

99

Identidades, afectos y disensos culturales

Nueva Antropología

• **Edith Calderón Rivera,** El amor: atisbos antropológicos • **Hilda María Cristina Mazariegos Herrera,** Estar fuera de lugar: reflexiones sobre la incomodidad para el estudio de las disidencias sexogenéricas de mujeres protestantes-evangélicas • **Marisol Vázquez Piñón / Ezequiel Bonilla Fuentes,** Los Telémacos del siglo XXI. La violencia que se ejerce contra las mujeres en la política: hallazgos del Registro Nacional de Personas Sancionadas • **Santiago Canevaro / Verónica Casas,** La virtualidad en la pandemia como espacio de intercambios, resistencias y resignificación de los derechos de las trabajadoras domésticas de Buenos Aires, Argentina • **Mercedes Campiglia Calveiro,** Ser resguardo para las identidades colectivas. Escuelas que preservan la cultura de sus pueblos • **Erica E. González Apodaca,** Educación comunitaria y proyecto etnopolítico: profesionales *ayuuk* de Oaxaca, México • **Carmen Leonor Aguilar Navarro / Irán Irais Rivera González / José Luis Punzo Díaz,** Aspectos arqueológicos, etnográficos e históricos del zapote. Su vínculo con la cosmovisión y cultura alimentaria de los grupos serranos prehispánicos de Durango • **Lourdes Raymundo Sabino,** "Esta zona para fulano, esta zona para zutano": el conflicto por el marqueo en el territorio comunal de San Juan Atzingo

VOL. XXXVI, NÚMERO 99, JULIO-DICIEMBRE 2023 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 99

Identidades, afectos y disensos culturales

Directora fundadora
Silvia Gómez-Tagle

Director general
Emanuel Rodríguez

Directora editorial
Ana Peña

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Xóchitl Ramírez, María Josefa Santos, Héctor Tejera, Betzabé Márquez

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora, Federico Besserer, Carmen Bueno, Edith Calderón, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz, José del Val, Carles Feixa, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Roger Magazine, Vicente Moctezuma, Eduardo Nivón, Marisol Pérez Lizaur, Patricia Ravelo, María Teresa Romero, Mauricio Sánchez, Sergio Sánchez, Pablo Semán, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez, Claudia Zamorano

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Erwin Stephan Otto, Adrián García Valadés, José Eduardo García Gómez-Tagle

Asociación Nueva Antropología, A. C., publica *Nueva Antropología*

Instituciones que apoyan Nueva Antropología, A. C.:
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Coordinador del número
Emanuel Rodríguez Domínguez

Secretaría técnica
Karen Palacios

Producción y cuidado editorial
Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Ilustración de portada
Dibujos de Isabel Celis, Tomasa Pedro y Pedro Ortiz (Xalitla, Guerrero)

Publicación semestral
Certificado de licitud de título y contenidos números: 2059 y 1291
Reserva de título número: 37286
Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores

Impresa y hecha en México
Tiro: 500 ejemplares
Talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Av. Tláhuac 3428, Col. Los Reyes Culhuacán, C. P. 09800, Ciudad de México

Nueva Antropología

VOL. XXXVI, NÚMERO 99 JULIO-DICIEMBRE DE 2023

SUMARIO

Editorial 5

El amor: atisbos antropológicos
Edith Calderón Rivera 11

Estar fuera de lugar: reflexiones sobre la incomodidad para el estudio de las disidencias sexogenéricas de mujeres protestantes-evangélicas
Hilda María Cristina Mazariegos Herrera 36

Los Telémacos del siglo XXI. La violencia que se ejerce contra las mujeres en la política: hallazgos del Registro Nacional de Personas Sancionadas
Marisol Vázquez Piñón / *Ezequiel Bonilla Fuentes* 59

La virtualidad en la pandemia como espacio de intercambios, resistencias y resignificación de los derechos de las trabajadoras domésticas de Buenos Aires, Argentina
Santiago Canevaro / *Verónica Casas* 83

Ser resguardo para las identidades colectivas. Escuelas que preservan la cultura de sus pueblos
Mercedes Campiglia Calveiro 107

Educación comunitaria y proyecto etnopolítico: profesionales *ayuuk* de Oaxaca, México
Erica E. González Apodaca 130

Aspectos arqueológicos, etnográficos e históricos del zapote. Su vínculo con la cosmovisión y cultura alimentaria de los grupos serranos prehispánicos de Durango
Carmen Leonor Aguilar Navarro / Irán Irais Rivera González / *José Luis Punzo Díaz* 158

"Esta zona para fulano, esta zona para zutano": el conflicto por el marqueo en el territorio comunal de San Juan Atzingo
Lourdes Raymundo Sabino 178

Reseñas bibliografía

Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (coords.), *Etnografías desde el reflejo. Práctica-aprendizaje*, México, UNAM, 2021, 406 pp.
Citlali Quecha Reyna 199

Ruha Benjamin, *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Boston / Nueva York, Polity Press, 2020, 172 pp.
Karla Gissel Ballesteros Gómez 205

Saúl Millán, *La unidad ausente. Antropología y diversidad cultural*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial SB, 2024, 136 pp.
María Eugenia Olavarría 210

Política editorial 214

Editorial

En sus casi 50 años de existencia, la revista *Nueva Antropología* ha mantenido una política editorial que valora y promueve la diversidad temática en el ámbito de las ciencias sociales, con un enfoque particular en la antropología. En consonancia con esta política, presentamos un número titulado "Identidades, afectos y disensos culturales", que reúne artículos recibidos de manera individual. Aunque no forman parte de un dossier temático particular, los textos aquí reunidos dialogan entre sí a través de estas tres categorías analíticas, que permiten agrupar y poner en conversación diversas perspectivas teóricas y etnográficas en temas que van desde el amor en la antropología, pasando por diversos estudios en gramática de género, hasta la configuración de la identidad en espacios específicos.

Así, los textos aquí compilados profundizan en la conformación y desarrollo de comunidades de muy diverso tipo, a través de espacios y prácticas colectivas, mientras que otros exploran la caracterización de los vínculos afectivos y sus resignificaciones contemporáneas. En

conjunto, los ensayos que integran este número ofrecen una mirada renovada sobre temas clásicos de la antropología, al tiempo que abren nuevas vetas de análisis en torno a las formas en que se construyen, disputan y experimentan actualmente las identidades, los afectos y los disensos culturales.

La primera aportación corre a cargo de Edith Calderón, con el artículo "El amor: atisbos antropológicos", en donde propone una lectura crítica del modo en que la antropología clásica ha abordado el amor como categoría analítica. A partir del examen de obras fundamentales de Durkheim, Malinowski, Lévi-Strauss y Godelier, la autora reconstruye los campos semánticos que en cada caso permiten identificar imaginarios amorosos, aunque muchas veces éstos hayan sido tratados con discreción o desde marcos teóricos que no priorizaban lo afectivo. El texto sugiere que, incluso sin nombrarlo de forma explícita, el amor ha estado presente en las descripciones etnográficas como una dimensión constitutiva de la organización social, del parentesco, las relaciones sexuales y el lugar que ocupan las mujeres en las sociedades en donde se hizo trabajo de campo. Calderón señala que los universos emocionales son comparables y recurrentes, al tiempo que están sujetos a normas y disposiciones específicas en cada contexto cultural. Con ello, el artículo abre una veta analítica en la antropología de la antropología: repensar las emociones y afectos no como residuos subjetivos de quien investiga, sino como claves para comprender lo social.

En continuidad con las preocupaciones por el lugar de los afectos en las relaciones sociales, el artículo de Cristina Mazariegos: "Estar fuera de lugar: reflexiones sobre la incomodidad para el estudio de las disidencias sexogenéricas de mujeres protestantes-evangélicas", propone una lectura etnográfica y teórica de la "incomodidad" como emoción política. A partir de entrevistas, observaciones y el análisis de contenidos producidos por mujeres disidentas creyentes, la autora explora cómo se experimenta y resignifica la fe desde posiciones de disidencia sexo-genérica en contextos religiosos conservadores. Su propuesta plantea que la incomodidad —vivida como desajuste, disonancia o "estar fuera de lugar"— puede convertirse en un punto de partida para la agencia, la crítica y la reconfiguración de pertenencias identitarias. El artículo revela cómo estas mujeres no abandonan necesariamente su

fe, sino que renegocian sus creencias, sus cuerpos y sus lugares dentro y fuera de las iglesias, haciendo de la espiritualidad un espacio también para el disenso, el cuidado y la transformación colectiva. La incomodidad, así entendida, permite habitar y construir nuevos márgenes desde los cuales disputar tanto el dogma como el rechazo social.

En sintonía con los trabajos que exploran la dimensión afectiva como un eje de agencia y disenso, el artículo de Marisol Vázquez y Ezequiel Bonilla "Los Telemácos del siglo XXI. La violencia que se ejerce contra las mujeres en la política: hallazgos del Registro Nacional de Personas Sancionadas", examina una forma específica de violencia estructural: la que enfrentan las mujeres al intentar ejercer plenamente sus derechos políticos. Recuperando un hilo histórico que va desde su exclusión en la esfera pública, hasta las recientes conquistas por la paridad, el texto se enfoca en el Registro Nacional de Personas Sancionadas por Violencia Política contra las Mujeres en Razón de Género como una herramienta clave de visibilización, reparación y no repetición. A través del análisis de este registro, los autores identifican patrones de exclusión y sanción, mostrando cómo persisten intentos por silenciarlas desde lógicas patriarcales. El artículo subraya que esta violencia no sólo vulnera derechos individuales, sino que atenta contra la calidad democrática misma, y propone comprenderla como un problema colectivo que interpela tanto a las instituciones como a la ciudadanía. Así, la lucha por una política libre de violencia se presenta también como una disputa por los afectos, las legitimidades y los espacios de representación.

Continuando con las reflexiones sobre género y desigualdad estructural, el artículo de Santiago Canevaro y Verónica Casas, "La virtualidad en la pandemia como espacio de intercambios, resistencias y resignificación de los derechos de las trabajadoras domésticas de Buenos Aires, Argentina", examina cómo la emergencia sanitaria por Covid-19 profundizó las condiciones de precariedad que históricamente han afectado a las trabajadoras domésticas en Argentina, un sector altamente precarizado a nivel laboral y desprotegido por diversas intersecciones de opresión a nivel de género y clase. A través de un enfoque etnográfico, la autora y el autor documentan el surgimiento y fortalecimiento de comunidades virtuales —principalmente en redes socia-

les— como espacios de organización, contención, actualización legal y resistencia frente a los efectos del aislamiento y la falta de garantías laborales. Estas redes permitieron que sortearan el aislamiento físico, compartir experiencias, identificar abusos, y articular demandas colectivas frente al Estado y los empleadores. El artículo subraya cómo, a pesar de la vulnerabilidad, estas mujeres activaron estrategias de agencia digital que resignificaron su rol en la crisis, delineando nuevas formas de negociación de derechos y de visibilidad política desde los entornos sociodigitales.

El artículo de Mercedes Campiglia marca un cambio de sección del dossier, la cual está centrada en los procesos de configuración identitaria y los disensos culturales. Este texto, "Ser resguardo para las identidades colectivas. Escuelas que preservan la cultura de sus pueblos", analiza el papel de cinco escuelas públicas y comunitarias del Centro de México, como espacios donde se resiste la fragmentación identitaria generada por la modernidad y los procesos de urbanización. A través de un enfoque etnográfico, la autora muestra cómo estos centros educativos, lejos de ser meros instrumentos de reproducción hegemónica, se convierten en escenarios de resguardo y creación cultural, en los que niños, niñas y adolescentes participan activamente en la construcción de identidades colectivas. El artículo destaca cómo, en medio de tensiones, conflictos y múltiples voces, estas escuelas promueven proyectos pedagógicos arraigados en la vida comunitaria, que permiten re-articular sentidos de pertenencia, memoria y futuro. Así, se (re)produce una pedagogía que no forma sujetos dóciles, sino colectivos capaces de imaginar otras formas de habitar y disputar lo social desde sus propios referentes culturales.

También asumiendo la escuela como espacio de rearticulación identitaria y cultural, el artículo de Erica González Apodaca: "Educación comunitaria y proyecto etnopolítico: profesionales *ayuuk* de Oaxaca, México", analiza desde una mirada etnográfica y longitudinal el papel de los profesionistas *ayuuk* en la configuración de proyectos educativos con orientación comunitaria e intercultural en Santa María Alotepec. La autora interpreta cómo estos actores han operado como intermediarios estratégicos en tres dominios de poder —la gestión de recursos, la política comunitaria y la cultura escolar—, enfrentando tensiones tan-

to con el Estado como al interior de la comunidad. El texto muestra que la educación indígena, lejos de ser neutra, se convierte en un campo de disputa por el sentido, la autonomía y la identidad, en el cual se negocian y confrontan distintos modelos de futuro para la juventud indígena. Si bien estos proyectos han fortalecido referentes étnico-políticos, también han atravesado crisis de legitimidad por conflictos locales. El artículo evidencia que el ejercicio de la intermediación educativa, en contextos de desigualdad estructural y pluralidad de intereses, constituye un escenario clave de disenso cultural y de defensa activa de formas propias de organización social y formación comunitaria.

Para profundizar en las discusiones sobre identidades colectivas y disputas culturales en contextos locales, se incluye el escrito de Carmen Aguilar, Iran Rivera y José Punzo: "Aspectos arqueológicos, etnográficos e históricos del zapote. Su vínculo con la cosmovisión y cultura alimentaria de los grupos serranos prehispánicos de Durango". Este texto ofrece una mirada arqueológica, histórica y etnográfica sobre las prácticas alimentarias y simbólicas de los pueblos serranos del suroeste de la entidad. A partir del hallazgo de restos de zapote blanco en el sitio arqueológico de Cueva del Maguey, los autores reconstruyen los vínculos entre el ciclo agrícola, la alimentación y la cosmovisión de los grupos *xiximes* y *acaxées*, así como su pervivencia en los modos de vida de los actuales tepehuanes del sur. Este estudio cuestiona las divisiones modernas entre naturaleza y cultura, mostrando cómo los alimentos, lejos de ser meros recursos, condensan sentidos sociales, históricos y rituales. Así, el zapote blanco emerge como un nodo que articula territorio, memoria y resistencia cultural, revelando la profundidad con la que las prácticas cotidianas y ceremoniales configuran identidades colectivas arraigadas en el paisaje.

Para finalizar este dossier, el artículo de Lourdes Raymundo Sabino: "'Esta zona para fulano, esta zona para zutano': el conflicto por el marqueo en el territorio comunal de San Juan Atzingo", aborda un conflicto agrario de larga duración en el Estado de México, que expone las tensiones entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y las estructuras de poder estatal y empresarial. A través de una combinación de trabajo etnográfico reciente y revisión de archivos históricos y jurídicos, la autora reconstruye la lucha del pueblo *pjiekakjo* por el recono-

cimiento de su territorio comunal, el cual fue vulnerado a partir de los años cuarenta por prácticas de aprovechamiento forestal (*marqueo*) impuestas por autoridades municipales de Ocuilan, en complicidad con empresas madereras. En continuidad con los aportes del artículo anterior, este trabajo también subraya el valor del territorio como núcleo identitario y político, y visibiliza cómo los vínculos con el bosque y la tierra están atravesados por memorias de despojo, resistencia y agencia comunitaria. Al analizar el marqueo no sólo como una técnica forestal, sino como una forma de violencia estructural, el texto cierra el dossier destacando que los disensos culturales y las luchas por la tierra siguen siendo dimensiones centrales en la producción de identidades colectivas y en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas en el México contemporáneo.

En resumen, esta compilación está conformada por investigaciones que, aunque diversas en sus temáticas, comparten hilos narrativos que recorren los textos en dos direcciones complementarias: por un lado, la formación de comunidades y espacios de colaboración, resguardo o disentimiento; y por otro, la configuración de emociones y vínculos afectivos, tanto en contextos contemporáneos como en el desarrollo histórico de la antropología como disciplina. Desde el análisis del amor en la teoría antropológica clásica, pasando por las tensiones entre disidencias sexo-genéricas y espacios religiosos, hasta los conflictos por la tierra y la memoria entre pueblos indígenas, los artículos aquí reunidos muestran cómo las identidades se construyen, negocian y disputan constantemente.

Finalmente, en consonancia con la tradición editorial de *Nueva Antropología*, el número también incluye tres reseñas: Citlali Quecha Reyna escribe sobre *Etnografías desde el reflejo. Práctica-aprendizaje*, coordinado por Betzabé Márquez Escamilla y Emanuel Rodríguez Domínguez; Karla Ballesteros comenta la obra de Ruha Benjamin, *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*; y María Eugenia Olavarría reseña *La unidad ausente. Antropología y diversidad cultural* de Saúl Millán.

Emanuel Rodríguez Domínguez

EL AMOR: ATISBOS ANTROPOLÓGICOS

Edith Calderón Rivera*

Resumen: A pesar de que gran parte de la antropología no le ha otorgado al amor una centralidad en sus etnografías, nuestra disciplina no ha sido indiferente a él; considero que podemos rastrear en algunas investigaciones etnológicas y etnográficas clásicas la forma en la que éste ha sido tratado. En el presente artículo exploraré las descripciones del amor de algunos autores representativos de la antropología, e indagaré si en torno a sus investigaciones existe el material que nos permita describir, ordenar, entender, clasificar o sistematizar los actos amorosos manifestados por las personas que son estudiadas en sus respectivas culturas.
Palabras clave: afectividad, sexualidad, antropología, etnografía, etnología.

Love: Anthropological Glimpses

Abstract: Although most of anthropology hasn't given love a focus in their ethnographies, this doesn't mean that it has been indifferent towards love and I believe that we can follow the trail in which love has been looked at in both ethnographic research and in classic ethnographies. In this article I will explore the descriptions of love from some of Anthropology's most representative authors and see there is material in their works, that allows us to describe, sort, understand, classify or systematize, the love acts from people that are studied inside their respective cultures.
Keywords: affectivity, sexuality, anthropology, ethnography, ethnology.

Entre los eslavos meridionales, la muchacha enamorada hace un hoyo en una de las improntas dejadas por el pie del hombre que ama y coloca en un tiesto la tierra que saca; después planta en el tiesto una caléndula, cuya flor creen no se marchita. Y si sus dorados capullos se abren, florecen y no se marchitan, el amor de su novio crecerá y florecerá del mismo modo y jamás se marchitará. Así, el conjuro de amor actúa sobre el hombre por intermedio de la tierra que él holló
(Frazer, 1981 [1922]: 70).

A Raúl, por la pasión infinita

* Profesora en el posgrado de Antropología Social, CIESAS Ciudad de México. Investigadora SNI. Correo electrónico: cr_edith@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

En la actualidad no deja de asombrarnos que la palabra amor sea reconocida en gran parte del mundo; incluso, en lugares en donde el concepto como tal no existe es factible encontrar un campo semántico que hace plausible construir alguna representación social o un imaginario amoroso. De hecho, podemos ubicar cierto sentido común compartido que nos permite intuir, identificar, desplegar, entender, comprender, o incluso, traducir gestos, miradas, así como las diversas expresiones y los actos de amor.

El amor también parece ser una constante en la historia de Occidente. Por dar un ejemplo desde la filosofía, Singer da cuenta, a lo largo de tres volúmenes, que van desde la antigüedad hasta la época actual, de la forma en la que el amor se ha manifestado en distintas épocas; en su obra nos enseña que los vínculos de amor —aun cuando han cambiado de sujetos, de seres o de objeto— invariablemente despiertan una idealización sobre las diversas formas de amor, un otorgamiento de valor y un sentido de aprecio a lo amado en donde, desde nuestra perspectiva, aparecen como constantes las emociones, las pasiones, los afectos o los sentimientos (Singer, 1992a, 1992b, 1992c). En ese contexto podemos decir que ya sea que se trate del amor como medio de comunicación generalizado (Luhmann, 1985), del amor a la justicia (Nussbaum, 2014) o del amor líquido (Bauman, 2003) —tan sólo por mencionar algunas de las investigaciones más serias—, cuando se aborda al amor se hace referencia al establecimiento de vínculos que involucran emociones.

En este trabajo intentaré encontrar los indicios del amor en obras de cuatro autores distinguidos de la teoría antropológica, dos del siglo XIX y dos del siglo XX. La elección de los autores en sí misma es resultado de una indagación que inicié hace casi treinta años en la literatura y en la teoría antropológica, tanto etnológica como etnográfica, respecto del trato implícito dado a las emociones en la antropología (Calderón, 2012). En ese contexto cabe señalar que este texto hace parte de un proyecto mayor en el que pretendo iniciar una aproximación a la forma en la que se ha tratado al amor en autores cásicos de la antropología y que hasta el momento no se había emprendido. Aun cuando los autores que he seleccionado no son los únicos antropólogos clásicos que han mencionado al amor en sus obras, he decidido iniciar con la mirada masculina, porque ésta será el punto de partida para abordar la complejidad de la mirada femenina en la que actualmente estoy trabajando.

Mi intención es abrir una nueva veta analítica que, pensando la discursividad antropológica plasmada en las descripciones etnológicas y etnográficas, nos permita adentrarnos en las formas en las que se ha descrito, imaginado y representado socialmente al amor, creando así un nuevo conocimiento a partir del estudio de la dimensión afectiva y de los universos emocionales que hacen parte del amor.

La pregunta que guía este artículo es: ¿cómo perciben y describen el amor Durkheim, Malinowski, Lévi-Strauss y Godelier en algunas de sus obras? Cabe señalar que nuestros autores se encuentran ubicados temporalmente entre el fin de la modernidad y el inicio del siglo XX. En ese sentido, a decir de Singer los teóricos del siglo XIX postulaban que el amor que existía entre un hombre y una mujer implicaba la sexualidad

y que en su conjunto hacía posible la felicidad de las personas, sin embargo, estos teóricos no describían los actos sexuales con libertad. Entrado el siglo xx tales restricciones se relajaron, no obstante, algunos autores hicieron énfasis en la dicotomía entre amor sensual y amor conyugal, que implicaba priorizar los deberes parentales antes que los placeres sexuales, mientras que otros intentaban armonizar lo sensual con el matrimonio. Ambas posiciones estaban atravesadas por el lugar que debía ocupar la concepción del amor romántico en los matrimonios (Singer, 1992c).

Así que las ideas de amor se nutrían de muy diversas narrativas. Tal como lo identifica Segato, el pensamiento de nuestros autores, así como el de otros antropólogos, no responde a un fundamentalismo, y su manera de percibir el amor tampoco escapa a ello. Como parte del proceso creativo, nuestros etnógrafos se nutrían de la filosofía, la teología y, deseo resaltar, del psicoanálisis de Freud. Finalmente recordemos que Durkheim, quien fue contemporáneo de Freud, se encontraba en un ambiente intelectual que le permite escribir *Las formas elementales de la vida religiosa* casi al mismo tiempo que Freud escribe *Tótem y tabú*, obras ubicadas en un contexto intelectual parecido y ambos autores preguntándose por los fundamentos que hacen posible la convivencia de los seres humanos (Segato, 2003: 86).

El presente escrito consta de cuatro partes: en la primera abordaré el amor en Durkheim poniendo atención en la alteridad, la identidad, la igualdad y la diferencia, que se requieren para establecer los vínculos amorosos. Posteriormente pretendo hacer evidente que para Malinowski, en primera instancia, el amor es visto como parte del sistema económico. En la tercera, el propósito es hacer notar hasta qué punto, para Lévi-Strauss, el amor y la intimidad son importantes en la sociedad de los nambikwara. En la cuarta parte me gustaría visibilizar el lugar que ocupa el amor en el contexto de la dominación masculina, a partir del análisis de los baruya de Godelier. Finalmente, a manera de conclusión, mostraré la presencia de recurrencias en la forma de registrar algunas expresiones y actos que los antropólogos han denominado como amorosos. El propósito de este ensayo consiste en develar los atisbos descritos en sus investigaciones, aun cuando nuestros autores lo hayan hecho con propósitos ajenos a lo estrictamente emocional, con cierta timidez o disimulo.

ALTERIDAD: DE LAS PASIONES AL AMOR

Resulta fascinante que Durkheim, considerado un importantísimo precursor de la antropología, en algunos de sus textos dilucide sobre el amor. En *El suicidio* de1897 (1999), nuestro pensador alsaciano, para dar cuenta estadística de la au-

todestrucción, requiere del amor; éste es concebido por él de diversas formas, la más evidente puede ubicarse como categoría para analizar los porcentajes de suicidio en los distintos países. Resulta relevante, para fines de la presente disertación, que al hacerlo también nos deja entrever implícitamente ciertas coincidencias en la manera en la que se concebía el amor en distintos países. Así, establece una clasificación de *tipos* distintos de amor: amor, amor paterno, amor filial, amor propio, amores desgraciados, amor contrariado y amor celos-envidia. Los ubica como recurrentes en diversas regiones y los utiliza para sumarlos a las explicaciones frágiles de lo que propician los suicidios en ciertos países.

También nos permite apreciar dos universos simbólico-emocionales globales respecto del amor: uno —con valencia positiva— conformado por el amor, el amor filial, el amor paterno y el amor propio, y otro —con valencia negativa—: el amor desgraciado, el amor contrariado y el amor-celos que son los que se encuentran en las posibles causas del suicidio. De modo que un universo emocional con valencia positiva resulta ser proclive a generar los vínculos que posibilitan la vida en sociedad, mientras que el otro, de valencia negativa, hasta puede propiciar la muerte.

En ese mismo texto propone que la *finalidad* del amor en las parejas casadas consiste en regular la vida pasional, ya que la pasión es un vestigio que la humanidad conserva del reino animal. Lo que hace diferente al ser humano de los animales es una reglamentación de las relaciones sexuales. Por consiguiente, el ser humano en el proceso evolutivo, al haberse desprendido parcialmente de sus necesidades corporales orgánicas y sexuales, ha sido habilitado para la creación de las razones morales y de las intelectuales que lo predisponen para amar a alguien definido. Nuestro autor piensa que, a diferencia de los animales, al no haber algo orgánico en el ser humano que module las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, las relaciones monógamas se explican porque "[...] al obligar al hombre a unirse a una única mujer, siempre la misma, asigna la necesidad de amar a un objeto rigurosamente definido y cierra el horizonte" (Durkheim, 1999 [1897]: 235). Entonces, el *amor es producto* del proceso evolutivo y cultural; amamos monógamamente porque hay una predisposición racional tanto moral como intelectual de la que carecen los animales que son promiscuos, que están fuera de la cultura y dentro del orden de la naturaleza.

Por otra parte, en su libro *La división del trabajo social* señala que para que los hombres se reconozcan y aseguren sus derechos: "hace falta en primer lugar que se amen, que por cualquier razón sientan apego unos a otros y a una misma sociedad de la que forman parte" (Durkheim, 1999 [1897]: 107). También describe las causas

que motivan los vínculos amorosos de los seres humanos y nos deja ver las razones que propician un acto aparentemente contradictorio del amor; la búsqueda de alguien diferente pero semejante que nos complementa. La atracción sexual sólo se hace sentir entre individuos de la misma especie:

> [...] el amor supone, con bastante frecuencia, una cierta armonía de pensamientos y sentimientos. No es menos cierto que lo que da a esa inclinación su carácter específico y lo que produce su particular energía no es la semejanza, sino la desemejanza de naturalezas que une. Por diferir uno de otro, el hombre y la mujer, es por lo que se buscan con pasión. Sin embargo [...] no es un contraste puro y simple el que hace surgir esos sentimientos recíprocos: sólo diferencias que se suponen y se completan pueden tener esta virtud. En efecto, el hombre y la mujer, aislados uno de otro, no son más que partes diferentes de un mismo todo concreto que reforman uniéndose. En otros términos, la división del trabajo sexual es la fuente de la solidaridad conyugal [...] es lo que ha hecho posible la más fuerte quizá de todas las inclinaciones desinteresadas (Durkheim, 1999 [1897]: 55). [Los corchetes son del autor del presente artículo.)

A partir de lo antes dicho, podemos visibilizar elementos que nos permitirían hacer una reflexión de un tópico que es clásico en la antropología, pero que con respecto al amor no se ha analizado: el lugar que tiene la semejanza y la diferencia, es decir, la identidad y la alteridad en el establecimiento de los vínculos amorosos. Durkheim discurre respecto a un cuestionamiento que perdura en la actualidad: ¿amamos a los que piensan y sienten como nosotros, a quienes nos son similares? o ¿amamos a quienes son distintos? Nuestro autor decimonónico, al analizar la forma de ser de los sujetos, postula que tanto la semejanza como la desemejanza pueden ser la causa de la atracción amorosa y que debe haber una complementariedad de ambas. Abunda:

> Sin embargo, no bastan para producir este efecto cualquier clase de desemejanzas. No encontramos placer alguno en encontrar en otro una naturaleza simplemente diferente de la nuestra. Los pródigos no buscan la compañía de los avaros, ni los caracteres rectos y francos la de los hipócritas y solapados; los espíritus amables y dulces no sienten gusto alguno por los temperamentos duros y agrios. Entonces, las diferencias de cierto tipo tienden la una hacia la otra; son las que, en lugar de oponerse y excluirse, se complementan mutuamente (Durkheim, 1999 [1897]: 53 y 54).

La cita anterior, que nos sumerge en los complejos cauces del deseo que nos llevan a los mares del placer, nos señala un camino para

explorar la alteridad y la identidad, la diferencia y la igualdad; al unísono sienta un precedente que hace posible entrever el tabú que se encuentra interiorizado en muchos de nosotros y que designa que no amamos a los que son completamente diferentes a nosotros ni a los que son exactamente iguales. Por tanto, paradójicamente, amamos a quien se nos parece porque piensa y siente como nosotros, porque es semejante, pero también queremos a quien no se nos parece; empero, la desemejanza no debe sobrepasar ciertas reglas que implicarían la prohibición de sentir placer al establecer los vínculos si existe una gran diferencia de pensar y de sentir entre sujetos; por ello, el pródigo y el avaro no se atraen como tampoco se enamoran los espíritus agrios de los dulces. En síntesis, para Durkheim se debe buscar la completud y la armonía.

A partir de lo anterior, quisiera construir una definición en función de lo que Durkheim postula. El amor permite la vida en sociedad, pues para que ésta exista hace falta que los hombres se amen, que sientan un apego mutuo. El amor que se presenta en un matrimonio es la más fuerte de las inclinaciones desinteresadas de los seres humanos, que supone con frecuencia cierta armonía de pensamientos y sentimientos recíprocos entre parejas. El amor puede ser visto como el resultado del proceso evolutivo. Tiene una finalidad que es regular la vida sexual y pasional. Produce placer entre los sujetos que lo experimentan. Existen diversos tipos de amor: el amor que hace posible la vida en sociedad, el paterno, el amor filial, el amor conyugal, el amor propio, el amor desgraciado, el amor contrariado, el amor celos-envidia; éstos se presentan de forma recurrente en distintos lugares del mundo. El amor que es el producto de la unión de sujetos sexualmente diferentes, hace posible que el todo social se rehaga y se transforme.

DEL *KULA* Y LOS SISTEMAS ECONÓMICOS A LA MAGIA DEL AMOR

Bronislaw Malinowski, de origen polaco, es un conocido precursor de la antropología británica que a decir de muchos inauguró el trabajo de campo antropológico. Publicó en 1922 *Los argonautas del Pacífico occidental...*, etnografía sobre los trobriandeses (1986), que es resultado de su trabajo de campo realizado en Nueva Guinea durante tres años, de 1915 a 1918. Aunque su objetivo en ese clásico de la antropología fue estudiar el *kula*, es decir, el sistema de intercambio económico que practicaban distintos pueblos de Nueva Guinea, en sus registros sobre las costumbres y la magia de los nativos de las islas Trobriand nos permite visibilizar el lugar que ocupa el amor en esa sociedad. Según el autor, la magia es de suma importancia para ellos; todo lo que afecta a estos indígenas de manera vital va acompañado

de un acto mágico; los momentos críticos de la vida como el miedo ante el peligro, el despertar de las pasiones o de emociones fuertes, tienen su acompañamiento mágico y el amor no es la excepción; las pasiones amorosas cuentan con una magia compleja que se expresa en ritos y conjuros que propician los éxitos de la vida sexual (Malinowski, 1986 [1922]: 384-385).

El autor en un primer momento nos deja ver el fuerte vínculo que tienen las prácticas de la sexualidad con el amor y la relación de la naturaleza con ambos. En síntesis, la magia es el resultado del intento del hombre por gobernar las fuerzas de la naturaleza a través de su conocimiento y su práctica: "Todas las actividades económicas tienen su magia; el amor, la salud de los niños, las habilidades naturales y los oficios, la belleza y la agilidad, todo puede incrementarse o anularse por la magia" (Malinowski, 1986 [1922]: 86).

El autor describe minuciosamente al *kula*, que es el sistema de intercambio ritual más importante para los indígenas y que es también un sistema mágico. Existe una rama de la magia *kula* que tiene dos contrapartidas entre los trobriandeses: una es la magia del amor, por la cual la gente se vuelve atractiva e irresistible; la creencia en sus conjuros es tal que un individuo siempre atribuye su éxito amoroso a su eficacia. El otro tipo, que es muy parecido a la magia del amor del *kula*, es la magia específica de la belleza que se practica antes de las grandes danzas y festividades (Malinowski, 1986 [1922]: 331). Indudablemente, el esfuerzo, el trabajo y el empeño particular de las personas para lograr sus metas es importante, pero el lugar que ellos otorgan a la magia en los resultados que se logran es preponderante y los hechizos amorosos son una clara muestra de ello. El autor apunta que a pesar de que los sujetos se conciben como feos, ellos piensan que su buena magia los convierte en sujetos deseables y bellos para poder ser amados.

> La importancia de una cara y una figura hermosas, de adornos, del maquillaje y de los buenos perfumes se reconocen como un valor atractivo, y sin embargo, casi todos los hombres atribuyen sus éxitos a la perfección de su magia amorosa. La fuerza de la magia se considera como algo independiente, y que incluso sobrepasa el poder de todos los demás encantos personales (Malinowski, 1986 [1922]: 410).

Para Malinowski, la profunda creencia en la eficacia de la magia tiene una poderosa fuerza psicológica en esa cultura. Un conjuro, por ejemplo, otorga seguridad e influye en el comportamiento y en la apariencia de las personas.

El amor, en principio, puede ser visto como una actividad económica que implica cierto intercambio. Como el amor tiene que ver con las relaciones sexuales, el antropólogo polaco califica a los indígenas como

seres de *costumbres relajadas* debido a que los comportamientos que él registra son diferentes a los de la sociedad victoriana de la que proviene. La percepción del autor es que las tramas, es decir, las relaciones amorosas, no son gratuitas, cuestan, es decir, siempre implican pagos por parte de los hombres hacia las mujeres.

> El amor desinteresado es completamente desconocido por estas gentes de costumbres sexuales relajadas. Cada vez que una muchacha concede favores a su amante, inmediatamente recibe algún pequeño regalo. Éste es el caso de las intrigas normales que suceden en la aldea todas las noches entre muchachas y muchachos solteros y también en otras ocasiones ceremoniales de relajo [...] Unas cuantas nueces de areca, un poco de pimienta de betel, algo de tabaco, unos anillos de concha de tortuga o discos de espóndilos, tales son los signos de gratitud o aprecio que nunca omiten los jóvenes. Una muchacha atractiva no necesita privarse de estos pequeños lujos de la existencia (Malinowski, 1986 [1922]: 187).

No obstante, tal como acabamos de ver, parece que Malinowski también hace notar que estos actos, además de intercambios económicos, son vistos como signos de *gratitud o aprecio.*

En 1932, en otra de sus obras, *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia,* también hizo alusión al amor y postuló que tanto la capacidad de amar y las experiencias que tenían sobre el amor los hombres melanesios, eran similares a las que vivía el hombre europeo civilizado; el amor que es una fuerte emoción, a decir del autor, también:

> [...] es una pasión, un tormento corporal y espiritual más o menos grave, que concluye para muchos en un *impasse*, un escándalo o una tragedia; más raramente ilumina la vida y llena el corazón de una alegría desbordante (Malinowski, 1975 [1932]: 221).

De esta manera, Malinowski, al reseñar el amor entre los indígenas, nos deja entrever su propia concepción de dicho sentimiento y muy probablemente su propia experiencia de desamor. En esa misma obra describe un ritual mágico: un hechizo de amor para encantar y propiciar que una mujer se enamore de un hombre que la desea; el embrujo que el hombre hace va dirigido específicamente al lugar del cuerpo donde se sitúan las emociones que dictan el amor y que en este caso es el vientre de la mujer; al efectuar este sortilegio pretende producir en la mujer sueños de ternura hacia el hombre que lo realiza para hechizarla.

> Si un joven se enamora de una mujer que no le corresponde, él recurre a la magia. El enamorado, con el fin de ser bello y atrayente se prepara

> para bañarse en el mar; lo hace recolectando hojas de ciertos arbustos que envuelve en una hoja grande y después de bañarse con ese atado y de decir conjuros que invocan por la obtención de su belleza las avienta en el mar; así, con el vaivén de las olas que suben y bajan de la misma forma las hierbas lo harán y éstas serán similares al palpitar del corazón en el interior de la mujer amada (Malinowski, 1975 [1932]: 269-271).

