofía punk anti-religión con la institución católica.

Y es que para el movimiento punk la institución católica ha sido valorada como un dispositivo de poder y control que debe ser cuestionada y criticada por su doble moralidad, de ahí que resulte una paradoja esta relación extravagante de punks portando la imagen de la Virgen de Guadalupe en bruto y/ o en su indumentaria o aposentados en los recintos sagrados, empero, éstas representaciones parecen sugerirnos abordarlo desde un ángulo más flexible que nos permita elucidar su asociación:

* Muchas veces dicen sus playeras que usan ello que no religión, que no policías, que no gobierno, pero hay veces que cuando ya no tienes bases para salir adelante, debes tener algo de que afianzarte, a lo mejor ellos ya agarraron otra vez la fe con la Virgen o con Cristo y van por eso, a darle gracias, a ofrecerle, que sé yo, lo que ellos sientan se les respeta, es muy raro el que deberás es punk de corazón☺.

* En las tocadas no sabes quién es rockero, quién es ateo, quién es cristiano, siento que todo eso se queda en casa y una vez al año tienes el chance de expresarlo, en la peregrinación te das cuenta que el género del punk que nada tiene que ver con la religión y vez ahí a puncketos con su virgen, llegando de rodillas a la Iglesia, y era así como de... “algo no cuadra”, pero pues se respeta, sólo tú sabes porque lo vienes a hacer☹.

* Es cuestión de respeto, a fin de cuentas todo tiene que ir más allá, no nada más de sus picos y de sus chalecos, o sea él sabrá por qué va, sus motivos, sus causas, las circunstancias de la vida, por el enfermo que tuvo o por algún problema familiar, entonces se debe respetar.

Bueno en este caso él (se refiere a Serafín), tiene su Santa [Muerte] y muchos dicen “la santa es mal, la santa es esto”, yo también tenía ese miedo por la educación que te inculcan, dices “¡ay es que es malo, ay esto me da miedo”, pero no, yo con él veo el trato que le tiene, yo misma me he dado cuenta de los favores que le hace, a tal punto de como él dice, respetar cada cosa☺.

* Cada quién puede hacer de su vida un papalote, todos somos guadalupanos, aunque idolatras, creemos en San Judas Tadeo, muchos creen en la Santísima Muerte, los mexicanos tenemos eso de que mencionamos la muerte hasta con picardía todo el tiempo, bromeamos porque según nos da idiosincrasia, pero así mejor, la tenemos de invitada tranquilos [en la pared]. Pero sí, todos completamente todos creemos en Dios.

Porque dentro de los géneros del rocanrol tampoco hay que ser hipócritas, hay muchos evangelistas y de otros géneros que son rocanroleros, ¡vamos nuestro bajista es cristiano, él que tocaba con nosotros, Charlie Bostik es cristiano!, hay raperos, puncketas, hay metaleros, es gente creyente en Dios que lo quieren a su manera, nosotros somos rocanroleros y le cantamos a Dios a nuestra manera☺.

Las narrativas procedentes nos conducen a discernir un tema que con anterioridad habíamos abordado y es el asunto de la caída del monopolio católico, que sorprendentemente aún y cuando la crisis ha filtrado en una reducción crítica de sus fieles y en un desmesurado vaciamiento de sus Iglesias, resulta interesante observar cómo según datos compartidos por la “Encuesta nacional de creencias y prácticas religiosas 2016” continúa posicionándose como la religión con mayor número de creyentes y conservando un alto índice de participación en sus rituales tradicionales, no obstante, como podemos inferir la transición hacia una pluralidad de ofertas religiosas ha revelado un perceptible distanciamiento de la población católica con la normatividad institucional, impactando en nuevos criterios de identificaciones que han sido refutadas como “creer sin pertenecer” o “pertenecer a su modo”.



Nos ocupamos de esta gráfica para observar la gran diversificación de modos de ser creyente, un menú abierto a la innovación y al abandono de prácticas arraigadas en el marco institucional de la Iglesia católica, que ha producido sociedades y sujetos desplazados continuamente en una esfera menos estricta y totalizadora que se balancea entre la tradición y la modernidad. En el sentido de este nuevo panorama, la relación entre lo profano y lo religioso es cada vez más indefinido, la producción colectiva de lo religioso va transformándose al ritmo de los cambios culturales y adaptándose como es el caso a la euforia alrededor del rocanrol, por ello estas nuevas modalidades se vuelven fenómenos indispensables de comprender.

Notemos entonces cómo en la modernidad los creyentes operan bajo los principios de la heterodoxia, esto quiere decir que optan por creer de otra manera desvinculándose de los dogmas de la religión, pero sin salir de ella, es decir, poseen un mayor albedrío para experimentar por ejemplo prácticas espirituales o esotéricas, pero manteniendo las tradiciones católicas, a estas particularidades el sociólogo Christian Parker (2001) lo nomina

como “catolicismo a mi manera”, por su desinstitucionalización y la generación de nuevas formas de ejercer rituales religiosos.

Lo que hemos querido mostrar con estas ejemplificaciones es como la socialización religiosa procedente desde el núcleo familiar, tiene un gran impacto en la vida cotidiana, inspirando un respeto muy particular por las representaciones sagradas e influyendo en las experiencias del ser humano que busca y encuentra en los rituales una relación más mediata con la divinidad, de manera que los peregrinajes como es el caso, son prácticas constantemente reactualizadas y reinterpretadas acorde a la propia visión religiosa y a la trayectoria de vida de la población que los produce, como sucede con la comunidad rocanrolera y podríamos aventurarnos a decir que también con la colectividad guadalupunk, en su intento por encontrar respuesta a su propio enigma existencial consagra su forma de ser y vivir rindiendo culto a un ser divino que promete la salvación.

Sobre este tenor resulta importante evidenciar la manifestación de la imaginación radical, en la medida en que no sólo se trata de una repetición de tradiciones, rituales, creencias, etcétera, sino en el orden en qué como sujetos somos capaces de tener ideas nuevas o de aceptar ideas nuevas provenientes de otros, lo que induce al surgimiento de nuevas representaciones, afectos y deseos que posibilitan la creación de un mundo propio que difiere de lo establecido.

Ahora examinemos brevemente el fenómeno a partir de las tensiones que se ponen en juego en el encuentro y desencuentro de la sacralidad con el mundo profano, a juicio del sociólogo Javier Romero (2010), de esta tenaz convivencia entre modelos tradicionales e innovadores, ha emergido la vinculación de elementos aparentemente discordantes, visibilizándose otras formas de adscripción del fervor religioso y de la expresión pública de concretas prácticas, que van dando cuenta de las identidades de estos tiempos, implícitas en la hibridación de tradiciones y la transformación del campo religioso.

Con las nuevas formas de “religiosidad a la carta” y la autonomía del sujeto para reinterpretar el sentido religioso, se produce una mixtura de expresiones religiosas que incluso pueden parecer contradictorias, pero que en realidad guardan una intensa afinidad y son compartidas en el imaginario social, como sucede con las representaciones simbólicas de la Virgen de Guadalupe y la Santa Muerte, en quiénes por su carácter femenino y santo para el

imaginario instituido e instituyente ambas poseen un poder mágico que se desplaza entre la vida y la muerte, entre la protección y el cuidado, una canonizada y oficialmente reconocida por la institución católica y la otra santificada popularmente, las dos comparten un escenario de devoción, rezos, promesas y prácticas rituales a las que se recurre con frecuencia para encontrar respuesta en contextos de incertidumbres, violencia o precarización de la vida, engendrándose de este modo nuevas subjetividades que se ajustan a una nueva producción de creencias.

Por eso, más allá de visualizarlas como producciones antagónicas podemos percibir las como procesos transversales de la religión y de las tradiciones que dinamizan lo tradicional con lo emergente, incorporando ambas creencias en la religiosidad popular como elementos articulados para cubrir las necesidades humanas, también llama la atención localizar en los argumentos aquello definido por la antropóloga Blanca Bravo (2013) como una *religión de base* fundamentada en las creencias y prácticas del catolicismo heredadas cultural y familiarmente y una *religiosidad de complemento* encarnada en el culto por la Santa Muerte, ubicada en una jerarquía inferior en contraste con la lealtad que expresan los rocanroleros hacia las representaciones religiosas de Dios, la Virgen de Guadalupe o Jesucristo.

Como nos hemos podido percatar, esta nueva producción de creencias, es al mismo tiempo creación, transformación y un nuevo orden de sentido con los que la comunidad rocanrolera construye su propio mundo, por ende y en términos castoridianos, observamos un imaginario radical que “crea” y se contrapone a los sentidos de lo dado y lo ya creado de una sociedad, lo cual representa una unión y una tensión entre la historia hecha por una sociedad instituida y una historia que se hace de la sociedad instituyente, de la cual emergen nuevos imaginarios diferentes a los ya registrados históricamente.

En este sentido, en “el catolicismo a mi manera” se muestra como los sujetos reelaboran su relación con lo religioso y constituyen nuevas formas de expresión, el componente musical por supuesto ha representado la consolidación de una comunidad rocanrolera con tradición religiosa, no olvidemos la relación de la música góspel con sus tintes de blues y de jazz en las Iglesias de corte pentecostés y la Iglesia bautista negra, o la pluralidad rítmica de “cumbias, sones, huastecos, norteñas, jarochos, reggaetón, etcétera”

(García, 2016:233), integradas en los videos cristianos. En lo que respecta a la peregrinación rocanrolera, el género del rock urbano y del punk han sido esenciales junto con su singular estética, mismos que se han vislumbrado en el peculiar atuendo de la imagen del Niño Dios y de la Virgen de Guadalupe que portan durante el ritual:

Y es que mira, te voy a decir algo, si se supone que voy a una peregrinación de rock, ¿cómo lo voy a llevar vestido así?, cuando mi esposo vivía, lo llevaba vestido de Juan Diego, porque íbamos a la peregrinación del mercado municipal que está aquí en Tlalne.

[En esta peregrinación fue] la primera vez que se vistió el Niño Dios [de rocanrolero], fue como la novedad porque hasta llevaba una guitarrita, rompí un pantalón de mezclilla, le hice su pantalón y sus zapatos ❖.

Aunque el acto de vestir al Niño Dios de rocanrolero pudiese parecer una acción subversiva, se trata de una práctica regularmente realizada por los creyentes y legitimada por la ortodoxia eclesial, en opinión de la antropóloga Renée de la Torre (2013) este hábito forma parte de la religiosidad popular que se apropia simbólicamente de las representaciones religiosas, confeccionándoles su indumentaria ad hoc al contexto. Digamos que bajo esta lógica identitaria estos elementos religiosos solidifican y organizan su “mantenerse juntos, el ser-en, el ser-sobre, el ser-cerca de, en sistema de relaciones determinadas y determinantes -identidad, diferencia, pertenecía, inclusión-” (Castoriadis, 1983:289), estas formas de expresión que potencian el imaginario radical les permite unificarse y singularizarse como una comunidad arraigada por la fe y el rocanrol, redefiniendo de esta manera lo tradicional con lo emergente, de modo que el presente transforma siempre al pasado, adecuándolo y reinterpretándolo a partir de lo que el imaginario está creando, proceso que indiscutiblemente permite a la comunidad rocanrolera definirse con un “nosotros” que conserva lo instituido pero también potencializa su capacidad instituyente, vivenciando de otra manera su relación con el mundo sagrado.

Sobre esta misma línea de lo estético para los rocanroleros ha resultado gratificante poder ingresar a los recintos sagrados con su peculiar indumentaria, portando su larga cabellera o converse frente a un altar, no obstante estas perspectivas han llegado a diluirse al enfrentar actitudes poco empáticas procedentes de los empleados de los espacios sacros y de sacerdotes que han oficiado las misas de las peregrinaciones:

* Sí, es que te sientes con esa libertad porque vas con más gente como tú, o sea regularmente entras en las Iglesias y ya medio mundo te está viendo así me dio feo, entonces cuando vas sientes como que libertad de poder entrar tal cual eres☹.

* Yo siento que los tiempos ya cambiaron, siento que ahorita ya se están dando esa oportunidad con un rockero, pero anteriormente yo creo que también éramos juzgados, pocas veces tú llegabas a ver que casaban algún rockero o lo aceptaban en una Iglesia, pero hoy en día hay bodas, XV años, 3 años, dices tú, ¿cuándo el padre iba aceptar a un hombre de cabellera larga y converse en un altar?, sin embargo si ha habido, y digo, lo he visto con mi tía, cuando se casó Charly Monttana, El Tri cuando ha festejado sus bodas, entonces ya como que bajaron la guardia los padres☺.

Así llegamos a una cuestión inversa a la anterior, producto de la 16^{ova} edición de la peregrinación rocanrolera en donde se presencié un desapego y apatía por parte del clero y de la administración de la Basílica de Santa María Guadalupe:

* Pues aún hay algunos que todavía nos ven acá como si fuéramos gente nefasta, cuando todo lo contrario, si hasta en la Villa, porque no nos ponen atención como en otras peregrinaciones que van aunque sean pocos y los atienden, a nosotros nos tienen cierto pavor, cierto miedo y van a cuidar los weyes en la entrada y en las orillas☹.

* No fue lo mismo que otros años, esta vez no se sintió una euforia “¡y que familia rocanrolera!”, fue más reservado, si se extrañó eso, que tocaran el tema de los muchachos y de Dios, este padre no, el tema fue conforme lo que leyó y ya, el sermón no tuvo nada que ver, fue sermón del sábado.

No se sintió alegría de ellos antes nosotros, esta vez sí fue un año normal, se acabó y “de órale”, estuvimos afuera de volada, otros años no dan chance de cantar adentro y si cantamos pero afuera. Y luego, luego abrieron la puerta los guardaespaldas que están vestido de traje negro, fue así como que “no pues ya carguen su Virgencita y vámonos pa’ afuera”☹.

Con estos relatos se añade a nuestro estudio una tensión en la estructura de la Iglesia católica que devela procesos de inclusión y exclusión en referencia a la heterogeneidad de las prácticas de culto y sus modos de producción. Por un lado hemos visualizado a lo largo de esta escritura una inclinación de sacerdotes por ocuparse de los barrios populares, delimitándolos como terrenos de misiones en vinculación con la cultura del rocanrol, por otro lado mediante estas argumentaciones hemos atestiguado la imagen contradictoria del clero

que se asume como “buen samaritano” hablando de amor por el prójimo, bondad, solidaridad e inclusión, más sin embargo han manifestado comportamientos de indiferencia ante el pluralismo, lo cual me hace recordar una frase tan sutil pero tan acertada de Pierre Bourdieu “existir socialmente también quiere decir ser percibido como distinto” (citado en Giménez, 2003:13).