La magia erótica origina el amor, lo que implica una fuerza de atracción, un encanto misterioso y la obsesión de un deseo único hacia una persona. Pero la magia erótica también puede ser peligrosa, ya que puede llevar a los sujetos a cometer incesto, lo que puede desembocar en suicidios o muertes (Malinowski, 1975 [1932]: 376 y 377).

Malinowski, al hablar sobre las relaciones de afecto personal, señala la diferencia que puede existir entre la cultura de la que él proviene con respecto a las costumbres de los trobiandeses. El amor en ambas culturas surge por la belleza y la personalidad del otro, pero los efectos son distintos; por ejemplo, al decir de nuestro autor, en las culturas superiores como la occidental, de la que él proviene, existen barreras que involucran la idealización de la mujer y que impiden una intimidad sexual rápida con la mujer amada; de este modo, en una relación amorosa primero hay *simpatía*, que se transforma en amor reciproco, lo que propicia un noviazgo y posteriormente da lugar al matrimonio. Si bien es cierto que las pasiones naturales llevan a las parejas a romper las reglas sociales y morales, no obstante, el amor verdadero no busca la satisfacción inmediata del deseo sexual, sino que neutraliza lo sensual que hace parte de todo amor dotándolo de un *afecto espiritual* (Malinowski, 1975 [1932]: 237).

Así que el trobriandés, a diferencia del occidental, no sigue caminos indirectos ni procura entablar relaciones personales para tener relaciones sexuales; pide directamente lo que quiere; no obstante, también nos permite adentrarnos en el aprendizaje de actitudes románticas entre los indígenas, que incluyen la enseñanza y el cultivo de sentimientos como la simpatía o de emociones como el cariño, que se trasmiten e inculcan a los niños, lo que posibilita una práctica que acompaña a los sujetos a lo largo de su vida:

> Aunque el código social no favorece los amores novelescos, los elementos románticos y el afecto personal no faltan del todo en las relaciones prenupciales y la vida conyugal propiamente dicha de los trobriandeses [...] Las *simpatías* nacidas de este modo son, con frecuencia, muy profundas. Por algunos de mis amigos supe que su matrimonio se había originado en un *cariño* de infancia (Malinowski, 1975 [1932]: 239). [Las cursivas son del autor del presente artículo.)

Sin embargo, como bien señala, el amor también acarrea tragedias;

en el apartado donde hace alusión a los casos de incesto nos deja asomarnos a lo que llama el castigo supremo. Narra la historia de un varón llamado K'mai, que tenía una relación amorosa con la hija de la hermana de su madre, lo que estaba prohibido porque significaba cometer incesto. A pesar de que esa relación incestuosa era pública, su carácter ominoso sólo se ve materializado hasta el momento en el que se grita en el pueblo la falta y son nombrados los involucrados. De este modo, pasado un tiempo, el prometido de la muchacha con la que se cometió el incesto expresó a gritos que el indígena K'mai había cometido incesto y acto seguido pronunció el *nombre* de la muchacha. Expresar a gritos los nombres y las acusaciones se considera un gran insulto y es visto como la ofensa más grande. Fue después de ese evento que K'mai se lanzó de lo alto de un árbol y se suicidó, mientras que la muchacha tuvo las nupcias con su prometido y vivió feliz (Malinowski, 1975 [1932]: 293).

El autor nos muestra un sistema de regulación de la sexualidad, pero al hacerlo nos deja entrever un sistema de regulación de las relaciones amorosas. Nos habla de tres fases de la vida amorosa que corresponden con el desarrollo de los sujetos: la primera es la de los niños, la segunda es la de los hombres y mujeres jóvenes, y la tercera la de los ancianos. Los niños empiezan a jugar y al hacerlo mezclan lo romántico con lo sexual, ya que reproducen el comportamiento de los hombres y las mujeres maduros. Los hombres y las mujeres jóvenes que han dejado atrás la niñez y con ello el periodo intermedio de amor libre sin una pareja sexual definitiva, comienzan a generar lazos que serán permanentes con sus parejas verdaderas con las que dormirán siempre; el dormir para siempre implica para ellos un vínculo y una relación muy importante y respetuosa (Malinowski, 1975 [1932]: 87-101).

Recordemos que la magia es fundamental para los trobriandeses y es el resultado del intento por gobernar las fuerzas de la naturaleza a través de su práctica. Así, con la magia del amor se puede conquistar al ser amado, pero con los hechizos también es plausible establecer una relación amorosa prohibida e incestuosa que puede terminar en tragedia, como lo vimos en el caso del suicidio.

En este punto quisiera sugerir que las características del amor para los trobriandeses, a partir de lo que culturalmente nos traduce Malinowski, serían que: el amor afecta a los hombres de manera vital. Existen tres fases en el desarrollo de la vida amorosa y sexual entre ellos, que inicia con la niñez, en donde los pequeños imitan los comportamientos de los mayores, de los jóvenes, de los adultos y de los viejos. Su práctica implicará la creación de una pareja *verdadera* con la que no sólo se mantendrán relaciones sexuales, sino que permitirá encontrar

la persona con la que se dormirá para siempre y eso involucra sentimientos de gran respeto. El amor es visto como una actividad económica y por lo tanto tienen su propia magia para que funcione. Para ellos es importante ser atractivo e irresistible a efecto de tener el amor y por ello recurren a su magia.

A decir de Malinowski, la concepción del amor es similar entre los trobriandeses y entre los occidentales, y en ambos tiene una valencia tanto positiva como negativa; es definido por el autor como una fuerte emoción, una pasión, un tormento corporal y espiritual más o menos grave. Muchos destinos del amor quedarán en suspenso; existe una incertidumbre latente en él. Puede ser un escándalo y puede terminar en tragedia. El amor raramente ilumina la vida y llena el corazón de una alegría desbordante.

LAS INCIPIENTES ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL AMOR

En 1955 es publicado el singular libro de Lévi-Strauss, *Tristes trópicos,* texto que narra sus experiencias de campo de los años treinta en varias sociedades de la selva amazónica. Se ha afirmado que este manuscrito da luz para apreciar la obra de nuestro eminente antropólogo y que tiene un lugar muy importante en la literatura etnográfica de todas las épocas, no sólo por la descripción de sus experiencias de campo, sino por la impronta de melancolía y de sentimientos que el distinguido portavoz de la antropología estructural evoca en ella.[1]

Entre otros muchos asuntos, el autor aborda el tema de la familia entre los nambikwara y, al hacerlo, sorpresivamente, se toma el tiempo para describir expresiones y experiencias del amor entre el grupo que tiempo atrás le permitió elaborar su primera etnografía. En *Tristes trópicos* nos deja asomarnos a lo que significa hacer el amor para los nambikwara y lo que este acto propició en el grupo; también nos permite sumergirnos en las implicaciones y las representaciones de las relaciones sexuales, haciendo notar que hacer el amor entre parejas de sexos opuestos involucra no sólo a la pareja formada por un hombre y una mujer, sino también al resto de la sociedad:[2]

[1] Hay que hacer notar que en otro texto donde se compilan imágenes de su trabajo de campo se puede apreciar la melancolía que suscitan dichas imágenes en el autor (Lévi-Strauss, 1992).

[2] Cabe señalar que no es en el libro de *Tristes trópicos* la primera vez que el autor reflexiona sobre los nambikwara. A finales de 1947, Lévi-Strauss regresa de Estados Unidos a París para defender su tesis doctoral. Para ello presenta dos trabajos: *Les structures élémentaires de la parenté* como tesis principal y *La vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* como tesis complementaria, ambos sustentados en mayo de 1948 (Olavarría, 2012: 29). Podría decirse que es años antes y en la ciudad de Nueva York donde Lévi-Strauss comenzó la escritura de su primer libro etnológico que es sobre los nambikwara (Olavarría, 2012).

> La actividad nambikwara hacia las cosas del amor puede reducirse a su fórmula: *tamindige, mon-dage*: hacer el amor es bueno [*faire l'amour c'est bon*]. He hecho notar la atmósfera erótica que impregna la vida cotidiana. Los asuntos amorosos retienen en grado máximo el interés y la curiosidad indígenas; están ávidos de conversaciones sobre el tema, y las observaciones intercambiadas en el campamento están llenas de alusiones y de sobreentendidos. Las relaciones sexuales habitualmente tienen lugar durante la noche, a veces cerca de las fogatas del campamento; más a menudo, la pareja se interna unos cien metros en el matorral circundante. La desaparición es notada inmediatamente y todos se llenan de júbilo; se intercambian comentarios, se dicen bromas, y hasta los niños comparten una excitación de la que conocen muy bien la causa. A veces un grupito de hombres, mujeres jóvenes y niños, se lanzan en seguimiento de la pareja y, a través del ramaje, acechan detalles de la acción, cuchicheando entre ellos y ahogando sus risas (Lévi-Strauss, 1998: 309 [1955: 335])

Hasta donde podemos apreciar, entre los nambikwara hacer el amor es algo bueno, es decir, las relaciones sexuales entre una pareja implican estados anímicos positivos compartidos socialmente, llenan de alegría y de júbilo a la sociedad, incluyendo a los niños, a quienes no se les margina de tales hechos y que viven con gran emoción el evento.

A pesar de que, para Lévi-Strauss, los sentimientos y las emociones corresponden al lado más oscuro del ser humano y son secundarios, e incluso posteriores y subordinados al intelecto o al pensamiento, tal como nos lo deja ver en *El totemismo en la actualidad* (1971 [1962]) y en *El hombre desnudo* (1983 [1971]), nuestro autor también aclara que no desconoce la importancia de la vida afectiva; no obstante, su estudio no le compete al antropólogo.

Sin embargo, resulta difícil no ver la importancia de lo emocional en la reflexión sobre la intimidad entre los nambikwara que relata décadas antes; en ella nos devela que hacer el amor involucra algo más que la cópula y el acto sexual. Al proporcionarnos una explicación de la ausencia de las erecciones de los hombres al estar cerca de las mujeres, va más allá de lo natural, lo biológico, lo fisiológico, incluso de lo que se esperaría en la sociedad occidental de la que proviene, ya que en su narrativa se expresa una sorpresa por la diferencia en las reacciones de los hombres entre ambas sociedades. Así, al hablar de la frecuencia y la ausencia de las erecciones de los hombres cuando se encuentran cerca de las mujeres, detecta que son poco frecuentes, pero, aunque responsabiliza al temperamento indígena de ello, nos deja ver que el placer que se experimenta al

estar cerca de ellas, se ubica más en un ámbito sentimental.

> En el curso de los juegos amorosos a los que se libran las parejas, tan de buen grado y tan públicamente, y que son a menudo audaces, nunca he notado un comienzo de erección. El placer buscado parece menos de orden físico que lúdico y sentimental. Quizá por esta razón los nambikwara han abandonado el estuche peniano, cuyo uso es casi universal entre los pueblos del Brasil central. En efecto, es probable que este accesorio tenga por función, si no la de prevenir la erección, por lo menos la de poner en evidencia las disposiciones apacibles del portador. Pueblos que viven completamente desnudos no ignoran lo que nosotros llamamos pudor: trasladan el límite (Lévi-Strauss, 1998 [1955]: 310).

La cita anterior es una muestra de cómo las relaciones sexuales no se agotan o se centran en la genitalidad, sino que el amor implica el placer e involucra los sentimientos lúdicos de alegría, así como afectos positivos que propicia la cercanía. Cabe aclarar que las relaciones amorosas y sexuales no se restringen a las parejas que forman el matrimonio de un hombre y una mujer; a diferencia de la cultura francesa y occidental de la que proviene nuestro autor, entre los nambikwara existe prescrita la poligamia, la posibilidad de tener varias esposas es privilegio y prerrogativa de los jefes y los brujos, además de ser también una compensación moral y sentimental que le ayuda al jefe a cumplir sus abrumadoras obligaciones.

Un jefe es alguien confiable; su generosidad lo distingue; debe disponer de excedentes de alimento, herramientas, armas y adornos para repartirlos entre las familias o la banda. Él será responsable de la dirección de su banda durante los meses que dura la vida nómada. También dirigirá las expediciones de caza, pesca, recolección y señalará la política frente a los grupos vecinos. De ser necesario, marcará el tiempo y el lugar de la vida sedentaria, y estará al frente de los trabajos de la huerta entre muchas otras tareas. La poligamia, que es su recompensa, es actuada de forma poco común, ya que no consiste en sentido estricto en un matrimonio plural, sino que es un matrimonio monogámico en el que la primera mujer desempeña el papel habitual de los matrimonios comunes. Ella cuida los niños, se ocupa de la cocina y recolecta los productos silvestres respetando las reglas estrictas de la división sexual del trabajo entre hombres y mujeres. Por su parte, las otras esposas son mujeres que pertenecen a una generación más joven y son tratadas y nombradas por la primera esposa como hijas o sobrinas que, a diferencia de ella, participan de las ocupaciones tanto masculinas como femeninas. Estas otras esposas:

> En el campo, desdeñan los trabajos domésticos y permanecen ociosas, ya jugando con los niños, que de hecho son de su generación, ya acariciando a su marido; mientras tanto la primera mujer se afana alrededor del hogar y la cocina. Pero cuando el jefe parte en expedición de caza o de exploración —o a cualquier otra empresa masculina—, sus mujeres secundarias lo acompañan y le prestan asistencia física y moral. Esas muchachas con aspecto de jovencitas, elegidas entre las más bonitas y sanas del grupo, son para el jefe amantes más que esposas. Vive con ellas en una camaradería amorosa que presenta un notable contraste con la atmósfera conyugal de la primera unión (Lévi-Strauss, 1998 [1955]: 336).

En este sentido, las esposas tienen posiciones diferentes en el sistema familiar y gozan de diversos privilegios dependiendo del lugar que ocupan en la estructura social, en donde se promueve una especie de sistema amoroso armonioso, cordial y amigable que se complementa.

Sobre los vínculos amorosos que se juegan y la ausencia de conflicto por el reconocimiento de la autoridad y el respeto que existe entre las esposas en el caso de los matrimonios poligámicos, el autor apunta que:

> Las mujeres viven habitualmente en muy buena relación, y aunque la suerte de la primera parezca a veces ingrata (trabaja mientras oye a su lado las carcajadas de su marido y de sus pequeñas amantes, y hasta asiste a los más tiernos retozos), no manifiesta mal humor. Esta distribución de los papeles no es, en efecto, ni inmutable ni rigurosa, y a veces, aunque con menos frecuencia, el marido y su primera mujer también juegan; ella no está de ninguna manera excluida de la vida alegre. Además, su menor participación en las relaciones de camaradería amorosa está compensada por una mayor *respetabilidad* y cierta autoridad sobre sus jóvenes compañeras (Lévi-Strauss, 1998 [1955]: 337).

Pero, entre los nambikwara la poligamia tiene costos en la vida del grupo. El privilegio de los jefes provoca un desequilibrio entre los matrimonios. Los hombres, como consecuencia de la ausencia de mujeres jóvenes, se mantienen solteros durante años y muchas veces su destino es casarse con viudas o mujeres viejas que han sido repudiadas por otros maridos. Al respecto, podemos suponer que en estos últimos casos los matrimonios no implican necesariamente relaciones de amor en un principio.

Las consecuencias de este desequilibrio que propicia la poligamia, no sólo se ejemplifican con los casos anteriores; de hecho, los nambikwara tienden a establecer relaciones homosexuales para solucionar las dificultades que ella acarrea y que denominan:

> [...] poéticamente *tamindige kihandige,* es decir, "el amor mentira". Esas relaciones son frecuentes entre los jóvenes y se desarrollan con una publicidad mucho mayor que las relaciones normales. Los participantes no se retiran al matorral como los adultos de sexos opuestos. Se instalan cerca de una de las fogatas del campamento bajo la mirada divertida de los vecinos. El incidente da lugar a bromas, generalmente discretas. Esas relaciones son consideradas infantiles y casi no se les presta atención. Queda por saber si esos ejercicios van hasta la satisfacción completa o si se limitan a efusividades sentimentales acompañadas de juegos eróticos, tales como los que caracterizan, en amplia medida, las relaciones entre cónyuges (Lévi-Strauss, 1998 [1955]: 337).

Esta homosexualidad, que al parecer no necesariamente involucra el acto sexual, es permitida sólo entre adolescentes, donde uno de ellos está destinado a ser el esposo de la hermana del otro, y en ese contexto el hermano, en realidad, es provisionalmente un sustituto, así que el amor mentira queda entre familia:

> Cuando uno pregunta a un indígena acerca de los contactos de ese tipo, la respuesta es siempre la misma: "Son primos (o cuñados) que se hacen el amor". En la edad adulta, los cuñados siguen manifestando una gran libertad. No es raro ver a dos o tres hombres, casados y padres de familia, paseándose por la noche, tiernamente abrazados (Lévi-Strauss, 1998 [1955]: 337).

Podemos observar que entre los nambikuara no existe un tabú entre los hombres para expresar, entre sí, muestras de cariño y afecto; contrariamente, tales actos muestran la solidez de los vínculos de parentesco que existen entre ellos.

A esta altura me gustaría recapitular los hallazgos que encontramos en la descripción de Lévi-Strauss. Para los nambikwara, el amor tiene una valencia positiva, ya que es algo muy relevante; es bueno a tal punto que existe una atmósfera erótica en la sociedad; hacer el amor despierta jubilo, alegría, retozos, risas, placer, ternura, abrazos y buen humor. El placer, además de involucrar la sexualidad, implica lo lúdico y lo sentimental. De lo descrito por nuestro autor podemos inferir la existencia de un sistema amoroso que, analíticamente, podría incluir, en primer lugar, las relaciones de pareja entre hombre y mujer. En segundo lugar, la relación de amor entre un hombre y varias mujeres, que es propiciada por la poligamia, lo que implica no sólo la camaradería amorosa y la armonía, sino que el amor adquiere un valor muy grande, ya que hace posible la vida del grupo; va más allá de la compensación por los bienes materiales o de la recompensa por el prestigio de los

jefes. En realidad, la generosidad del jefe es retribuida de forma simbólica con el amor, el cariño y el afecto, no de una sino de varias mujeres.

Este hallazgo hace posible una lectura que abona respecto de lo que Lévi-Strauss hace notar cuando señala el valor excepcional que tienen las mujeres en las sociedades; ellas se convierten en algo no sólo doblemente significativo —por la procreación de nuevos sujetos y por los aportes en el nivel de la economía—, sumando a ello y posiblemente lo más importante para nosotros y para los nambikwara, por el amor que en potencia ellas portan. En tercer lugar, se encuentra el amor de mentira o la homosexualidad que se practica con el hermano de la mujer con la que se contraerá matrimonio en un futuro. Esta sustitución temporal, aun cuando no es calificada como amor real, crea paradójicamente sentimientos de ternura y vínculos que permanecen toda la vida entre dos hombres. Cabe señalar que el vínculo importante, en términos del parentesco, finalmente es con las mujeres y que sus hermanos son sólo intermediarios; los hombres son un medio para llegar a un fin; el bien más valioso e irremplazable son las mujeres. Finalmente colocaría al desamor con una valencia negativa en los matrimonios entre hombres jóvenes y mujeres viudas o viejas que han sido despreciadas por otros varones.

DE LA DOMINACIÓN MASCULINA AL AMOR HACIA LAS MUJERES

Otro ejemplo que permite apreciar la complejidad del amor en una cultura es la que nos presenta Godelier en su etnografía sobre los baruya de Nueva Guinea. Aunque su trabajo se centra en analizar los rituales de iniciación masculinas y femeninas para mostrar cómo se instituye y legitima la dominación de los hombres sobre las mujeres (Godelier, 2011 [1982]: 96), también nos muestra aspectos de relaciones sexuales y amorosas. Para el sentido común, el hablar de la dominación masculina, en un primer momento, nos remitiría a ideas que implican sometimiento y violencia; no obstante, sorprendentemente, Godelier hace alusión en su etnografía al amor de una madre y un hijo. La madre para los baruya es la primera mujer en su vida, es *dulzura* y *afecto*, pero paradójicamente, es sólo en contra de ella que el joven llegará a ser un hombre. La relación entre un varón casado y su anciana madre es reservada y de respeto; no es agresiva. Posiblemente uno de los hallazgos más valiosos y asombrosos de la importancia del amor en este grupo es el que ubicamos en su mito de origen, ya que para que fuera posible la vida, la madre debió hacer el amor con su hijo; de este modo, a partir del desorden se fundó el orden y se instauró la prohibición del incesto (Godelier, 2011 [1982]: 182).

Por su parte, cabe hacer notar que las relaciones entre hombres y mujeres que viven en matrimonio son también de cariño y afecto:

> [...] hay muchos maridos entre los baruya que tratan a su esposa con cariño, y hay muchos jóvenes que se mueren de amor por una muchacha y consiguen casarse con ella, y también hay muchas jóvenes que, deseando a un hombre, terminan por casarse con él. Las muchachas, en efecto, saben desde muy jóvenes quién es el hombre con el que se van a casar y tratan de ver furtivamente en un jardín o en el bosque. Ríen sus bravatas y comentan con sus compañeras lo que han visto. Poco a poco se van acostumbrando así a la idea de llegar a ser sus esposas (Godelier, 2011 [1982]: 96).

Con lo anterior, el autor nos deja entrever que el amor, el cariño y el deseo son sentimientos y estados anímicos que comparten sin distinción hombres y mujeres, y que las relaciones sexuales tienen como un antecedente o un principio implícito el amor. Más adelante, al describir las relaciones que establecen los hombres con las diferentes mujeres de su vida, Godelier nos muestra, primero, una clasificación de ellas a partir de las interacciones que establecen con ellos, así como los diversos tipos de universos emocionales que son característicos de esos vínculos particulares con hermanas, esposas, hijas y madres:

> De hecho, todas estas mujeres se clasifican en relación a un hombre en dos grupos: el de aquéllas con las que tiene relaciones profundamente positivas de mutua ayuda y afecto, y con las que no tienen lugar disputas ni estallidos de violencia, y que son sus hermanas, sus tías maternas y paternas, sus primas paralelas y cruzadas y las hijas de sus hermanas. Y el de su esposa o esposas, sus hijas, las hijas de sus hermanos (y virtualmente las esposas de sus hermanos, puesto que las heredará cuando éstos fallezcan), sobre las que ejerce una autoridad que va acompañada, al menos en lo que a las esposas se refiere, de diferentes grados de represión, y por tanto de violencia. Se comprueba que las formas más fuertes de la dominación masculina se ejercen sobre las mujeres que un hombre ha obtenido a cambio de sus hermanas, y por tanto, en el campo de la alianza, es decir, sobre las mujeres con las que puede mantener legítimamente relaciones sexuales (Godelier, 2011 [1982]: 184-185).

Entonces, en general hay un principio de dominación de los hombres sobre las mujeres con las que puede tener relaciones sexuales. Sin embargo, el amor se presenta en dos vertientes: una, en donde las relaciones son positivas y dotadas de universos emocionales de afecto, cariño, ayuda mutua y amor, que se expresan en su mayoría con las mujeres con quienes se tienen vínculos de filiación y con las que no se tie-

nen relaciones sexuales, es decir, no se hace el amor con ellas. En la otra vertiente están las relaciones en las que se manifiestan muestras de cariño y en donde los hombres se mueren de amor por las mujeres que desean, pero en las que también se presentan diversos grados de represión y de violencia. Todo este universo emocional se expresa con las mujeres con las que se pueden mantener relaciones sexuales, es decir, se puede hacer el amor con ellas.

En su etnografía, Godelier nos dota de información que le permite sustentar la existencia irrefutable de competencia, hostilidad, enfrentamiento y violencia entre los sexos, no obstante, señala que la sociedad baruya está lejos de vivir en un *estado de terror o el infierno* (Godelier, 2011 [1982]: 192). Si bien es cierto que existe como institución el dominio general de todos los hombres sobre todas las mujeres, podemos apreciar que resultan muy importantes las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres que son muy complejas y contradictorias. Sobre estas relaciones interpersonales el autor nos proporciona ejemplos de ciertas formas de seducción que utilizan las mujeres cuando se sienten enamoradas de algún joven. También nos explica las consecuencias que provoca el que una mujer no se case con el hombre que desea. Abunda:

> De hecho, hay entre los baruya chicas perdidamente enamoradas de un hombre, que se esfuerzan por entrever y cruzarse lo más frecuentemente con él para hacerse notar. Y frecuentemente, el joven, que conoce el interés que suscita en la muchacha, se jacta, se interesa por ella y piensa que una mujer que lo desea con tanto ardor sería una buena esposa. Hay muchachas que obligan a su hermano primogénito a que no las comprometa demasiado pronto y le confiesan estar enamoradas [...por su parte] las muchachas casadas en contra de su voluntad, al no haber olvidado a los hombres que amaban, les hacen proposiciones y entonces surgen los adulterios, los conflictos, los gritos, los golpes y una represión que puede llegar a ser terrible (Godelier, 2011 [1982]: 191). [Los corchetes son del autor del presente artículo.)

Así que el no respetar el amor y el deseo que sienten las mujeres hacia los hombres resulta perjudicial para la sociedad en su conjunto, pues como hemos visto, es causante de conflictos que tarde o temprano pueden terminar en actos de violencia. El asunto de la expresión del deseo amoroso y la seducción no es privativo de las mujeres; el autor nos lo deja ver en las producciones culturales, como las canciones, que los hombres componen, así como en los encantamientos y los hechizos dirigidos al ser amado:

> Se puede, por ejemplo, componer canciones de amor para una bella dama que todavía no está prometida y con la que todos querrían casarse: los jóvenes cantan entonces los

> nombres de los ríos que fluyen por el territorio del linaje de la muchacha, y todo el mundo comprende su mensaje; aunque frecuentemente los varones adultos protestan contra esta presión ejercida sobre una muchacha públicamente. Hay canciones de amor, pero también hechizos eróticos para atraer hacia uno al espíritu de aquél o aquella que se desea (Godelier, 2011 [1982]: 191).

En este contexto resulta muy sugerente el hallazgo que el autor documenta respecto de lo que podemos ver como una especie de ritualidad, que entraña hacer el amor entre un hombre y una mujer. Existe una normatividad con ciertas reglas necesarias para poder practicarlo, pues para ellos hacer el amor, *fait l'amour*, es peligroso y no sólo cuando se hace a escondidas con parejas prohibidas (Godelier, 2011: 31 [1982: 43]). Son numerosas las prohibiciones que pesan entre esposos y tienen dos dimensiones, la espacial y la temporal:

> No pueden hacer el amor cuando es tiempo de roturar o plantar sus jardines, ni cuando es el de cortar la cafia de la sal, o el de matar y comer el cerdo, ni cuando el hombre se va de caza, ni cuando hay que ayudar a la construcción de la casa de los recién casados o a reconstruir la casa de un vecino o la propia, ni en la época de las iniciaciones masculinas o femeninas, etc... Y no es solamente el tiempo, sino también el espacio, lo que se halla marcado por las prohibiciones. No debe hacerse jamás el amor en un jardín, ni en las zonas pantanosas donde abundan los gusanos y las serpientes, ni cerca de los lugares donde habitan los espíritus, cerca de los cementerios (Godelier, 2011 [1982]: 79).

Para los baruya, hacer el amor, el acto sexual en sí, siempre pone en peligro la reproducción de la naturaleza, la vida y la sociedad. Las relaciones sexuales contaminan, pero el peligro emana esencialmente de la mujer, de los fluidos que se vierten o se producen en su vagina, de su sangre menstrual, de sus líquidos y de sus secreciones (Godelier, 2011 [1982]: 30). Un aspecto de suma relevancia que deseo destacar es el poder de las mujeres. Este poder es tal que pueden propiciar la muerte en un hombre por emociones como el temor cuando han sido violadas:

> La más peligrosa de estas prácticas consiste en, tras haber sido obligada a hacer el amor, recoger el esperma que mana de su vagina y arrojarlo al fuego, pronunciando en secreto una fórmula mágica. Si el hombre la oye, o se entera, sabrá que está condenado a muerte, y, de hecho, se morirá, o de miedo o por inanición (Godelier, 2011 [1982]: 181).

Estos conjuros muestran el poder de la palabra de las mujeres agraviadas; ellas tan sólo con sus discursos y sus actos mágicos pueden matar a los hombres de miedo y de hambre.

Para el autor, la mujer pone en peligro el orden social de dos formas. Una es por el flujo de su sangre menstrual, que atenta contra la virilidad del hombre, y que como consecuencia pone en riesgo el dominio masculino sobre la sociedad, y la otra, mediante su sola existencia como mujer; su sexo y el poder mágico que porta pueden arruinar los esfuerzos de su aldea para producir los elementos materiales de su sobrevivencia.

En ese contexto, hacer el amor implica siempre un riesgo que se aminora al acatar ciertas reglas y obligaciones antes de hacerlo. Es por ello que deben suspender por un tiempo determinado todas sus actividades antes y después de hacer el amor:

> Es preciso elegir el momento, quedarse en casa cuando el resto de la aldea se va a trabajar a los campos; en suma, es preciso aislarse de la sociedad sirviéndose de ella, puesto que se hará saber discretamente a la madre o a una hermana de la esposa que deberá dar de comer esa tarde a los cerdos (Godelier, 2011 [1982]: 81).

Indudablemente, de alguna manera en todas las culturas suspendemos el mundo inmediato para hacer el amor. Sin embargo, estas prácticas de los baruya nos dejan ver claramente en ellos una dimensión ritual que consta de tres momentos: una separación que implica un periodo liminal, el acto de hacer el amor y, posteriormente, un tiempo de alejamiento de la pareja antes de regresar a la normalidad, hay una percepción de contaminación y necesitarán tiempo para reincorporarse a la sociedad sin causar daño (Turner, 1988 [1969]).

Por otra parte, a propósito del peligro, también Godelier nos habla sobre el suicidio por amor, y nos deja ver que este acto se considera como la mayor prueba de amor; el privarse de la vida es resultado de la pérdida de la pareja amada y nos da dos ejemplos: en uno es la consecuencia del suicidio del ser amado, en otro del asesinato del esposo.

> Quizá la mayor prueba de amor sea el suicidio de una mujer, que decide seguir a su esposo hacia la muerte. Al menos conozco dos ejemplos. Se había suicidado un hombre; su mujer, que lo buscaba por todas partes, lo halló colgado de uno de los árboles de su campo y enseguida se ahorcó junto al cadáver de su marido. El otro caso es el de la esposa del hijo de Warineu, a quien he dedicado este libro. No quiso sobrevivir a la muerte de su marido, alcanzado, según se dijo, siendo muy joven por una flecha de un yimaka, y se ahorcó. El suicidio no sólo es un medio de vengarse de la dominación masculina, sino también la expresión de la desesperación amorosa. Y su reverso, el crimen pasional, tampoco es desconocido entre los baruya (Godelier, 2011 [1982]: 192).

Una primera conclusión que se puede desprender a partir de lo que

Godelier documenta, es que el amor está ubicado en el mismo origen mítico de los baruya. El amor puede ser visto al menos desde dos ángulos: por un lado, el que se expresa con las mujeres con las que no se puede hacer el amor y en donde los vínculos son de afecto y ayuda, y por otro, con las que se puede hacer el amor y se enmarca como parte de un sistema en el que es regulada la sexualidad.

En ese contexto, hacer el amor es peligroso. Entonces, el amor tiene propiedades ambivalentes donde dicho sentimiento puede resultar peligroso pero necesario para la reproducción de la familia, la vida y la sociedad. Ejemplos de ello son el poder de las mujeres, quienes pueden propiciar la muerte con sus hechizos por venganza al haber sido obligadas a hacer el amor, o bien, por lo que ha denominado el autor como la mayor prueba de amor que es el suicidio, que involucra un sentimiento de desesperación.

ATISBOS ANTROPOLÓGICOS

Nuestros antropólogos documentan que el amor en todos los casos, aun cuando posee un vínculo con el acto sexual, no se reduce a ello. Para los autores, el amor es algo bueno y está signado con una valencia positiva. Sin embargo, también para los autores tiene su lado opuesto y dotado de valencia negativa; puede ser un tormento corporal y espiritual; logra ser contradictorio al expresar ternura y violencia a la vez; puede ser peligroso para la sociedad; e incluso lleva a la muerte por el crimen pasional, la venganza, el incesto o el suicidio.

También los registros antropológicos de estos autores revelan que las expresiones de amor documentadas en diversas culturas, sorprendentemente, son similares, no sólo entre ellas, sino con las concepciones occidentales de las que provienen los antropólogos. Así, para ellos el amor involucra al placer, que está hecho no sólo de lo pasional y sexual, sino que puede ser *lúdico* y *sentimental*. Aunado a ello, también resultaron ser semejantes sus traducciones, descripciones e interpretaciones de los actos amorosos, pues incluyen cariño, risas, alegría, jubilo, apego, ternura, excitación, caricias, ayuda, camaradería, solidaridad, gratitud, aprecio, simpatía y respeto. Cabe señalar que estos universos emocionales que sostienen al amor no son muy diferentes de los occidentales en la actualidad (Calderón, 2021).

Deseo hacer notar que los cuatro autores referidos nos permiten develar que el amor resulta fundamental en las culturas que estudian: es producto del proceso evolutivo que hace posible el orden social para Durkheim; se encuentra en el origen mítico de la sociedad para los baruya; afecta de forma vital a los trobiandeses; y es muy valorado, regulado y distribuido dependiendo del lugar ocupado en la estructura política y social de los nambikwara.

En estos atisbos podemos percatarnos de que las mujeres *tienen poder*; uno muy importante es el de las baruya, quienes deciden a quién amar y con quién vivir; pueden matar a los esposos a través de sus palabras, sus conjuros y sus fluidos. Su sexo tiene un poder mágico que puede llevar a la ruina a la sociedad. Entre los trobiandeses, los hombres utilizan la magia amorosa que va dirigida al vientre de la mujer para conquistarla; los hombres también son quienes les ofrendan regalos como signos de gratitud y aprecio a ellas; cuando se comete incesto, el castigo es auto infringido por el hombre, que lo lleva hasta el suicidio, mientras la mujer le sobrevive y finalmente celebra su matrimonio prescrito y es feliz.

Entre los nambikwara, el poder de las mujeres se encuentra en su potencialidad de amor y ello se muestra en la poligamia, que hace posible la vida del grupo gracias al amor que proporcionan al jefe.

Debe precisarse que, también, en todos los casos aparece la relación entre *parentesco* y *amor*, en donde la mujer juega un papel fundamental. Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, señala que los sistemas de parentesco y las reglas de matrimonio deben ser vistos como lenguaje, es decir, como un conjunto de operaciones que aseguran la comunicación entre los individuos y entre los grupos. En ese contexto, al hacer referencia al intercambio de mujeres que es necesario para el establecimiento del matrimonio y el funcionamiento de los sistemas del parentesco, el antropólogo francés señala que debemos recordar que las palabras son signos que portan también valores, pero a diferencia de las palabras, los grupos sociales consideran a las mujeres como valores de un tipo *esencial*, que se integran a sistemas significativos y no pueden ser vistas como objetos, tal como algunas críticas feministas lo interpretaron.

Por lo tanto, las mujeres no sólo son signos, sino que son también productoras de signos, por lo que no son meros símbolos que pueden ser asumidos como fichas (Lévi-Strauss, 1992 [1958]: 103). Entonces, puedo decir que las mujeres no juegan el papel de elementos en un sistema de signos, sino que son las productoras y las reproductoras de los sistemas de signos y de símbolos, es decir, entiendo que para que exista el intercambio de signos y de valores debe haber mujeres que los produzcan y los reproduzcan. Así, ellas son no sólo portadoras de valor, sino productoras y reproductoras de valor. Todo valor para serlo requiere de la simbolización, es decir, de la interiorización y el aprendizaje.

He postulado en otro escrito que todo proceso de simbolización requiere de la dimensión afectiva y que es en la infancia cuando aprendemos a diferenciarnos, a nombrarnos, a clasificarnos, a identificarnos, a comunicarnos a través de esos signos y símbolos cargados de afectos y cernidos por universos emocionales.

Lo anterior no es un asunto menor, pues si las mujeres ocupan un lugar tan importante entre los baruya, nambikwara y trobriandeses, esto se explica, desde mi punto de vista, por lo que ahora podemos nombrar como la *potencialidad del amor* que portan las mujeres y que hace posible los vínculos, el intercambio y la vida en sociedad.

Dicha cualidad esencial y única en cada mujer o sujeto que cumpla la función materna, virtud común en todas las mujeres, pero al mismo tiempo singularísima e irrepetible en cada una de ellas, es la que posibilita los vínculos y la creación de personas; esta virtud constituye lo que ahora podría denominar como *el máximo valor*, que es el que hace que las mujeres *se den* —ellas mismas en la acepción más de ofrenda y de regalo—; en sentido estricto son un don, diferente a como lo postula Mauss (1971); son mucho más que un intercambio en términos económicos y eso es lo que nos permite abrir una veta para un análisis mayor.