Parafraseando las palabras De la Torre (2013), con esto quiero decir que no importa si es aceptada, tolerada o rechazada la peregrinación rocanrolera por la institución católica, ya que sobresale como un ritual de la religiosidad popular practicado de manera densa en búsqueda de su legitimación, entrecruzado como pudimos observar, por distintos sentidos, tradiciones religiosas, menús creyentes y tramas de poder que lo redefinen y reactualizan de manera colectiva, constituyéndose como una forma religiosa “a mi manera o a mi modo” que brinda un principio de identificación entre rocanroleros con un fuerte arraigo a las tradiciones y participación en mandas, rezos, altares en casa, conmemoración de bautizos, tres años, quince años, bodas, entierros y por supuesto año nuevo, rencontrándose con fiestas que reintegran el tiempo sagrado a su cotidianidad.

En términos durkheimianos se trata de un conjunto de ritos arraigados en la religiosidad popular, potenciados por su *sistema de fuerzas* y reactivados por su carácter para conferir fortalezas sobrenaturales que sostienen y elevan al ser humano frente a situaciones adversas, para Desroche “más que conmemorar, estas celebraciones son un alimento, una plenitud que colma el hueco de una esperanza que se vacía” (1976:41). Exactamente me gustaría cerrar con la cita de Desroche “el hueco de la esperanza”, después de esta exposición sumaria y del repertorio de los temas desplegados la esperanza en tanto significación imaginaria social ha impulsado y movilizó a la comunidad rocanrolera a vincularse con experiencias religiosas en su incesante búsqueda por recibir respuestas para confrontar todo un magma de imaginarios sociales enlazados a la desesperanza –angustias, culpas, dolores, enfermedades, frustraciones, injusticias, sufrimientos, etcétera-, experimentados a causa de acontecimientos que estimulan el displacer.

Evidentemente la esperanza se localiza enraizada en los mitos religiosos que mueven la fuerza psíquica colectiva e impulsa a través de los deseos cada historia, las representaciones religiosas justamente simbolizan una fuerza de carácter mítico-mágico

sustanciales para que el rocanrolero pueda afianzarse en el plano existencial, nutriendo el imaginario colectivo de fuerzas para su curación, salvación, renacimiento, renovación o resistencia frente a eventos de aflicción o dependencias. En este sentido la peregrinación rocanrolera se convierte en un dispositivo de esperanza, movilizada por sistemas de fuerzas sagradas que se convierten en atracción para una comunidad que subsiste de la fe y comparte aspiraciones y preocupaciones en común: el bienestar de seres queridos, las satisfacciones personales, las vicisitudes en la salud, son elementos que avivan su efervescencia y sus sentimientos de fraternidad que dan forma a la composición de una comunidad emocional, terapéutica y solidaria en la que se fundamenta su acción colectiva con la esperanza de llenar el hueco que ambiciona la felicidad del porvenir.

Bajo esta lógica “podemos sondear como ninguna sociedad de la cual podamos hablar emerge in vacuo, existe siempre, aunque sea fragmentarios, un pasado y una tradición, que intentan reproducir el pasado” (Castoriadis, 1997:7), en este sentido la memoria colectiva representa el medio por el cual subsisten los mitos, tradiciones y rituales que posibilitan la reproducción de relatos utópicos sobre dioses que hacen a los hombres y de hombres que hacen a sus dioses en su ansía por sostenerse de la cuerda que descende del cielo y comunica al mundo profano con el universo sagrado.

➤ **A manera de reflexión.**

Hemos dicho ya lo suficiente para reconocer la riqueza de la dimensión imaginaria en tanto magma de significaciones imaginarias sociales que instituyen un *legein* –lenguaje: el decir social- y un *teukhein* –quehacer social: construir, hacer-, elementos necesarios para constituir cualquier forma de identidad y dar sentido a las cosas dentro y fuera de la sociedad. Comprendidas las significaciones en forma de pensamientos, valores y acciones, que nos heredan pautas regulatorias en nuestros modos de vivir y de relacionarnos -mediante de normas, reglas, prácticas sociales y creencias-, hemos podido percatarnos que éstas no son inamovibles, pues también son capaces de ajustarse acorde al momento histórico-social que se vive.

Es decir, lo antiguo entra en contacto con lo nuevo produciéndose una reinterpretación de las significaciones que son modificadas acorde a las necesidades y a los esquemas imaginarios del presente, precisamente como sucede en la vinculación de la

comunidad rocanrolera con prácticas propias de la religiosidad popular como la peregrinación ofrendada a la Virgen de Guadalupe, que aún, y cuando se convierte en un ritual reactualizado con elementos simbólicos de la cultura del rock urbano, no deja de estar sostenido por un magma de significaciones imaginarias que se desplazan entre la esperanza, la salvación y el arquetipo femenino de: pureza, virginal, maternal, protectora, generosa, paciente, consoladora, tierna, etcétera., significaciones primordiales en la constitución de religiones universales como el catolicismo.

Sobre este asunto regulador del sistema de representaciones hombre-mujer dominado por la doctrina católica, me gustaría acentuar su prevalencia en la cultura a nivel local, por ende, intento puntualizar el papel de la mujer rocanrolera, colocando como punto de partida, la canción “Dolor de madre”, pieza musical con gran popularidad entre la comunidad rocanrolera que ha sido interpretada periódicamente al finalizar las misas conmemoradas por el peregrinaje, su contenido nos brinda los componentes necesarios para dar cuenta sobre esta trama:

Pobre mujer tiene los ojos tristes de pena en pensar que su hijo no está libre y aunque es culpable para ella es inocente es dolor de madre por un hijo inconsciente.

Pobre mujer que siempre está sufriendo cargando su cruz sin exhalar lamento, pobre mujer siempre mirando al cielo pidiendo por él, aunque no es un hijo bueno.

Si tienes a tu madre no la hagas sufrir, pues ella ha sido el ángel que siempre cuida de ti, cuida a esa mujer y no la hagas padecer, o después llorarás por tenerla que perder.

Banda Bostik

En este punto lo que más me interesa destacar es la figura idealizada de una madre que nos retorna al origen de la maternidad acentuado en el mito guadalupano en una representación de mujer salvadora, suministradora de esperanza y protectora del dolor, simbolizada por el amor más puro, eterno e incondicional. Ello, nos conduce al imaginario social sobre el papel que representa la mujer en la identidad del mexicano y su redefinición hacia el orden, lo cual cobra cuerpo en la institución de la sociedad mediante la organización de las relaciones sociales y su exposición como modelo ejemplar, sobre ello podemos percatarnos en la narrativa de la canción la conservación del mensaje judeo-cristiano que define a María, como una madre en permanente sacrificio por su hijo varón, lo cual demarca

de principio una diferencia jerárquica y de ejercicio de poder entre géneros, definiendo el rol de cada sujeto.

De manera que desde el ángulo católico, el imaginario de la mujer se ha constituido bajo el glorificante rol de esposa y madre como única opción hacia el camino de la felicidad -integrado por el compañerismo, la familia y el amor-, empero a esta postura, emergen una serie de contradicciones que desde el mito de origen condenan a la mujer a sufrir de dolor en su rol de madre y guía, en el cántico de la Banda Bostik “Dolor de madre”, justamente se devela en su composición la interconexión con el mito guadalupano, diseñando la maternidad como un eje articulado a la docilidad, el acompañamiento y el sostenimiento simbólico de una cruz como María lo hizo ante el rechazo de su hijo por la sociedad nazarena -según nos cuenta el Nuevo Testamento-, en este sentido, la mujer debe acoger al hijo en medio de la dificultad y la desesperanza, acompañarlo hasta el final de momentos lacerantes, abrazarse a su cruz, abrazarse a él, no soltar su mano y cubrirlo de amor, aunque ello implique resistir al peso de una cruz que deteriorare su estado emocional.