A esta altura de la indagación estamos en condiciones de proponer que, en esencia, el amor podría tener componentes y prácticas similares en todas las culturas, donde hay prescripciones, restricciones y prohibiciones estructurales. No obstante, como las culturas son diferentes, son diversas las reglas y las clasificaciones particulares aplicadas a las personas permitidas o prohibidas para la vivencia y la práctica del amor. Es en la cultura donde se ponen en juego las prescripciones, las restricciones y las prohibiciones. Estos atisbos, que habían permanecido inadvertidos hasta ahora, permiten confirmar que el amor hace parte del universo mayor que en otro trabajo he denominado *dimensión afectiva* (Calderón, 2012).

Deseo terminar con lo que en 1949 Lévi-Strauss narra al final de su obra *Las estructuras elementales del parentesco*, que son hermosos fragmentos de un canto que analiza y que nos permite pensar el amor.

> Entonces todo matrimonio es un encuentro dramático entre la naturaleza y la cultura, entre la alianza y el parentesco. "¿Quién entregó a la novia? —canta el himno hindú del matrimonio— o ¿a quién la entregó?" Es el amor quien la entregó, es al amor a quien fue entregada. El amor dio, el amor recibió. El amor llenó el océano. Con amor yo la acepto. Amor, "que ella te pertenezca". Así, el matrimonio es un arbitraje entre dos amores: el amor familiar y el amor conyugal; pero ambos son amor y en el instante del matrimonio, si se considera ese instante como aislado de todos los otros, ambos se encuentran y se confunden, "el amor llenó el océano" (Lévi-Strauss 1991: 567).

El canto y el análisis anterior, así como el desciframiento y *traducción* que nos han dejado entrever nuestros antropólogos, nos permite inaugurar indagaciones que tienen que ver con el lugar que

ocupa el amor, no sólo en todo matrimonio, sino en el establecimiento del parentesco y, por ende, en el advenimiento de las sociedades y de las culturas en la actualidad.



Figura 1. "Yo veo un corazón", 18 de noviembre de 2023, Ajusco, México. Foto de Edith Calderón Rivera.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt (2003), *Amor líquido. Sobre la fragilidad de los vínculos humanos*, Barcelona, Paidós.

Calderón Rivera, Edith (2012), *La afectividad en antropología: una estructura ausente*, México, ciesas/uam-I.

_____ (2017), "El papel de la dimensión afectiva en la adquisición del lenguaje materno", *Alteridades*, vol. 27, núm. 53: "Afectividad y construcción de sentido", pp. 11-22.

_____ (2021), "El amor en tiempo de pandemia", en C. Terán, J. Osorio y S. Comboni (coords.), *La pandemia: miradas sociológicas*, México, uam-X, pp. 92-115.

Durkheim, Émile (1973 [1893]), *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire Editor.

_____ (1999 [1897]), *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán.

Frazer, James (1992 [1922]), *La rama dorada. Magia y religión*, México, fce.

_____ (1995 [1922]), "Prefacio", en Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*, Barcelona, Península.

Godelier, Maurice (2011 [1982]), *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea,* Madrid Akal [*La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, París, Fayard, 1982].

Lévi-Strauss, Claude (1971 [1962]), *El totemismo en la actualidad*, México, fce.

_____ (1983 [1971]), *El hombre desnudo*, México, Siglo xxi.

_____ (1991 [1949]), *Las estructuras elementales del parentesco,* Barcelona, Paidós.

_____ (1992 [1958]), *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.

_____ (1994), *Saudades do Brasil*, París, Plon.

_____ (1998 [1955]), *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona [*Tristes tropiques*, París, Librairie Plon].

Luhmann, Niklas (1985 [1982]), *El amor como pasión*, Barcelona, Península.

Malinowski, Bronislaw (1975 [1932]), *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia*, Madrid, Ediciones Morata.

_____ (1986 [1922]), *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Mauss, Marcel (1971 [1950-1966]), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Nussbaum, Martha C. (2014), *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona, Paidós.

Olavarría, María Eugenia (2012), *Lévi-Strauss*, México, uam.

Turner, Victor (1988) [1969]), *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

Segato, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Singer, Irving (1992a [1966]), *La naturaleza del amor,* vol. 1: *De Platón a Lutero*, México, Siglo XXI.

_____ (1992b [1984]), *La naturaleza del amor,* vol. 2: *Cortesano y romántico,* México, Siglo XXI.

_____ (1992c [1987]), *La naturaleza del amor*, vol. 3: *El mundo moderno,* México, Siglo XXI.

ESTAR FUERA DE LUGAR: REFLEXIONES SOBRE LA INCOMODIDAD PARA EL ESTUDIO DE LAS DISIDENCIAS SEXOGENÉRICAS DE MUJERES PROTESTANTES-EVANGÉLICAS

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera*

Resumen: En este texto hago una propuesta conceptual sobre la *incomodidad* como un sentimiento/emoción que configura un proceso crítico reflexivo relacional, donde la *queja* tiene un papel central en el ejercicio del potencial político que conduce a la emancipación y se concreta en las *disidencias* normativas y sexogenéricas de mujeres protestantes-evangélicas. Las reflexiones aquí presentadas surgen de la recuperación de las experiencias de mujeres creyentes, así como de la revisión bibliográfica de trabajos académicos que analizan la intersección entre religión y género.
Palabras clave: incomodidad, mujeres protestantes-evangélicas, disidencias, cuerpo y emociones.

Being Out of Place: Reflections on the Discomfort in the Study of Sexogeneric Dissidences among Protestant-Evangelical Women

Abstract: In this article, I present a conceptual proposal about discomfort as a feeling/emotion that shapes a critical reflective relational process, where complaint plays a central role in the exercise of political potential that leads to emancipation and materializes in normative and sex-gender dissidences of protestant-evangelical women. The reflections presented here emerge from the recovery of experiences of believing women, as well as from the bibliographic review of academic works that analyze the intersection between religion and gender. This article was developed within the framework of the postdoctoral stay
Keywords: discomfort, protestant-evangelical women, dissidences, body and emotions.

INTRODUCCIÓN

En este artículo expongo mi propuesta teórica sobre la *incomodidad* para el análisis de las experiencias de mujeres protestantes-evangélicas que se reconocen como parte de las disidencias sexo-genéricas, que es resultado de mi investigación posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antro-

* Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Actualmente es investigadora posdoctoral en el IIA-UNAM. Líneas de investigación: religiosidades, protestantes-evangélicos, liderazgos y participación femenina; género y disidencias sexo-genéricas; cuerpo y emociones. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5185-4183

El presente artículo es producto de una estancia posdoctoral financiada por el Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México 2022-2023 (IIA-UNAM).

pológicas de la UNAM: "Incómodas e incomodadas. Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia normativa, sexual y de género". Lo planteado se basa en tres entrevistas realizadas a través de plataformas digitales a mujeres de las disidencias sexogenéricas de distintas denominaciones religiosas (pentecostal, bautista y metodista),[1] ubicadas en distintos territorios: Lilith es migrante mexicana en Inglaterra, y activista feminista; Magdalena, que vive en Ciudad de México, aunque se reconoce como parte del mundo protestante, dejó de acudir a la iglesia; Dalila se encontraba en Monterrey cuando la entrevisté, pero hoy día vive en Texas, Estados Unidos, donde ejerce el pastorado. Una cuarta interlocutora es Mónica, quien vive en la capital del país, y con quien he tenido intercambios y encuentros en el marco de su labor sobre mujeres creyentes lesbianas y personas no binaries, posicionándose como mujer creyente "lencha" que lleva a cabo su pastorado desde distintos márgenes y con un tinte ecuménico. Un fragmento de sus escritos publicados en sus redes personales fue recuperado para este texto con su autorización.

Sumado a lo anterior, las reflexiones se han nutrido con la lectura de lo que algunas de las mujeres entrevistadas publican en blogs y revistas surgidas desde sus propias comunidades religiosas y teológicas sobre sus procesos y luchas,[2] así como de bibliografía académica centrada en el análisis de la intersección género y religión.[3] Al respecto, el presente escrito también se alimenta del seguimiento de actividades que realizan las colectivas Mujeres Ruaj —integrada principalmente por mujeres de tradición metodista en la Ciudad de México—, y la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas Cristianas (Tepali) —personas de distintas partes de América Latina y de diversas tradiciones religiosas— mediante plataformas digitales, como conferencias y charlas que han girado en torno al papel de las mujeres creyentes, los derechos de ellas y de las minorías sexogenéricas. Dicho seguimiento fue llevado a cabo entre septiembre y diciembre de 2022.

[1] Estas entrevistas son recuperadas del trabajo de campo realizado en 2021. Han sido retrabajadas para efectos de este artículo; las primeras reflexiones en torno a ello fueron esbozadas en el texto "¡Disidentas! Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género", publicado en la revista *Oikodomein*, de la Comunidad Teológica de México.

[2] Cuento con la autorización sobre el uso de la información para efectos de este texto.

[3] Quiero agradecer al Seminario de Intersecciones de lo Religioso (Semir) por su valiosa revisión a la primera versión del borrador de este artículo. La academia necesita a jóvenes investigadores como ustedes para actualizarse, vislumbrar nuevas formas de hacer investigación y transformarse en una academia más humana.

Analizaré lo anterior según el planteamiento de Sara Ahmed (2014), quien señala que las emociones se construyen en interacción entre los cuerpos y las relaciones entre las personas, lo que las hace colectivas y políticas y, en este sentido, "tienen un papel actuante". Aquí hago una propuesta conceptual sobre la *incomodidad* como un sentimiento / emoción que configura un proceso crítico reflexivo relacional, donde la *queja* tiene un papel central en el ejercicio del potencial político que conduce a la emancipación y se concreta en las *disidencias* normativas y sexogenéricas de mujeres que subvierten las normas de sus iglesias.

Propongo que la *incomodidad* define un "estar fuera de lugar", descrito por las mujeres entrevistadas, que permite comprender las luchas y resistencias internas que son llevadas al ámbito público, mediante distintas plataformas digitales, donde las mujeres que se reconocen como disidentas construyen nuevos caminos de comprensión, análisis y lucha frente a las realidades que viven marcadas por la discriminación y la exclusión. Lo anterior no implica, necesariamente, una renuncia a su pertenencia religiosa, sino una re-negociación sobre su práctica y creencia que permite un cierto reconocimiento y la conciliación de espacios e identidades que parecen totalmente contrapuestos, como la disidencia sexogenérica y la adscripción religiosa (Vaggione, 2007). Por supuesto, esto presenta distintos matices.

La gama de congregaciones religiosas protestantes-evangélicas es amplia y presenta diferencias teológicas y doctrinales que determinan tanto su práctica religiosa como la forma en la que viven y se desenvuelven en los espacios seculares. Sin embargo, a pesar de dichas diferencias hay temas en los que convergen y que, a su vez, prevalecen en tensión, independientemente del carácter, más o menos conservador o liberal de tales congregaciones. Tres son los puntos más sobresalientes al respecto: las tensiones en torno al papel y la participación de las mujeres; los derechos sexuales y reproductivos, sobre todo, el aborto; y, finalmente, el rechazo o reconocimiento hacia las minorías sexogenéricas, los matrimonios igualitarios y la adopción por parte de estos. Los referidos temas han dado pie a acalorados debates dentro de las congregaciones y a la creación de grupos antagónicos que se enfrentan, tanto en los templos como en las calles, bajo el discurso de la defensa de los derechos humanos.

Por un lado, se encuentran las y los creyentes que abogan por el reconocimiento de las minorías, los derechos de las mujeres, la legalización del aborto y el matrimonio igualitario. Por el otro, "el bando" conservador que, en su rechazo hacia lo que nombra "uniones anti-natura", ha encabezado la lucha contra la llamada *ideología de género*. Entre estos dos oponentes hay un universo infinito de posiciona-

mientos con respecto a los temas mencionados —en este texto daré cuenta de algunos de estos matices—, por ejemplo, cómo se negocia o hay una ruptura entre la identidad religiosa y el posicionamiento político feminista; o la forma en la que, desde la orientación sexual disidente, se cuestiona a identidades que salen de la lógica binaria.

Sobre la *ideología de género*, Vaggione (2008), Mara Viveros y Manuel Rodríguez (2017), Mónica Cornejo-Valle e Ignacio Pichardo (2017), Karina Bárcenas (2021), José Manuel Morán (2023), entre otras y otros investigadores, han señalado en distintos espacios que dicha expresión[4] surgió como un discurso y estrategia política, construida desde la jerarquía católica para poner en duda y luchar contra su enemigo: el feminismo y las diversidades LGBTIQ+. El imaginario construido de la *ideología de género* habla de un "supuesto complot internacional para acabar con la familia y promover la homosexualidad" (Viveros y Rodríguez, 2017: 119). Sin embargo, contrario a las posturas conservadoras que son las más reproducidas y popularizadas, no sólo por la prensa sino a través de la producción académica, al interior de las iglesias hay disidencias, minorías que se oponen y cuestionan tales posicionamientos.

Entre los trabajos académicos que resaltan la intersección entre diversidades sexuales, género y religión (Vaggione, 2007, 2008, 2012; Careaga, 2019; Leal, 2017; Bárcenas y Delgado-Molina, 2021; Mazariegos, 2021; Tec-López, 2021), un referente en México es el realizado por Karina Bárcenas (2020). En su libro *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad y de género en un campo religioso conservador,* la autora resalta la intersección entre sexualidad, género, religión y política como una expresión de la modernidad tardía (Bárcenas, 2020), lo que ha provocado rupturas o disidencias con los órdenes de género históricamente impuestos.

En este sentido, la expectativa sobre el *deber ser* femenino que atraviesa los cuerpos de las mujeres y obstaculiza su libre desarrollo —tanto fuera como dentro de las iglesias—, ha llevado a varias de las creyentes a cuestionar los marcos de acción establecidos des-

[4] El término *ideología de género* tiene su precedente en 1994 cuando la filósofa neoconservadora Christina Hoff estableció las bases para definir dicho término: atenta contra naturaleza, es un proceso de adoctrinamiento, promueve el marxismo y la destrucción de la familia y, por lo tanto, atenta "contra el bien". Luego, en 1995, como respuesta a la Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing, algunas agrupaciones conservadoras cuestionaron la crítica que el feminismo hacia el supuesto orden sexual natural. Sin embargo, José Manuel Morán señala que "fue en 1997 cuando apareció de forma explícita en el libro *L'évangile face au désordre mondial*, del sacerdote belga Michel Schooyans (1997, 2000), prologado por el cardenal Joseph Ratzinger" (Morán, 2023: 183). El término se popularizó con más fuerza en 2016 al ser utilizado por el papa Francisco en uno de sus discursos públicos, donde manisfestó que la ideología de género es una "guerra contra el matrimonio" (Newsome, 2016).

de una lógica patriarcal, misógina y homofóbica, que justifica su subordinación y marginación de los procesos macro a los micro. Los feminismos, con sus distintos posicionamientos epistemológicos, se han extendido a lo largo del mundo y han impactado en varias congregaciones religiosas, nutriendo la crítica sobre la desigualdad entre hombres y mujeres creyentes, las relaciones de poder entre unas y otras, marcadas por los procesos de racialización, la etnia y la clase, visibilizando la infinidad de abusos y violencias que sufren, y su lucha por erradicarlas (Mazariegos, 2020; Villalobos, 2021).

Esto es relevante puesto que, como señala la investigadora Gabriela González Ortuño (2016), varios estudios sobre las minorías sexogenérica continúan poniendo en el centro a la homosexualidad masculina, lo que refleja la prevalencia de la invisibilización de las realidades femeninas. Por supuesto, esto habla de distintas situaciones. Para el caso de las realidades de las mujeres en las agrupaciones protestantes-evangélicas, el ocultamiento tiene un cariz particular: una forma de ejecutarse y practicarse vinculada a un *deber ser* que, de por sí, limita y oculta la participación por el hecho de ser mujeres. Cuando esto lo analizamos en relación con la orientación sexual o identidad de género contra-hegemónica o no binaria o con la adscripción feminista, las discriminaciones y exclusiones se agudizan, como lo apunta la estudiosa antes mencionada:

> Las mujeres, las lesbianas, las nuevas brujas, se han enfrentado a múltiples formas de discriminación. En muchas ocasiones, la lesbofobia es más cruel que la homofobia; la apertura de espacios desde el orden moderno liberal capitalista es hacia la homosexualidad masculina en un esquema claramente patriarcal pero también colonial, racista [y, añado, clasista] (González, 2016: 192).

Relacionado con lo anterior, en 2022 se publicó el libro *Arrebatando el reino. Reflexiones teológico-feministas*, coordinado por Málenny Cruz, donde ocho mujeres creyentes de distintas tradiciones cristianas exponen las violencias a las que se enfrentan dentro de sus congregaciones, y cuestionan los discursos y prácticas conservadoras y fundamentalistas que las oprimen, anulan y marginan. Lo hacen desde una perspectiva feminista o desde la perspectiva de género, enmarcadas en los derechos humanos y, particularmente, los derechos de las mujeres y las diversidades sexogenéricas. En la obra antes referida, las autoras hacen énfasis en las intersecciones que configuran a las mujeres creyentes, poco escuchadas en varias de las iglesias, otras colocadas al margen de algunos movimientos políticos feministas por tener una adscripción religiosa —lo que retrata la "violencia epistémica" que se ejerce y reproduce—, dando cuenta de cómo

esta intersección es posible y llevada a la práctica.

Un aporte crucial para reflexionar las intersecciones es la *teología queer*, que en el afán por deconstruir las categorías y discursos opresores sustentados en la Biblia, se ha dado a la tarea de re-interpretarla a partir de una exégesis en la que las experiencias de lxs creyentes disidentes dialogan, cuestionan y transforman las múltiples discriminaciones y violencias en discursos emancipadores (Knauss y Mendoza-Álvarez, 2019). Lo *queer* es teoría analítica y acción política, que "surge a partir de la apropiación de una palabra [de origen anglosajón] usada para describir y discriminar a las personas que no encajan con las normas hetero / normativas sobre el sexo, el género y la sexualidad" (Musskopf, 2019: 651). Aunque *queer* no cuenta con una traducción literal al español, ha servido para reivindicar lo "chueco", lo "torcido", "lo extraño", "lo fuera de lugar", y así cuestionar y poner en duda las concepciones binarias del género.

De tal suerte que la Biblia, utilizada por agrupaciones conservadoras y fundamentalistas como el instrumento principal del ejercicio del poder para subestimar, marginar y discriminar, sirve, a su vez, tanto a la teología feminista, eco-feminista y a la teología *queer* para reafirmar el poder, los derechos y la capacidad de acción de las mujeres y las minorías sexogenéricas (Muraro, 2006; Rojas, 2020; Althaus-Reid, 2005, 2006); para reivindicar sus cuerpos, sus estéticas contra-hegemónicas y diversas maneras de existir, sentir y pensar (Arellano, 2020; Espinosa, 2018; Mazariegos, 2021; Treviño, 2020). En este sentido, Andrea Espinosa señala que "la diversidad sexual no se contrapone con la espiritualidad, la religiosidad o sus prácticas" (Espinosa, 2018: 181) y, por el contrario, es potencializadora y abre puertas a la comprensión de la diversidad desde el quehacer eclesial. Es en el marco de estas investigaciones que se sitúan las reflexiones compartidas en este documento, todo con el propósito de contribuir al estudio de la intersección entre lo religioso-espiritual y las disidencias sexogenéricas, en general, y en la reflexión sobre las disidencias sexogenéricas de mujeres creyentes, en particular.

Es necesario decir que el posicionamiento desde el cual construyo el interés por conocer las experiencias de lucha y resistencia de mujeres creyentes diversas, es desde mi identidad como mujer *cis*[5] heterosexual, abierta a las posibilidades y horizontes que nos plantea el reconocimiento de nuestra diversidad. Soy antropóloga incómoda; migrante, nómada, hija de exiliadxs guatemaltecxs, lo que no sólo ha influido en mi identidad y en mis temas de

[5] El término *cis* designa a las personas que nos identificamos con el género asignado al nacer. Brenda Muñoz (2021) señala que dicho término acuñado por Carl Buijs en 1995 no fue creado desde la academia, sino desde los activismos.

investigación, sino también en mi forma de vida, entre tránsitos y cruces de fronteras. Siempre fuera de lugar y, a la vez, construyendo mi hogar adonde vuelvo a refugiarme y descansar después del tránsito. Soy una creyente sin institución, pero afín al origen protestatario de algunas de las tradiciones religiosas a las que se adscriben las mujeres de las que les hablaré.

El presente artículo consta de tres partes: en la primera, "'Estar fuera de lugar'. Ser incómodas, quejarse y disentir", expondré cómo estoy entendiendo las disidencias vinculadas a la sensación / emoción de incomodidad y queja. En la segunda parte, "Volver a casa: ser y habitar cuerpos diversos, abyectos e incorrectos", siguiendo la misma línea, plantearé cómo las disidencias son movilizadas a través de la resignificación y el reconocimiento del cuerpo abyecto, que se vuelve en "la casa", ahora, habitada. Finalmente, en "Conclusiones. Llegar a casa y descansar, antes del siguiente viaje", retomaré algunas reflexiones para seguir pensando el tema de las disidencias sexogenéricas de mujeres en agrupaciones protestantes-evangélicas.

"ESTAR FUERA DE LUGAR". SER INCÓMODAS, QUEJARSE Y DISENTIR

A raíz de la pandemia provocada por el SARS-CoV-2 que nos llevó al confinamiento y al uso continuo de redes socio-digitales, se viralizó el trabajo realizado por distintas agrupaciones o colectivas de mujeres creyentes feministas y *queer,* que reflexionan sobre las múltiples violencias que experimentan y a la vez que dan cuenta de sus disidencias. La observación y seguimiento a través de plataformas socio-digitales me llevó a reflexionar sobre cómo las mujeres disidentas protestantes-evangélicas construyen

> […] distintos espacios de acción mediante una infinidad de recursos y herramientas tecnológicas para levantar la voz, por sí mismas, con y para con otras mujeres con las que se identifican por incomodar, disentir y contrariar la norma y, por tanto, alterar la llamada normalidad" (Mazariegos, 2021: 21).

En este escrito abordo las disidencias de estas mujeres, desde el planteamiento de Sara Ahmed (2014), quien señala que las emociones se construyen en interacción entre los cuerpos y en las relaciones entre las personas; son colectivas y políticas y, en este sentido, "tienen un papel actuante". "No son estados psicológicos, sino prácticas culturales que se estructuran socialmente a través de circuitos afectivos" (Mancini, 2016: 88); éstas movilizan constantemente nuestro actuar en sociedad; son prácticas, llevan a la acción.

Incomodidad, *queja* y *disidencia* son tres categorías políticas que determinan una visión práctica del mundo. Al respecto, tal y como

menciona Ahmed (2019), la queja se vuelve un instrumento político de resistencia, "sirve para rechazar algo, para intentar transformar una situación y desafiar al poder" (Ahmed, 2021). A partir de las charlas con las mujeres disidentas, identifiqué que, en principio, hay una *incomodidad* que se manifiesta mediante la *queja*; por ejemplo, a veces se verbaliza delante del púlpito exponiendo las diferentes problemáticas internas por las que atraviesan en sus iglesias; o mediante el estudio de pasajes bíblicos donde se expone la fortaleza de mujeres que son referentes en el ejercicio teológico, descentralizando las figuras masculinas del quehacer sagrado (Mazariegos, 2020; Villalobos, 2021).

Esta hermenéutica bíblica dignifica y significa a las mujeres disidentas como agentes políticas; la santidad, desde su interpretación, deviene de su ímpetu y fortaleza para enfrentar las vicisitudes de su tiempo y se vuelven ejemplo para las mujeres "de este tiempo". Luisa Muraro (2006), en *El Dios de las mujeres*, se pregunta si "el Dios que fue el objeto del discurso de los curas, de los teólogos, de los filósofos, ¿ha sido alguna vez el Dios de las mujeres?". Al dialogar con la autora, Ma. Milagros Rivera recupera en el prólogo de dicho libro:

> El dios de las mujeres es, en realidad, la sustancia de la política, de la política de las mujeres, porque Dios es lo otro, la alteridad, la otredad, lo distinto de mí que ya está dentro de mí (Muraro, 2006: 9).

Dios significado como "otredad", posibilita un camino de entendimiento y aceptación en contextos religiosos donde históricamente "los otros", las mujeres, lesbianas, transgénero y demás minorías sexogenéricas han sido olvidadas, menospreciadas y negadas. Salir a la luz implica la incomodidad propia y aquella que, a propósito, o no, se genera en aquella / es / os que siguen reproduciendo discursos ortodoxos donde no hay cabida para las diversidades y las diferencias; por ello, el potencial de la incomodidad radica en el cuestionamiento de lo que se experimenta y encarna en la práctica cotidiana, contraviniendo los valores y los mandatos de conducta. La incomodidad convierte a las mujeres disidentas en *sujetos nómades*. Rosi Braidotti señala que:

> Aunque la imagen de "sujetos nómades" está inspirada en la experiencia de personas o culturas que son literalmente nómades, aquí el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta. No todos los nómades son viajeros del mundo; algunos de los viajes más importantes pueden ocurrir sin que uno se aparte físicamente de su hábitat. Lo que define el estado nómade es la subversión de las convenciones esta-

> blecidas, no el acto literal de viajar (Braidotti, 2000: 31).

Estos sujetos nomades construyen nuevas formas de ir y venir en las fronteras del género, la clase y la racialización, a través de eso que Braidotti llama la *conciencia nomade*, "un imperativo epistemológico y político para el pensamiento crítico" (Braidotti, 2000: 26). Esta *conciencia nomade* implica el reconocimiento de las subjetividades que se anclan en un *locus* encarnado, el cuerpo; éste, como "punto de partida para un proyecto epistemológico del nomadismo", no debe entenderse solamente como físico, simbólico o sociológico, sino como "la superposición" de estas tres dimensiones (Braidotti, 2000: 29).

Lo anterior nos lleva a dirigir la atención al carácter heterogéneo de las experiencias del ser mujer(es) disidentas, atravesadas por las variables antes mencionadas, como el género y la orientación sexual, la clase y la etnia, pero también por la edad, la formación disciplinaria, la enfermedad, la religión, entre otras, como lo podemos ver manifestado a través de la escritura y el activismo de Mónica T. Álvarez en sus redes socio-digitales:[6]

> Me toca crecer y expandir mis horizontes de la mayor cantidad de maneras posibles. Me voy con mi sed de justicia. Me voy reafianzando mi ser pastora. Pastora que se posiciona como migrante de la fe, aquella que busca cruces de caminos. Migrante de la fe presente en las diásporas. La que defiende la libertad religiosa. La que incomoda por su orientación sexual. Pastora y tortillera..., orientación sexual que marca el alejamiento y, en muchos momentos, la negativa de pertenencia por parte de las autoridades católicas. Y aún después de eso nadie me quita mis orígenes católicas. Fui, soy y seré esa católica que no cabe en su parroquia. Nadie me quitará mi derecho a nombrarme como católica. Pastora y mujer..., vocación que me niega la posibilidad de nombrarme sacerdotisa en autoridades católicas romanas. Aun así soy aquella sacerdotisa que acompaña abortos y celebra misas. Pastora y joven...; mi juventud me ha causado la desvalorización de autoridades católicas y también de autoridades de iglesias inclusivas. Al parecer eso me hace incapaz de pensar, incapaz de proponer y carente de liderazgo. Aun así soy joven y pienso, propongo y busco construir desde no lugares (Mónica T. Álvarez, 2022, Facebook personal).

Ser sujeta nómade le permite a Mónica posicionarse desde y más allá del cruce de las distintas fronteras que transita para vincularse con otras nómades que, como ella, encarnan la "presencia simultánea de muchos ejes"; a partir de ahí cuestionan las identidades fijas, cerradas e inamovibles (Braidotti, 2000: 29). En ese sentido, la *incomodidad* genera alianzas, estrategias

[6] Cuento con la autorización de la autora para reproducir un fragmento de su escrito publicado el 13 de abril de 2022.

de resistencia o rupturas con los órdenes de poder patriarcales que, hasta antes de materializarse mediante la enunciación de la *queja,* mantenían un orden hegemónico. Sin embargo, una vez expuesta la queja se comienza a movilizar la estructura que genera la incomodidad, en la medida que ciertas agentes de resistencia se empiezan a articular. Esto sucede con algunas mujeres creyentes que mediante diversos actos, discursos, charlas, seminarios, cápsulas informativas sobre la violencia de género, expresiones artísticas como la poesía, el ensayo o la narrativa, elaboran una suerte de lo que denomino *pedagogías de la desobendicencia*, parafraseando a Ahmed (2021), que cuestiona los marcos hegemónicos de la normalidad, abriendo nuevos "canales de expresión" (González, 2016: 189).

Un ejemplo de ello ha sido la creación en 2021 de un podcast llamado "Fe-Ministas",[7] conducido por algunas integrantes de Mujeres Ruaj, una agrupación de creyentes activas en sus iglesias que ponen sobre la mesa distintos temas de importancia social. Otras agrupaciones como la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas (Tepali) y Teología Sin vergüenza, donde diversas/os/es teólogas/os/es dialogan, desde distintos puntos de Latinoamérica, sobre los entrecruces sociales, culturales, étnicos y teológicos, invitando a problematizar las diversidades y disidencias sexogenéricas, tomando en cuenta la raza / etnia, la clase y el Abya Yala como territorio legítimo en la construcción del conocimiento teológico, social y académico. Estos espacios son sólo un ejemplo del amplio abanico de diálogos que se dan entre las creyentes disidentas y que salen al público para cuestionar el ejercicio religioso que segrega y discrimina. También se convierten en espacios de libre expresión, donde las voces calladas encuentran eco y reafirmación, y donde Dios tiene lugar para todas/os/es.

Nussbaum señala que "la normalidad" cumple una función normativa que hace que los diferentes sean estigmatizados (Nussbaum, 2019: 256); "la normatividad sólo es cómoda para quienes pueden habitarla", señala Ahmed (2014: 226). Por ello, al convertirse en "lo indeseable", en lo opuesto a lo normal, "lo torcido", lo "inapropiado", "lo malo", "lo deshonroso", las mujeres disidentas son excluidas de cargos de autoridad o liderazgos al interior de sus iglesias (Treviño, 2020). Como en el caso de Dalila,[8] una mujer metodis-

[7] Dejo aquí el enlace por si es de su interés escuchar a las Fe-Ministas. Véase el link recuperado en: <https://open.spotify.com/episode/2Ya29DF3iaPJCLYXwdv2s2?si=a4e2e9caa9e749bd>.

[8] Las experiencias y narrativas completas de las tres mujeres creyentes disidentas mencionadas se encuentran en un texto previo publicado en el número 21 de la revista *Oikodomein* de la Comunidad Teológica de México; en este artículo reproduzco algunos fragmentos del mismo para ilustrar las reflexiones.

ta que se alejó de la iglesia a causa de la presión y el rechazo que vivió por ser feminista, haber levantado la voz le costó ser vista como subversiva y un "peligro" para las futuras generaciones de seminaristas a quienes formaba. En ese sentido, el estigma y la vergüenza provocan *incomodidad* en quienes representan lo "anormal" por no cumplir la expectativa social, pero, también, provocan la incomodidad en aquellos que se apegan a la norma, al desafiar el ideal construido mediante los marcos normativos de dicha normalidad, a través de las distintas dimensiones de la realidad: estructural, subjetiva e intersubjetivamente. Por ello, a partir de la *incomodidad*, propia y ajena, se gestan o producen disidencias.

La incomodidad define un "estar fuera de lugar", ese constante "miedo de ir casa", de sentirse "ajena" aun en la propia piel, como diría Anzaldúa (2016). Esto se hace explícito a través de experiencias como la de Magdalena,[9] "una buscadora espiritual" (Garma, 2004; James, 2006), quien pasó por las llamadas "terapias de conversión" y cuyo tránsito por distintas congregaciones, tratando de encontrar "un lugar", la llevó a alejarse de las agrupaciones protestantes-evangélicas por el rechazo que recibía por su orientación sexual y porque, como señala, "eso no es lo que dice Dios".

[9] Sus nombres han sido modificados para cuidar su identidad.

En su caso, hubo una búsqueda por intentar cambiar "lo que estaba mal", hasta que desistió y decidió alejarse de la congregación religiosa a la que pertenecía, pero se sigue definiendo como creyente. Magdalena nunca quiso pertenecer a una iglesia de la diversidad, pues considera que aún está en el proceso de aceptar a otras minorías sexogenéricas; la mayor tensión la encuentra con la población transgénero y travesti. Señala que ella es lesbiana, pero que eso no la ha llevado a dejar de ser mujer, entonces, le "ha costado trabajo entender por qué hay personas transgénero, travestis" y asimilar "¿qué son?" (Mazariegos, 2021). Aquí esa "no asimilación" de los otros cuerpos delimita espacios de acción y habitabilidad para unas y otras / otres a partir de construcción de "lo extraño" (Ahmed, 2000) —sobre esto me referiré más adelante.

Magdalena tampoco se define feminista ya que considera que hay una serie de contradicciones entre el discurso y la práctica de algunas mujeres que se asumen como tal (Mazariegos, 2021). Ella nos muestra el caleidoscopio de posicionamientos que existen no sólo dentro de las iglesias protestantes-evangélicas, sino las tensiones y discriminaciones entre las minorías sexogenéricas. La incomodidad hace visible el miedo al cambio en las estructuras de poder al interior de las iglesias; por eso, como proceso reflexivo, crítico y disruptivo,

abre paso a las disidencias. Vaggione señala que:

> Por un lado, el disidente reafirma una pertenencia identitaria con aquéllo de lo que está disintiendo. Aunque pueda sonar paradójico, el acto de disentir es un acto de inscripción comunitaria. Diferente al desertor, que vacía el espacio de poder, el disidente reafirma su pertenencia incluso al costo de arriesgar su membresía. Pero la disidencia también implica la articulación de un antagonismo y la construcción de un espacio político. El disidente busca también romper los consensos asumidos, o impuestos, y mostrar fracturas que indican un nivel de pluralización de realidades aparentemente homogéneas (Vaggione, 2007: 79).

En este sentido, las disidencias se dan al interior de las iglesias en dos movimientos. El primero, hacia afuera, es decir, se elabora una crítica y cuestionamiento a los discursos o posicionamientos tanto feministas —hablo del feminismo blanco occidental, de herencia anglosajona— como no feministas, que señalan la imposibilidad de hacer coincidir creencias religiosas con feminismos o resistencias. El segundo, desde y al interior de las iglesias, donde, poniendo en marcha dicha intersección, es decir feminismo y religión, cuestionan los mandatos sobre el *deber ser femenino*, que regularmente están asociados a nociones como la de "mujer virtuosa", sumisa, prudente, callada, cuidadora y obediente, a través de la cual se elabora un respaldo teológico, una lógica del permiso, cuyos detentores han sido, principalmente, los varones sustentados en la idea de "cabeza de familia" (Mazariegos, 2021; Cruz, 2022).

Cuando las mujeres buscan y luchan por ocupar posiciones de poder, hay un movimiento que se concibe como un guillotinar a la Iglesia, por saltarse "la mayor autoridad humana después de Dios", los pastores (Mazariegos, 2020). También se ha dado el acallamiento de las que se han atrevido a levantar la voz en público —un ejemplo de ello es la colectiva Mujeres Ruaj—, conduciéndolas a la renuncia o renunciando por decisión propia de sus congregaciones, por no estar de acuerdo con las formas de dirección que siguen predominando, claramente machistas y patriarcales; tal es el caso de Dalila, mencionado anteriormente. Por ello, frente a esta *lógica del permiso* está la *incomodidad* como motor, la *queja* como vía, las *disidencias* como acción concreta.

Estas disidencias provocan la ruptura de ciertas reglas de comportamiento relacionadas con el uso y las concepciones del cuerpo, generalmente desde nociones dicotómicas: puro/impuro, sagrado/profano, masculino/femenino, naturaleza/ideología y normal/anormal, entre muchas otras, que establecen pautas de acción para hombres y, especialmente, para las mujeres. Para algunas interlocutoras, la disidencia normativa, es decir, este

cuestionamiento sobre los estatutos de comportamiento, del ser, e incluso del sentir, es el primer paso antes de reconocer pública y abiertamente la disidencia sexual y de género, como lo plantea Jael de la Luz (2017).

Sumado a lo anterior, valga decir que la sensación / sentimiento de incomodidad es atravesada por distintos marcadores sociales de la diferencia, como en el caso de Lilith, para la cual la clase fue un factor que agudizó las demás violencias que vivió dentro de su congregación religiosa. Ella, socializada en una agrupación de corte pentecostal, proveniente de un contexto de pobreza y marginación, cuestionó la "lógica del abuso" que existía en su congregación y comenzó un proceso crítico, reflexivo y activo que la llevó a cuestionar la negación del cuerpo como una medida de control y justificación para ejercer violencia sexual:

> A veces pienso por qué cuando hablé de mis violaciones sexuales, nadie hizo caso; es porque realmente en ese momento, dentro de sus prédicas, el cuerpo no importaba; ahí lo que uno tenía que hacer era salvar el alma, el cuerpo se acaba, es finito y ya (Lilith, entrevista personal, febrero de 2021).[10]

Para Lilith, cuestionar la norma de su iglesia fue el comienzo para la liberación de su sexualidad, su reconocimiento público como mujer creyente bisexual, y la reflexión sobre su cuerpo y corporeidad adquirió relevancia, pues "la discriminación por su físico, por ser morena y gorda, como ella lo señaló, no correspondía a lo que se esperaba" (Mazariegos, 2021: 20). Esto, ante los ojos de algunas / os correligionarios la convertía en sujeta de violencia y justificaba el maltrato que recibía por parte de algunos miembros de su congregación. Hoy día es activista por los derechos sexuales y reproductivos, las minorías sexogenéricas y la lucha contra las violencias hacia las mujeres. En Lilith podemos ver claramente el proceso paradójico de que nos habla Vaggione (2007): su disidencia ha implicado tomar una posición y afianzarse en su identidad creyente. A partir de ella resignificó las enseñanzas y los referentes que antes constituían su identidad religiosa; ahora, el feminismo es el eje a partir del cual ha revalorado su fe.

En esta misma línea, Dalila señaló: "yo no tengo problema en decir que soy metodista; creo que ellos tienen más problema de que yo diga que soy metodista" (Mazariegos, 2021:19). Adscribirse a una institución religiosa, incluso, cuando ésta las margina, es un acto contra-hegemónico; disentir implica un proceso de reapropiación de sus iglesias y su fe, resignificándolas y transformándolas en lugares más seguros para ellas y las diversidades sexogenéricas.

[10] La historia de Lilith pueden verla en Mazariegos (2021: 19-22).

Las disidencias de mujeres creyentes que se han reconocido como lesbianas o bisexuales confrontan los distintos órdenes normativos, religiosos, simbólicos y de género, a través de un proceso en el que el aparato doctrinal funciona como guía para la emancipación, por paradójico que pueda parecer —desde las concepciones occidentales y colonialistas que asumen que la razón es contraria a la religión y la emoción, y que estas últimas no pueden tener un carácter político y reivindicativo—. Sin embargo, esto no sucede de forma lineal, ni armónica, y en muchas ocasiones, el ocultamiento de la orientación sexual disidente se convertirá en una forma de sobrevivencia mientras se van ganando, construyendo y peleando, espacios concretos de acción.

Hacer tambalear los muros de las instituciones religiosas haciendo explícita la incomodidad, mediante la queja y la denuncia, hace que las disidencias normativas y sexogenéricas adquieran un carácter particular, ya que reconfiguran las normatividades que, históricamente, las han colocado en los márgenes. Ahora, estas disidentas se colocan en el centro de las decisiones tocantes a su vida privada, personal, profesional y pública. Al respecto, para Carolina Zamorano:

> […] las luchas por los derechos a veces se ganan incomodando con actos heterodoxos, levantando la voz, siendo intensas y haciendo uso de la violencia para resistir cuando se trata de arrebatar la justicia que nos han quitado […] Si hace falta gritar, gritaremos para que nuestras voces no vuelvan a ser silenciadas; si hace falta marchar, usaremos nuestros pies para caminar como multitud que busca justicia; si hace falta sospechar de las interpretaciones exegéticas y hermenéuticas tradicionales, encontraremos nuevas formas de leer la Biblia a la luz de la justicia y la dignidad para las mujeres; si es necesario contar nuestros testimonios, lo haremos para demostrar que el reino de los cielos, del cual las mujeres somos parte, está sufriendo violencia […] (Zamorano, 2022: 17).

Para algunas de estas disidentas, "la entrada a la universidad ha representado un punto de inflexión en sus trayectorias de vida y sus disidencias"; conocer nuevos marcos explicativos y de acción posibilitó la resignificación de su papel y lugar, tanto dentro como fuera de sus iglesias (Mazariegos, 2021: 22). Más que quebrantar o rechazar su fe, las llevaron a redireccionar la forma en que la vivían. Algunas poniendo en diálogo el *corpus* doctrinal con el activismo feminista; generando conocimientos sobre las agrupaciones religiosas donde crecieron, no sólo con el objetivo de hacer investigación académica, sino como una forma de denuncia, de posicionamiento crítico transformador, como lo hace Lilith. Otras, concibiendo el ejercicio religioso como algo más apegado a la labor humanitaria; por ejemplo, en el caso de Dalila, el trabajo con per-

sonas migrantes desde los derechos humanos ha definido la ruta de su quehacer eclesial más vinculada a lo social.

Tanto Lilith como Dalila emigraron a otros países; la segunda para poder ejercer su pastorado se mudó a Estados Unidos; Lilith, para reunirse con su esposo en búsqueda de nuevas oportunidades, viajó hasta Inglaterra. A Magdalena, su profesión la ha llevado a ser una mujer autónoma, creyente que vive su fe y su disidencia sexogenérica alejada de los marcos institucionales y dentro de ciertos límites que le permiten sentirse en un lugar cómodo, donde no tenga que compartir espacio con personas a las que "aún no entiende".

VOLVER A CASA: SER Y HABITAR CUERPOS DIVERSOS, ABYECTOS E INCORRECTOS

Al trascender los muros de sus iglesias y establecer redes solidarias con mujeres de otras congregaciones religiosas, así como seculares, ellas amplían sus espacios de acción en la búsqueda por lograr su autonomía, aunque no siempre es sencillo. Desde las concepciones que las ubican, por un lado, como incapaces de disentir por profesar alguna creencia religiosa y, por otro, porque salen de los marcos de sus iglesias al adscribirse como feministas, lesbianas o bisexuales, son las raras: "¡en serio!", "¡qué sorpresa!", "¡quién lo diría!", son las reacciones al compartir las luchas de otras creyentes disidentas. De cualquier forma, estas mujeres confrontan las distintas normatividades que las excluyen. En ambos casos, son la excepción; en ambos están "fuera de lugar".

En este sentido, accionan desde los márgenes y las intersecciones: mujeres creyentes-feministas, mujeres creyentes-contestatarias que no se reconocen feministas y mujeres creyentes de la disidencia sexogenérica. Si a estas intersecciones las comprendemos desde otras variables como la edad, etnia y clase social, encontraremos un sinfín de formas de exclusión y discriminación (González, 2016: 192; Jabardo, 2012). Pero, también encontraremos múltiples modos de ser incómodas, múltiples quejas, múltiples formas de disidencias.

La *incomodidad* tiene un anclaje corporal. En palabras de Ahmed (2000), los cuerpos de las mujeres creyentes disidentas son "cuerpos fuera de lugar", lo que representa lo extraño y desde donde se construye la otredad y una serie de estatutos de relación con tales cuerpos.

> La incomodidad es un sentimiento de desorientación: nuestro cuerpo se siente fuera de lugar, torpe e inquieto […] la sensación de estar fuera de lugar y de aislamiento provoca una aguda conciencia de la superficie del cuerpo propio, que aparece *como* superficie, cuando una no puede habitar la piel social, que es moldeada por algunos cuerpos y no por otros. Además, es posible que a los sujetos *queer* también se les "pida" que no

> hagan sentir incómodos a los heterosexuales y que eviten mostrar signos de intimidad *queer*, lo cual en sí mismo es un sentimiento incómodo, una restricción a lo que una puede hacer con su propio cuerpo, y con el cuerpo de otra persona, en el espacio social (Ahmed, 2014: 228-229).

Para Ahmed, un cuerpo extraño no es aquel que desconocemos, sino aquél con el que establecemos fronteras físicas, temporales y simbólicas, que demarcan una cierta pertenencia, una vida que es o no legitimada, que es o no propensa a "contaminar":

> El reconocimiento de extraños es un medio por el cual se producen espacios habitables o acotados ('esta calle'), no simplemente como el lugar o localidad de residencia, sino como la forma viva misma de una comunidad […] el discurso del peligro extraño produce al extraño como una figura —una forma que parece tener integridad lingüística y corporal— que pasa entonces a encarnar lo que debe ser expulsado del espacio purificado de la comunidad, la vida purificada del buen ciudadano, y el cuerpo purificado del 'niño'. La reconocibilidad de los extraños está determinada en la demarcación social de los espacios de pertenencia: el extraño es 'reconocido' como aquello que ya ha contaminado tales espacios, como una amenaza tanto para la propiedad como para la persona […] Reconocer a los extraños está aquí incrustado en un discurso de supervivencia: se trata de cómo sobrevivir a la proximidad de extraños que ya son figurables, que ya han tomado forma, en los encuentros cotidianos que tenemos con los demás (Ahmed, 2000: 22).[11]

En este sentido, la incomodidad es una forma de construir extrañeza y establecer fronteras para el accionar de la vida cotidiana. La extrañeza, como señala Ahmed, organiza y jerarquiza las experiencias de vida de acuerdo con las personas que las viven, de los roles establecidos, de los estereotipos construidos sobre nosotrxs y lxs otrxs, como lo vimos en el caso de Magdalena y su reticencia a convivir con personas trans. Esto se da en una constante interacción, donde el cuerpo, los sentidos y las emociones cobran relevancia.

Por ello, es necesario "considerar la manera en que operan las emociones para 'hacer' y 'moldear' los cuerpos como formas de acción que incluyen las orientaciones hacia los demás". Es decir, "las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones o alejamiento de los otros" (Ahmed, 2014: 24). En este sentido, Ahmed se pregunta no qué son, sino ¿qué hacen las emociones?

Nussbaum (2006), en su estudio sobre el asco en la sociedad esta-

[11] Traducción del autor del presente artículo.

dounidense, dice que esa impresión provocada por el contacto con las minorías sexogenéricas está vinculado a la sexualidad, como si "tuvieran una mayor corporeidad" —es un "asco moralizado", menciona la autora—, que construye un nuevo "enemigo" que hay que combatir, como lo hace el Frente Nacional por la Familia (FNF) o las agrupaciones de corte conservador, provocando la limitación de los derechos de las minorías sexogenéricas. De esta manera se establecen fronteras políticas y sociales, que determinan cuáles vidas merecen ser vividas, qué cuerpos importan y cuáles no (Butler, 2002). Esto se hizo evidente en el caso de Lilith al cuestionar la anulación del cuerpo que había en la congregación de donde partió y donde, a consecuencia de ello, se justificaban las violencias ejercidas sobre ella.

Para las iglesias protestantes-evangélicas el cuerpo es ambivalente, es templo sagrado y, a la vez, potencial contaminador. Cuando el cuerpo que guarda el espíritu rompe el margen de lo permitido, para el caso de las mujeres creyentes feministas, hay el peligro de una "moral liviana" por la libertad sexual que promueven y, en el caso de las disidentes sexuales y de género, el peligro aumenta porque ese cuerpo, construido para procrear y a la "perfección para el cuerpo masculino", ya no cumplirá con el propósito para el que ha sido creado; se vuelve un cuerpo vacío de valor de vida, incorrecto, incómodo, un "cuerpo abyecto" (Butler, 2002).

Por ello, las disidentas cuestionan los estándares de comportamiento y corporales exigidos en las iglesias y construyen una corporalidad diferente que atraviesa la disidencia sexual.

> Una vez que se viven y experimentan nuevas formas de sentir, comunicarse y relacionarse, se comienza a construir un nuevo significado que es llevado a la práctica a través de una sexualidad vivida desprendida de culpa y más cercana a la idea de libertad (Mazariegos, 2021: 22).

A partir de ello se "vuelve a casa" desde un lugar que se reconoce como propio. Como se puede ver en la escritura de Jael de la Luz:

> Salí por la necesidad que tenía de reconstituirme como sujeta, reconocer mi dignidad y valor, más allá de lo que la iglesia me enseñó. Decidí alimentar mi espiritualidad en otras fuentes de sabiduría y poder [...] Como alguna vez aprendí en cristología feminista: yo soy mi salvadora. Ya no vivo en el futuro pensando habitar un cielo por la eternidad, o ser condenada en el infierno por salir y decir mi verdad, o por desviarme de las normas. Ahora sé que el Dios que me habita no está en un templo hecho de manos, a semejanza de hombres. El Dios que me habita es aquel que no tiene género, que es ternura, amor y compasión eterno (De la Luz, 2021).

En este sentido, la disidencia implica una reflexión crítica de las

pautas hegemónicas y de la naturalización de las identidades fijas (Gargallo, 2009: 2). Es decir, "hay una negociación de sus identidades religiosas con concepciones liberalizadas del género y la sexualidad" (Vaggione, 2007: 79). Así pues, el cuerpo es el *locus* en el que se siente, vive, experimenta y politiza la incomodidad, a través del cual se ejecuta la queja y se concreta la disidencia. Estos cuerpos nómades, buscadores y constructores de espacios que encarnan las experiencias de las disidencias, son la mancuerna perfecta de la incomodidad; son los gestantes de las epifanías. Los lugares desde los cuales las experiencias se resignifican una vez que el camino se ha andado y se mira hacia atrás, encontrando y descifrando la historia propia que hace eco en aquellas otras disidentas que luchan dentro y fuera de sus congregaciones.

La epifanía es esa experiencia transformadora que, como la definen Ellis *et al.* (2019: 21), "revela las formas en las que una persona pudo negociar situaciones intensas". Estas experiencias encuentran un cierto orden y sentido con el paso del tiempo, como podemos corroborarlo en lo antes señalado por Lilith y De la Luz. Este armado del rompecabezas de la experiencia, el lugar de enunciación de las disidentas como mujeres creyentes, algunas con adscripción institucional, otras no; y la verbalización y puesta en marcha de la experiencia para resistir las opresiones, se vuelven en la política de las creyentes disidentas, al confrontar el poder establecido con el poder emancipatorio que da "volver a casa" y decir: "ésta soy yo; éste es mi cuerpo deseante, incorrecto y abyecto, mujer evangélica disidenta".

CONCLUSIONES. LLEGAR A CASA Y DESCANSAR, ANTES DEL SIGUIENTE VIAJE

La *incomodidad*, en tanto encarnada, es el sensor que posibilita un proceso reflexivo que implica el cuestionamiento de la normatividad construida desde la noción de normalidad. Dicha normalidad establece marcos de acción y relación que limitan las vidas, principalmente de las minorías sociales, en este caso de las mujeres protestantes-evangélicas que se reconocen como parte de la disidencia sexogenérica o aquellas que defienden su posicionamiento feminista.

La incomodidad hace presente el lugar marginal en el que se vive: lo "extraño", lo que "no encaja" o está "fuera de lugar". A partir de ella surgen *sujetos nómades* que provocan un flujo de experiencias que llevan a transitar por territorios diversos donde los cuerpos, las emociones y lo religioso, se entrelazan llevando a cabo actos críticos y de (re)apropiación de espacios históricamente limitados para las mujeres disidentas, de tal forma que estos "desplazamientos nómades designan un estilo creativo de transformación" (Braidotti, 2000: 32).

En este sentido, un aporte de este trabajo es considerar la incomodidad como potencializadora en la construcción de nuevos espacios de desenvolvimiento y pertenencia. En la conformación de colectivas y redes entre *sujetos nómades* creyentes, es posible ver "qué hacen" las emociones y su potencia política (Ahmed, 2014). Un recurso político es la *queja* como forma de expresión de la incomodidad, la cual se externa, ya sea de manera frontal en el cuestionamiento público del ejercicio de las violencias al interior de las iglesias, a través de la renuncia a ciertos cargos o de la defensa y apoyo a las minorías sexogenéricas.

En este sentido, las mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia normativa, sexual y de género, exponen la queja a través de diversos formatos: compartiendo en redes sociales sus experiencias de vida como disidentas; realizando conferencias o foros informativos y de denuncia; presentando publicaciones colectivas donde reflexionan desde la teología, sobre sus derechos; realizando conversatorios donde se discuten nociones como raza, etnia, clase y género desde la teología feminista o *queer*. Estos espacios socio-digitales se vuelven una suerte de "sala de estar" para descansar y verbalizar las experiencias de discriminación, en diálogo con quienes han experimentado situaciones similares. En el caso de Magdalena, el alejamiento de cualquier institución religiosa se coloca como el lugar de descanso y "tregua" frente a lo incomprensible.

Con relación a ello, es necesario sumergirnos aún más en las discusiones que se gestan al interior de las colectivas de creyentes LGBTIQ+ —principalmente con respecto a las personas trans—, y establecer puentes de comunicación para conocer sus diversos posicionamientos. Éste es un elemento a resaltar; lo que he mostrado a través de Lilith, Dalila, Magdalena y Mónica, es que las disidencias presentan distintos obstáculos y posibilidades, según el cuerpo que las encarna y los marcadores sociales que las atraviesan. No son lineales. Nos plantean las muchas formas de "extrañamiento" y discriminación que se reproducen en las múltiples relaciones sociales y desde las distintas identidades sexogenéricas.

Por último, la *incomodidad* como generadora de acción política se vuelve un recurso para las mujeres creyentes en el reconocimiento de su identidad y orientación sexual contra-hegemónica; rompe la dicotomía que separa feminismo(s) de religión y reconfigura un papel de lucha activa donde la fe es movilizadora y se propone como libertaria para lograr la autonomía y emancipación de las mujeres creyentes disidentas. Al posicionarse desde ahí, construyen un nuevo hogar, donde por momentos pueden sentarse a descansar antes del siguiente viaje. Un viaje que no termina y del que nos falta mucho por hablar.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, Sara (2014), *La política cultural de las emociones*, México, cieg-unam.

_____ (2019), "Alzar la voz", conferencia en línea dictada el 26 de febrero de 2019. Recuperada de: <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/sara-ahmed/230948>, consultada el 17 de agosto 2021.

_____ (2000), *Strange Encounters. Embodies Others in Post-Coloniality*, Reino Unido, Routledge (Transformations: Thinking Through Feminism).

_____ (2021), "La queja como una pedagogía feminista", conferencia en línea dictada el 24 de junio. Recuperada de: <https://www.youtube.com/watch?v=HuAwheclHBE>, consultada el 18 de septiembre de 2022)

Althaus-Reid, Marcella (2005), *La teología indecente. Perversiones teológicas de sexo, género y política*, Barcelona, Bellaterra.

_____ (edit.) (2006), *Liberation Theology and Sexuality*, Reino Unido, Ashgate-University of Edinburgh.

Anzaldúa, Gloria (2016), *La nueva mestiza*, Carmen Valle (trad.), Madrid, Capitán Swing (Ensayo).

Arellano Tapia, Nadia (2020), "Cambiar de pañuelo: la resignificación de la identidad cristiana en mujeres jóvenes, creyentes y feministas de la Ciudad de México frente a las discusiones públicas en materia de derechos sexuales y reproductivos", *Oikodomein*, núm. 20, pp. 38-46.

Bárcenas, Karina (2020), *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*, México, iis / unam.

_____ (2021), "La violencia simbólica en el discurso sobre 'la ideología de género': una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad", *Intersticios Sociales*, núm. 21, pp. 125-150. Recuperado de: <http://148.202.248.171/colegiojal/index.php/is/article/view/319>, consultado el 20 de abril 2023.

_____ y Cecilia Delgado-Molina (coords.) (2021), *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones*, México, iis / unam.

Braidotti, Rosi (2000), *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires / Barcelona / México, Paidós.

Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.

Careaga, Gloria (coord.) (2019), *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*, México, Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.

Cornejo-Valle, Mónica e Ignacio Pichardo (2017), "La 'ideología de género' frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español", *Cadernos Pagu*, núm. 50. Recuperado de: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332017000200501&script=sci_abstract&tlng=es>, consultado el 16 de enero 2023.

Cruz, Málenny (coord.) (2022), *Arrebatando el reino. Reflexiones teológico-feministas*, México, Casa Unida de Publicaciones.

De la Luz, Jael (2017), "De la disidencia religiosa a la disidencia corporal y sexual", documento escrito de li-

bre acceso (20 de junio), *Feminopraxis*. Recuperado de: <https://feminopraxis.com/2017/06/20/de-la-disidencia-religiosa-a-la-disidencia-corporal-y-sexual/>, consultado el 20 de octubre 2022.

_____ (2021), "Sanar después del abuso religioso", documento escrito de libre acceso (21 de febrero), *Feminopraxis*. Recuperado de: <https://feminopraxis.com/2021/02/21/sanar-despues-del-abuso-religioso-i/>, consultado el 1 de noviembre, 2022).

Ellis, Carolyn *et al.* (2019), "Autoetnografía: un panorama", en Silvia M. Bénard Calva (comp.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes / El Colegio de San Luis (Universitaria), pp. 17-42.

Espinosa, Andrea (2018), "Ser gay y cristiano en la Ciudad de México", en Carlos Garma Navarro, María del Rosario Ramírez Morales y Ariel Corpus (coords.), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, uam / Ediciones del Lirio, pp. 171-184.

Gargallo, Francesca (2009), "A propósito de lo *queer* en América Latina. ¿Existe, se expresa de algún modo el pensamiento *queer* en América Latina?", *Blanco Móvil*, núms. 112-113, otoño-invierno, pp. 94-98.

Garma, Carlos (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de* México, México, uam / Plaza y Valdez Editores.

González, Gabriela (2016), "Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría *queer* en América Latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica", *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 3, núm. extraordinario 5, pp. 179-200.

Jabardo, Mercedes (ed.) (2012), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid, Traficantes de Sueños.

James, William (2006), *Las variedades de la experiencia religiosa,* t. II: *Estudio de la naturaleza humana*, México, Lectorum.

Knauss Stefanie y Carlos Mendoza-Álvarez (eds.) (2019), "Editorial [número monográfico 'Teologías *queer*: devenir el cuerpo *queer* de Cristo]'", *Concilium. Revista Internacional de Teología*, núm. 383, pp. 7-10. Recuperado de: <https://verbodivino.es/hojear/5043/teologias-queer-devenir-el-cuerpo-queer-de-cristo.pdf>, consultado el 20 de diciembre de 2022.

Leal, Edgardo (2017), "Identidad sexual y pertenencia eclesial. Derroteros de visibilidad en trayectorias de gays católicos", *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, núm. 26, pp. 262-278. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/sess/a/6FXWkNJWq75xGGtg835cyfh/?format=pdf&lang=es>, consultado el 1 de agosto de 2023.

Mancini, Fiorella (2016), "Lo emocional como político", reseña del libro *La política cultural de las emociones* (2015) de Sara Ahmed", *Debate Feminista*, núm. 51, 88-91.

Mazariegos, Hilda (2020), *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*, México, Universidad de Guanajuato. Recuperado de: <https://

libreriaug.ugto.mx/gpd-liderazgos-en-movimiento-9786074418316.html>.

_____ (2021), "¡Disidentas! Mujeres protestantes-evangélicas de la disidencia sexual, normativa y de género", *Oikodomein*, núm. 21, pp. 12-23. Recuperado de: <https://www.comunidadteologica.org.mx/Publicaciones?fbclid=IwAR1zk7ULsP1QIolKFaubpFha5XMaQYYVatD_8KvZ3KAcbXFV65nC1958AAI>, consultado el 16 de junio 2023.

Morán, José Manuel (2023), "¿De qué hablan cuando hablan de 'ideología de género'? La construcción del enemigo total", *Astrolabio*, nueva época, núm. 30, pp. 177-203. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.55441/1668.7515.n30.32465>, consultado el 26 de septiembre de 2023.

Muñoz, Brenda (2021), "Cuerpo, sentidos y emociones: etnografía sensorial y su registro", en Betzabé Márquez y Emanuel Domínguez (coords.), *Etnografías desde el reflejo: práctica y aprendizaje*, México, fcpyS-unam, pp. 277-291.

Muraro, Luisa (2006), *El Dios de las mujeres*, Ma. Milagros Rivera Garretas (trad.), Madrid, Horas y Horas.

Musskopf, André S. (2019), "¡Tan *queer* como sea posible!", *Concilium. Revista Internacional de Teología*, núm. 383, pp. 11-20.

Newsome, John (2016), "Papa Francisco pide no enseñar ideología de género en las escuelas", *CNN en Español*, 3 de octubre de 2016.

Nussbaum, Martha (2006), *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Buenos Aires.

_____ (2019), *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*, Albino Santos Mosquera (trad.), Barcelona, Planeta, 304 pp.

Rivera Garretas, María-Milagros, "Prólogo", en *El Dios de las mujeres*, Madrid, Horas y Horas, p. 9.

Rojas, Marilú (2020), "La pertinencia de la teología ecofeminista y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual", *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. 36, núm. 30, pp. 37-70. Recuperado de: <https://ribet.ibero.mx/index.php/ribet/article/view/46>, consultado el 11 de noviembre de 2022.

Tec-López, René (2021), "Ni totalmente adentro, ni totalmente afuera: sobre las personas invisibles en la intersección entre religión y sexualidad", *Religión e Incidencia Pública,* núm. 9, pp. 25-57.

Treviño, Mónica (2020), "Subvertir la moral sexual cristiana. Experiencias de las juventudes sexo-diversas", *Oikodomein*, núm. 20, pp. 27-37.

Vaggione, Juan (2007), "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular", en Rosario Ortiz Magallón (coord.), *Estado laico, condición de ciudadanía para las mujeres*, México, Grupo Parlamentario del PRD-LX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, 2007, pp. 67-82. Recuperado de: <http://catedralaicidad.unam.mx/sites/default/files/Entrereactivosydisidentes.pdf>, consultado el 20 de diciembre 2022.

_____ (2008), "Las familias más allá de la heteronormatividad", en Cristina Motta y Macarena Sáez (coords.), *La mirada de los jueces*, t. II: *Sexualidades diversas en la jurisprudencia*

latinoamericana, Bogotá / Siglo del Hombre Editores, American University / Nueva York, pp. 13-87. Recuperado de: <https://xdoc.mx/preview/las-familias-mas-alla-de-la-heteronormatividad-5ca7b67da8a2c>, consultado el 18 de diciembre 2022.

_____ (2012), "La 'cultura de la vida': desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos", *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 2, pp. 57-80. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/rs/a/nfXfHm7JztrnnLLHnWjWCRP/abstract/?lang=es>.

Villalobos, Sandra (2021), "Las mujeres que tomaron *la palabra* y después… la interpretaron. Participación de las mujeres en el campo religioso desde sus ministerios ordenados y consagrados en México", en Karina Bárcenas y Cecilia Delgado-Molina (coords.), *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e* instituciones, México, iis-unam, pp. 65-106.

Viveros, Mara y Manuel Alejandro Rodríguez (2017), "Presentación. Hacer y deshacer la ideología de género", *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, núm. 27, pp. 118-127. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/sess/a/3xbQvLcxB3nvdVwqnqSgWHg/?lang=es>.

Zamorano, Carolina (2022), "Las mujeres sufren violencia, y sólo las violentas arrebatan la justicia", en Málenny Cruz (coord.) (2022), *Arrebatando el reino. Reflexiones teológico-feministas*", México, Casa Unida de Publicaciones, pp. 13-22.

LOS TELÉMACOS DEL SIGLO XXI. LA VIOLENCIA QUE SE EJERCE CONTRA LAS MUJERES EN LA POLÍTICA: HALLAZGOS DEL REGISTRO NACIONAL DE PERSONAS SANCIONADAS

Marisol Vázquez Piñón[*]
Ezequiel Bonilla Fuentes[**]

Resumen: La violencia política contra las mujeres en razón de género es un problema público que se ha estudiado desde diferentes perspectivas; una de las más prolíficas ha sido el enfoque cualitativo con estudios de caso de las que han enfrentado esta modalidad de violencia; no obstante, resulta necesario hacer más análisis cuantitativos para entenderla. En este sentido, el Registro Nacional de Personas Sancionadas en Materia de Violencia Política contra las Mujeres en Razón de Género, implementado por el Instituto Nacional Electoral desde 2020, permite estudiar cómo se expresa esta modalidad de violencia en el país y cuáles pueden ser algunas estrategias para erradicar dichas conductas. El presente artículo realiza un análisis del mencionado registro nacional, con el objetivo de identificar las conductas, actores y manifestaciones más recurrentes, lo que representa una herramienta para la implementación de políticas que ayuden a su erradicación.
Palabras clave: violencia de género, democracia paritaria, democracia local, violencia política contra las mujeres.

Mathematicians of the 21st Century: Violence against Women in Politics: Findings from the National Registry of Sanctioned Persons

Abstract: Political violence against women based on gender (VPMRG) is a public problem that has been studied from different perspectives, one of the most prolific has been the qualitative approach with case studies of women who have faced this type of gender violence. However, it is necessary to do more quantitative analysis to understand it. In this sense, the National Registry of Persons Sanctioned by VPMRG, implemented by the National Electoral Institute (INE) since 2020, allows us to study how this type of violence is expressed in the country and what some strategies may be to eradicate such behaviors. This article carries out an analysis of the aforementioned National Registry with the objective of identifying the most recurrent behaviors, actors and manifestations, which represents a tool for the implementation of policies that help its eradication.
Keywords: Gender violence, parity democracy, local democracy, political violence against women.

[*] Maestría en Políticas Públicas y Género, FLACSO. Correo electrónico: marisol.vazquez@ine.mx

[**] Maestría en Derecho Familiar. Correo electrónico: ezequiel.bonilla@ine.mx

INTRODUCCIÓN

En el libro *Mujeres y poder. Un manifiesto*, Mary Beard documenta una de las primeras veces donde un hombre manda callar a una mujer en público y le exige que se dedique sólo a las actividades consideradas propias del género; se trata de la *Odisea* de Homero, donde Telémaco, hijo de Penélope, refiere: "Madre mía —replica—, vete adentro de la casa y ocúpate de tus labores propias, del telar y de la rueca [...] El relato estará al cuidado de los hombres, y sobre todo al mío. Mío es, pues, el gobierno de la casa" (Beard, 2018). La historia situada miles de años atrás se sigue repitiendo hoy en día en la política, pues hay personas que intentan silenciar la voz pública de las mujeres y restringir sus derechos políticos y electorales al defender que el gobierno y los asuntos públicos deben ser una actividad de los considerados históricamente iguales, es decir, de los hombres.

La violencia que enfrentan las mujeres que quieren participar en la política no es reciente; por ejemplo, negarles la ciudadanía fue una de las estrategias más efectivas del sistema patriarcal para garantizar su permanencia en el espacio que se les había designado como "natural": el del cuidado, la crianza y el hogar. Las luchas históricas de las sufragistas en todos los países dan cuenta de lo difícil que fue posicionar la idea de que las mujeres debían gozar de los mismos derechos humanos, entre ellos los políticos y electorales, y de cómo la conquista del voto se dio sólo por la presión, persistencia y exigencia —a veces por las vías legales, a veces no— de las desiguales, es decir, de ellas.

México fue uno de los países que más tarde reconoció el derecho de las mujeres a votar y ser electas; primero participaron como votantes y candidatas a nivel municipal al aprobarse un decreto en 1947; los argumentos más importantes en contra del sufragio femenino versaban sobre la falta de juicio para razonar su voto (Cano, 2018). Fue en 1953 cuando finalmente se promulgó la reforma para que pudieran votar y ser electas a nivel federal. La primera vez que una mujer marcó una boleta para elegir representantes federales fue en 1955 para el cargo de diputados; por supuesto no se iba a permitir que la primera vez que votaran lo hicieran por la Presidencia de la República; la puesta a prueba de su capacidad para ser ciudadanas también fue un ejemplo de los dobles estándares que hay para su participación en los asuntos públicos.

La llegada tardía de las mujeres a las postulaciones impactó en la representación descriptiva (cuántas) y sustantiva (para qué) de sus intereses; no es casual que en años recientes, ya con presencia como gobernantes y legisladoras, haya un incremento en las políticas públicas y leyes aprobadas para proteger sus derechos; por ejemplo, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida libre de Vio-

lencia, aprobada en 2007; la despenalización del aborto en algunas entidades que inició ese mismo año con el Distrito Federal, cuya Jefa de Gobierno era una mujer, Rosario Robles Berlanga.

También, el importante reconocimiento de la paridad como principio constitucional en 2014 y su fortalecimiento en 2019 con la reforma conocida como "paridad en todo", la cual fue resultado de la lucha histórica por lograr la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres en la esfera política. Además, el reconocimiento y tipificación de la violencia política contra las mujeres en razón de género (VPMRG) en diversas leyes, hecho que tuvo lugar en 2020 y que representa un gran avance para la protección de los derechos de las ciudadanas, pues esta modalidad de violencia es uno de los grandes atentados contra la democracia, al enviar un mensaje claro de que su presencia en la política no es bien recibida y que las que quieran participar deben pagar un costo adicional para hacerlo; por ejemplo, someterse a violencia sexual, simbólica, psicológica, entre otras.

Es por ello que, junto con la reforma en la materia, se ha implementado una serie de acciones que fortalecen la protección a los derechos políticos y electorales de las mujeres; tal es el caso del Registro Nacional de Personas Sancionadas en Materia de Violencia Política contra las Mujeres en Razón de Género (RNVPMRG), que como se explicará en los siguientes apartados se trata de una medida de reparación para la víctima, una herramienta para las autoridades electorales y un medio para hacer públicos a las personas violentadoras.

Dicho registro nacional permite descargar una base de datos estadística que hace posible identificar con claridad hallazgos que se pueden utilizar para implementar políticas públicas y así hacer efectiva la prevención, atención y erradicación de esta modalidad de violencia, lo que constituye una herramienta importante de análisis de sus manifestaciones.

EL RECONOCIMIENTO DE LA VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA LAS MUJERES COMO UN PROBLEMA PÚBLICO

Las mujeres que participan en la política, sobre todo las que tienen agendas propias y no cumplen los mandatos de género, son vistas como detractoras del orden, y la violencia ha sido una estrategia del sistema patriarcal para conservar los roles asignados a hombres y mujeres. En el libro *La creación del patriarcado*, Gerda Lerner menciona en este sentido: "Los hombres castigan con el ridículo, la exclusión o el ostracismo a cualquier mujer que se arroga el derecho a interpretar su propio papel o, el peor de todos los males, el derecho a reescribir el argumento" (Lerner, 1990). Las que participan en la política intentan precisamente reescribir el

argumento de un espacio (el de la voz pública) que había sido ocupado históricamente por los hombres; por ello, no es de extrañarse que en tanto mayor es su participación y llegada a los cargos, mayor es también la resistencia al cambio.

Los estudios sobre violencia contra las mujeres en la política han versado sobre distintos temas. En México, las primeras investigaciones fueron realizadas por Dalia Barrera Bassols (2003), Alejandra Massolo (2008) y Magdalena Sam Bautista (1998), quienes documentaron sobre todo los obstáculos que enfrentan las munícipes para ejercer los cargos a nivel local. Posteriormente, se empezó a teorizar sobre el fenómeno con autoras como María del Carmen Alanis (2017), Daniela Cerva (2014) y Mona Lena Krook y Juliana Restrepo (2016), quienes sostienen que la violencia contra ellas en la política no es una subcategoría de la violencia política en general, ni una manifestación más de la ausencia del estado de derecho, sino que se trata de una manifestación del sistema patriarcal cuyo objetivo es restarles sus derechos humanos. Actualmente existe un número importante de investigaciones que hacen uso del concepto y estudian las diferentes manifestaciones de dicha violencia en los ámbitos de participación política (Cárdenas, 2017; Vázquez Piñón, 2021), así como su impacto en el sistema democrático (Alanis, 2020; Vázquez Correa y Patiño Fierro, 2020; y Freidenber y Gilas, 2023).

En América Latina, son pocos los países que han legislado en materia de VPMRG, entre los cuales México se ha convertido en un referente internacional dada la rigurosidad de su regulación en comparación con el resto. Ello tiene relevancia porque esta modalidad de violencia es un fenómeno que afecta a la gran mayoría de las que desean ejercer sus derechos políticos y electorales, especialmente en América Latina. El hecho de que los países regulen y establezcan de manera clara qué es y qué no es violencia política y que lo sancionen, supone un avance importante para la protección de los derechos de las mujeres.

Aun así, los datos analizados por el Observatorio de Reformas Políticas de América Latina [#ObservatorioReformas] muestran que, aunque diez países ya incorporaron a su sistema jurídico un marco especial para atender la VPMRG, sólo 50% de ellos cuenta con una regulación específica en el ámbito electoral, y no todas las normas establecen sanciones claras a los violentadores ni reparaciones a las víctimas. En México, Panamá, Ecuador, Perú y Brasil se establecen algún tipo de corrección, sin embargo, sólo en tres lo hacen en el ámbito penal (México, Brasil y Bolivia).[1]

[1] Reformas políticas en América Latina. Ciudad de México, a 9 de septiembre de 2021. "Presentación de Base de Datos. Nota de Prensa #4".