He aquí, en pocas palabras, como los mitos funcionan como un modelo ejemplar, de hecho cuando enfatizábamos sobre la historia de Adán y Eva, pudimos contemplar en su narrativa la obstinación católica por modelar prácticas y experiencias mediante la constitución del “deber ser” del hombre y de la mujer, los cuales han configurado una subjetividad sobre el matrimonio, la monogamia, la maternidad y el compromiso conyugal. De manera que a través de estos relatos la institución católica ha sistematizado las representaciones masculino-femenino a partir de una discriminación relativa a sus capacidades y virtudes, en referencia a ello colocaré tan sólo unas breves líneas que nos permiten corroborar lo dicho:

Representación masculina:

El primer hombre se llamó "Adán", el cual poseía *dominio* sobre los peces del mar, las aves del cielo y sobre toda criatura viva que se moviera en la tierra. Fue diferente a todas las otras criaturas de la tierra al haber sido *creado a la imagen de Dios*.

Después Dios llevó a todas las criatura de la tierra a Adán para que viese como las habría de llamar, más no se halló *ayuda* idónea para él, entonces hizo caer en un sueño profundo a Adán y mientras dormía tomó de él una costilla e hizo a una mujer, entonces Adán dijo:

“esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne, ésta será llamada varona, porque del varón fue tomada”.

Representación femenina:

Y vio la mujer que el fruto prohibido era agradable, lo tomó y lo comió, dando también a Adán. Entonces Jehová Dios dijo a la mujer: “¿qué es lo que has hecho?”, a lo que ella respondió: “*La serpiente me engañó y comí*”. Bajo estas circunstancias Jehová Dios dijo a la mujer: “*Multiplificaré en gran manera los dolores en tus preñeces, con dolor darás a luz los hijos*”.

Lo que nos importa destacar es la imagen de un poder masculino y dominante, en contraste con un concepto femenino pasivo, dependiente y auxiliar del varón, que llama la atención, ha trascendido por generaciones y se hace también notorio dentro de nuestra comunidad rocanrolera, que dé inicio se estudia a partir de la ausencia de mujeres que lideran el peregrinaje, haciendo del dominio del evento a dos caballeros: José Juan y Guadaña, acción relativamente frecuente que ha colocado a las mujeres rocanroleras en un papel secundario, en su obra *Sirenas al ataque. Historia de las mujeres rockeras mexicanas*, la socióloga y además cantante de blues, rock, jazz y música latina, Tere Estrada (2008), nos hace reflexionar el rol a contracorriente que debieron desempeñar las féminas inmersas en el universo del rocanrol desapegándose del modelo tradicional reglamentado por el matrimonio, la figura materna y la dedicación exclusiva al espacio doméstico, para poder ejecutar desde los añejos años 50 el zumbido de cualquier instrumento musical, la interpretación y la coreografía en cada ritmo melódico.

Por supuesto que esta imagen de mujer insumisa, rebelde, apartada de los parámetros del “buen comportamiento” que rompía con los cánones del imaginario social, fue destinada a un juicio sexista no sólo de la sociedad sino incluso de los mismos colegas y la industria musical atestado de falócratas, que definieron a sus colegas como figuras de un solo éxito y al resto de “señoritas” como groupies¹²¹ o espectadoras, decretando al rocanrol como un género predominantemente varonil.

Internacionalmente en los años 60 y 70, célebres cantantes como Janis Joplin y Patti Smith, simbolizaron un estereotipo de mujer activa, apasionada, agresiva simbólicamente por

¹²¹ Chicas deslumbradas por los cantantes y los músicos de bandas, con quiénes lograban intimidar sexualmente.

el contoneo de movimientos salvajes-sensuales y la exhibición de aspectos físicos que subvertían la imagen prototípica de la mujer y la belleza, fueron convertidas en blanco de interpretaciones de desaprobación que contraponían a la mujer intrépida “mujer puta-prostituta” con la idealizada imagen de la “mujer virginal” y pasiva.

Así, en la década de los años 80 en el México urbano popular la participación de la mujer por la submetrópoli se remontó de inicio a un rol pasivo en medio del barrio y de las bandas, en su texto “Chavas activas punks: la virginidad sacudida”, la antropóloga Maritza Urteaga (1996) caracteriza este contexto por dos momentos, una en el que los chavos percibían a las chavas como *compañeras* de aventuras para ir a los hoyos fonqui y asegurar los estupefacientes, pero también como *amas de casa* por sus labores hogareñas en la adquisición de alimentos y su preparación, además de sostener relaciones sexuales –un tema para entonces controversial donde la significación imaginaria social de la virginidad representaba un dilema: atreverse a iniciar activamente la sexualidad o aguardar dado el valor que tenía en el imaginario social de los hombres-, así como un papel de *combatientes-peleonas* en diversas enfrentamientos con otras bandas donde debían luchar, para finalmente asistir como *enfermeras* a los compañeros heridos. Así llegarían a una cuestión inversa a la relatada, un segundo momento que las colocaría en un periodo de introspección y búsqueda íntima de la feminidad, la sexualidad y la exploración de ser mujer, proyectándolo en el contenido de sus letras musicales y conformando colectivos exclusivamente femeninos como el ya mencionado CHAPS:

[Evidentemente] su nueva actitud hirió la susceptibilidad de los chavos, que al verse excluidos del grupo, empezaron a tildarlas de "antihombres" y "marimachos"; manifestando su enojo al boicotear sus acciones (no comprando el fanzine, entrando de "a portazo" en las tocadas que ellas organizaban) (Urteaga, 1996: 111).

Virgen-prostituta, mujer sagrada-mujer pecadora, autónomas-marimachas, son dualidades impuesta principalmente por la moral hegemónica, que nos ha permitido comprender la construcción colectiva de las mujeres encasilladas en un imaginario social “del deber ser”, conceptualizado en la cultura mediante lo admisible y lo imposible en el hacer de la mujer. A estos estereotipos convencionales y tradicionales sobre la feminidad se han enfrentado las mujeres en el ámbito del rocanrol, quienes han tenido que desafiar estos modelos machistas que organizan lo masculino como razón, poder y control, y, lo femenino

como intrascendente, irracional y afectivo, reivindicando su papel dentro de este género musical originalmente atribuido a la masculinidad.

Hasta aquí creo que se ve bastante bien como los mitos producen significaciones imaginarias sociales que funcionan en la organización de la sociedad y de las colectividades, en estas últimas nos permiten avanzar en la lógica de lo latente y a través de los relatos aproximarnos a los mitos sagrados que como vemos aún se conservan y se sostienen dentro de la comunidad rocanrolera, de manera que producen una continuidad y una repetición – evidentemente con sus reactualizaciones y reinterpretaciones- de tradiciones que transitan entre creencias, representaciones, ritos y arquetipos que los cohesionan y regula su vida social, incluso para quienes se auto-valoran como arreligiosos, la recuperación del tiempo sagrado los infiltra en celebraciones frecuentemente practicadas como bautizos, bodas y entierros. Con todo esto intento decir que los actos de recuperación y repetición de estos ritos implica el predominio de la institución de la sociedad, de la familia y de la religión, enraizados en un proceso denominado por Castoriadis (1983) como alienación, proceso que organiza las relaciones sociales, da sentido a la existencia acorde a modelos ejemplares y estructura las experiencias de acuerdo a las condiciones socio-culturales.

Justamente esta idea del proceso de alienación aparece como un intermediario importante para que la sociedad se relacione con sus instituciones y su historia, expresándose de manera funcional por medio de lo que hasta ahora hemos insistido: los mitos, las costumbres, las creencias y por supuesto los ritos religiosos, como son las peregrinaciones, prácticas permanentes en la historia y en el tiempo que develan su carácter institucional, lo cual expresa una repetición basada en una fijación simbólica, en una adherencia a espacios legítimamente sacralizados y en la continuidad de ciertos comportamientos transmitidos por generaciones, en este sentido, entendemos al mundo de lo sagrado como un espacio constituido por la alienación, practicado entre los rocanroleros desde los años 80, que de acuerdo a la antropóloga Laura Collin (1992), para entonces ya se trataba de un acto colectivo de las bandas que solían acudir al Santuario del Señor de Chalma, en el Estado de México para reafirmar su catolicidad y comprometerse al abandono del consumo de drogas, alcohol, actos violentos o comportamientos inapropiados.

Inevitablemente, las latencias desdobladas de los pliegues del evento de la peregrinación rocanrolera nos han evidenciado la permanencia, continuidad y reproducción de pautas tradicionales heredadas por la familia y el entorno, en una aparente comunidad trasgresora que ha permanecido repitiendo una moral, patrones dominantes y produciendo “a su modo” un contenido de la religiosidad popular -fiestas, mañanitas a la virgen o fiestas a su santo patrono-, dejando entrever la coexistencia de lo tradicional con lo moderno y del mundo profano con el universo religioso, no obstante, este fenómeno también nos ha permitido observar cómo se despliega un movimiento dinámico entre lo instituido y lo instituyente y viceversa, emergiendo nuevas representaciones que se encuentran en tensión entre la repetición y la capacidad creadora de nuevas ideas, nuevas relaciones, nuevas significaciones y nuevos símbolos que fungen como organizadores de sentido donde “la imaginación radical no sólo existe al nivel de la psique individual sino también a nivel histórico-social colectivo en tanto imaginario radical” (en Urribari, 1996:98), manifestándose en el hecho histórico la constitución de universos de significación de las nuevas formas de ver y pensar la realidad, que permiten a una comunidad como la rocanrolera guadalupana definirse por un “nosotros” que configura su historia y construye su propio mundo.

Sobre esta dirección valdría la pena preguntarse, ¿entonces, cuáles son las condiciones sociales que han permeado la vigencia de la peregrinación rocanrolera?, esta interrogante trae de nuevo a la discusión un proceso característico por la emersión de la singularidad y la integración reconocida en términos louronianos como institucionalización, aunque pareciera que todo está cambiando, se hace notoria la persistencia de las tradiciones religiosas interactuando con la renovación para su persistencia y continuidad, como lo hemos venido señalando, particularmente la religión católica ha experimentado un periodo de declive como monopolio, lo que le ha incitado al empleo de estrategias que le posibiliten de cuenta nueva incluir la totalidad del cuerpo social en su estructura, con la denominada “apertura a la modernidad”, la religión católica ha tenido que adaptarse a las condiciones y necesidades de la ciudad y sus territorios, reintegrando el mundo sagrado al presente bajo la consigna de “salgamos a las calles”, en oposición a su añejo lema “fuera de la Iglesia no hay salvación”.

En las últimas décadas el rocanrol se ha convertido en un predominante terreno de misiones, figurando como un espacio cultural estratégico para desarrollar proyectos de

evangelización dirigidos principalmente a los jóvenes de los barrios donde impera de acuerdo al Papa Juan Pablo II “la cultura de la muerte”:

"Estamos frente a una realidad más amplia, que se puede considerar como una verdadera y auténtica estructura de pecado, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera cultura de muerte" (en *Evangelium Vitae*, 1995).

Con empleo del Evangelio y en contraposición a la cultura de la muerte, sacerdotes misioneros han practicado la empatía, sencillez, afectividad y solidaridad amistosa, como componentes de una figura promotora de la cultura de la vida y de la salvación, ganando terreno en las calles y entre las bandas, entre las cuales han “reconocido la diversidad cultural” organizando conciertos de rocanrol que se han convertido en rituales de culto colectivo “consagrando una forma de ser y vivir, que apunta a una oferta de ser y salvación” (De la Torre, 1996:192).

Desde el punto de vista del Análisis Institucional, podemos deducir entonces que el proyecto de rocanrol en tanto acto de trasgresión y crítica a la sociedad con el que se gestó, ha sido absorbido y legitimado por la institución católica a través del ejercicio del clero misionero que ha adoptado territorios seculares de la submetrópoli como tierra de misiones, ocupando elementos simbólicos de la cultura rocanrolera, esencialmente su música y su lenguaje, como un punto de encuentro del catolicismo con esta comunidad, un principio de equivalencia que estandariza lo que antes negaba y afirmaba de desviante, favoreciendo la institucionalización de prácticas propias del rocanrol, entre ellos sus ritos y cumpliendo con lo que Pablo VI demandó: “*Lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces- la cultura y las culturas*” (en Marroquín, 2014a: 292), originándose una alienación de la alteridad.

Lo que nos habla del uso de un dispositivo de evangelización instituido mediante el “compromiso ecuménico” de atender al mundo y a las culturas emergentes por medio de la ramificación de la pastoral: pastoral social, pastoral vocacional, pastoral familiar, pastoral educativa, pastoral juvenil, etcétera, por medio de las cuales la institución católica, ha predicado el lazo vital del mundo divino, surgiendo así, el nexo de esta lógica binaria: religión

católica- rocanrol, unificadas por una crisis institucional y una serie de crisis existenciales que han encontrado en el poder religioso el bienestar personal, familiar y social, lo cierto de todo esto es que aunque la sociedad caracterice a los rocanroleros como una comunidad desacralizada, nos atrevemos a sostener lo contrario, son religiosos por naturaleza y por transmisión familiar.

No quiero finalizar sin antes señalar que este trabajo resulta apenas una concisa investigación que ha pretendido develar los encuentros, desencuentros, manifestaciones y expresiones que se entretienen en la vinculación de la institución católica con la comunidad rocanrolera, por eso, más allá de presentar una conclusión intenta ofrecer un espacio de reflexión para comprender los cambios de la religiosidad contemporánea y las tensiones entre sus agentes y sus instituciones.

Precisamente sobre este planteamiento y antes de cerrar la escritura de la Idónea Comunicación de Resultados, considero importante añadir un último aspecto que gira entorno a las siguientes interrogantes “¿cuál es la relevancia de este terreno de indagación abordado desde el enfoque de la psicología social de intervención?”, ¿desde dónde me situé para hablar de este proceso de vinculación entre la iglesia católica y la comunidad rocanrolera? y ¿hasta dónde me impliqué y guardé distancia con los protagonistas involucrados en el evento de la peregrinación rocanrolera?, como lo aludía más arriba y tomando en cuenta mi propio proceso de formación como psicóloga social, el trabajo intentó no incurrir en reduccionismos teóricos ni argumentos herméticos, por el contrario, desde una construcción multirreferencial se procuró analizar el binomio rock-religión desmenuzando fenómenos tan complejos y multifacéticos como lo son la religiosidad popular, la juventud, la migración, la urbanización, la identidad sociomusical, etcétera, con el principal interés de reflexionar las formas sociales y los procesos psicológicos que constituyen al sujeto colectivo.

De modo que el relieve del presente trabajo residió en la elucidación y comprensión de la relación que se construye entre grupos e instituciones, dicho de otra forma, la vinculación que se ha tejido por décadas entre la institución católica y la comunidad rocanrolera, una conexión envuelta por disonancias pero también cubierta por un arraigado fervor de la que emergen múltiples prácticas sociales y acciones colectivas, sostenidas por

mitos, rituales, relaciones de poder y por supuesto significaciones imaginarias sociales que singularizan a este peregrinaje reconfigurado y resignificado por una población compuesta de punks, skins, metaleros y rocanroleros que han articulado junto a su estética y producción musical otros modos de manifestar sus creencias católicas permanentemente entrelazadas con el mundo sagrado.