El avance legislativo en materia de VPMRG ha sido significativo para fortalecer la democracia paritaria en nuestro país, pues desde hace ya varias décadas, las mujeres en México han enfrentado obstáculos para ser candidatas y posteriormente desempeñar los cargos por los que resultan electas; este problema, si bien era conocido y se empezó a estudiar también desde la academia, no había sido tipificado como una falta o delito en las leyes del país, a pesar de recomendaciones esgrimidas por organismos internacionales como la Organización de los Estados Americanos (OEA) y de los casos que se presentaron sobre todo en las elecciones de 2015, los cuales fueron dados a conocer por diferentes medios de comunicación, a raíz de los cuales se estableció el Protocolo para Atender la Violencia Política contra las Mujeres, el primero en la materia.

Con este protocolo y con los tratados y convenios internacionales que protegen los derechos de las mujeres, las autoridades electorales en el país atendieron los casos de VPMRG, sin embargo, el 13 de abril de 2020 fue un parteaguas en materia de protección de sus derechos políticos en México, pues por primera vez en la historia se reformaron ocho normas generales a fin de identificar y sancionar esta modalidad de violencia.

La reforma resultó relevante porque establece con claridad el concepto de VPMRG, al referir que:

> […] es toda acción u omisión, incluida la tolerancia, basada en elementos de género y ejercida dentro de la esfera pública o privada, que tenga por objeto o resultado limitar, anular o menoscabar el ejercicio efectivo de los derechos políticos y electorales de una o varias mujeres, el acceso al pleno ejercicio de las atribuciones inherentes a su cargo, labor o actividad, el libre desarrollo de la función pública, la toma de decisiones, la libertad de organización, así como el acceso y ejercicio a las prerrogativas, tratándose de precandidaturas, candidaturas, funciones o cargos públicos del mismo tipo (artículo 20 bis de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia).

Esta misma disposición regula con toda claridad la manera en la cual se identifican los casos de VPMRG, al señalar en el segundo párrafo del artículo antes citado que:

> […] se entenderá que las acciones u omisiones se basan en elementos de género, cuando se dirijan a una mujer por su condición de mujer; le afecten desproporcionadamente o tengan un impacto diferenciado en ella.

Con esta reforma también se logró reconocer a la VPMRG como una nueva modalidad de violencia a las ya existentes (familiar, laboral, docente, en la comunidad, institucional, digital y mediática y feminicida), en la cual puede confluir una combinación de los diferentes tipos reconocidos en la ley (física, psicológica,

simbólica, etc.); determinando además que:

> […] puede ser perpetrada indistintamente por agentes estatales, por superiores jerárquicos, colegas de trabajo, personas dirigentes de partidos políticos, militantes, simpatizantes, precandidatas, precandidatos, candidatas o candidatos postulados por los partidos políticos o representantes de los mismos; medios de comunicación y sus integrantes, por un particular o por un grupo de personas particulares.

Por otra parte, la reforma no sólo se concreta a definir lo que es la VPMRG, también crea un catálogo de 22 conductas que la configuran, mismas que son de manera enunciativa, más no limitativa, es decir, en los hechos concretos pueden surgir conductas distintas a las previstas en el artículo 20 ter de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, que también pueden ser calificadas por las autoridades correspondientes como al tipo de violencia que estamos abordando.

Otras aportaciones importantes de la reforma es que se determina una vía expedita, mediante la que se sustancian las quejas; se trata del Procedimiento Especial Sancionador (PES), cuya principal característica es la resolución de los casos en un corto tiempo; también se definen las autoridades competentes para atender dichos procedimientos (Secretaría de Gobernación, 2020a).

Si bien Bolivia fue el primer país en tipificar este tipo de conductas con la Ley 243, "Ley Contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres", aprobada en 2012 (Mendizábal, 2012), México se convirtió en un referente en el tema, pues a diferencia de la ley boliviana donde la vía de denuncia es sólo penal, este tipo de quejas pueden ser tramitadas en el país por otras vías: administrativa, jurisdiccional, en materia de responsabilidades administrativas de servidores públicos y también penalmente.

Esta última vía es importante subrayarla, pues de acuerdo con el artículo 10 de la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales se establece que, para poder ser candidata o candidato, las personas no deben estar condenadas por el delito de VPMRG (artículo 20 bis de la Ley General de Delitos Electorales), de tal manera que el registro nacional de personas sancionadas por esta modalidad se convierte en una herramienta indispensable para las autoridades administrativas electorales en la etapa de registro de las y los candidatos a un cargo de elección popular, pues es posible la negación de las candidaturas que se encuentren en este supuesto.

Otros elementos importantes de la reforma en México es que se contemplan medidas de reparación integral para las víctimas, entre las que se encuentran indemnización, restitución inmediata en el cargo, disculpa pública y medidas de no repetición.

Una pieza clave adicional es que ordena a los partidos políticos que se regule en sus documentos básicos (estatutos, declaración de principios y programa de acción) la manera en la cual deberán atender y resolver los casos de VPMRG que tengan lugar al interior de cada uno de ellos. En concordancia, el INE aprobó los *Lineamientos para que los partidos políticos nacionales y, en su caso, los partidos políticos locales prevengan, atiendan, sancionen, reparen y erradiquen la violencia política contra las mujeres en razón de género,* documento que es pionero en determinar las acciones que los partidos deben emprender para erradicar estas conductas, y una de las piezas que faltaba para que en conjunto las instituciones del Estado se enfoquen en la atención de casos.

Ello es importante porque los partidos son instituciones clave para erradicar este tipo de conductas, pues es justamente en estas instituciones donde se presenta un gran número de casos, los cuales, una vez que se determine la existencia de VPMRG, se tendría que inscribir a la o al agresor en esta base de datos. Uno de los partidos nacionales que a través de sus órganos internos determinó la existencia de VPMRG, fue el Partido de la Revolución Democrática (PRD), quien ha ordenado al INE incluir un par de registros de militantes que han incurrido en estas conductas, dando cuenta así de que la justicia intrapartidaria es relevante para erradicar dicha conducta violenta en los militantes y simpatizantes.

Los estudios de VPMRG enfocados en analizar los testimonios de mujeres que han enfrentado violencia política a través de metodologías cualitativas (Barrera, 2014; Vázquez Piñón, 2021) dan cuenta de cómo, en muchas ocasiones, ellas recurren primero a los partidos políticos donde militan para denunciar las conductas, antes de ir con las autoridades en la materia; por ello, resulta fundamental involucrarlos en la atención de casos. Las mujeres que militan en los partidos confían en que es ahí donde se pueden resolver los casos, pero encuentran pocas vías para hacerlo; por el contrario, una vez que refieren las agresiones, reciben una especie de veto de las decisiones, candidaturas o aspiraciones políticas, lo que limita sus carreras y representa costos adicionales por exigir que cese la violencia.

Derivado de los lineamientos antes señalados, los partidos deben establecer claramente los mecanismos de sanción y reparación aplicables a quien ejerza VPMRG; garantizar a las víctimas que el acceso a la justicia sea pronta y expedita, recibir información y asesoramiento gratuito sobre sus derechos y las vías jurídicas para acceder a ellos, determinar al órgano encargado de proporcionar asesoría, orientación y acompañamiento a las víctimas, entre otros (Secretaría de Gobernación, 2020a).

En cuanto a la creación del RNVPMRG, éste surge a partir de un mandato de la autoridad ju-

risdiccional que tiene, entre otros propósitos, ser una medida de no repetición y una herramienta de la autoridad administrativa para evitar que las o los agresores puedan participar como candidatos a un cargo de elección popular, si están condenados por la vía penal; también tiene como objetivo ser un medio publicitario de las personas sancionadas por estas conductas, no obstante, es necesario también ver este registro como una herramienta de análisis de cómo se manifiesta la modalidad de violencia política, a quiénes afecta de manera más recurrente, cuáles son las conductas denunciadas y, además, quién ejerce esta violencia. La contribución académica de dicho registro es relevante como lo muestra el presente artículo, donde se hace un análisis de los casos.

ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA. ¿QUÉ NOS DICE EL REGISTRO NACIONAL DE PRESONAS QUE COMETEN ESTAS CONDUCTAS?

En la sentencia SUP-REC-91/2020 y acumulados, la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (Sala Superior) ordenó la creación del RNVPMRG (Registro Nacional), ello derivado de un caso de violencia política en contra de una regidora en un municipio de Oaxaca (Sentencia SUP-REC-91/2020); antes de esta sentencia el registro era únicamente local para dicha entidad.

La Sala Superior determinó que es constitucional la creación de un listado de personas que han sido sancionadas por VPMRG, pues se trata de un instrumento que permite que las autoridades electorales verifiquen si un sujeto puede competir y registrarse para algún cargo de elección popular, ya que no debe estar condenado por la vía penal, que es uno de los requisitos legales.

En ese sentido, la Sala Superior determinó también que el Registro Nacional es un mecanismo de publicidad de las personas que han cometido alguna infracción o delito de VPMRG, sin que tenga efectos sancionadores, pues ello dependerá de las sentencias firmes que emitan las autoridades competentes al momento de determinar las sanciones correspondientes. Aparecer en la lista de infractores en modo alguno agrava la situación jurídica a la de la persona infractora, pues esto no constituye una sanción, sino una medida de no repetición para la o el agresor. En este sentido, la inscripción de una persona en el Registro Nacional cumple una función social de reparación integral para la víctima.

El Registro Nacional entró en vigor a partir del inicio del proceso electoral federal de 2020 y se construye de manera coordinada entre el ámbito federal y local bajo los criterios establecidos por el Consejo General del INE. En este sentido, los 32 institutos electorales locales y los tribunales deben enviar al INE las sentencias firmes para contar con datos actualizados. Los *Linea-*

mientos para que los partidos políticos nacionales y, en su caso, los partidos políticos locales prevengan, atiendan, sancionen, reparen y erradiquen la violencia política contra las mujeres en razón de género (Lineamientos) establecen las obligaciones que tienen dicho instituto y los organismos públicos locales, entre las cuales se encuentran las siguientes:

- Registrar la información sobre las personas sancionadas en un plazo no mayor de 24 horas, contadas a partir de que una resolución o sentencia quede firme o cause estado, lo que lo convierte en una fuente de información actualizada y vigente.
- Establecer criterios de colaboración y coordinación con autoridades jurisdiccionales para evitar duplicidades en las inscripciones, lo que da certeza de la información y los casos registrados.
- Operar y mantener actualizada la plataforma en la cual se encuentra la base de datos del Registro Nacional, lo que la convierte en una herramienta pública de fácil acceso.
- Adoptar las acciones necesarias para evitar la homonimia (es decir personas que tengan el mismo nombre) en la inscripción; esta medida da también confiabilidad a los datos.

Para lograr que el Registro Nacional tenga información completa sobre las personas sancionadas por VPMRG, las autoridades electorales en el ámbito de sus respectivas competencias mantienen una coordinación rigurosa con el resto de las autoridades jurisdiccionales electorales y penales, así como con los partidos políticos nacionales y locales, respecto de las resoluciones o determinaciones en las que exista cosa juzgada de casos en los que una persona ejerció esta modalidad de violencia.

El diseño del sistema informático y la verificación de la información está a cargo del INE, por lo que es importante mencionar que hay especial énfasis en la protección de aquella información sensible dejando públicos datos relevantes de análisis como:

1. Nombre de la persona sancionada.
2. Sexo de la persona sancionada.
3. Ámbito territorial donde sucedió la denuncia.
4. Fecha de resolución de la sentencia.
5. Autoridad que emite la sanción.
6. Conducta que fue acreditada.
7. Calificación de la conducta.
8. Sanción establecida.
9. Tiempo de permanencia de la persona en el registro.
10. Reincidencia si es el caso.
11. Análisis del modo honesto de vida.
12. Registros que cumplieron su permanencia.

La determinación para registrar a una persona que cometió VPMRG, así como el tiempo que deberá de permanecer en el Registro Nacional, se tiene que señalar en la sentencia

que se emita en cada caso concreto por las autoridades correspondientes (tribunales electorales, penales, órganos de justicia intrapartidaria) y solamente en caso de que ello no acontezca, serán las autoridades electorales administrativas las que lo realicen en términos de los *Lineamientos*, los cuales establecen que la persona sancionada permanecerá en el registro hasta por 3 años si la falta es considerada leve, hasta 4 años si fuera considerada como ordinaria y hasta 5 años si fuera calificada como especial. Existen algunas agravantes para permanecer más tiempo en el registro; por ejemplo, cuando dicha violencia se ejerce en contra de una mujer perteneciente a un pueblo o comunidad indígena, afromexicana, de la tercera edad, persona de la diversidad sexual o con discapacidad.

Cabe resaltar que, de acuerdo a los *Lineamientos*, cuando la VPMRG es realizada por una servidora o servidor público, persona funcionaria electoral, funcionaria partidista, aspirante a candidata independiente, precandidata o candidata, personas que se dedique a los medios de comunicación, o con su aquiescencia, aumenta en un tercio su permanencia en el registro respecto de las consideraciones anteriores, lo que busca inhibir este tipo de conductas en perfiles que pueden producir más impacto por las redes de apoyo con las que cuentan.

Existe un número importante de sentencias que han definido criterios relevantes del registro, entre otras, que debe existir congruencia con la calificación de la conducta y la sanción impuesta, y a partir de ello, razonar y justificar el tiempo en que la persona sancionada debe estar en las listas, el cual debe ser proporcional y apropiado; para ello, es necesario que se analicen los siguientes cinco elementos:

1. Considerar el contexto en que se cometió la conducta que acreditó la VPMRG.
2. El tipo o tipos de violencia política de género que se acreditaron y sus alcances en la vulneración del derecho político y / o otros derechos humanos de la víctima.
3. Considerar quién es la persona que cometió la VPMRG: si es una funcionaria pública, si está postulada a una candidatura, si es militante de un partido político, si ejerce el periodismo, si es superior jerárquico de la víctima, entre otras más.
4. Si existió una intención con o sin dolo para dañar a la víctima en el ejercicio de sus derechos políticos.
5. Considerar si existe reincidencia por parte de la persona infractora en cometer VPMRG.

Estos elementos además de ser un especie de categorías para considerar en las sentencias, se presentan también como directrices para que los tribunales electorales puedan emitir determinaciones con perspectiva de género y realizar un análisis puntual de los casos para que las

víctimas puedan acceder a la justicia expedita y ejercer a plenitud sus derechos políticos y electorales; no sólo en el tema electoral, sino en cualquier sistema de justicia deberían existir directrices como ésta para mejorar la función de las personas juzgadoras.

DILEMAS EN TORNO AL REGISTRO NACIONAL

Uno de los dilemas que se manejaban hasta hace poco fue el relativo al modo honesto de vivir, pues la Sala Superior señaló que solamente las autoridades jurisdiccionales pueden determinar si una persona perdió el modo honesto de vivir, y así negarles el derecho a participar como candidatas en una contienda; sin embargo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación determinó en la contradicción de criterios 228/2022, lo siguiente:

- El requisito de tener modo honesto de vivir no puede exigirse para negar el acceso a cargos públicos por nombramiento o mediante elección popular.
- Es inválido solicitar a las personas demostrar que viven honestamente para poder ocupar un cargo público de cualquier índole.
- Es inválido sancionar a las personas con la pérdida de su modo honesto de vivir.
- No puede evaluarse la pérdida del modo honesto de vivir en un procedimiento sancionatorio, si la legislación aplicable no prevé tal circunstancia como una pena que se aplique como consecuencia de la comisión de la conducta por la que se hubiere iniciado el procedimiento.
- Determinó que el criterio que debe prevalecer es: el requisito de tener un modo honesto de vivir no puede exigirse para negar el acceso a cargos públicos por nombramiento o mediante elección popular.

Cabe resaltar que, actualmente, de las 32 entidades federativas, en tres contemplan como requisito de elegibilidad el modo honesto de vivir para ocupar un cargo de elección popular, las cuales son: Chiapas, Zacatecas y Colima. Además, en nueve entidades: Baja California Sur, Coahuila, Durango, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo y Sinaloa, establecen que no podrán ser elegibles para un cargo de elección popular las personas que hayan sido sancionadas vía administrativa por ejercer VPMRG, por lo cual, la información que aparece en el Registro Nacional cobra mayor relevancia en estos estados de la República.

Finalmente, es importante recordar que las personas que hayan sido sancionadas por el delito de VPMRG no pueden participar en el proceso electoral, sin embargo, a la fecha solamente existen dos registros de este tipo, ello debido a diferentes circunstancias; una de ellas, al desconocimiento que tienen las

autoridades penales de la obligación de informar sobre estos casos, la vía penal, que al igual que en Bolivia es todavía la menos efectiva para garantizar que existan sanciones efectivas a quienes comenten estos delitos.

CANDIDATURAS DE PERSONAS VIOLENTADORAS. ¿CÓMO AFECTA ESTO A LA DEMOCRACIA?

La democracia paritaria implica un nuevo contrato social y este contrato no admite la discriminación ni la violencia; por ello, es necesario garantizar que personas que no poseen valores democráticos, ni los mínimos necesarios para vivir en sociedad, sean consideradas para ser representantes. Tal como lo señala la Norma Marco para consolidar la Democracia Paritaria elaborada por el Parlatino, la democracia paritaria implica una transformación social y de las relaciones y dinámica del poder de los partidos y organizaciones políticas:

> […] la paridad es uno de los propulsores determinantes de la democracia, cuyo fin es alcanzar la igualdad en el ejercicio del poder, en la toma de decisiones, en los mecanismos de participación y representación social y política, y en las relaciones familiares al interior de los diversos tipos de familias, las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y que constituye una meta para erradicar la exclusión estructural de las mujeres (Parlatino, 2016).

Por ello, es necesario garantizar la llegada a los cargos de personas que puedan fortalecer el régimen democrático y este tipo de medidas han ayudado a avanzar en el tema. En este sentido, es importante insistir sobre las entidades federativas que prevén, como causa de inelegibilidad, tener una sentencia por VPMRG por la vía administrativa: Baja California Sur, Coahuila, Durango, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo y Veracruz.

En Michoacán, por ejemplo, se establece que no podrán ser postulados como aspirantes a cargos de elección popular quienes hayan sido condenados o sancionados mediante resolución o sentencia firme, entre otros supuestos, por VPMRG o cualquier agresión de género en el ámbito privado o público o que se encuentre vigente en algún padrón o registro de personas sancionadas por violencia; además, la solicitud de registro de un candidato deberá contener, entre otros requisitos, la manifestación bajo protesta de decir verdad, de que no ha sido condenado mediante sentencia firme por violencia política contra las mujeres en razón de género.

Tamaulipas, por su parte, señala que los precandidatos y precandidatas a candidaturas a cargos de elección popular que participen en los procesos de selección interna convocados por cada partido político les está prohibido ejercer VPMRG o recurrir a expresiones que degraden, o discriminen a otras personas aspirantes, precandidatas, candida-

tas, partidos políticos, personas, instituciones públicas o privadas. De comprobarse la violación a estas normas en fecha posterior a la de postulación del candidato o candidata por el partido político de que se trate, el Consejo General del organismo público local de la entidad negará el registro de la persona infractora.

En Chihuahua se regula que las precandidatas o precandidatos que hayan recibido sanción por haber cometido violencia política contra las mujeres se les cancelará su registro o, en su caso, perderán la candidatura que hayan obtenido.

Este tipo de candados a las postulaciones son relevantes y necesarios, ya que lamentablemente los partidos políticos no están sirviendo como filtro para evitar que personas que ejercen violencia de género no puedan ser candidatas y, de resultar electas, ejercer cargos públicos. Los datos también son relevantes para analizar que, en lo local, las armonizaciones a la ley federal de 2020 tuvieron un componente regional que se traduce en mayores limitaciones para las personas que incurren en VPMRG y que posteriormente quieren acceder a candidaturas.

¿CÓMO SE EJERCE EN MÉXICO LA VIOLENCIA POLÍTICA CONTRA LAS MUJERES?

La información que arroja el Registro Nacional nos permite identificar con mucha claridad las personas que más violentan a las mujeres en política, el impacto territorial, las conductas que más se sancionan, los cargos más violentados, entre otros, lo cual es de suma importancia, ya que con esta información se pueden elaborar políticas públicas que ayuden a prevenir, atender y sancionar de mejor manera esta modalidad de violencia.

Esto es, si consideramos que no son las mismas violencias que se sufren a nivel federal que a nivel municipal, ni tampoco las que se ejercen en el norte o centro del país que en los estados del sur, por ello será relevante que del análisis que se realiza en este documento se establezcan acciones puntales para determinadas regiones y sectores poblacionales del país.

¿QUIÉN VIOLENTA A LAS MUJERES POLÍTICAS?

La VPMRG puede ser perpetrada tanto por hombres como por mujeres. Las limitaciones al ejercicio de los derechos políticos y electorales son acciones que todas y todos podemos cometer, no obstante, los datos del Registro Nacional indican que este tipo de conductas, al igual que la violencia de género, la cometen en su mayoría los hombres.

Con corte al 31 de julio de 2024, existen 446 registros en la versión pública y 393 personas inscritas. Los datos son distintos porque una persona puede ser condenada más de una vez por tales conductas. Del total de individuos inscritos, 314

son hombres sancionados (80%) *vs*. 79 mujeres (20%). Es un hecho que los varones siguen siendo los principales retractores de la participación política de las mujeres; no obstante, existen también algunas que reproducen conductas machistas que limitan la participación de otras en la esfera política.



Gráfica 1. Casos de VPMRG por sexo de la persona sancionada. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

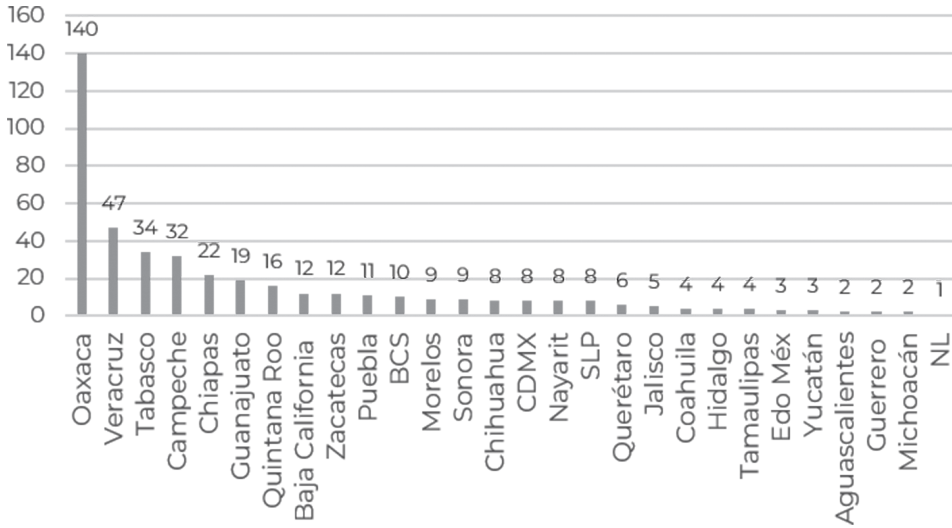
¿CUÁLES SON LOS ESTADOS QUE TIENEN MAYOR NÚMERO DE REGISTROS?

De los estados con mayor número de registros destacan Oaxaca con 140, Veracruz con 47, Tabasco 34, Campeche 32 y Chiapas con 22; empero, llama la atención que estados como Durango, Sinaloa, Tlaxcala, Estado de México, Michoacán, no cuenten con ningún registro o tengan solamente uno, a pesar de que es notable que en dichas entidades también existen limitaciones a los derechos políticos de las mujeres.

Algunas hipótesis de por qué no existe o es bajo el número de registro en ciertas entidades son las siguientes: falta de cultura de la denuncia, esto debido a que sobre todo en los municipios no existe la información suficiente respecto a las vías que se disponen jurídicamente para presentas las quejas en materia de VPMRG; presiones o amenazas dentro de los propios partidos políticos, pues son ellos los que limitan la participación de las mujeres en caso de que éstas se atrevan a denunciar; falta de capacitación y sensibilización de las autoridades que atienden y resuelven los casos de VPMRG, pues muchos casos no son atendidos de manera adecuada y no se generan sentencias en la materia.

¿QUÉ CONDUCTAS SON LAS MÁS USUALES?

Las conductas que de acuerdo con los datos más se comenten son: *1*) obstaculización en el ejercicio de alguno de sus derechos político-electorales y *2*) publicación en medio de comunicación impreso o digital y expresiones verbales. Es importante señalar que los medios de comunicación impresos o digitales se han convertido en una de las principales arenas donde se violenta políticamente a las mujeres con publicaciones o comentarios en redes sociales.



Gráfica 2. Casos de VPMRG por entidad federativa. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

Tabla 1. Conductas por las que se acredita la VPMRG.

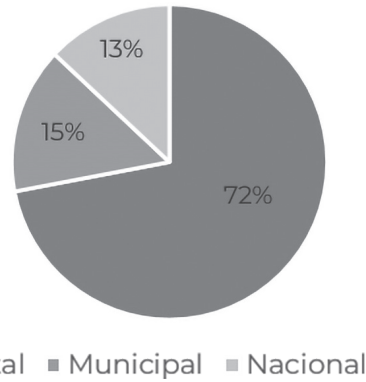
Conducta	Registros
Obstaculización en el ejercicio de alguno de sus derechos político-electorales	225
Publicación en medio de comunicación impreso o digital/ red social/portal de internet	92
Expresiones verbales	50
Expresiones en medio de comunicación/red social	32
Expresiones/difusión de imágenes o video a través de llamadas o mensajes/WhatsApp	11
Incumplimiento de sentencia o de medidas ordenadas	9
Distribución de *flyers*	5
Acoso laboral/sexual para obstaculizar el ejercicio de su cargo	4
Expresiones verbales y privación de su libertad	4
Obstaculización en el ejercicio de sus derechos político-electorales y privación de su libertad	4
Tolerancia de actos de VPMRG	2
Expresiones en rueda de prensa	2
Expresiones verbales en debate	2
No contemplar promocionales para candidatas	2
Omisión de darle trámite a su medio de impugnación	2
Total	**446**

Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

¿DÓNDE OCURREN LOS CASOS?

Respecto al ámbito territorial en el que tienen lugar las denuncias, el que cuenta con mayores casos de personas sancionadas es el municipal. En los municipios se concentra 72% de los casos, mientras que a nivel estatal se registra 13% y en lo nacional 15%. Este dato es relevante sobre todo si consideramos que el

municipio es el nivel de gobierno más cercano a la ciudadanía, por lo que debe ser ahí donde se ponga mayor atención a la implementación de políticas públicas para prevenir, atender y sancionar los casos de VPMRG. Aunado a ello, además de ser el espacio con más actos de violencia contra los derechos políticos de las mujeres, es también donde menos participación tienen ellas, pues a pesar de las postulaciones paritarias, sólo gobiernan en 23% de los municipios.



Gráfica 3. Ámbito en el que suceden los casos de VPMRG. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

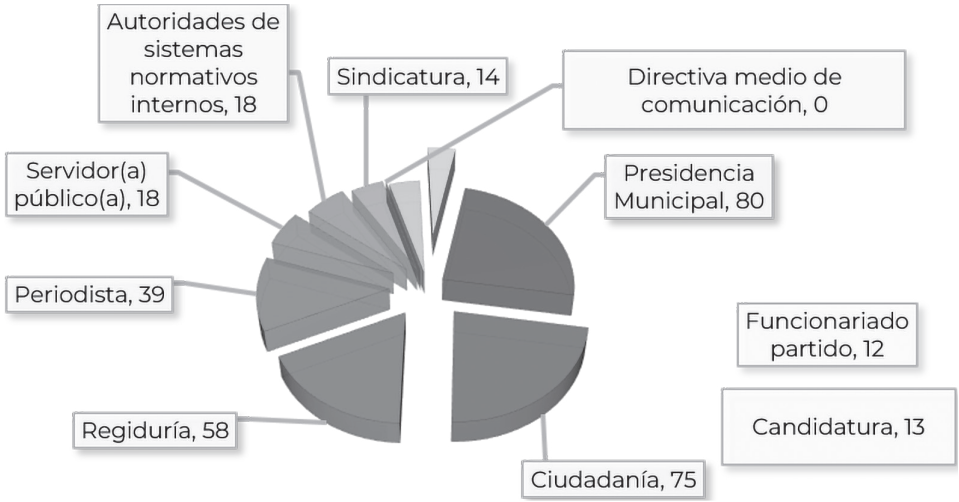
¿QUIÉNES SON LAS PERSONAS VIOLENTADORAS?

Las principales personas violentadoras en el ámbito municipal se encuentran ejerciendo un cargo de elección popular en los ayuntamientos, tales como: presidencia municipal (21%), regidurías (15%), autoridades de Sistemas Normativos Indígenas (5%), Tesorería municipal (2%) y sindicatura (3%).

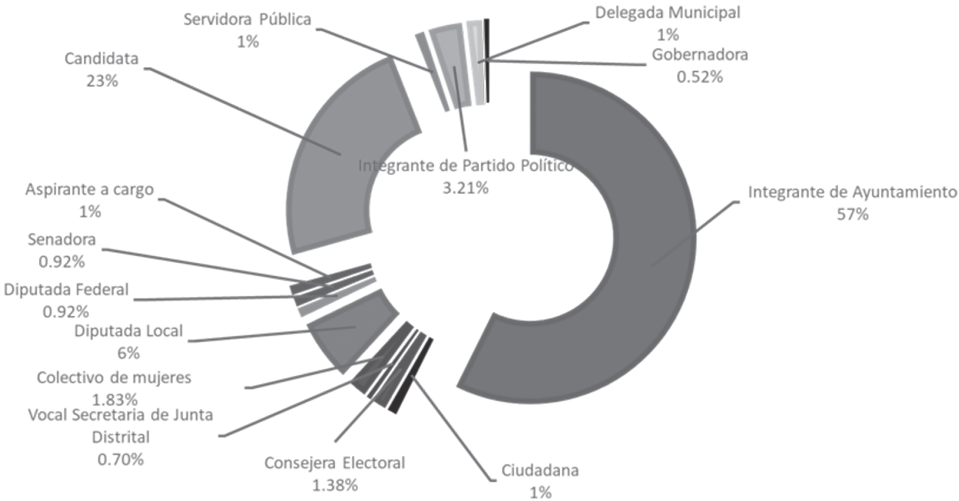
Resulta interesante, también, el porcentaje de personas periodistas sancionadas (10%), así como de directores de medios de comunicación (3%), pues si bien la libertad de expresión es uno de los pilares fundamentales de la democracia, este derecho tiene como límite la propagación de contenidos que discriminan o violentan a las personas (Bonilla y Vázquez, 2022), en este caso a las mujeres que participan en política y que están siendo violentadas por personas de los medios, cuyo impacto puede ser de gran trascendencia para la ciudadanía.

¿QUIÉNES SON LAS VÍCTIMAS?

En el caso de las víctimas, en el registro se encuentra que, de las 219 registradas, la mayoría sufrió este tipo de violencia al ejercer el cargo por el que fue electa dentro del Ayuntamiento, ya sea como presidenta municipal, regidora o síndica. Por ello, se considera necesario realizar acciones previas a que las mujeres ejerzan los cargos para los que resultaron electas, acciones que deben venir de las instituciones del Estado, pero también de los propios partidos políticos, pues muchas personas agresoras pertenecen a esas mismas formaciones, por lo que la capacitación para evitar estas conductas debe efectuarse antes de la toma de protesta, donde

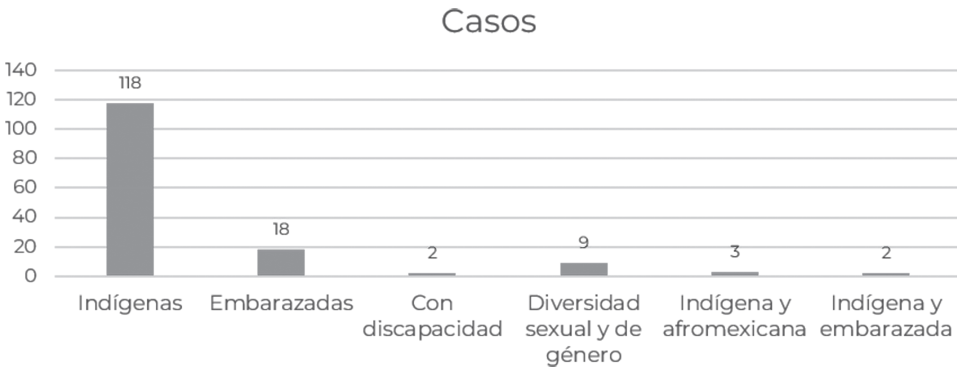


Gráfica 4. Personas sancionadas por VPMRG. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.



Gráfica 5. Mujeres víctimas de VPMRG. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

se consideren tópicos como los derechos humanos de las mujeres, qué es la VPMRG y cómo ellas ejercen los cargos libres de cualquier modalidad de violencia. La interseccionalidad es una de las herramientas feministas que ayuda a visibilizar la discriminación que enfrentan las



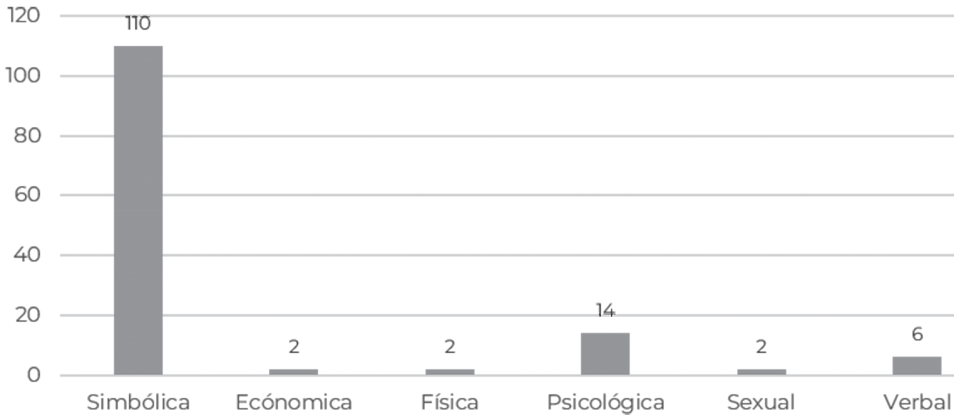
Gráfica 6. Interseccionalidad de las mujeres víctimas de VPMRG. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

mujeres por otras características que las atraviesan; en este sentido, las denunciantes además también indicaron ser indígenas (118), estar embarazadas (18), tener discapacidad (2) y ser integrantes de la diversidad sexual y de género (9). Es importante mencionar que algunas tienen más de una interseccionalidad, por lo que realizar acciones con enfoque y pertinencia intercultural debe ser una prioridad; por ejemplo, crear materiales de difusión en lenguas indígenas que puedan ser transmitidos en las radios comunitarias.

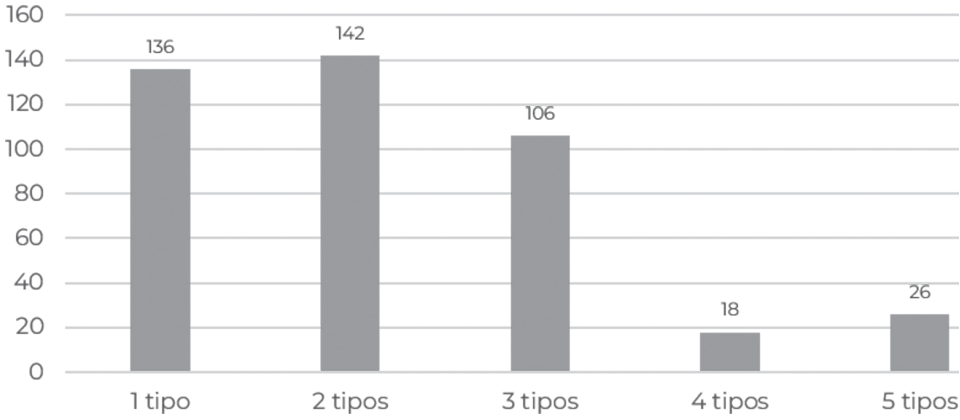
También resulta relevante que las autoridades conozcan la Recomendación General 39 de Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) referente a los Derechos de las Mujeres y Niñas Indígenas, la cual destaca: "su papel clave como líderes, portadoras de conocimientos y transmisoras de cultura dentro de sus pueblos, comunidades, familias y de la sociedad en su conjunto" (ONU-Mujeres, 2022), así como la responsabilidad de los Estados Parte para adoptar medidas integrales para prevenir, prohibir y sancionar todas las formas de violencia de género contra las mujeres y las niñas indígenas, y reconocer la violencia medioambiental, espiritual, política y cultural.

¿QUÉ TIPO DE VIOLENCIA SE MANIFIESTA EN MAYOR MEDIDA?

Respecto de los tipos de violencia, la que se comete con mayor frecuencia es la simbólica; de los diferentes conceptos que hay sobre violencia simbólica para entender el significado de ésta, retomamos el concepto del Mecanismo de Seguimiento de la Convención Belém Do Pará (Mesecvi) en la Declaración Regional sobre la Erradicación de los Estereotipos de Género en los Espacios Públicos que se Traducen



Gráfica 7. Tipos de violencia que constituyen VPMRG. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.