Indudablemente las aportaciones de la psicología social de intervención junto al enfoque fenomenológico, posibilitaron la ruptura con el orden investigador-objeto de estudio, orientando el trabajo desde un método de investigación-acción bajo una lógica intervencionista, lo que permitió incorporarme al terreno poniendo en marcha un proceso de reciprocidad y de resocialización con el interés de recuperar la perspectiva de los actores implicados en el ritual de la peregrinación rocanrolera. Por supuesto que el involucramiento que había establecidos en años precedentes con la cultura del rock favoreció la interacción y la pronta familiarización con los peregrinos rocanroleros, no obstante, también suscitó una apreciación crítica del fenómeno, la cual fue diluyéndose en la medida en que tuve una mayor participación en eventos religiosos y rocanroleros, produciéndose un proceso de reflexividad¹²² construido conjuntamente a partir de mi intervención y de la colaboración de los sujetos de conocimiento –la comunidad rocanrolera-, lo que derivó en el reconocimiento de una realidad compartida y en una afectación mutua mediada por el intercambio y la escucha.

De ahí que estudiar, intervenir y comprender el evento de la peregrinación rocanrolera me hizo partícipe de una realidad compartida donde se establecieron vínculos que diluyeron los roles investigador-investigados, construyéndose colectivamente un saber definido por un devenir histórico y social que fue cobrando sentido durante el desarrollo de la investigación.

¹²² De acuerdo con el ejemplar *La etnografía* (2011) de la antropóloga argentina Rosana Guber “la reflexividad” orienta el desarrollo de una reflexión crítica que acompaña al investigador en cuanto éste se introduce en el trabajo de campo para indagar acerca de las condiciones históricas-socioculturales, las rutinas cotidianas, las modalidades de participación comunitaria, así como la coproducción de conocimientos de una población en particular.

En la opinión de Guber el trabajo de campo se mantiene por 3 dimensiones de la reflexividad, trazando una reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad y cultura y una siguiente reflexividad en tanto investigador que posee sus propias perspectivas teóricas y habitus disciplinarios, finalmente la autora expone una reflexividad sobre la población que se estudia, desembocando en una estrecha convivencia y en una relación recíproca entre el investigador y los pobladores.

Lo que me conduce a manifestar que este trabajo sobre la vinculación de la institución católica con la cultura del rock urbano a través de la perspectiva de los imaginarios, muestra un terreno reducidamente indagado, por ello, aparece como una vía para explorar las formas imaginarias colectivas que propician el reconocimiento de experiencias que expresan otras verdades y que se muestran discrepantes al de representaciones configuradas por el imaginario social que han calificado por atea a la comunidad rocanrolera, en este sentido, el propósito de la Idónea Comunicación de Resultados ha sido plasmar un tema fértil desde una mirada de la psicología social de intervención con la pretensión de que futuras investigaciones prosigan aportando nuevas líneas de investigación sobre esta atractiva temática que vincula al rock con la religión y a la religión con el rock.

➤ Referencias

- Agamben, Giorgio. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica* 26 (73), pp. 249-264.
- Agís, Marcelino. (2008). Antropología de la peregrinación. ¿Quiénes son los peregrinos? *Conferencia Episcopal Española*. XI Encuentro de santuarios de España.
- Agudelo, Pedro. (2011). (Des) hilvanar el sentido/ los juegos de Penélope. Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. *Uni-Pluri/ Versidad* 3 (11), pp.1-18.
- Agustín, José. (1996-2017). *La contracultura en México*. México: Debolsillo.
- Alessandri, Hernán. (2010). *La familia y la Iglesia. Cuadernos de pastoral familiar*. Chile: Patris.
- Amuchástegui, Ana y Rivas, Martha. (1994). “Reflexiones en torno a la constitución de los sujetos, los mitos y la sexualidad”. En *II foro departamental de educación y comunicación: Psicología*. México: Uam-Xochimilco, pp. 157-169.
- Anzaldúa, Raúl. (2009). La teoría como elucidación. *Tramas* 32. México: Uam-Xochimilco, pp. 217-233.
- Arana, Federico. (1996). “El Tianguis del Chopo: cuatro aspectos”. En Pantoja, Jorge. *Cuando el Chopo despertó, el dinosaurio ya no estaba ahí. Crónicas de un fenómeno cultural: El Tianguis del Chopo*. México: Imposible, pp. 25-28.
- Araujo, Rogelio. (2000). *Barrios Terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria*. México: Conaculta, Fonca.
- Ardoino, Jacques. (1981). “La intervención: ¿imaginario del cambio o cambio de lo imaginario?”. En Guattari, Lappasade, Lourau y otros. *La intervención Institucional*. México: Folio.
- _____ . (1991). “El Análisis Multirreferencial”. En *sciences de l’education, sciences majeures. actes de journées d’étude tenues a l’occasion des 21 ans des sciences de l’education*. Francia: Colección Recherches et Sciences de l’education, traducido por Ducoing, Patricia, pp. 173-181.

- _____. (1993). "Las posturas (o imposturas) respectivas del investigador, del experto y del consultor" En Docoing, Patricia y Landesmann Monique. *Las nuevas formas de investigación en educación*. México: Afirse, pp. 20-35.
- Argueta, Omar. (23 de Junio de 2006). "Rocanroleo es más que hacer el amor": Alex Lora. *Crónica.com.mx*. Recuperado en <http://www.cronica.com.mx/notas/2006/247623.html>
- Arribas, Sonia. (2008). Cornelius Castoriadis y el imaginario político. *Foro interno* 8, pp. 105-132.
- Baeza, Manuel. (1999). Imaginarios sociales religiosos: intramundanía y extramundanía en la cultura religiosa popular urbana en Chile. *Ciencias Sociales* 9, pp.66-81.
- Bayón, María. (2015). *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*. México: Bonilla Artigas.
- Baz Margarita. (2003). "La dimensión de lo colectivo: reflexiones en torno a la nación de la subjetividad en la psicología social". En Jáidar, Isabel. *Tras las huellas de la subjetividad*. México: Uam-Xochimilco, pp. 137-151.
- _____. (2004). "Por los caminos del vínculo colectivo: arte y educación infantil". En *anuario de investigación 2003*. México: Uam-Xochimilco, pp. 479-489.
- Bedolla, Pastor. (2017). La Teología de la liberación: pastoral y violencia revolucionaria. *Política y Sociedad*. México, pp: 185-221.
- Berthier, Héctor. (2002). De las bandas a las tribus urbanas. De la transgresión a la nueva identidad social. *Desacatos* 9, pp. 57-71.
- Boff, Leonardo. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. España: Sal Terrae.
- Bourdieu, Pierre. (2002). "La 'juventud' no es más que una palabra". En *Sociología y cultura*. México: Grijalbo, pp. 163-173.
- Bolio, Antonio. (2012). Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX. *Revista Reencuentro* 65, pp.20-29.
- Bravo, Blanca. (2013). "Bajo tu manto nos acogemos: devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara". *Nueva antropología* 26 (79), pp. 11-28.