Gráfica 8. Tipos de violencia por caso. Fuente: INE, Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG.

en Violencia Simbólica y Violencia Política contra las Mujeres por Motivos de Género, donde se refiere a este tipo de conducta como:

> […] el conjunto de mensajes, valores, símbolos, íconos, signos, imposiciones familiares, educativas, ideológicas, sociales, económicas, políticas, culturales, estéticas y religiosas que generan, transmiten, reproducen e institucionalizan, de manera directa o indirecta, desigualdad, dominación y discriminación estructural hacia las mujeres en toda su diversidad, naturalizando la subordinación de estas últimas (OEA-Mesecvi, 2023).

Respecto de la violencia política, la violencia simbólica está asociada al uso de estereotipos que existen sobre las mujeres y su participación únicamente en el espacio privado; por ejemplo, se realizan publicaciones en las redes sociales y en periódicos en los cuales el contenido tiene como objetivo lesionar la dignidad, honra y capacidad de las mujeres para participar en la política, generando un impacto diferenciado y desproporcionado.

Sin embargo, el dato más relevante que arroja el registro es que las mujeres que denunciaron y llevaron a cabo el proceso jurisdiccional, enfrentaron más de un tipo de violencia. De los 446 casos, en 66% hubo manifestaciones de 2, 3, 4 y 5 tipos. La violencia simbólica, psicológica, fue referente en 55 casos y la simbólica, sexual, en 28; asimismo, la simbólica, verbal en 26 casos.

Es importante mencionar también que la VPMRG se manifiesta muchas veces con violencia sexual; estas expresiones, que implican la supremacía masculina sobre las mujeres y la cosificación de las mismas, estuvieron presentes en 84 casos. Por otro lado, llama la atención de que, en 16 casos, las autoridades electorales jurisdiccionales no mencionan qué tipo de violencia se acreditó, por lo que no es posible identificar las conductas que se manifestaron. La impartición de justicia traducida en sentencias también debe fortalecerse para proporcionar datos mínimos que aporten información sobre los casos.

CONCLUSIONES

México ha avanzado de manera importante en reconocer la VPMRG como un problema público que daña la democracia paritaria; prueba de ello es la reforma aprobada en 2020, la cual finalmente tipifica estas conductas por distintas vías, entre ellas, la administrativa y la penal.

A raíz de la reforma se han creado otras herramientas para erradicar esta modalidad de violencia como el Registro Nacional de Personas Sancionadas por VPMRG. Éste es un instrumento relevante para conocer cómo se está manifestando la violencia, a qué mujeres afecta en mayor medida y cuáles son las conductas más usuales, por lo que su análisis desde la academia es fundamental.

Es necesario recordar que es obligación de todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos, entre ellos, el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia y a la participación política, por lo que resulta necesario entender cómo se presenta esta modalidad de violencia que les afecta de manera importante. Para ello, es indispensable seguir fomentando la cultura de la denuncia, enfatizando acciones para las mujeres que pertenecen a grupos en condición de discriminación, al mismo

tiempo que se generen campañas de información para que las víctimas conozcan sus derechos y las instancias competentes a las que pueden acudir.

Pero también se requiere sensibilizar y capacitar a los operadores de justicia en materia de derechos humanos, perspectiva de género e interculturalidad, así como lograr una estandarización de las autoridades en la sustanciación de los procedimientos de VPMRG, así como mejorar la atención a las víctimas, todas acciones necesarias para erradicar dicha violencia.

Relacionado con lo anterior, es necesario que exista una mejor coordinación entre las instituciones a efecto de celebrar convenios de colaboración para hacer más eficiente la atención a víctimas y adopción de las medidas de protección, tales como la custodia personal y/o domiciliaria a la víctima, la prohibición inmediata a la persona agresora de acercarse al domicilio y al de familiares y amistades de la víctima, protección policial permanente a la mujer, así como a su familia, entre otras.

Además de ello, es importante que las autoridades que dicten sentencias por VPMRG, ordenen la inscripción en el Registro Nacional de todas las sentencias que analicen, y mencionen claramente las conductas que se acreditaron, también que indiquen si esa persona puede o no ser postulada para un cargo de elección.

Los hallazgos más relevantes del registro son los siguientes:

- Los hombres son quienes en mayor medida violentan a las mujeres políticas, por lo que es necesario realizar acciones enfocadas en ese sector.
- El ámbito donde más casos se denuncian es el municipal, donde además existe menos presencia de mujeres a los cargos de mayor jerarquía, por ejemplo, a las presidencias municipales; por eso se considera una acción pertinente trabajar en ese nivel de gobierno con campañas de prevención.
- Las mujeres en su mayoría manifestaron que experimentan más de un tipo de violencia cuando se les ejerce VPMRG.
- La violencia más común en VPMRG es la simbólica, seguida de la psicológica; es entonces que se considera necesario dar acompañamiento a las mujeres para tener herramientas que permitan identificar la violencia y denunciarla.

No menos relevante es la creciente manifestación de estas conductas en las redes sociales y medios de comunicación, que se han convertido en arenas hostiles para las mujeres políticas, las cuales han denunciado el contenido machista tanto de ciudadanos como de periodistas y dueños de medios de comunicación. La violencia a través de éstos muchas veces es sutil o se normaliza; quien publica e incluso quien las lee puede considerarlas "graciosas" e "inofensivas", pero en realidad son publi-

caciones sexistas. Estas expresiones sexistas y el uso de un lenguaje que refuerza los estereotipos, son una forma de discriminar y violentar a las mujeres,[2] por lo que se debe promover una condena a la difusión de dichos contenidos.

Así, es necesario realizar estrategias institucionales para diseñar modelos de atención integral a la VPMRG y garantizar, así, que las que participan en política puedan hacerlo sin obstáculos; de lo contrario, la democracia paritaria está en riesgo y ganan los Telémacos, cuyo objetivo histórico ha sido silenciar la voz de las mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

Alanis, M. del C. (2017), "Violencia política hacia las mujeres. Respuesta del Estado ante la falta de una ley en México", en Flavia Freidenberg y Gabriela del Valle (eds.), *Cuando hacer política te cuesta la vida. Estrategias contra la violencia política en América Latina*, México, IIJ-UNAM / Tribunal Electoral de la Ciudad de México, pp. 231-248.

_____ (2020), *Kofi Annan Foundation*. Recuperado de: <https://www.kofiannanfoundation.org/app/uploads/2020/11/c6172771-violencia-contra-las-mujeres-en-la-politica.pdf>, consultado en septiembre de 2023.

Barrera Bassols, D. (2003), "Transgresiones, control social y violencia hacia las mujeres en el ámbito rural", *GénEros,* año 2, núm. 31, pp. 54-60.

_____ (2014), "Acoso y violencia política. Testimonios de síndicas y regidoras veracruzanas", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo,* vol. 11, núm. 2, pp. 249-270.

Beard, M. (2018), *Mujeres y poder. Un manifiesto*, Barcelona, Crítica.

Bonilla Fuentes, Ezequiel y Marisol Vázquez Piñón (2022), "La violencia política contra las mujeres en los medios de comunicación", *Animal Político*, 14 de julio de 2022. Recuperado de: <https://www.animalpolitico.com/analisis/invitades/la-violencia-politica-contra-las-mujeres-en-los-medios-de-comunicacion>, consultado el 20 de enero de 2023.

Cano, G. (2018), *Democracia y género. Historia del debate público en torno al sufragio feminino en México*, México, INE. Recuperado de: <https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2021/02/CDCD-40.pdf>, consultado el 15 de septiembre de 2023.

Cárdenas, G. (2017), "Violencia política de género en la CDMX", en *Memorias del Primer Congreso de Violencias de Género contra las Mujeres*, México, CRIM-CIEG-UNAM. Recuperado de: <https://ru.crim.unam.mx/handle/123456789/1307>, consultado en 2024>.

Cerva, D. (2014), "Participación política y violencia de género en México", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* vol. 59, núm. 222.

Freindenber, Flavia y Karolina Gilas (2023), "¡Leyes contra la violencia política! Actores críticos, armonización legislativa multinivel y derechos po-

[2] Sentencia, SRE-PSC-108/2018, Tribunal Federal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 12 de noviembre de 2024.

líticos-electorales de las mujeres en México", *Dados*, vol. 66, núm. 23. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/dados/a/j5TNKxKVZWLTqNFWFRpDHxw/?format=pdf&lang=es>, consultado en 2024].

INE (2022), *Presidentas municipales y / o equivalentes en funciones*, México, Instituto Nacional Electoral (Igualdad de Género y No Discriminación). Recuperado de: <https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2022/05/MICROSITIO_Presidentas_Municipales_Equivalentes_Funciones.pdf>, consultado el 20 de enero de 2023.

Krook, M.L. y J. Restrepo (2016), "Violencia contra las mujeres en política. En defensa del concepto", *Política y Gobierno,* vol. 23, núm. 2.

Lerner, G. (1990), *La creación del patriarcado*, Barcelona, Crítica.

Massolo, A. (2008), "El derecho y el reto de las mujeres a participar en el gobierno de los municipios. El papel de las regidoras", en Dalia Barrera Bassols (ed.), *I Encuentro estatal de presidentas municipales, síndicas y regidoras de los gobiernos municipales del estado de Guerrero*, México, Semujer / Gimtrap, pp. 136-164.

Mendizábal, M. (2012). *Ley No. 243. Ley Contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres, del 28 de mayo 2012*, La Paz, Bolivia, Umpabol / Solidaridad Internacional, Gregoria Apaza / Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. Recuperado de: <https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/88F8F1AA4413E5BD05257E6E005638DA/$FILE/ley_contra_acoso_violenciapolitica.pdf>, consultado el 15 de enero de 2023.

onu-mecsevi (2023), Declaración Regional sobre la Erradicación de los Estereotipos de Género en los Espacios Públicos que se Traducen en Violencia Simbólica y Violencia Política contra las Mujeres por Motivos de Género, Nueva York. Recuperado de: <https://belemdopara.org/wp-content/uploads/2023/12/DEC-Violencia-Simbolica.pdf>, consultado el 20 de julio de 2024.

onu-Mujeres (2022), *La cedaw y la Recomendación General 39 sobre los Derechos de las Mujeres y Niñas Indígenas. América Latina y el Caribe*, Nueva York. Recuperado de: <https://lac.unwomen.org/sites/default/files/2022-05/CEDAW39-DerechosMujeres-Ni%C3%B1asIndigenas-25May.pdf>, consultado el 15 de enero de 2023.

Parlatino (2016). *Norma marco para consolidar la democracia paritaria*, Nueva York, onu-Mujeres. Recuperado de: <https://parlatino.org/pdf/leyes_marcos/leyes/consolidar-democracia-paritaria-pma-27-nov-2015.pdf>, consultado el 8 de enero de 2023.

Sam Bautista, M. (1998), *Mujeres gobernando en Veracruz: tres estudios de caso,* México, El Colegio de México.

Secretaría de Gobernación (2020a), "Acuerdo del Consejo General del Instituto Nacional Electoral por el que se aprueban los Lineamientos para que los partidos políticos nacionales y, en su caso, los partidos políticos locales, prevengan, atiendan, sancionen, reparen y erradiquen la violencia política contra las mujeres en razón de género", *Diario Oficial de la Federación*, 10 de noviembre de 2020. Recuperado de: <https://www.dof.gob.mx/

nota_detalle.php?codigo=5604597&fecha=10/11/2020#gsc.tab=0>, consultado el 12 de enero de 2023.

_____ (2020b), "Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, de la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales, de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral, de la Ley General de Partidos Políticos, de la Ley General en Materia de Delitos Electorales, de la Ley Orgánica de la Fiscalía General de la República, de la Ley Orgánica del Poder Judicial de la Federación y de la Ley General de Responsabilidades Administrativas", *Diario Oficial de la Federación*, 18 de marzo. Recuperado de: <https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5591565&fecha=13/04/2020#gsc.tab=0>, consultado el 10 de enero de 2020.

_____ (2022), "Decreto por el que se reforma la fracción II del artículo 6 de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia", *Diario Oficial*, 18 de octubre de 2022. Recuperado de: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgamvlv.htm>.

TEPFJ (2020), Sentencia SUP-REC-91/2020. Recuperado de: <https://www.te.gob.mx/Informacion_juridiccional/sesion_publica/ejecutoria/sentencias/SUP-REC-0091-2020.pdf>, consultado el 11 de enero de 2023.

_____ (2024), Sentencia, SRE-PSC-108/2018, 12 de noviembre. Recuperado de: <https://www.te.gob.mx/sentenciasHTML/convertir/expediente/SRE-PSC-0108-2018-Inc1>.

Vázquez Correa, L. y M.P. Patiño Fierro (2020), "Violencia política contra las mujeres y paridad de género: de la presencia en el poder a la transformación de la política", *Cuaderno de Investigación*, núm. 67, México, Instituto Belisario Domínguez-Senado de la República. Recuperado de: <https://www.academia.edu/43247119/Violencia_pol%C3%ADtica_contra_las_mujeres_y_paridad_de_g%C3%A9nero_de_la_presencia_en_el_poder_a_la_transformaci%C3%B3n_de_la_pol%C3%ADtica>, consultado en 2024.

Vázquez Piñón, M. (2021), "La implementación del principio de paridad y la reproducción de la violencia política como efecto no deseado. Estudio de caso aplicado al sistema de partidos políticos en los municipios de Oaxaca", Tesis de Maestría en Políticas Públicas y Genero, flacso, México. Recuperado de: <https://www.academia.edu/47734566/La_implementaci%C3%B3n_del_principio_de_paridad_y_la_reproducci%C3%B3n_de_la_violencia_pol%C3%ADtica_como_efecto_no_deseado_Estudio_de_caso_aplicado_al_sistema_de_partidos_pol%C3%ADticos_en_los_municipios_de_Oaxaca>, consultado el 10 de enero de 2023.

LA VIRTUALIDAD EN LA PANDEMIA COMO ESPACIO DE INTERCAMBIOS, RESISTENCIAS Y RESIGNIFICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS TRABAJADORAS DOMÉSTICAS DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

Santiago Canevaro[*]
Verónica Casas[**]

Resumen: Este artículo analiza los efectos en las condiciones laborales de las trabajadoras domésticas durante el contexto de pandemia en el 2020. Mostramos cómo la nueva normativa se vio solapada con las propias regulaciones para el servicio doméstico que conllevaron numerosas dificultades e incertidumbres. Este hecho produjo una expansión considerable de diversas comunidades virtuales, instancias privilegiadas para la circulación de la información, intercambios, así como una herramienta de consulta en la negociaciones y acuerdos con la parte empleadora. Sostenemos que la pandemia no sólo tuvo consecuencias negativas, sino que las trabajadoras lograron establecer diálogos que permitieron resignificar el momento crítico vivido.
Palabras clave: trabajo doméstico, derechos laborales, pandemia, etnografía digital, organización.

Virtual Reality During The Pandemic as a Space for Exchange, Resistance, and Redefining of the Domestic Workers Rights in Buenos Aires, Argentina

Abstract: This article analyzes the effects on the working conditions of domestic workers during the context of the pandemic of the year 2020. We show how the new regulations were overlapped with the regulations for domestic service themselves, which led to numerous difficulties and uncertainties. This fact produced a considerable expansion of various virtual communities, privileged instances for the circulation of information, exchanges, as well as a consultation tool in negotiations and agreements with the employer. We maintain that the pandemic not only had negative consequences but that the workers were able to establish dialogues that allowed the critical moment experienced to be redefined.
*Keywords***:** domestic work, labor rights, pandemic, digital ethnography, organization.

[*] Doctor en Ciencias Sociales, IDAES, Universidad Nacional de San Martín. Investigador del Conicet. Correo electrónico: scanevaro@unsam.edu.ar

[**] Doctora en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Es becaria doctoral en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Conicet. Correo electrónico: veronika.casas@gmail.com

INTRODUCCIÓN

A finales del verano[1] del 2020, en Argentina, circulaba en medios de comunicación y redes sociales una noticia que se sentía lejana, de película: la existencia de un virus que estaba causando estragos en algunos países remotos. A contramano de esa supuesta lejanía, el virus SARS-CoV-2 se expandió por todo el globo con inusitada velocidad. Posteriormente a que la Organización Mundial de la Salud (OMS) declare el estado de pandemia —el 11 de marzo— y con menos de 200 casos detectados, el gobierno nacional anunció el 20 de marzo el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en todo el territorio nacional, a través del Decreto N° 297/2020. Esta medida, conocida como "cuarentena", instaba a que ciudadanos y ciudadanas permanezcan en sus hogares, prohibía la circulación y suspendía cualquier evento que implicase la concurrencia de personas. Solamente quedaron exceptuadas de la prohibición de circulación aquellas personas que prestaran actividades esenciales en la emergencia.

En palabras de Gustavo Lins Ribeiro (2021), la pandemia como evento crítico significó una *descotidianización* del mundo y de nuestra forma de estar en él. En esta ruptura abrupta e inédita de lo cotidiano imaginamos cómo, en las vísperas de la entrada en vigencia del ASPO, en los teléfonos celulares de trabajadoras domésticas[2] y empleadores/as brotaban mensajes como "mañana no vengas", "no puedo ir, "los chicos no tienen escuela", "quedate en tu casa", "esperemos a ver qué pasa", "seguro son 15 días y listo" o "tenés que tramitar el permiso de circulación".

El sector de trabajo doméstico es heterogéneo. Comprende la realización de diversas actividades al interior de los hogares, que en la normativa se denominan "categorías". Las dos categorías que abarcan a la mayor parte de las trabajadoras son las "tareas generales" —todas aquellas tareas referidas a la limpieza del hogar, lavado y planchado, cocción básica de alimentos, etc.— y el cuidado de personas dependientes —niños, niñas, personas mayores, enfermas o con discapacidad—. Destacamos que estas categorías no son excluyentes y que muchas trabajadoras las realizan de manera simultánea. A su vez, existen dos modalidades: el trabajo sin retiro, conocido como "cama adentro", en donde las traba-

[1] El verano en Argentina comprende desde el 21 de diciembre hasta el 20 de marzo.

[2] Nos referimos como "trabajadoras domésticas" y "trabajo doméstico" haciendo alusión a quienes trabajan de forma remunerada en los hogares. Dado que el sector está compuesto mayoritariamente por mujeres, en este artículo nos referiremos a trabajadoras —en femenino— como denominación universal, incluyendo a trabajadores varones y trabajadorxs de otras identidades. Para profundizar en la elección terminológica, véase Canevaro (2020, pp. 34-35).

jadoras residen en la misma vivienda que sus empleadoras de lunes a sábados al mediodía; y el trabajo con retiro, donde las trabajadoras cumplen una jornada laboral de cierta cantidad de horas y luego se retiran a sus viviendas. Respecto de esta última, también encontramos una diversidad de situaciones. Existen quienes trabajan de manera estable en un único hogar, quienes —también de forma estable— lo hacen en dos o más hogares, y quienes trabajan "por hora" a demanda cuando son necesitadas.

Hablamos de un sector de trabajo feminizado que en Argentina constituye uno de los gremios más significativos dentro del trabajo asalariado femenino en contextos urbanos, compuesto por un 98% de mujeres. Podemos afirmar que al estar ligado culturalmente a las actividades domésticas no remuneradas, este sector asalariado es una actividad desvalorizada, invisibilizada y con condiciones laborales desfavorables. Alrededor de 1.4 millones de personas se emplean en el servicio doméstico, siendo en su mayoría mujeres de sectores populares, migrantes, con hijos/as a cargo y, muchas de ellas, único sostén económico del hogar (MTEySS, 2005).

La adopción, en el 2011, de la primera norma internacional sobre esta ocupación a través del Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como la sanción de una nueva regulación —Régimen Especial de Contrato de Trabajo para el Personal de Casas Particulares, Ley 26.844— que reemplazó la precaria legislación precedente y equipara en muchos aspectos las condiciones de trabajo del sector con las del resto de los trabajadores asalariados amparados bajo la Ley de Contrato de Trabajo (Ley 20.744), han mostrado una nueva agenda y realidad para las trabajadoras domésticas en Argentina.

Pero a pesar de ello, sigue siendo un sector de trabajo con alta informalidad. Según los datos más recientes, un 76,8% de trabajadoras no se encuentran registradas (ECETSS, 2018), situación que afecta principalmente a quienes trabajan por menos cantidad de horas en diferentes hogares (Poblete, 2022). Además, es un sector que percibe bajos salarios y que está sujeto a menudo a condiciones de flexibilidad y precariedad. La combinación anteriormente expuesta genera situaciones de vulnerabilidad socioeconómica y reproduce la feminización de la pobreza.

Es preciso decir, también, que el espacio laboral cotidiano es complejo, ya que allí operan relaciones de proximidad física y distancia social entre empleadas y empleadores/as (Canevaro, 2020). Relaciones laborales que no sólo se circunscriben a la norma escrita, sino que se encuentra permeadas por afectividades y vínculos interpersonales que regulan derechos, condiciones de trabajo y obligaciones mutuas. Asimismo, quienes trabajan en hogares se encuentran en cierta

condición de aislamiento físico respecto a sus pares.

Durante el ASPO, la situación de las trabajadoras en ese momento se dividió en dos grandes realidades: entre quienes fueron consideradas esenciales por realizar tareas de cuidados y continuaron trabajando, y quienes fueron exentas de concurrir a su lugar de trabajo y sus empleadores/as debían abonarles el salario. Desde esa fecha, el servicio doméstico —salvo para cuidadoras— no estuvo habilitado en la Ciudad de Buenos Aires hasta el 15 de octubre de ese año, donde se habilitó al "personal de casas particulares, que tengan un único empleador o una única empleadora" (Decreto n°363/20 del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires).

La separación física abrupta que produjo la implementación del ASPO y la situación sanitaria de riesgo de contagio, tuvo como correlato una diversidad de situaciones e implicancias en la relación laboral cotidiana. En primer lugar, son contundentes los efectos negativos en las condiciones laborales que principalmente se tradujeron en despidos, falta de continuidad en el pago de salarios, reducciones de salarios o de horas de trabajo (Casas y Palermo, 2021). En segundo lugar, encontramos que la nueva normativa para la implementación del aislamiento se vio solapada, y a veces contrapuesta, con las propias regulaciones vigentes para el servicio doméstico. Ambas situaciones trajeron numerosas dificultades e incertidumbres para las trabajadoras domésticas en sus relaciones cotidianas y produjo una expansión considerable de diversas comunidades virtuales de trabajadoras —grupos de Facebook[3] y de WhatsApp.

A partir de un abordaje etnográfico en torno a la observación y registro de espacios de intercambio virtual, el levantamiento de entrevistas semiestructuradas a trabajadoras y la observación participante en instancias presenciales, tenemos como objetivo analizar cómo a partir de la pandemia los espacios virtuales digitales, creados y organizados por las trabajadoras domésticas se volvieron instancias privilegiadas para la circulación de información, intercambios de experiencias, opiniones y resistencias, así como una herramienta de consulta en la negociaciones y acuerdos con la parte empleadora.

La circulación de información a través de posteos de diversas procedencias (organismos estatales, instituciones regionales, informes) permitió una actualización de cierto marco legal, así como las prácticas que estaban aconteciendo en las dinámicas cotidianas con los/as empleadores/as. Los posteos operaban muchas veces como disparadores para que las trabajadoras puedan expresar sus propias realidades,

[3] Los grupos de Facebook son espacios dentro de esta red social donde usuarios y usuarias con determinados intereses en común interactúan y comparten contenido e información (entre otras posibilidades).

miedos e incertidumbres, pero también sus certezas respecto a políticas que las contenían y a las que podían acceder. Si el grado de desinformación e incertidumbre era amplio para la sociedad, más lo era para el conjunto de las trabajadoras domésticas, quienes debían recurrir a sus propias redes y contactos para acceder a una información sobre cómo continuar en su relación laboral.

Finalmente, nos proponemos explorar en torno al alcance y las características inéditas que dichos ámbitos de participación y difusión han logrado, vislumbrando las posibilidades de continuidad y reconfiguración que pueden tener dichos escenarios en el futuro. Esta indagación nos permite afirmar que la pandemia no sólo tuvo consecuencias negativas en el sector, sino que las trabajadoras lograron, a partir de la participación en estas comunidades virtuales, establecer diálogos con otras trabajadoras que permiten resignificar el momento crítico vivido.

El presente texto se estructura en cuatro apartados: en el primero, especificaremos algunas cuestiones de índole metodológica que nos encontramos con la necesidad de repensar y reflexionar en este contexto atípico; en el segundo, analizaremos las protecciones estatales de las trabajadoras domésticas durante la pandemia, teniendo en cuenta la complejidad ante la superposición de acciones y estrategias para paliar la nueva realidad del sector; en el tercero, veremos cómo en ese contexto las trabajadoras participaron activamente en comunidades virtuales, específicamente en grupos de Facebook, que les permitieron atravesar este momento de crisis; y en el cuarto, analizaremos el alcance e inestabilidad de aquellas instancias colectivas, tanto en la participación de espacios virtuales como la posterior organización de movilizaciones en las calles.

DESCOTIDIANIZANDO EL ABORDAJE TEÓRICO-METODOLÓGICO

Cuando mencionamos la *descotidianización* de la vida, durante esa etapa incluimos en ella nuestras prácticas de investigación. Esto nos implicó una ruptura con lo cotidiano, con nuestras prácticas y arcos de interpretación y nos encontró atravesados/as indefectiblemente por tecnologías digitales.[4]

El trabajo de campo realizado prepandemia —Canevaro (2013-2015) y Casas (2017-2018)— tuvo que ser repensado a la luz de una situación que instaba la incorporación de otras técnicas y espacios en los cuales indagar. Y específicamen-

[4] Cabe señalar que las condiciones de "teletrabajo" en la que nos encontramos realizando trabajo de campo se superponían con las responsabilidades de cuidados y domésticas —aumentadas durante el contexto pandémico—, dificultando el quehacer de la investigación. Véase Canevaro y Castilla (2020), "Te prefiero fuera de foco" en página electrónica *Anfibia* (15 de abril).

te, nos llevó a cuestionar la noción de campo tradicional de la antropología. La lectura de Cristine Hine en su clásico *Etnografía virtual* nos inspiró a replantearnos la noción de campo ligada a un espacio físico, a la territorialidad, la fábrica, la escuela, el "cara a cara", etc. Y encontramos en internet una posibilidad de analizar aquellas interacciones mediadas y espacialmente dispersas, entendiendo el ciberespacio no sólo como una tecnología, sino también como un contexto cultural que imprime una novedad para los sujetos (Hine, 2000).

Siguiendo a dicha autora, la idea de *etnografía multi-situada* o conectiva nos hizo comprender que el espacio virtual —las interacciones virtuales, internet, las redes sociales, los celulares— no sólo son fuentes de información válida, sino que ya forman parte de la vida de los sujetos y las sujetas de la investigación y de nosotros/as mismos/as. El aislamiento y esta nueva mirada hacia el campo, previamente indagado, nos llevó a la observación y registro de diferentes espacios virtuales —grupos de Facebook de trabajadoras, asambleas, charlas—, la realización de una encuesta a través de un formulario online y entrevistas virtuales. Espacios *online* que luego nos acercaron a instancias *offline* o presenciales, como lo fueron las movilizaciones al Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la nación (Casas, 2021).

El trabajo de campo que analizamos en el presente artículo abarca desde abril de 2020 hasta la mitad de 2021, en condiciones de aislamiento o distanciamientos social, mayormente desarrollado en el espacio virtual y mediado por tecnologías digitales. A comienzo de la pandemia comenzamos de manera exploratoria, y luego, de forma sistemática, el registro de dos grupos de Facebook específicos de trabajadoras. Decidimos elegir a uno con mayor cantidad de miembros y otro con menor cantidad y registrar durante tres meses aquellas publicaciones que nos resultaban significativas —véase el apartado "Etnografía en comunidades virtuales"—. En uno de estos grupos establecimos un vínculo con una de las administradoras que nos abrió la posibilidad de participar en otras instancias —asambleas virtuales, movilizaciones presenciales— y nos brindó contactos de potenciales entrevistadas que participaban en dichas comunidades virtuales. Durante este periodo levantamos 10 entrevistas a trabajadoras que estaban relacionadas al uso de tecnologías digitales durante la pandemia —grupos de Facebook o WhatsApp específicos de trabajadoras—. Las entrevistas semiestructuradas fueron realizadas de manera virtual mediante el uso de la plataforma Zoom o a través de videollamadas de WhatsApp.

Además, contamos para el análisis con una encuesta virtual desarrollada entre el 13 de abril y el 10 de mayo, cuya metodología fue un cuestionario auto-administrado anónimo

a través de una plataforma *online* con preguntas cerradas y abiertas y distribuido a través de las redes sociales (Casas y Palermo, 2021).

Todo este corpus de datos resultó ser muy fructífero, no sólo por la incorporación de las herramientas de la etnografía virtual a nuestras prácticas de investigación —y los dilemas éticos y teórico-metodológicos que conllevan[5]—, sino que nuestra mirada sobre las sujetas de la investigación, sus prácticas y condiciones de trabajo se enriqueció considerablemente (Casas, 2022).

PROTECCIONES: ¿CÓMO TRABAJADORAS FORMALES O COMO INFORMALES EN SITUACIÓN DE POBREZA?

Si bien las condiciones laborales precarias de las trabajadoras domésticas constituyen un fenómeno conocido, los avances en materia de derechos laborales han implicado un cambio importante en nuestro país. No obstante, la situación que se generó una vez declarada la pandemia trajo consecuencias heterogéneas y provocó la superposición de acciones y estrategias del gobierno para paliar la nueva realidad del sector.

En tal sentido, la incertidumbre que caracterizó a las primeras semanas luego de confirmarse que el Covid-19 estaba diseminándose por Argentina, hizo que el gobierno argentino, como señalamos en la introducción, estableciera que las trabajadoras domésticas debían permanecer en sus domicilios, mientras los empleadores/as tenían que seguir pagando sus salarios regularmente hasta tanto se terminara la pandemia. Siendo las que hacían tareas de cuidado las únicas trabajadoras exentas de las restricciones de circulación, porque resultaron incluidas en el listado de trabajadores esenciales.

Numerosas organizaciones de trabajadoras domésticas denunciaron que, con el fin de ajustarse a la regulación vigente, los/as empleadores/as comenzaron a declarar un cambio de tareas —de limpieza a cuidado—, cuando estas últimas no siempre estaban incluidas dentro de las labores que efectivamente efectuaba la trabajadora. Este cambio permitía que pudieran tramitar el permiso de circulación como trabajadora esencial. En la encuesta virtual, un 3.6% de trabajadoras manifestó que sus empleadores/as habían modificado su categoría (Casas y Palermo, 2021).

Asimismo, diversos factores —directamente relacionados con la crisis producida por la pandemia de Covid-19— impidieron la continuidad laboral de las trabajadoras domésticas. Algunos de ellos ligados a cuestiones de salud pública, otros a las

[5] Por cuestiones de extensión no desarrollamos en mayor detalle los desafíos teórico-metodológicos que implicaron, tales como la presentación en el campo, el anonimato o los dilemas éticos acerca de la información que se registra. Para ello, sugerimos la lectura del artículo de Verónica Casas (2022: 269-289).

restricciones relativas a la circulación, unos más a los efectos económicos de la pandemia y otros se fundan en las percepciones subjetivas del riesgo a contagiarse.

En particular, el miedo a contagiarse llevó a empleadores/as, pero también a trabajadoras, a suspender la relación de trabajo. Los/as empleadores/as, por su parte, consideraban que las trabajadoras domésticas podrían ser eventuales vehículos de la infección, dado que frecuentemente viven en barrios (favelas, villas de emergencia o asentamientos) en los que resulta difícil o imposible cumplir con los protocolos sanitarios. Esta situación es notoria cuando en algunos casos la solución que encontró la parte empleadora fue ofrecer a la trabajadora la modalidad sin retiro "cama adentro".

En el caso de las trabajadoras domésticas, al principio, el miedo a contagiarse también estaba relacionado con los empleadores/as, dado que los primeros casos de Covid-19 fueron viajeros que llegaron de Europa o Estados Unidos. También, cuando los/as empleadores/as eran trabajadores esenciales, el miedo al contagio se acrecentaba, tal como relata una trabajadora en el campo abierto de la encuesta: "Trabajo en la casa de una doctora y como ella trabaja estoy expuesta al Covid-19". Asimismo, para muchas de las empleadas el riesgo al contagio estaba relacionado con el hecho de los trayectos largos en transporte público para llegar a su lugar de labores.

En razón de todos estos factores, al poco tiempo de comenzar la pandemia Covid-19 en marzo de 2020, muchas trabajadoras domésticas se encontraban desempleadas, suspendidas, con licencia —generalmente sin ingresos— u obligadas a aceptar una reducción considerable de horas de labor y, por consiguiente, experimentando una pérdida sustantiva de sus salarios.

Respondiendo a los reclamos de los sindicatos, en Argentina se desarrollaron variadas estrategias a efecto de garantizar un ingreso a las trabajadoras domésticas que se encontraban en alguna de esas situaciones. Al igual que en otras partes del mundo, se adoptaron las políticas y acciones institucionales ya existentes para hacer frente a la crisis producida por la pandemia Covid-19. En tal sentido, por consiguiente, los gobiernos se encontraron frente al dilema de utilizar protecciones legales, políticas sociales o una combinación de ambas. La disyuntiva se presentaba en torno a si, en relación con las capacidades estatales y las regulaciones disponibles, sería más conveniente protegerlas en calidad de trabajadoras formales o en tanto trabajadoras informales en condición de pobreza. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de las trabajadoras domésticas laboren de manera informal y perciban ingresos bajos, convirtió a las políticas sociales-asistenciales —especialmente los programas de transferencias condicionadas

(PTC)[6]— en una alternativa para proteger a las trabajadoras domésticas frente a la pérdida de ingreso durante la crisis.

PROTEGIDAS COMO TRABAJADORAS

Debido al hecho de que las restricciones de circulación fueron extendiéndose sin un límite temporal claro, algunos países como Argentina establecieron, como solución a corto plazo, la prohibición de los despidos[7] durante 60 días. Luego, esta medida fue renovada en varias ocasiones. Esto significa que, si un/a trabajador/a es cesado durante este periodo, las indemnizaciones se duplican al ser considerado "despido sin causa". Por tanto, las trabajadoras domésticas —que no se encargaban de tareas de cuidado— debían quedarse en sus casas, percibiendo regularmente sus salarios y su estabilidad en el puesto estaba sujeta a esta reglamentación. Al principio, la mayoría de las empleadas registradas, y también algún pequeño porcentaje de las no registradas, recibieron el pago de sus salarios con cierta regularidad. Pero con el correr de los meses, esta medida creó una enorme tensión entre trabajadoras y empleadores/as. En muchos casos, los/as empleadores/as también perdieron parcial o totalmente sus fuentes de ingresos debido a la extensa cuarentena, que llegó a durar hasta 231 días en las zonas urbanas más densas del país. El pago de los salarios regulares durante esos meses resultó entonces problemático para muchos/as de ellos/as.

Aunque el gobierno estableció un subsidio para que las empresas que hubieran perdido ingresos durante la pandemia de Covid-19 pudieran pagar parte de los salarios de sus empleados, los/as empleadores/as de casas particulares no pudieron beneficiarse de esta asistencia. Asimismo, esta normativa no tuvo los efectos esperados en cuanto a las posibilidades de evitar los despidos, ya que empleadores/as y trabajadoras pudieron utilizar una fórmula legal conocida como desvinculación por "acuerdo espontáneo", que no implica el pago de las indemnizaciones estipuladas por el decreto que estableció la prohibición de despi-

[6] Estos programas constituyen uno de los principales instrumentos de combate a la pobreza que se han implementado durante los últimos 15 años en la región, y cuya atención y replicación se han extendido más allá de sus fronteras. El objetivo de tales programas es transformar y detener la transmisión intergeneracional de la pobreza mediante el desarrollo de las capacidades humanas en las familias más vulnerables. Con este fin, los PTC entregan transferencias monetarias directas y establecen condicionalidades centradas en la asistencia a la escuela y a los controles de salud. De esta forma, los programas no sólo contribuirían a la reducción contingente de la pobreza de ingresos, sino también a la formación de capacidades humanas, un activo clave del desarrollo sostenible y del progreso en nuestras sociedades (CEPAL, 2010b; Cecchini y Madariaga, 2011).

[7] La doble indemnización por despido se fijó en 2019, cuando asumió el nuevo gobierno, a través del Decreto N° 34/19 y se prorrogó durante el contexto de pandemia.

dos durante el confinamiento. Estos acuerdos se consideran cuando existe voluntad de las dos partes —empleadores/as y empleadas— para "poner fin a un conflicto laboral" y es validado legalmente en el ámbito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires por el Tribunal de Trabajo para el Personal en Casas Particulares dependiente del Ministerio de Trabajo Empleo y Seguridad Social. Desde la pandemia, este acuerdo se pone en marcha vía web e implica una reunión virtual de las partes con un funcionario de dicho tribunal.

PROTEGIDAS EN TANTO QUE TRABAJADORAS INFORMALES EN CONDICIÓN DE POBREZA

La pobreza, la informalidad y la precariedad son características del trabajo doméstico remunerado en América Latina. La precariedad resulta de arreglos laborales en los que el tiempo de la labor no tiene límites precisos; el pago se hace de manera irregular; las tareas cambian para ajustarse a las necesidades de la familia empleadora, tendiendo a incrementarse a lo largo del tiempo; y la ruptura de la relación laboral puede ocurrir en cualquier momento sin preaviso o pago de indemnizaciones. En consecuencia, las trabajadoras domésticas fueron uno de los grupos más vulnerables frente a la pandemia de Covid-19 (OIT, 2020).

En el periodo previo a la pandemia, en un esfuerzo por contrarrestar los efectos de la informalidad en el trabajo doméstico, muchos países decidieron utilizar programas sociales con la finalidad de garantizar un ingreso mínimo de subsistencia a las trabajadoras domésticas. Desde finales de los años noventa, los PTC se transformaron en una de las estrategias centrales de la política social en la región. Consecuentemente, estos programas resultaron ser la herramienta más simple y eficaz para proveer ingresos a las familias en situación de pobreza, y a los trabajadores informales cuando el confinamiento les impidió acceder a sus lugares de trabajo. Desde marzo de 2020, la mayoría de los países de la región implementaron sus PTC buscando distribuir recursos en la urgencia. Para ello, desarrollaron tres estrategias: dos de ellas con la intención de ampliar la población objetivo, y la última tenía por objeto aumentar el nivel de ingreso de los beneficiarios, ya que debido a las restricciones de circulación no podían obtener remuneraciones suplementarias para alcanzar un nivel mínimo. Argentina de igual modo estableció un subsidio extraordinario por única vez destinado a los beneficiarios de la Asignación Universal por Hijo[8] y también estableció un programa de transfe-

[8] Asignación mensual para hasta cinco hijos/as menores de 18 años o con discapacidad. La cobra sólo uno de los progenitores y se prioriza a la madre. La pueden percibir personas desocupadas, trabajadoras no registradas, trabajadoras de casas particulares, monotributistas sociales, entre otros.

rencias sin condicionalidades, que incluyó a los beneficiarios de los PTC de mayor alcance —Asignación Universal por Hijo y Progresar[9]—. Esta transferencia por una única vez, denominada Ingreso Familiar de Emergencia (IFE), estaba dirigida a trabajadores informales, trabajadores independientes formales de bajos ingresos, desocupados sin derecho a seguro de desempleo, y trabajadoras domésticas.

En resumen, lo que aconteció en el contexto inédito de una pandemia es que el gobierno argentino tuvo que lidiar con las tensiones que se generaron entre extender las protecciones legales propias del trabajo asalariado o expandir las políticas sociales vigentes. Ante esta realidad, las trabajadoras encontraron muchas veces que las medidas no terminaban de incluirlas o se dificultaba el acceso a derechos por diversos motivos, algo que en parte está relacionado con el solapamiento de medidas y políticas que podían contenerlas, en tanto trabajadoras formales o informales, mujeres-madres y/o personas en situación de pobreza.

Por último, cabe destacar la necesidad, durante este periodo, de concurrir a espacios que brinden asistencia alimentaria —comedores, merenderos, reparto de mercadería— que significaron un aporte para los hogares de muchas trabajadoras domésticas. Ante esta situación de superposición de acciones sobre una población que aparecía siendo vulnerabilizada, encontramos que los espacios digitales se volvieron escenarios de consulta y referencia para trabajadoras domésticas.

ETNOGRAFÍA EN COMUNIDADES VIRTUALES

En este apartado proponemos indagar en las comunidades virtuales (Capogrossi, Magallanes y Socaire, 2015) que se potenciaron en diversos grupos de la red social Facebook a partir de la pandemia. Si bien se podría pensar, a priori, que el sector del servicio doméstico se caracteriza por el aislamiento de quien desempeña estas tareas en la intimidad de un hogar ajeno y casi siempre sin contar con compañeras/os de trabajo, esta situación de aislamiento y soledad es relativa cuando analizamos las redes de relaciones entre trabajadoras para garantizar el acceso a un empleo, es decir, ser "recomendada" (Canevaro, 2020). Sin embargo, lo que aquí queremos profundizar son en aquellas comunidades virtuales donde se conforman relaciones que se caracterizan por la falta de contacto "cara a cara" y que muchas veces están signadas por el anonimato, que supone estar detrás de una pantalla de celular o computadora y donde el contacto puede ser fluctuante, esporádico o momentáneo.

[9] Transferencia de ingresos para jóvenes con el objetivo de que finalicen sus estudios primarios o secundarios, que continúen en la educación superior o se formen profesionalmente.

Para llevar a cabo el registro de estas comunidades virtuales elegimos dos grupos, con la participación de usuarias que comparten la característica de ser trabajadoras domésticas; en cierta medida, su identidad laboral las hace parte de esta comunidad, en la que pueden interactuar con otras (Capogrossi, Magallanes y Socaire, 2015). De los grupos seleccionados, en el primero —el más numeroso tiene 48 000 miembros actualmente—, en la pestaña "Información sobre este grupo", figura un listado de todas las categorías de trabajadoras/es que pueden ingresar; y en el otro —el menos numeroso; tiene 3.9 mil miembros— consignan "es un grupo en el cual vamos a estar informando sobre nuestros derechos y sacar las dudas que las compañeras tengan". En ambos grupos podemos encontrar una enorme cantidad de publicaciones, donde las trabajadoras que son miembros publican, comentan y comparten información, reflexiones y dudas vinculadas a su trabajo.

Por ejemplo, allí publican ofertas o pedidos de trabajo, piden referencias sobre determinadas agencias de contratación o solicitan y/o recomiendan servicios de abogados/as. Llevan a cabo consultas sobre valores de la hora de trabajo —con y sin retiro—, sobre las normativas vigentes, derechos laborales, aumentos en la escala de salarios o trámites sobre cómo gestionar la obra social, o cuestiones relativas al acceso a distintos servicios de salud. Otras de las consultas frecuentes son sobre las *maneras de hacer* (Canevaro, 2009) determinadas labores, relacionadas sobre todo con la limpieza, qué productos usar o cómo solucionar alguna situación de suciedad difícil de quitar.

También se utiliza el espacio de los grupos para compartir experiencias vividas en el trabajo, que como afirma Veloz (2010), no se trata sólo de aquellas actividades que realizan o de sus trayectorias laborales, sino cómo las trabajadoras sienten y significan su trabajo. Sobre este punto podemos ver que existen ciertos relatos que implican compartir vivencias que se suponen comunes a otras, situaciones que necesitan compartir con pares. En estos grupos tampoco se quedan atrás las publicaciones de bingos o venta de ropa en vivo, dos formas extendidas durante la cuarentena para sobrevivir ante la falta de trabajo. Recapitulando, podemos ver cómo a partir de estas publicaciones existe un cierto sentido de compañerismo y ayuda mutua, que pone en duda aquel supuesto "aislamiento" característico del sector doméstico considerado un trabajo solitario.

Respecto al funcionamiento de los grupos, tanto las interacciones como quienes ingresan a los grupos están supervisados por las administradoras, que pueden eliminar publicaciones que consideran que no se limitan a la temática del mismo o bloquear participantes. Quienes interactúan con las

publicaciones pueden "reaccionar" a partir de emoticones[10] que indican "me gusta", "me encanta", "me importa", "me divierte", "me asombra", "me entristece" y "me enoja", que están habilitadas para comentar esa publicación, que puede ser leída por los miembros de ese grupo, y son quienes a su vez pueden "reaccionar" a ese comentario, o responder, y por último pueden compartir ese contenido en sus muros personales.

Una más de las características de estas publicaciones es su mutabilidad, como señalan Capogrossi, Magallanes y Socaire (2015), que quiere decir que la persona que publica puede borrar o editar el mensaje, así como quienes hacen comentarios o interactúan a partir de ella. Esta mutabilidad, la constante circulación de publicaciones y la imposibilidad humana de registrar todo, hace que, como señala Thornton (1988 citado en Hine, 2000), la etnografía en espacios virtuales deja una sensación de experiencia parcial, ya que las interacciones virtuales que intentamos registrar de manera estática cambian, se modifican, se amplían constantemente.

De todos modos, la potencialidad de registrar grupos de Facebook de trabajadoras en un contexto de crisis y de aislamiento obligatorio aportó diversas temáticas y nuevas preguntas, así como pudimos registrar la conformación de instancias novedosas de participación, como las asambleas virtuales o la organización de movilizaciones de ellas hacia dependencias gubernamentales. En los siguientes apartados intentaremos reconstruir, por un lado, el funcionamiento de estos grupos; y por el otro, la función que cumplieron durante la fase de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio.

LAS COMUNIDADES VIRTUALES: CIRCULACIÓN DE LA INFORMACIÓN, CONTENCIÓN Y DESAHOGO

Cuando le preguntamos a Renata (35 años), creadora y administradora de uno de los grupos de Facebook y trabajadora doméstica en tareas de limpieza, cuál era su motivo para crear un espacio virtual para trabajadoras nos decía:

> Hace un año que trabajo en el servicio doméstico. Yo nunca trabajé en esto y había un montón de cosas que por ahí una cuestionaba y decía me parece que no es así […] como yo nunca trabajé de esto había cosas que no sabía, era ignorante, y un

[10] Según Mariana Ramos (2020), los emoticones son recursos de interacción "socioemocional" característico de la era digital, que se expresan a través de expresiones faciales, objetos, personas, animales, alimentos, actividades, lugares y símbolos, y constituyen una herramienta comunicacional cotidiana. En el trabajo de campo que hacemos, no sólo observamos emoticones en las "reacciones", sino también en los comentarios a las publicaciones. Incluso, sostenemos que hay que prestar suma atención en cómo estos emoticones cambian o dialogan sobre el sentido de lo escrito de manera textual.

> día me dije: "a ver, voy y leo" (Renata, 27 de junio de 2020).

En el relato de Renata, el ser "ignorante" sobre sus derechos laborales la pone en una situación de desventaja y pasividad frente a la parte empleadora. El proceso que la llevó a "leer las leyes" y poder enfrentar a sus empleadores / as fue el motivo para crear un grupo de trabajadoras donde otras puedan hacer ese mismo proceso. Mónica (51 años), una más de las administradoras, que trabaja desde adolescente en el servicio doméstico, refuerza esta idea del espacio para que las propias trabajadoras se reconozcan como tales y que "tenemos derechos, que no somos parte de la familia (como te hacen creer)" (Mónica, 3 de junio 2020).

En los relatos de quienes comienzan a ser activistas o participar en grupos virtuales, es recurrente que el foco esté puesto en estos espacios virtuales como útiles para que las empleadas puedan "saber la ley" o "hacer valer sus derechos", "reconocerse como trabajadoras". La necesidad está puesta en cierto conocimiento normativo, ante la desventaja que supone la relación con los/as empleadores/as, a quienes los/as caracterizan como portadores del "saber de leyes" y con determinado capital cultural que se diferencia de ellas —además del económico—. Sin embargo, como veremos a continuación, encontramos que en estos espacios las necesidades de las usuarias van más allá de conocer sus derechos. Es decir, además de ser un espacio de circulación de información, esta comunidad virtual funciona, en palabras de una trabajadora, como un espacio de "contención", de ayuda mutua:

> Hola chicas, les cuento que ¡estoy muy feliz! Mi patrona ya pudo hacerme el permiso para poder volver a trabajar. Gracias a Dios mañana empiezo. Agradezco mucho a este grupo por la contención que siempre nos brindan a todas (registro de grupo de Facebook, 31 de agosto 2020)

En la publicación seleccionada podemos ver cómo el hecho de recibir "contención" —desde la información para tramitar el permiso como el ánimo brindado— de ese grupo, hizo que ella sienta la necesidad de compartir lo que consideraba una buena noticia. Pero como toda publicación abierta a los comentarios de usuarios y usuarias, podemos ver que las reacciones del posteo citado muestran que, si bien puede ser considerado un espacio de ayuda mutua, también puede ser un espacio de discusión sobre las formas de hacer y pensar. Específicamente, encontramos comentarios que se alegran por la noticia, otros que cuestionan que la trabajadora en cuestión vuelva a sus actividades porque aún no estaba habilitado el servicio doméstico o le advierten el riesgo a su salud que ponía en juego.

Una más de las cualidades atribuidas a estos grupos por parte de

las empleadas era el hecho de haber sido un espacio para "desahogarse", tal como señala una usuaria:

> Gracias por aceptarme en el grupo [emoticón de flor]; es bueno saber que una tiene una página donde nos podemos desahogar o en muy pocos casos contar que tiene empleadores geniales (registro grupo de Facebook, 15 de julio 2020)

En esta publicación podemos encontrar cómo es valorado el hecho de que exista un espacio entre pares para desahogarse, es decir, sentir alivio a partir de contar, a otras personas, alguna preocupación o problema, en este caso, referente a las tareas domésticas. Es interesante pensar que el desahogo o el relato de distintas experiencias vividas en el trabajo, no son sólo consideradas como una experiencia individual —a partir de la necesidad de una empleada de desahogarse, sacar sus penurias—, sino que el hecho de contar la propia experiencia puede "ayudar a otras" o sentirse identificadas por ser "muchas las que vivimos esto".

Por último, cabe aclarar que lejos de ser un espacio armónico, la dinámica de esta red social no está exenta de tener discusiones, peleas, disputas de sentido y debates políticos atravesados por la coyuntura actual, sobre todo si tenemos en cuenta que la virtualidad permite un trato más impersonal, donde predomina el anonimato. Insultos, discusiones acaloradas y malos entendidos son moneda corriente, a la vez que circula información, se ayudan y se generan instancias donde muchas trabajadoras tejen vínculos estables dentro de la virtualidad, como veremos más adelante.

LAS COMUNIDADES VIRTUALES DURANTE LA PANDEMIA

Como señalamos en el apartado anterior, esta instancia de interacción y compañerismo disputa con ese carácter aislado y solitario que supone el trabajo doméstico. Se generan, así, comunidades virtuales donde se intercambia información, se brinda ayuda, contención y se pueden desahogar permitiendo atravesar la vida laboral cotidiana, ¿sentirse acompañadas? En el evento extraordinario que implicó la crisis desatada por la pandemia de Covid-19, consideramos que este espacio resultó fundamental para las trabajadoras.

Indagando en las redes que se fueron tejiendo en momentos de incertidumbre, luego de ver una publicación de Mónica —administradora de uno de los grupos— que decía "fuerza a las compañeras * y *, se contagiaron de Covid-19, ambas de C.A.B.A", le consultamos si conocía a alguien para entrevistar que haya pasado por una situación de contagio, y es así como nos topamos con la historia de Marisa (44 años). Ella cuida a una persona con principio de Alzheimer. Como la hija de la mujer vive lejos, además

del cuidado básico se ocupa de comprarle medicamentos, acompañarla en visitas médicas, realizar trámites, etc. Y a su vez, ocuparse de las tareas de limpieza en ese hogar.

Durante los primeros meses del ASPO, Marisa se contagió de Covid-19. Según su relato, está casi segura que lo contrajo yendo al supermercado para hacerle las compras a la persona que cuida. Luego de resultar positiva, permaneció en un hotel dispuesto por el Gobierno de la Ciudad,[11] junto a tres de sus hijos/as y una nieta, pero sólo compartía habitación con su hijo de 9 años. Desesperada por la situación, se contacta con Mónica a través de Facebook:

> —M. Yo hablé con Mónica, ella me asesoró, estuvo muy pendiente del caso. Porque yo estaba muy angustiada. Que te digan que tenés Covid, es como que ya te morís. Pensando… "¿cuándo empiezan los síntomas de respiración?" Porque aparte te aíslan, entran personas a controlarte todas así [con elementos de protección de acuerdo a los protocolos sanitarios]; yo ya tenía miedo por mis hijos, que tampoco los tenía conmigo. Mónica me estuvo hablando, me apoyó mucho y me dio el número de una abogada, que me ayudó.
>
> —E. ¿A Mónica la conociste por el grupo de Facebook?
>
> —M. Sí, por el grupo. Mónica aparte es muy parcial, es muy parcial… en qué sentido. No importa la razón, el origen, ni la persona, sino lo que corresponde. Y eso se valora. Porque vos podés estar en un grupo y ella no discrimina a nadie. Y eso me gustó. No la conozco, pero por las redes lo puede apreciar y eso es importante (Marisa, junio de 2020).

El fragmento seleccionado evidencia cómo Marisa se sintió acompañada en un momento tan traumático a partir de una interacción virtual y de asesoramiento a partir de su participación en uno de los grupos de Facebook. Relaciones que se dan en la virtualidad, entre gente desconocida; por eso destaca el hecho de "no conocerse", pero que generan cierta relación que se puede "apreciar". Esta historia nos muestra cómo la virtualidad, parte de la cultura de las personas, incide en su vida cotidiana. Entonces, ¿es posible separar lo *online* de lo *offline*? Volviendo a Hine (2000) con su noción multi-situada o conectiva de la etnografía, podemos afirmar que no se puede tomar el mundo de lo *online* como algo separado de la vida cotidiana *offline* de los sujetos. El desafío metodológico y epistémico está en poder entender a estos

[11] Estos espacios de alojamiento, según la página web del Gobierno de la Ciudad, fueron dispuestos en un primer momento para quienes regresaban del exterior, debían aislarse y ser controlados. Y posteriormente, para habitantes de la ciudad que no podían aislarse en sus hogares por diferentes motivos. En el caso de Marisa, ella vive con su marido y sus cinco hijos/as, y no contaba con una habitación alejada del resto de su familia para cumplir el aislamiento.

dos mundos interrelacionados. La angustia de Marisa asilada en una habitación de hotel y alejada de su familia tuvo un alivio a partir de las palabras y la contención de otra persona detrás de la pantalla de su celular.

Por otro lado, como señalamos al comienzo del presente artículo, la pandemia profundizó las desigualdades estructurales que padecía el sector —despidos, falta de pago de salarios, reducción de horas o de sueldo, etc.—, sumado a la confusión generalizada y la superposición de acciones por parte de las decisiones gubernamentales, que generaron incertidumbre y cierta necesidad de aumentar esas redes y espacios de consulta y referencia. Durante este periodo pudimos registrar en estos grupos noticias acerca de la situación del sector durante la pandemia, las nuevas medidas respecto al aislamiento, las habilitaciones en diferentes zonas del país para la actividad, las fechas en que se podría cobrar el IFE, los diferentes operativos de "Detectar",[12] recomendaciones de lugares para aplicarse el test para detectar Covid-19.

La situación más recurrente que registramos en estos grupos fue el despido. Publicaciones como las que traemos a continuación abundaban; en parte se expresaba una situación de desventaja de las trabajadoras respecto al tiempo transcurrido, donde ellas no estaban habilitadas a efectuar algunas tareas, y —en algunos casos— empleadores/as que por la situación de crisis económica se vieron imposibilitados de continuar esta relación laboral. Una trabajadora pide asesoramiento:

> ¡¡¡Buen día, compañeras!!! Quisiera pedir orientación. ¡¡¡No sé qué hacer; hace dos años y medio trabajo en una casa y ahora me pidió que le mande el telegrama de renuncia!!! Yo no quiero dejar mi trabajo. En todo caso, ellos, como no estoy yendo no quieren pagar más. ¿¿Bueno, en todo caso me tendrían que despedir ellos…; estoy equivocada o no?? Ayuda por favor [dos veces emoticón de manos suplicando] (registro grupo de Facebook, 23 de septiembre de 2020).

En los comentarios, la trabajadora que hizo el posteo aclara que su empleadora le había pedido que envíe la renuncia y "cuando pase la pandemia, charlamos". Este pedido fue leído por varias usuarias como una "avivada" o una "técnica" que utilizan para no pagar indemnización por despido con la promesa de trabajo a futuro. Y le aconsejan en los comentarios: "reclamar tu derecho no te hace una mala trabajadora, aunque sean unos pesos la indemnización te va a servir para tirar un

[12] Sus siglas indican "Dispositivo Estratégico de Testeo para Coronavirus en Territorio Argentino" y es un operativo que tiene como objetivo, como figura en la web Argentina.gob, un abordaje territorial en los Barrios Populares o en áreas definidas donde se detecta o estima un incremento en el número de casos.

tiempo, tené en cuenta que no gozamos de fondo por desempleo".

Efectivamente, el sector de servicio doméstico no recibe fondo de desempleo, ya que se encuentran fuera de la Ley de Contrato de Trabajo (LCT). Además, como señalan otros comentarios, estaba vigente durante esos meses la doble indemnización por despido. Por último, en una de las recurrencias de los comentarios, encontramos que recomiendan que esa persona consulte o se asesore con un/a abogado/a. La constante alusión a estos profesionales aparece tanto en situaciones que tal vez requieren efectivamente llegar a un "acuerdo" (judicial) como otras que no necesariamente necesitan de la asesoría de un profesional. "Consultá con @nombredelprofesional", números de teléfonos o determinadas páginas de estudios jurídicos aparecen constantemente en los comentarios de estos espacios virtuales. Podríamos decir que se erige dentro de estas comunidades virtuales una "voz autorizada", que no dejó de llamarnos la atención.[13] Por ejemplo, durante este periodo, una página de un estudio de abogados realizaba un *Facebook live o* "vivo de Facebook"[14] todos los viernes para "responder consultas".

Más allá de las diversas situaciones de empeoramiento de la situación laboral, como señalamos anteriormente, a medida que pasaba el tiempo era apremiante la necesidad de retornar al trabajo. Muchas trabajadoras, tal como constatamos, en parte, a partir del cambio de categoría (de limpieza a cuidados), retornaron a sus actividades a pesar de que no se encontraba habilitado el sector. Sin embargo, quisiéramos señalar que no en todos los casos la motivación a volver a las labores se circunscribe a cuestiones económicas, sino que existía una necesidad de retomar las tareas, como señala una de ellas, porque "extraño el hecho de trabajar". También pudimos observar cómo algunas que cobraban su salario y se "quedaban en su casa", manifestaban: "me hace sentir culpable por cobrar y no trabajar".

Por ello, en las comunidades virtuales circulaban publicaciones que preguntaban: "¿Cuándo volvemos a trabajar?". El 13 de octubre una usuaria publicó una foto de la pantalla de su televisor; era un noticiero donde se observa una pantalla partida con cuatro periodistas entrevistando a un hombre por Zoom. El *graph* dice: "Sin utilizar el trans-

[13] Canevaro y Pérez (2015) destacan en una comparación de lenguajes utilizados por trabajadoras en juicios dentro del Tribunal del Servicio Doméstico en distintos periodos desde su creación, que la característica singular de estas últimas décadas reside en la preeminencia de un lenguaje de derechos en las presentaciones ante el tribunal y casi inexistentes referencias a cuestiones de índole moral o personal (algo que acontecía en gran medida en las décadas de los cincuenta y sesenta).

[14] Traducción en castellano de la posibilidad de la red social Facebook para transmitir desde cualquier página un video en vivo. Quienes miran/asisten a ese vivo pueden reaccionar y hacer comentarios y preguntas por escrito.

porte público. Vuelven a trabajar empleadas de casas particulares".

Algunas usuarias contestan irónicamente "iremos volando" o "agarren las escobas y vuelen alto", en alusión a que sin transporte público era imposible retornar a sus actividades. En ese sentido, algunas trabajadoras cuentan sus experiencias respecto a esta situación: "a mí me pagaron el remis dos veces, después ya no. ¿¿¿Viajo en colectivo desde el jueves???", o "¿¿¿Cuándo empiezan las que tenemos que viajar??? ¡¡¡¡Nadie quiere pagar remis o Uber!!!! Es una vergüenza", comenta otra usuaria enojada. Estos extractos grafican la dificultad de que empleadores/as abonen el costo de un transporte privado (remise, combi, etc.) a la empleada, sobre todo teniendo en cuenta las distancias que a veces existen entre las viviendas de ellas y sus lugares de trabajo. Pero también están las que afirman que sus empleadores/as se hicieron cargo de ese costo: "Yo me quede sólo un mes sin trabajar. Después ya les pedí un remise para viajar a mis patrones; ellos sin problemas están pagando mi remise hace seis meses", comenta una trabajadora en el mismo *posteo*.

Por último, la vuelta al trabajo también significó una situación que necesitaba ser compartida: "¿cómo encontraron la casa cuando volvieron?" era una de las preguntas frecuentes en los grupos. La vuelta a las labores implicaba un cambio en ciertas dinámicas y situaciones, ya que la pandemia no había finalizado y el riesgo al contagio se hacía latente.

En síntesis, como pudimos registrar, las comunidades virtuales durante la pandemia fueron escenarios donde personas que se desconocían fueron tejiendo acompañamientos en una situación angustiante, incierta y crítica. Es el caso de Marisa, que sintió un acompañamiento y alivio a partir de los consejos de Mónica. También en estos espacios, las situaciones comunes durante la pandemia como los despidos, falta de pago del salario, etc., eran compartidas y comentadas por otras usuarias. Algunas encontraban respuestas a sus consultas, en medio de esa especie de incertidumbre colectiva —en parte producto de los aspectos que analizamos en el segundo apartado—, que por momentos se convertía en desesperación. También mostramos cómo la necesidad de volver al trabajo y, luego, retomar sus actividades laborales, no estuvieron exentas de inquietudes y complejidades. Experiencias compartidas en estos espacios que, de determinada manera, hacía colectivo aquello que era vivido de manera individual.

ALCANCE E INESTABILIDAD DE INSTANCIAS COLECTIVAS: "QUE SE ANIMEN A LEVANTAR LA MIRADA"

En este apartado nos proponemos analizar el alcance y la inestabilidad de

estos espacios virtuales potenciados durante la pandemia. Es decir, explorar en torno al alcance y las características inestables que dichos ámbitos de participación y difusión han logrado, vislumbrando las posibilidades de continuidad y reconfiguración que pueden tener dichos escenarios en el futuro.

Matilde (47 años) es de Paraguay y trabaja desde hace 29 años en el servicio doméstico. Actualmente es cuidadora de una persona con discapacidad y limpia el hogar de esa persona. A partir de comenzar a tener dudas acerca de su registración —si bien está registrada, tenía un problema en cómo figuraba su categoría—, comenzó a consultar a través de distintas páginas y grupos de Facebook para sacarse las dudas. Así es que llega a la página de un sindicato[15] y le escribe a su representante legal. Según cuenta, el abogado le contesta y la invita a participar en un grupo de WhatsApp que habían armado a partir de la pandemia. Desde el año pasado ella participa activamente de ese espacio gremial. Así es como relata su recorrido entre los espacios virtuales (*online*) y la presencialidad (*offline*):

> Yo igualmente después de haber entrado a los grupos, después empecé a indagar más y más y encontré más grupos y más grupos y fui ingresando a todos esos grupos, y qué se yo, veía todos los comentarios de las compañeras, que estaban en peores situaciones que yo y entonces empecé a mandar mensajes, a tratar de dar consejos, qué se yo, lo que más se podía ¿no?; lo que yo veía que estaba mal. Y así empezamos, meses enteros trabajando a través de Facebook. Empezamos a participar de las asambleas virtuales al comienzo y después vinieron las marchas al ministerio de trabajo que también nos sumamos ahí, éramos poquitas (Matilde, 24 de abril de 2020).

La búsqueda de Matilde por aquellos espacios virtuales, en los cuales encontró a otras trabajadoras que estaban en peores situaciones, la impulsó a contestar esos mensajes y desarrollar un cierto activismo en las redes. Además, a partir de su encuentro con el sindicato y la incorporación a un grupo de WhatsApp comenzó a involucrarse cada día más. Las asambleas virtuales[16] durante este periodo fueron instancias organizadas por diversas agrupa-

[15] Unión de Trabajadores Domésticos y Afines (UTDA), un sindicato que, al momento de hacer trabajo de campo, no contaba con personería gremial para la Ciudad de Buenos Aires. Pero que participaba de la Comisión Nacional de Trabajo en Casas Particulares, que fija el salario mínimo del sector.

[16] También constatamos innumerables charlas virtuales referentes al trabajo doméstico, los efectos de la pandemia y los cuidados. Por ejemplo, en junio del 2020 ONU-Mujeres realizó una actividad llamada "Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe frente a la crisis del Covid 19", a la que asistieron diferentes referentes sindicales y de organismos internacionales.

ciones o espacios gremiales. En una de ellas escuchamos a María que caracterizaba estas instancias de participación como posibilitadora de un sentir colectivo y de "darse cuenta". En ese sentido, señala que sumar a las empleadas a estas asambleas era necesario para que "se animen a levantar la mirada". Producto de una reunión desarrollada el 25 de septiembre de 2020 por parte del sindicato en el que participaba Matilde, se resolvió marchar al Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social para que "[…] que nos reciba el ministro de Trabajo o algún alto funcionario y para presentar un petitorio con todas las medidas que exigimos se adopten de manera urgente frente a la emergencia social y laboral del sector" (página de Facebook de la Unión de Trabajadores Domésticos y Afines, 26 de septiembre de 2020).

El 2 de octubre —mediante la invitación de otra de las trabajadoras entrevistadas— asistimos a la marcha convocada por el sindicato anteriormente mencionado (Casas, 2021). Allí asistió, además, una agrupación de izquierda, formada ese año. El principal objetivo era que se reúna la Comisión Nacional de Trabajo en Casas Particulares[17] para la recomposición y adecuación salarial. Y por la implementación de otras medidas necesarias, como la mensualización y universalización del IFE, el establecimiento de un fondo de desempleo, la fijación de un adicional por antigüedad, un subsidio para empleadores/as que tienen reales dificultades para pagar salarios, y una campaña nacional para terminar con el empleo no registrado, entre otras.

La marcha de trabajadoras significó, según las palabras de algunas de ellas, un hito para el sector, en un contexto de completa efervescencia. Luego de la jornada, una comentaba: "Estoy feliz de que las compañeras comiencen a salir a las calles y sientan que la calle también es un lugar donde se disputan los sentidos" (Irina, 2 de octubre de 2020).

Luego de esta primera movilización, se sumaron otras. Pero quisiéramos destacar dos cuestiones. Por un lado, el rol de las comunidades virtuales en la conformación de espacios de intercambio colectivo —como las asambleas— y hasta de organización —como la participación en sindicatos o movilizaciones—; son instancias que nos permitieron evidenciar que el mundo *online* y el *offline* no puede ser pensado de manera separada, sino en constante relación y retroalimentación. Por el otro, lejos de romantizar estas instancias, encontramos diversas dificultades y límites, como caracterizaba Matilde a partir del "éramos poquitas".

[17] Esos reclamos tenían como contexto que recientemente el Ministerio de Trabajo había publicado la resolución N° 4/2020 que fijaba el Salario Mínimo Vital y Móvil (SMVM). El sector doméstico al estar bajo un régimen especial, queda por fuera de lo fijado por el Consejo del Salario y se encontraba por debajo del salario citado.

Si tomamos en cuenta la densidad numérica de quienes se emplean en el sector doméstico, e incluso la masividad de las comunidades virtuales —la cantidad de miembros de cada grupo, las numerosas reacciones y comentarios, etc.—, esto no se traduce automáticamente en la presencialidad y mucho menos en la organización. En palabras de una usuaria de uno de los grupos, escribía: "Somos una legión, si realmente nos unimos".

Entonces, ¿cuáles son las condicionantes y dificultades del sector para organizarse? ¿Hasta qué punto los espacios virtuales —flexibles, endebles, anónimos— aportan a instancias de organización? Con dudas, más que con certezas, planteamos estos interrogantes para posteriores investigaciones.

REFLEXIONES FINALES

En el presente texto nos propusimos indagar cómo experimentaron las trabajadoras domésticas la pandemia de Covid-19 de la Ciudad de Buenos Aires, en un contexto completamente atípico que rompió con las lógicas cotidianas existentes. La situación de incertidumbre que para la población en general provocó las medidas vinculadas con la pandemia, generó escenarios de vulnerabilidad y desconcierto entre las empleadas de casas particulares. Debido a la superposición de regulaciones legales y marcos institucionales de diverso alcance y escala, las consecuencias concretas sobre la realidad de las trabajadoras domésticas y sus familias fueron heterogéneas, aunque mayoritariamente podemos considerar que las condiciones laborales y situaciones de empleo empeoraron.

En el primer apartado indagamos en las protecciones estatales que amparaban al sector y que giraban en torno a considerarlas como "trabajadoras formales" o como "trabajadoras informales en situación de pobreza". En este contexto, en el que nos encontramos como sujetos de la investigación aislados/as en nuestros propios hogares, encontramos en las tecnologías digitales —en general— y en las redes sociales —en particular—, una riqueza etnográfica novedosa para quienes veníamos investigando "cara a cara". Por ello, en la primera parte del segundo apartado caracterizamos el funcionamiento de las comunidades virtuales creadas por y para trabajadoras domésticas, que no sólo funcionan como espacios de circulación de información para conocer "la ley" o normativas —confusas, contrapuestas—que regulan dicho empleo, sino también como espacios de "contención" y "desahogo" que inciden muchas veces en la vida laboral cotidiana de las personas que interactúan de forma virtual.

En ese sentido, el supuesto aislamiento del trabajo doméstico se complejiza aún más si tenemos en cuenta la posibilidad de acceder a espacios de interacción virtuales

entre personas que no se conocen. Siguiendo con el mismo apartado, analizamos puntualmente el rol de las comunidades virtuales durante la pandemia: como espacios generadores de vínculos —como el de Mónica y Marisa—, como espacios de circulación de información específica referida a la situación durante ese periodo y como espacio para compartir experiencias vividas referentes a las labores, mostrando muchas veces el empeoramiento de la situación del sector durante la crisis.

Por último, en el tercer apartado indagamos cómo los espacios *online* posibilitaron determinadas instancias de organización colectiva, cómo fueron las asambleas virtuales, las movilizaciones a dependencias gubernamentales (*offline*) y hasta la participación de ciertas usuarias en sindicatos u organizaciones. Atendiendo a lo novedoso y reciente de este proceso, dejamos más preguntas que respuestas frente a las limitaciones y posibilidades existentes que tiene este gremio para organizarse.

En síntesis, podemos afirmar que la generación de espacios de interacción, intercambio de información y experiencias entre las propias trabajadoras del sector, supuso un espacio inédito de construcción de herramientas y marcos de interpretación que operaron, para ellas, como guías para la acción, en un paisaje que se les presentaba incierto y por momentos oscuro.

BIBLIOGRAFÍA

Canevaro, Santiago (2009), "Gestionando saberes y 'maneras de hacer'. Empleadas domésticas y empleadoras en la configuración del trabajo doméstico en la Ciudad de Buenos Aires", *Campos. Revista de Antropología Social*, vol. 10, núm. 1, pp. 63-86.

_____ (2020), *Como de la familia. Afecto y desigualdad en el trabajo doméstico*, Buenos Aires, Prometeo.

_____ e Inés Pérez (2015), "Languages of Affection and Rationality: Household Workers' strategies before the Tribunal of Domestic Work (Buenos Aires, 1956-2013)", *International Labor and Working-Class History,* vol. 88, pp. 130-149.

_____ y María Victoria Castilla (2020), "Te prefiero fuera de foco", *Anfibia*, Buenos Aires, Unsam. Recuperado de: <https://www.revistaanfibia.com/te-prefiero-fuera-de-foco-intimidad/>.

Capogrossi, María Lorena, Mariana Loreta Magallanes y Florencia Socaire (2015), "Los desafíos de Facebook. Apuntes para el abordaje de las redes sociales como fuente", *Revista Antropología Experimental*, núm. 15, pp. 47-63.

Casas, Verónica (2021), "Ensayo fotográfico: '¡Unidad de las trabajadoras!': las trabajadoras domésticas remuneradas argentinas entre las desigualdades estructurales y los efectos de la pandemia", *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, vol. 5, núm. 11.

_____ (2022), "Apuntes en pandemia: reflexiones teórico-metodológicas acerca de iniciar una investigación en contexto de aislamiento sobre el sector de tra-

bajo doméstico remunerado", *Trabajo y Sociedad*, núm. 40, pp. 269-289. Recuperado de: <https://www.unse.edu.ar/trabajoysociedad/40%20L_T%20CASAS.pdf>.

_____ y Hernán Manuel Palermo (2021), "¿El virus afecta 'a todos (y a todas) por igual'? Una mirada crítica acerca del trabajo doméstico remunerado en Argentina en tiempos de pandemia por Covid-19", *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 7, pp. 1-36.

Cecchini, Simone y Aldo Madariaga (2011), *Programa de transferencias condicionadas. Balance de la experiencia reciente en América Latina y el Caribe,* Santiago de Chile, Naciones Unidas / Cepal / asdi.

cepal (2010), *La hora de la igualdad: brechas por cerrar, caminos por abrir*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

ecetss (2018), *Encuesta Nacional a trabajadores sobre Condiciones de Empleo, Trabajo, Salud y Seguridad*, Buenos Aires, Ministerio de Producción y Trabajo / Secretaría de Gobierno de Trabajo y Empleo / Superintendencia de Riesgos de Trabajo. Recuperado de: <http://www.trabajo.gob.ar/downloads/estadisticas/ecetss/ecetss_informe.pdf>, consultada el 3 de abril de 2022.