- Britto, Luis. (2005). *El imperio contracultural: del rock a la postmodernidad*. La Habana: Arte y Literatura.
- Castillo-Oropeza, Oscar. (2012). La habitabilidad en la construcción del espacio: el caso de la Trinidad, Zumpango. *Quivera 14*, pp. 49-72.
- Castoriadis, Cornelius. (1983-2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- _____. (1986-1994). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1997). El imaginario social instituyente. Buenos Aires: *Zona erógena 35*, pp. 1-9.
- _____. (2002). “Institución primaria e instituciones segundas”. En *Figuras de lo pensable*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 115-126.
- _____. (2006). *Una sociedad a la deriva*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2008). *El mundo fragmentado*. Argentina: Terramar.
- _____. (2001). “La crisis del proceso identificador”. En *El ascenso de la insignificancia*. Barcelona: Fránesis, pp. 155-172.
- Coffey, Amanda y Atkinson, Pal. (2003). “Los conceptos y la codificación”. En Coffey y Atkinson. *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Colombia: Universidad de Antioquia, pp.31-63.
- Collin, Laura. (1992). Chavos banda: transgresión o conformismo. *Estudio sobre las culturas contemporáneas 4* (14), pp. 211-222.
- Comité de cooperación con la comunidad profesional. (Sept.-Nov. 2013). *La espiritualidad del programa A.A.* México: Boletín ganar aliados.
- “Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia”. En *documentos del Concilio Vaticano II* (1963-1965), Roma.
- De la Torre, Renée. (1996). Religión y cultura de masas. La lucha por el monopolio de la religiosidad contemporánea. *Comunicación y Sociedad 27*, pp. 161-198.

_____. (2013). La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Orbe* 12, pp. 1-24.

_____. (2014). El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder. *Sociedad y Religión* 42 (14), pp. 67-91.

Desroche, Henri. (1976). *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Herder.

Detor, Álvaro y Hernández, Pablo. (2011). *México Punk: 33 años de rebelión juvenil*. México.

Documento preparatorio de la XV asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos. (2018). "Sobre el tema: los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional". Recuperado en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_sp.html

Durkheim, Emile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal

Eliade, Mircea. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama / Punto omega.

_____. (1992). *Mito y realidad*. Nueva York: Labor.

_____. (1949-2000). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza.

Erreguena, María. (2007). "El mito". En *Los medios de comunicación masiva como actualizadores de los mitos: el mal en el cine, un ejemplo de la construcción imaginaria del mito*. México: Uam-Xochimilco, pp. 69-94.

Escontrilla, Hugo. (2009). El catolicismo social en la Iglesia mexicana. *Política y Cultura* 31, pp. 139-159.

Esquivel, Hernández. (1993). "Dinámica demográfica y espacial de la población metropolitana", en Coulomb, René y Duhau, Emilio. *Dinámica urbana y procesos sociopolíticos, lecturas de actualización sobre la ciudad de México*. México: Ocim, Uam-Azcapotzalco, pp. 23-44.

Estrada, Tere. (2008). *Historia de las mujeres rockeras mexicanas*. México: Océano.

- Evangelium Vitae. (1995). “Carta encíclica del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos, a los sacerdotes y diáconos, a los religiosos y religiosas, a los fieles laicos y a todas las personas de buena voluntad sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana”. Recuperado en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-i_enc_25031995_evangelium-vitae.html
- Fazio, Carlos. (6 de enero de 2008). “Méndez Arceo y el 68”. La Jornada. Recuperado de <http://www.jornada.com.mx/2008/01/06/sem-carlos.html>
- Feixa, Carles. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- Fernández, Ana. (2007). *Las lógicas colectivas: Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2014). La indagación de las implicaciones: un aporte metodológico en el campo de problemas de la subjetividad. *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*. Santiago Chile: Escuela de Psicología UARCIS, pp. 5-20.
- Fernández, Lidia. (1996). “La enfermedad y el imaginario social”. En Fernández Lidia y Pimentel, Maribel. *El sujeto de la salud mental a fin de siglo*. México: Uam-Xochimilco, pp. 51-62.
- Freud, Sigmund. (1920). Obras completas de Sigmund Freud. Más allá del principio del placer, psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (18). Argentina: Amorrortu.
- _____. (1930). *El malestar de la cultura*. Biblioteca libre omegalfa.
- _____. (1967). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- García-Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García, José. (2016). Los sonidos de la fe. Transformaciones de las prácticas musicales de los cristianos en México. *Cuicuilco* 66, pp. 223-243.
- García, Luis. (2015). La Teología de la Liberación en México (1968-1993). *Clivajes* 2 (4), pp. 68-89.

- García-Robles, Jorge. (2002). *¿Qué tranza con las bandas?*. México: Ediciones del Milenio.
- García, Rodrigo. (2003). Espacio sagrado y religiosidad popular: perspectivas veterotestamentarias. *Teología y Vida* 44 (2), pp. 310-331.
- Gaytán, Pablo. (2001). *Desmadernos: crónica suburbpunk de algunos movimientos culturales en la submetrópoli defeña*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- _____. (2009). Colectivos (contra) culturales submetropolitanos (1982-2007). *Tramas* 31. México: Uam-Xochimilco, pp. 187-220.
- Gertz, Clifford. (1973- 2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil, Verónica. (2012). Aproximaciones teóricas al campo de la salud: de la sociología a la psicología social de grupos e instituciones. *Anuario de Investigación* 2012. México: Uam-Xochimilco, pp. 607-625.
- Giménez, Gilberto. (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México
- _____. (2003) La cultura como identidad y la identidad como cultura. *Instituto de investigaciones sociales de la UNAM*. México.
- Gomezjara, Francisco. (1983). Una aproximación sociológica a los movimientos juveniles y al pandillerismo en México. *Revista de Estudios sobre la juventud, CREA* 8 (3). México
- _____. (1987). *Las bandas en tiempos de crisis*. México: Nueva sociología.
- González, José. (2000). Catolicismo popular y tejido social. *Estudios*. Instituto Tecnológico Autónomo de México, pp. 99-119.
- Guillén, Arturo. (2000). *México hacia el siglo XXI: Crisis y modelo alternativo económico*. México: Plaza y Valdés.
- Guzmán, Vicente y Maya Esther. (2013). Mercado de suelo y vivienda en las periferias del Distrito Federal. *Investigación y diseño* 8. México: Uam-Xochimilco, pp. 180-193.

- Hernández, Mariana. (1 de Abril de 2018). El país en números: población católica. *Milenio*. Recuperado de <http://www.milenio.com/estados/el-pais-en-numeros-poblacion-catolica>
- Jáidar, Isabel. (1996). La Virgen de Guadalupe. Un mito de Amor. *Tramas 9*. México: Uam-Xochimilco, pp. 53-65.
- _____. (1998). Religión, mitos y subjetividad. *Tramas 13*. México: Uam-Xochimilco, pp. 79-92.
- _____. (2000). Buscando las propias huellas. En torno al pensamiento mítico-religioso y los sistemas de interpretación colectivos. *Tramas 16*. México: Uam-Xochimilco, pp. 27-40.
- Juárez, Martín. (1996). La comunidad: el mito de la memoria densa. *Anuario de investigación*. México: Uam-Xochimilco, pp. 509-520.
- Lefebvre, Henri. (1969.). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- _____. (2013.). *La producción del espacio*. España: Capitán swing.
- Lewis, Oscar. (1972). La cultura de la pobreza. Barcelona: Anagrama.
- López, Flor. (2007). El análisis del espacio local como paradigma metodológico de la periferia metropolitana. *Territorio*. México: Uam-Xochimilco, pp. 4-11.
- Loos, Frederick y Sánchez Francisco. (2014). *Evangelio pa'la banda*. México: San Pablo.
- Lourau, René. (1972). *Los Analizadores de la Iglesia*. México.
- _____. (1977). *Análisis Institucional y socioanálisis*. México: Nueva imagen.
- _____. (1993). *Implicación y sobreimplicación*. Buenos Aires.
- Maffesoli, Michel. (1990-2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- Malinowski, Bronislaw. (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- Manero, Roberto. (1990). Introducción al Análisis Institucional. *Tramas Subjetividad y procesos sociales*. México: Uam-Xochimilco, pp. 121-187.

- _____. (1992). *La novela institucional del socioanálisis. Ensayo sobre la institucionalización*. México: Colofón.
- _____. (1996a). "El análisis de las implicaciones". En Castillo, Miguel. *3° Foro departamental de Educación y Comunicación*. México: Uam-Xochimilco, pp: 248-268.
- _____. (1996b). "El concepto de institucionalización en socioanálisis y sus aportes a la Psicología Social". En Jáidar, Isabel. *Departamento de Educación y comunicación. Anuario de Investigación 1996*. México: Uam-Xochimilco, pp. 727-751.
- _____. (1997). Multirreferencialidad y conocimiento. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales (12)*. México: Uam-Xochimilco pp.101-120.
- _____. (2010). Institucionalización y Psicología Social. *Anuario de Investigación 2010*. México: Uam-Xochimilco, pp. 589-606.
- _____. (2012). El devenir del socioanálisis. *Tramas 37*. México: Uam-Xochimilco, pp. 215-240.
- Marcial, Rogelio. (2012). Políticas públicas de juventud en México: discursos, acciones e instituciones. *Ixaya Revista Universitaria de Desarrollo Social*, pp. 9-49.
- Marroquín, Enrique. (1975). *La contracultura como protesta. Análisis de un fenómeno juvenil*. México: Joaquín Mortiz.
- _____. (1993). *La Iglesia y el poder. Reflexiones sociológicas sobre la Iglesia*. México: Dabar.
- _____. (2014a). *Historia y Profecía. Memoria de 50 años de Ministerio*. México: Conformando.
- _____. (2014b). "La Virgen de Guadalupe. Inculturación, legitimación, maravillosísimo". En María en la historia de los pueblos y las sociedades II. *Ephemerides Mariologicae 64 (3)*, pp.271-294.
- Menapace, Lidia. (1977). Por la contradicción. Sobre la emergencia de un nuevo subproletariado. *El viejo topo 15*. Barcelona.

- Mier, Raymundo. (2004). Calidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social. *Tramas 21*. México: Uam-Xochimilco, pp. 123-159.
- Monreal, Pilar. (1996). *Antropología y pobreza urbana*. Madrid: Cyan.
- Moreno, María. (2015). *Geografías en construcción: el megaproyecto de Santa Fe en la Ciudad de México*. México: Una Década.
- Moreno, Silvia. (2005). Nueva era y contracultura. *Casa del Tiempo*. México: Uam, pp. 51-62.
- Mühlmann, Wilhelm. (1961-2009) *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo*. Berlín: Dietrich Reimer, traducido al español por Reygadas, Rafael.
- Nieto, Raúl. (2000). Multiculturalidad en la periferia urbana: la tensión entre lo público y lo privado. *Nueva Antropología 7*, (57), pp.57-67.
- NTX. (14 de noviembre de 2008). La Virgen de Guadalupe es el espíritu santo: Carlos Santana. *Informador.mx*. Recuperado en <https://www.informador.mx/Entretenimiento/La-Virgen-de-Guadalupe-es-el-Espiritu-Santo-Carlos-Santana-20081114-0178.html>
- Padgget, Humberto. (2011). “Retrato de un hombre llamado El Padre Banda”. El mañana. Recuperado en https://www.elmanana.com/retrato_de_un_hombre_llamado_el_padre_banda-1128046.html
- Pantoja, Jorge. (2013). *El libro rupestre*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Paredes, José. (1992). *Rock mexicano: sonidos de la calle*. México: Pesebre.
- Parker, Christian. (2001). Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación sociológica. Ponencia presentada en la *26th Conference of the International Society for the Sociology of Religion*. México: Ixtapan de la Sal.
- Pérez, Laura. (2011). Censura y control. La campaña nacional de moralización en los años 50. *Historia y Grafía 19* (37), pp. 79-113.

- Peña, Abilio. (2004). Éxodo, retorno y resistencias. Una aproximación teológica al desplazamiento forzado. *Theologica Xaveriana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 55-72.
- Pichón-Rivière, Enrique. (1985). *Teoría del vínculo*. Argentina: Nueva visión.
- Portal, María y Sevilla Ana. (2005). “Las fiestas en el ámbito urbano”, en Canclini, Néstor. *La Antropología urbana en México*. México: Conaculta, Uam, Fondo de cultura económica.
- Ramírez, Rogelio. (2006). Música y sociedad: la preferencia musical como base de la identidad social. *Sociológica 21* (60). México: Uam, pp. 243-270.
- Ramos, Moisés. (2003). Entrevista a Enrique Marroquín. El sacerdote, primer egresado de Antropología en la UAP, ve un futuro apocalíptico. *Graffylia 1* (2), pp. 163-165.
- Reguillo, Rossana. (1991). *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. México: Iteso.
- Reygadas, Rafael. (2006). Sobre la construcción de dispositivos de investigación-investigación-intervención. *Anuario de Investigación 2005*. México: Uam-Xochimilco, pp. 57-69.
- Reygadas, Rafel y Soto, Adriana. (2012). Explorando rutas de la Memoria Colectiva. *Anuario de Investigación 2012*. México: Uam-Xochimilco, pp. 439-461.
- Pichon-Rivière, Enrique y Pampliega, Ana. (1985). *Psicología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Robert, Ricard. (1947-1986). *La conquista espiritual en México*. México: Fondo de cultura económica.
- Romero, Javier. (2010). Jóvenes y religión. En un mundo en cambio. El caso de los jóvenes chilenos. *Ciencias Sociales y Religión 12*, pp. 147-156.
- Rubli, Federico. (2007). *Estremécete y rueda. Loco por el rock and roll*. México: Chapa.
- Salazar, Claudia. (2004). Dispositivos: máquinas de visibilidad. *Anuario de Investigación 2003*. México, pp. 291-299.

- Salazar, Gilda. (2006). La infertilidad como enfermedad y como experiencia de vida. *Salud problema 11* (20), pp. 27-34.
- Saraví, Gonzalo. (2004). Segregación urbana y espacio público: los jóvenes en enclaves de pobreza estructural. *La Cepal 83*, pp. 33-48.
- Serna, Hugo. (1994). *Antropología mexicana. Rock y bandas juveniles; Una cultura emergente*. México: Centro de Documentación Jóvenes.
- Soto, Adriana (2002). De culturas juveniles y tribus urbanas. *Anuario 2001*. México: Uam-Xochimilco, pp. 293-305.
- _____. (2003). Apuntes sobre psicología social y grupos. *Anuario 2002*. México: Uam-Xochimilco, pp. 191-200.
- Strauss, Levi. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Víctor. (1969-1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Urribari, Fernando. (1996). [Entrevista a Castoriadis, Cornelius] Psique, imaginación, sujeto y autonomía. *Zona erógena 28*, pp. 83-103.
- Valeriano, Antonio. (1556-1978). *Nican Mopohua*. Traducción del náhuatl al castellano por el presbítero Mario Rojas Sánchez de la diócesis de Huejutla. México: Grupo Macehual guadalupano.
- Valladares, Anay. (2008). La familia. Una mirada desde la psicología. *Medisur 6* (1), pp.4-13.
- Weber, Max. (1922-2002). *Economía y Sociedad*. España: Fondo de cultura.
- Ziccardi, Alicia. (2010). Pobreza urbana, marginalidad y exclusión social. *Ciencia 61* (4), pp. 26-35.