Hine, Christine (2000), *Etnografía virtual*, Barcelona, uoc.

mteyss (2005), *Situación laboral del servicio doméstico en Argentina*, Buenos Aires, Subsecretaría de Programación Técnica y Estudios Laborales-Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social. Recuperado de: <https://dgfss.files.wordpress.com/2015/03/informe_situacionlaboraldelserviciodomesticoenlaargentina_mtess_sf.pdf>, consultada el 25 de marzo de 2022.

oit (2020), *Panorama laboral 2020. América Latina y el Caribe. Edición Covid-19*, Organización Internacional del Trabajo / Oficina Regional Lima. Recuperado de: <https://www.ilo.org/americas/publicaciones/WCMS_764630/lang--es/index.htm>, consultado el 30 de marzo de 2022.

Poblete, Lorena (2021), "La invisibilidad del trabajo doméstico por horas en Argentina. Un análisis del cambio institucional durante el siglo xxi", *Trabajo y Sociedad,* núm. 39, pp. 335-355.

Ramos, Mariana (2020), "Interacción sociodigital y emociones: el uso juvenil de los emojis", en M. Ariza (coord.), *Las emociones en la vida social: miradas sociológicas*, México, unam.

Ribeiro, Gustavo Lins (2021), "'Descotidianizar' el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 65, pp. 106-123.

Veloz, Areli (2010), "Mujeres purépechas en las maquiladoras de Tijuana. Entre la flexibilidad y significación del trabajo", *Frontera Norte,* vol. 22, núm. 44, pp. 211-236.

SER RESGUARDO PARA LAS IDENTIDADES COLECTIVAS. ESCUELAS QUE PRESERVAN LA CULTURA DE SUS PUEBLOS

Mercedes Campiglia Calveiro*

Resumen: La pedagogía suele alinearse con los poderes hegemónicos, ya que sus representantes son los encargados de diseñar la política pública que moldeará el quehacer cotidiano de niños y maestros en las aulas. Históricamente la escuela ha promovido la estandarización de la lengua, la consolidación de identidades homogéneas y la imposición de escalas de valor alineadas con el régimen imperante. Pero la institución educativa no es un ente monolítico y ordenado, alineado exclusivamente con el poder; en su interior se revuelven proyectos y actores diversos que impulsan agendas propias. La escuela puede ofrecerse también como resguardo de lo local y semillero de identidades colectivas. Un vistazo etnográfico a cinco escuelas públicas y comunitarias de educación básica, ubicadas en la zona centro del territorio mexicano, nos permitirá dar cuenta de la posibilidad de que la escuela funcione como centro neurálgico de la vida comunitaria y pieza clave para articular respuestas ante los fragmentados modelos identitarios que la sociedad de consumo ofrece a las infancias.
Palabras clave: escuela, identidad, comunidad.

To Be a Haven for Collective Identities. Schools that Preserve the Culture of their People

Abstract: Pedagogy tends to align itself with hegemonic powers, as their representatives are responsible for designing the public policy that will shape the daily lives of children and teachers in the classroom. Historically, schools have promoted language standardization, the consolidation of homogeneous identities, and the imposition of values aligned with the prevailing regime. However, the educational institution is not a monolithic and orderly entity, aligned exclusively with power; within it, diverse projects and actors thrive, advancing their own agendas. Schools can also serve as a safeguard for local identity and a breeding ground for collective identities. An ethnographic look at five public and community elementary schools located in central Mexico will allow us to understand the possibility of schools serving as the nerve center of community life and a key element in articulating responses to the fragmented identity models that the consumer society offers children.
Keywords: school, identity, community.
[1]

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Líneas de investigación: salud comunitaria, violencia, género y sexualidad. Correo electrónico: m_campiglia @yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

Bolívar Echeverría afirma que las identidades son "formas culturales". En cada uno de los actos de la vida cotidiana, el ser humano "cultiva sus identidades" produciendo cultura. Las identidades se engendran en la cultura, pero no sólo eso, sino que apuntan a reproducirla; la cultura crea identidades que le permiten recrearse.

La identidad de un sujeto reúne elementos de su historia particular, pero también del colectivo en el cual se inscribe, de manera que la identidad resulta inseparable de la cultura.

> Los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido (Briones, 2007: 71).

La identidad supone un ejercicio de autorreflexión mediante el cual los individuos adquieren conciencia de sí mismos. Y puesto que los seres humanos viven en sociedad, el autoconocimiento comprende necesariamente reconocerse como parte de un grupo y diferenciarse de los otros. La identidad es el vórtice en el que convergen el orden de lo individual y lo colectivo, el punto de expresión y producción de la cultura. Las identidades son, como asevera Hall, "puntos de sutura", de "adhesión temporaria", entre la vida social —compuesta por una serie de discursos y prácticas— y el ámbito de la subjetividad. Son la bisagra que articula al sujeto con el discurso. No pueden pensarse como algo estático, sino como procesos provisionales en constante construcción y reedición.

> Las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación (Hall y Du Gay, 1996: 17).

Los individuos se constituyen como sujetos en el discurso y los sujetos son moldeados, como refiere Foucault (1996), a partir de una serie de prácticas que apuntan a mantener el orden de lo establecido en cada tiempo. Los grupos dominantes crean, en cualquier sociedad, dispositivos que les facilitan la permanencia en el poder. Las estructuras hegemónicas buscan producir identidades subordinadas que permitan que las asimetrías que les privilegian se sostengan y la institución educativa es uno de los más poderosos recursos con que cuentan para conseguirlo. Es por ello que resulta central analizar los modelos de pedagogía, pues permiten develar la

promoción colectiva de determinados perfiles identitarios. Modelos orientados a la construcción de sujetos dóciles y funcionales o de colectivos capaces de organizarse y articular resistencias.

IDENTIDADES EN DISPUTA

La modernidad emplea la producción y el consumo como ejes de articulación de su discurso, construyendo el espejismo de un supuesto desarrollo en el que serían posibles el "consumo ilimitado" y la "comodidad universal". Desarrolla, para ello, una narrativa exaltadora de la idea de propiedad privada que abona a la construcción de identidades fragmentadas, en contraposición con la noción de comunidad, inscrita en las cosmovisiones y las formas de organización de los pueblos originarios, que apuestan por la identidad colectiva (Echeverría, 2011).

Erigiéndose como un "hecho consumado", la modernización pareciera plantearse en nuestro tiempo como una tendencia ineludible en la que se encuentra inmersa la humanidad entera. Una modernización que comprende la devastación del entorno a partir del extractivismo y la enajenación de los sujetos.

> Las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él; debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida (Hall y Du Gay, 1996: 18).

En un contexto de esta naturaleza se produce la construcción identitaria de los niños y jóvenes de las comunidades. Tal como asegura Mario Flores Lara, psicólogo comunitario que ha participado de diversos proyectos de "emancipación comunitaria" en Latinoamérica, el régimen neoliberal es "una fábrica de soledades y subjetividades alienadas".[1] La economía neoliberal subsiste gracias a la fractura de las comunidades y la imposición de modelos identitarios individualistas y fragmentados.

La comunidad implica una "interdependencia de las voluntades humanas", que no necesariamente resulta funcional para la economía de mercado. En el mundo actual, las formas clásicas de lo comunitario se han visto mermadas. Y como a pesar de ello, el sentido de comunidad resulta vital para los sujetos, la participación se ha desplazado hacia colectivos que requieren un compromiso "débil". Tal es el caso, por ejemplo, de las comunidades virtuales, que resultan más acordes con

[1] Comunicación personal, Mario Flores Lara, 15 de septiembre de 2021.

el individualismo propio del modelo actual que la participación en tequio y faenas (Maya, 2004: 188).

En las sociedades modernas, los sujetos pertenecen a una diversidad de grupos de forma simultánea: son miembros de una familia, de un grupo escolar, de un grupo religioso, de un grupo étnico, de un partido político; se adscriben a determinado género... Algunos autores afirman que la pertenencia simultánea a grupos diversos, rasgo propio de la modernidad, podría provocar una suerte de "fragmentación identitaria". Pero no toda pertenencia a un colectivo está vinculada con la construcción de identidad:

> La adscripción a un grupo no es suficiente para que los sujetos se identifiquen con el mismo, porque la construcción de la identidad colectiva, en el contexto actual, es un proceso social complejo que requiere de la participación activa de los sujetos en las prácticas colectivas del grupo; pues es en los procesos de comunicación donde se reproducen los grupos y se adquiere la conciencia del nosotros. No basta conocer los símbolos, practicar las costumbres y tradiciones, a nivel de repetición; es necesario implementar mecanismos que les permitan a los sujetos atribuir sentido a los repertorios culturales que consideren referentes identitarios. No porque "oficialmente" lo sean, sino porque realmente tengan significado en sus vidas; es decir, que les sirvan para definirse a sí mismos, para explicar la realidad y guiar sus acciones (Mercado y Hernández, 2010).

Los medios masivos de comunicación, la migración, la globalización de la cultura... intervienen en la construcción de identidades de niños y jóvenes. Y resulta fundamental entender que el diálogo entre todas esas voces está fuertemente marcado por la desigualdad; hay que analizar los modelos identitarios a la luz de las relaciones de poder que permean a los colectivos para entender por qué unas identidades u otras pueden ser adoptadas.

A efecto de dar cuenta del complejo proceso de construcción de identidad que experimentan los niños y jóvenes en comunidades rurales o urbanas, se han desarrollado conceptos como "hibridación", "desterritorialización", "transnacionalización" y "deslocalización" (Durán de Alba, 2010).

> Los jóvenes, más que buscar un nicho propio entre las culturas ya legitimadas por los adultos, radicalizan la experiencia del desanclaje que, según Giddens (1994), es una de las consecuencias de la modernización sobre los mapas mentales y las prácticas culturales locales. Con ello emergen nuevas sensibilidades, estilos y prácticas desligadas de las antiguas tradiciones culturales capaces de formar "nuevas comunidades hermenéuticas" con identidades flexibles y capaces de amalgamar lo diverso, aunque

> menos duraderas en el tiempo (Durán de Alba, 2010: 13).

Nuevas identidades, "configuradas en el consumo", desarrolladas a partir de la experiencia de las tecnologías, ancladas a espacios fragmentados a causa de la urbanización, moldeadas a partir de la globalización, el individualismo, el anonimato y la construcción de no lugares propia del mundo actual, se ofertan a niños y jóvenes (Durán de Alba, 2010).

La compartimentación del espacio, la piel de la comunidad, mediante la política de privatización propia del sistema neoliberal, comprende también una fragmentación a las identidades colectivas y una apuesta por la ruptura de lo comunitario en un puñado de individualidades dispersas.

LA ESCUELA COMO ESPACIO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES COMUNITARIAS

La escuela tiene un papel central en la construcción identitaria durante la infancia. Puede operar como vehículo para la imposición de modelos estandarizados o como resguardo de las identidades colectivas de la comunidad. De la escuela, en tanto fábrica de subjetividades alienadas, sobran ejemplos, pero para dar cuenta de su potencialidad transformadora analizaremos algunos casos de instituciones de diferentes dimensiones y adscripciones ubicadas en diversas zonas del territorio nacional, que han logrado convertirse en trincheras para el resguardo de la cultura local. Se trata de proyectos que, si bien operan en el marco de la educación formal, se han propuesto ir más allá del contenido de los planes de estudio oficiales, introduciendo a la enseñanza conocimiento, recursos y metodologías locales.

Abordaremos el caso de estas cinco escuelas porque forman parte del "Proyecto de investigación e incidencia en alimentación y salud integral comunitaria en cinco comunidades escolares de la zona centro del país. Alpuyeca, Morelos; Naucalpan, Estado de México; Iztapalapa, Ciudad de México, y región mazahua del Estado de México e Hidalgo (Animah)", PronaII-3003, Pronace-Salud Conacyt, que las seleccionó para llevar a cabo un esbozo de diseño de política pública en salud comunitaria por tratarse de "organizaciones maduras", entendidas como aquellas que comparten una serie de características:

- Fuertes vínculos comunitarios y capacidad de autogestión.
- Capacidad de establecer compromisos y alianzas de largo plazo con otros colectivos.
- Una comunidad de docentes y padres de familia con disposición para construir mejores condiciones de vida para los niños.
- Voluntad y conciencia para hacer frente a las amenazas ambientales y sociales que aquejan a sus comunidades.

- Potencial para la recuperación e integración a la pedagogía de saberes locales y alternativos, reconociendo en la educación una vía para la transformación social.

Sus historias, trayectorias, retos y aprendizajes fueron recogidos como parte de un proyecto de investigación-incidencia que inició en 2020 y concluirá en 2025. En él, un equipo de académicos de múltiples formaciones y adscripciones, articulados en cinco ejes de investigación —medicina integrativa, salud psicosocial, procesos pedagógicos, alimentación y nutrición, identidad, arte y cultura— se propone la tarea de diseñar política pública en salud comunitaria, recogiendo y acompañando la experiencia de comunidades escolares pioneras en la materia. Para ello se valió de una multiplicidad de metodologías y herramientas participativas, tanto cualitativas como cuantitativas.

En este texto nos concentraremos en el análisis de las espacialidades de cada uno de estos proyectos, que formó parte del acercamiento llevado a cabo por el eje de identidad, arte y cultura, mediante una serie de recorridos etnográficos y entrevistas abiertas realizadas entre 2021 y 2023. Para ello se partió de la premisa de que, como afirma Doreen Massey, el espacio es producto de las relaciones entre grupos y sujetos; no es un ente estático o inerte, sino que juega un papel activo en la creación de identidades. Construye a la vez que permite dar cuenta de procesos; exhibe las tensiones de las relaciones de poder que lo fundan, que lo recrean y que regulan su interacción con el entorno.

La observación del espacio es un recurso que permite evadir la esencialización de las identidades, en tanto entes fijos, para dar cuenta de su provisionalidad y analizarlas a partir de los encuentros y desencuentros de los sujetos que ocurren en determinados lugares. El espacio es "un sistema abierto", una "formación de potencial" (Massey, 2012b: 174).

La "identidad de un lugar" está construida a partir de su vínculo con otros lugares, el cual estará inevitablemente determinado por relaciones de poder (Massey, 2012b: 174). Las escuelas que analizaremos se han vuelto trincheras de resguardo de las identidades comunitarias en entornos de devastación social y ambiental, contextos en los que la lógica capitalista del extractivismo se ha impuesto construyendo "no lugares" (Augé, 1992) ahí donde había lugar.

Cerros horadados por brazos mecánicos que los convierten en minas de cal, rutas ancestrales de peregrinaje interrumpidas por campos de golf, terrenos de siembra resquebrajados por el excesivo uso de agrotóxicos, carreteras que habilitan el flujo de mercancías a la vez que interrumpen el tránsito de personas, cauces de ríos empleados para verter aguas tratadas de las ciudades, parques convertidos en expendio de narcomenudeo, atardeceres coloreados de

humo de refinería y polvo de calera. Es en estos contextos en los que se anclan las escuelas-lugar, sobre las que realizaremos una paneo etnográfico para entender la relevancia de su existencia.

PRIMARIA "17 DE ABRIL DE 1969", ALPUYECA, MORELOS

La Escuela Primaria 17 de Abril de 1869 se encuentra ubicada al sur de Cuernavaca, la ciudad capital del estado de Morelos, en la colonia Las Palmas, zona de muy alta marginación del pueblo originario de Alpuyeca, que pertenece al municipio de Xochitepec. Inició siendo una escuela multigrado y, años más tarde, se constituyó como "escuela completa", poniendo la Dirección a cargo de una de sus fundadoras. Cuenta actualmente con 159 alumnos inscritos de entre 5 y 12 años.

Un montón de árboles visten las 4 hectáreas de terreno que la Asamblea Comunitaria destinó para construir la escuela años atrás. Columpios, fabricados con llantas de colores, penden de las ramas de los especímenes más viejos. Algunos árboles permiten alimentar el comedor o a cualquier niño hambriento que se encuentre con un fruto maduro durante el recreo. Otros ganaron su derecho a estar allí debido a sus cualidades medicinales o su relajante aroma. Un área de *cacaloxochitl* está en proyecto para mandar a trabajar un rato con las plantas a los niños que "no logran estarse quietos". También está proyectado un túnel de ciruelos que se ofrezca como espacio en el que correr.

Guaje para comer con los frijoles, cazahuates porque son portadores de la flor emblemática de Xochitepec, cuatecomate para hervirlo con miel, beleles para la tristeza... Las clases en esta escuela se imparten en los salones, pero también en el jardín, en el huerto o junto al gallinero, porque sus maestras están convencidas de que no hay nada mejor que nombrar la naturaleza para desarrollar el vocabulario o salir al monte para aprender lo que es una hectárea de terreno. Las actividades al exterior del aula favorecen el vínculo con el entorno y extienden la pedagogía a áreas de aprendizaje relevantes para la localidad por actividades como atención del huerto escolar, elaboración de composta, siembra, cuidado de árboles frutales, alimentación de gallinas, limpieza de patios y calle, cine comunitario y lecturas al aire libre...

La escuela 17 de Abril de 1869 es, a todas luces, un espacio fértil y lleno de vida, levantado colectivamente a partir de un terreno baldío con tres salones maltrechos, que fabricó la constructora Sepsa como parte de un acuerdo para que la comunidad le permitiera llevar a cabo un desarrollo inmobiliario en la zona. Un par de maestras tomó en sus manos las modestas instalaciones con sus matorrales llenos de lodo y tierra, las llenaron con un centenar de niños expulsados de otros colegios, y se pusieron a tra-

bajar en lo que hoy es un proyecto pedagógico revolucionario: "Hasta el más tarugo de nuestros alumnos es el mejor cuando pasa a la secundaria. Y no es tanto por lo que les enseñemos, sino porque les enseñamos a sentirse seguros de sí mismos".[2]

Los recursos para construir el resto de los salones, el comedor y la barda perimetral con los que hoy cuenta la primaria, se consiguieron mediante un "plantón" de maestros y padres de familia, en el que se presionó a las autoridades para obtener los recursos necesarios para acondicionar una "escuela digna". Se ha decidido, conscientemente, preservar dentro de sus muros la historia, la naturaleza y la libertad que el desarrollo pareciera querer expropiarle a la gente de Alpuyeca. Se creó un banco de semillas endémicas que resguarda las especies locales de la devastación producto de los desarrollos inmobiliarios, se realizan actividades en las que se invita a los ancianos del pueblo a compartir con los niños sus saberes y se rescatan las danzas y cantos que han ido cayendo en el olvido, sabiendo que, de no transmitírselos a las nuevas generaciones, morirán junto con aquellos que solían practicarlas.

Esta escuela es un dique que el pueblo ha levantado contra la devastación. Actualmente se encuentra en proceso de construcción una estructura de tres niveles que albergará una sala de proyección, una ludoteca llena de materiales didácticos y una biblioteca en la que habrá volúmenes impresos y audiolibros, porque la maestra Záyago, fundadora del proyecto, afirma que "la lectura es un acto fundamental" del que nadie debería privarse.[3] El espacio físico de esta escuela forma parte central de su pedagogía. Hay en él un par de baños secos que permiten enseñarle a los niños la importancia de cuidar el agua y aprovechar los desechos y una composta que produce tierra fértil fabricada con basura. Cada planta y cada espacio tienen una historia y un sentido.

En la sala de cómputo, 40 ordenadores perfectamente alineados ayudan a los niños a desarrollar habilidades, pero también se usan para apoyar las necesidades de la Asamblea Comunitaria. El equipo permite diseñar volantes y materiales para organizar las demandas del pueblo. La estación de radio comunitaria, creada en 2019 al interior del plantel, permitió al colectivo continuar con la enseñanza durante la pandemia (a la par de un dispositivo de "escuelita rodante" que itineró reuniendo pequeños grupos de estudiantes organizados por cuadrantes). La radio transmite actualmente programación con contenido que las maestras y sus estudiantes diseñan y los temas que abordan están alineados con el espíritu del proyecto: "Defensa del territorio", "Saltando párrafos", "Hazlo por ti mismo"...;

[2] Entrevista a Guadalupe Záyago, 2 de septiembre de 2021.

[3] Diario de campo, 2 de septiembre de 2021.

pedagogía e ideología, una misma cosa. El espacio de la escuela 17 de Abril de 1869 da cuenta de la identidad del proyecto; podría decirse que es el cuerpo dentro del cual late un aguerrido corazón.

La historia de la escuela está íntimamente relacionada con la visión comunitaria y de defensa del territorio que consolida la identidad de la comunidad de Alpuyeca. Es a partir de la congregación de diferentes actores comunitarios en torno a la defensa del territorio y la cultura, que se concreta la puesta en marcha de este proyecto, no solo pedagógico sino de autonomía y autodeterminación. Dada la naturaleza de su origen y el profundo involucramiento de sus fundadoras con el movimiento social, se convirtió en un elemento de identidad en el cual confluyen diferentes fuerzas de la comunidad. Su fundación fue resultado del impulso de un grupo de mujeres que reivindican la defensa del derecho de las nuevas generaciones afirmando: "todos son como nuestros hijos, no sólo los que han nacido de nosotras".[4]

ESCUELA PRIMARIA EMILIANO ZAPATA, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO

La Escuela Primaria Emiliano Zapata obtuvo el reconocimiento oficial el 4 de septiembre de 1994 como escuela estatal multigrado y de organización. Inició atendiendo a un grupo de 34 niños de la recién fundada colonia Tierra y Libertad, instalada en Naucalpan por la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ).

Para llegar hasta la entrada de la escuela Emiliano Zapata hay que subir un par de cuadras formadas por una angosta escalera. El plantel parece desmarcarse de la realidad de casitas de interés social que le encuadran. Una cancha de basquetbol techada da la bienvenida a un edificio macizo que, gracias a labor de un equipo de ingenieros, encontró la forma de arraigar sus cimientos en la pendiente. Se concluyó la edificación del colegio actual el 9 de noviembre de 2006, como resultado de la gestión incansable de su directora, que consiguió recabar los recursos necesarios para construir una fortaleza de varios niveles que se ha convertido en orgullo de la comunidad: "Le puedo asegurar que en todo Naucalpan no hay una escuela como ésta".[5]

Tras intensas negociaciones al interior del colectivo de colonos de Tierra y Libertad, conminado a la construcción de espacio público como condición para el asentamiento de la colonia, se decidió destinar un predio a la creación de la primaria, ya que ello permitiría atender las necesidades pedagógicas de los niños de los nuevos pobladores. Las

[4] Entrevista a Guadalupe Záyago, 2 de septiembre de 2021.

[5] Entrevista con Ma. Lucina Sánchez Marcos, 8 de septiembre de 2021.

primeras obras se construyeron gracias a las aportaciones de los colonos —cada cual donó 10 000 pesos para comprar materiales y adecuar aulas provisionales en un terreno donado— y como resultado de la fuerza política de la directora que tomó a su cargo la capitanía de la escuela, lo que le permitió hacerse de los fondos necesarios para construir el imponente edificio que hoy cobija al proyecto.

La sólida espacialidad de la primaria Emiliano Zapata da cuenta del corazón de su identidad. Un proyecto sacado a flote haciendo uso del peso político de las organizaciones comunitarias; de su fuerza y empuje. Una escuela construida mediante gestión estratégica y compromiso con el desarrollo de la comunidad. Una mujer apasionada, aguerrida, activista incansable y necia, logró construir lo que parecía impensable: un colegio que hoy da servicio no sólo a la nueva colonia, sino a las comunidades aledañas.

El plantel se alza orgulloso en el monte, como monumento al tesón y la perseverancia, a las marchas y los plantones. Una exhibición del músculo de los movimientos populares; una "escuela de organización", lo cual puede notarse en cada palmo de su superficie.

Fueron miembros de una organización social los que se consolidaron como el corazón palpitante que irrigó al ambicioso proyecto de esta primaria. Una alianza fincada bajo la premisa del bien común se propuso la ardua tarea de hacer frente a la desigualdad que apuntan a perpetrar los modelos económicos actuales. Maestras que se quedaban a trabajar por las tardes, que al terminar las clases visitaban a las familias en sus casas y participaban activamente de la vida política de la colonia; convencidas de que el trabajo comunitario era la retribución requerida por los beneficios desprendidos de la lucha conjunta, hicieron posible el florecimiento del proyecto.

La lucha social y la labor comunitaria fueron entendidas como el peldaño que permitiría acceder a una vida digna, con vivienda propia, salario, educación y salud. La conciencia de las contradicciones sociales y económicas originadas por el modelo neoliberal y la apuesta por hacerle frente, es quizá la mayor fortaleza del proyecto. Se trata de una escuela que establece un compromiso con el bienestar de los niños, trascendiendo por mucho el aspecto pedagógico:

> Si sobraba despensa [en el comedor] se hacían pequeños apoyos para las mamás de pocos recursos; la directora siempre apoyó a toda la comunidad, estaba muy pendiente de las necesidades de los alumnos. La directora siempre hacía una lista de las personas con poco recurso económico y las mandaba al municipio para que ellas fueran beneficiarias de becas, despensas; ella siempre andaba muy pendiente del entorno. Por ejemplo, decía: "¿Ya viste tu niño qué zapatos trae?". Y uno de:

> "No maestra". Ella nos decía: "Es que tienes que estar al pendiente de tus niños". Antes teníamos niños muy muy pobres: "Si tienen cosas de niños sáquenlas y yo las regalo". Ella decía: "Saca ropa de tu ropero, ya no te va a quedar".[6]

Silvia Calderón, directora del proyecto durante más de dos décadas, un par de días antes de internarse para ser sedada sabiendo que le esperaba la muerte a causa de un cáncer de garganta, reunió a maestros, familias y niños y se despidió de su amado plan: "Ella quiso venir a despedirse de la escuela [...] estaba bien contenta. Se paró todavía a bailar. Me da mucha tristeza. Todavía no lo superó bien que digamos".[7]

No existe, en el caso de la primaria Emiliano Zapata, una escisión entre comunidad, organización y escuela. Se trata de un tejido en el que las hebras se entrelazan unas con otras: "La escuela pertenece a la misma comunidad, a la misma organización".[8] De las alianzas depende el progreso del conjunto; la política empuja la pedagogía y viceversa.

CENTRO EDUCATIVO, CULTURAL Y DE SERVICIOS (CECYS) JOSÉ DE TAPIA BUJALANCE, MIRAVALLE, IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO

> Si tú vas a la escuela, en la entrada vas a encontrar un pirul. Este pirul es simbólico porque los niños que han cursado ahí, no digo que todos, pero la mayoría, se ha subido a este pirul. Al primerito que encuentras; aunque ya se esté secando. Tengo unos recuerdos muy bonitos de ahí.[9]

A las faldas del volcán del Tetlalmanche y colindando con una barranca que se usa, en algunas zonas, como botadero de basura, se encuentra el preescolar José de Tapia Bujalance. El área frente a la escuela ha sido rescatada por los padres de familia que, mediante faenas de trabajo comunitario, han limpiado de basura la porción de barranca frente al colegio, para brindar a sus hijos la vista de la verde y hermosa falda de la montaña. "Una piedra había aquí cuando llegamos", recuerda Raquel Martínez, directora y fundadora del proyecto, quien instaló su escuela en aquel barranco 37 años atrás, cuando contaba con un flamante título de maestra, 18 años de vida y una enorme ilusión por transformar el mundo desde la educación libertaria de las pedagogías populares:

[6] Entrevista con Elizabeth Gómez Moreno, 1 de septiembre de 2021.

[7] Entrevista con Ma. Lucina Sánchez Marcos, 8 de septiembre de 2021.

[8] *Idem.*

[9] Entrevista con Sandy Bell Arias González, 26 de octubre de 2021.

> Estamos al pie de un cerro, entonces el mismo medio nos proveía los materiales para trabajar: piedritas, hojitas... Trabajábamos sentados en el pasto, debajo de la sombra de un árbol.[10]

En la parte más alta del terreno, un pequeño salón levantado mediante participación comunitaria da testimonio de la historia de la modesta escuela. Adobes de gravilla compactada en arpillas de naranjas fueron fabricados por las manos de padres y maestros que trabajaron juntos para, ayudados de algunos albañiles de la región y bajo la coordinación de un arquitecto, alzar los muros de lo que hoy se ha vuelto un espacio-resquicio de memoria, que da cuenta del origen comunitario del colegio.

Atendiendo la premisa de que "la escuela del pueblo debe construirse con la comunidad", se trabajó en toda la obra mediante faenas en las que participaron maestros y padres de familia. Se construyeron de este modo, tras dos años de labores, la primera aula y los baños. La barranca, rescatada también gracias al esfuerzo conjunto, se usa hoy en día para organizar recorridos ecológicos y alberga el huerto escolar y un jardín botánico:

> Aprovechamos nuestras colindancias con la barranca para hacer una pequeña hortaliza y generar conciencia del cuidado de esa reserva ecológica. Tenemos una pequeña granja para estudio y convivencia.[11]

El proyecto inició con un grupo multigrado de entre 25 y 30 niños bajo el esquema de la escuela popular (Sánchez, 2012: 55). "La gente retribuía como podía, con un plato de sopa, un mole...; era una gratificación".[12] En sus primeros años, el CECyS enfrentó severos problemas de infraestructura asociados con la carencia de servicios en la zona, una colonia de reciente fundación en la que se produjo una importante organización barrial, que permitió gestionar el acceso a los más básicos servicios, primero, y a la cultura, transporte y hasta universidad, más tarde.

En el origen, la vida escolar se adecuaba a los recursos disponibles, al tiempo que se gestionaban los apoyos que permitirían la construcción de la infraestructura necesaria para operar. Una de sus primeras estudiantes recuerda:

> No había horario, ni estaba enrejado, ni tenía baños. Estaba muy precario el preescolar [...] Recuerdo mucho que pasaba un niño con sus chivitos; bajaba y decíamos: "Es la hora del recreo". Entonces ya nos íbamos; salíamos porque estaba la barranca [...] Donde ahora está el Libro Club antes era parte del cerro; le decíamos el arenal porque tú

[10] Entrevista con Raquel Martínez García, 21 de septiembre de 2021.

[11] *Idem.*

[12] *Idem.*

> subías y te bajabas arrastrando [...] No teníamos ni juegos [...] Cuando subía el chivito pues ya, otra vez a clases; como con un horario.[13]

Organizaciones afines, como la Red de Madres Educadoras (Movimiento Urbano Popular-Preescolares) y la Coordinadora Popular de Madres Educadoras (Copome), ayudaron a nutrir el proyecto y conformar equipos de trabajo. Después de 10 años de negociaciones y trámites, la delegación aceptó construir en el año 2000 un edificio para la escuela, que cuenta con seis salones, dirección, baño, comedor, cocina, un centro de reunión cultural, biblioteca y un foro al aire libre. Las instalaciones obtenidas mediante la lucha social producen un enorme orgullo a la comunidad: "Cuando se construyó la escuela los niños preguntaron: '¿Esa escuela para quién es?' No podían creer que se tratara de su escuela".[14]

Se decidió bautizar al proyecto como "Centro Educativo, Cultural y de Servicios", porque su función no se limitaría a la pedagogía; el centro debía cumplir también con otras dos tareas que se consideraron, desde el inicio, centrales:

- La lucha por los servicios: "No había agua, drenaje... y nuestra meta era participar con la comunidad y sus necesidades [...] Este espacio es el pretexto, nos brincamos a proceso de organización de la comunidad".[15]
- El impulso a la cultura: "No había oportunidades culturales [...] había que ayudar al desarrollo de la cultura; no como 'traedores'; nunca hemos concebido que hay que llevarle cultura a la gente; ella ya tenía su cultura".[16] "Vamos a ver una película, va a haber palomitas", decía el maestro Rogelio e iba recolectando niños de casa en casa por toda la colonia que le seguían agarrados de las manos: "Íbamos haciendo nuestra hilera como víbora de la mar [...] Y así nos llevaba hasta el CECyS. La primera película que vimos fue Hércules".[17]

Desde su origen, el CECyS fue creado pensando en que operara como espacio comunitario; funciones al aire libre, educación para adultos, conferencias y talleres ocurren en sus instalaciones. Su origen está ligado al Movimiento Mexicano para la Escuela Moderna (MMEM) que en 1989 se propuso crear una escuela de educación alternativa, sustentada en la propuesta pedagógica Celestin Freinet, dentro de una comunidad marginal.

[13] Entrevista con Sandy Bell Arias González, 26 de octubre de 2021.

[14] Entrevista con Raquel Martínez García, 21 de septiembre de 2021.

[15] Entrevista con Rogelio Estrada Pardo, 29 de septiembre de 2021.

[16] *Idem.*

[17] Entrevista con Sandy Bell Arias González, 26 de octubre de 2021.

Actualmente en él laboran 10 madres de familia que se organizan en tres grupos: formación, ecología y salud. Se encargan de impartir talleres, dar mantenimiento a las áreas verdes, realizar composta, cuidar la granja y valorar a los niños una vez al mes en cuestión de peso, talla y alimentación. Además de encargarse de la tarea de educar a los menores, cumplen con labores administrativas y atienden el comedor. La escuela da servicio a 85 menores, rescatando los principios de educación para la acción, impulso a las relaciones de cooperación, aprendizaje en relación al contexto social y cultural del alumno, respeto a las características particulares de cada niño y el entendimiento del maestro como motivación y guía, pero nunca adoctrinamiento.

Pese al importante servicio que brinda, el proceso de regulación del proyecto ha sido largo y complejo porque la SEP (Secretaría de Educación Pública) no reconoce aún a la educación comunitaria.

> Podemos ser clausurados en cualquier momento porque el espacio no cumple con los requisitos que la autoridad exige, porque el proyecto asume todos los costos a partir de las aportaciones de los papás; no recibe apoyo escolar [...] Pero soy optimista; creo que tendremos que encontrar gente sensible en las instancias gubernamentales que nos permitan continuar. Los proyectos comunitarios atendemos a una importante cantidad de niños en edad preescolar. Hemos buscado hacernos visibles y generar acuerdos de corresponsabilidad. Somos necesarias y tenemos derecho a existir [...] Somos una escuela en resistencia.[18]

ESCUELA PRIMARIA GENERAL EUFEMIO ZAPATA, AJUCHITLÁN, MORELOS

Hace muchos años, con el nacimiento de las escuelas rurales y las misiones culturales, se formó la primera escuela en Ajuchitlán, misma que se estableció en la ayudantía. Inicialmente era una escuela multigrado y sólo tenía un maestro, pero a medida que el alumnado creció en número se fueron sumando docentes al proyecto. Ante la falta de espacio, los pobladores presionaron al gobernador para crecer la escuelita: "Entonces se construye una escuela muy grande al final del pueblo, con seis aulas, dos baños; llegó a haber cuatro maestros porque venían alumnos de un ranchito que está junto".[19]

Sin embargo, con el tiempo "empezaron a migrar y disminuyó mucho la población".[20] La reducción de la matrícula llevó, en 1986, a tomar la decisión de cambiar de ubicación la escuela. Se construyó entonces el plantel actual, destinando el anterior, excesivamente amplio, a la celebración de even-

[18] Entrevista de Raquel Martínez García con Marco Esteban Mendoza, 2013.

[19] Entrevista con Irving Esteban Ariza Sánchez, "Diálogos sobre saberes docentes", 30 de abril 2020.

[20] *Idem*.

tos. La cantidad de niños en la región continuó cayendo hasta que en 2005 la escuela se volvió unitaria nuevamente: "La falta de trabajo y oportunidades ha hecho que la gente migre. Se dedican a la agricultura y la ganadería, pero se han hecho autosustentables porque mucho de lo que cosechan es para consumo propio".[21]

La Escuela Primaria Eufemio Zapata atiende a 18 alumnos; habiendo aumentado 60% su matrícula en años recientes. En la comunidad hay también un preescolar que tiene inscritos a 6 niños y una telesecundaria que da servicio a 9 o 10 menores, por lo que está en peligro de desaparecer. La subsistencia de estos proyectos requiere de un importante esfuerzo de quienes los encabezan, que tiene que cumplir con infinidad de funciones para que los menores de esta población de 187 habitantes accedan a la escuela. Se trata de iniciativas fundamentales que garantizan el acceso de los niños al derecho básico de recibir educación durante la infancia. Muy pocos de los pequeños de Ajuchitlán llegan al bachillerato por no contar con plantel en el pueblo, de forma que preservar la escuela resulta vital para el desarrollo de los menores.

La escuela Eufemio Zapata es un centro educativo de un solo profesor. Prácticamente todo el trabajo recae sobre el maestro Irving Ariza, quien describe el reto de estar al frente de una escuela unitaria de la siguiente manera: "Es ser todo: director, maestro, intendente, organizador social y cultural". El profesor incluso vive en la escuela; se trata de una posición compleja que requiere de enorme involucramiento y entrega:

> Me costó, y me sigue costando porque es un reto. Hasta lloré unas noches de estar solo en un lugar; muchos ruidos [...] Nunca había estado fuera de casa... Dicen que a todo podemos acostumbrarnos como seres humanos, pero lleva tiempo. Por momentos pensaba renunciar o pedir mi cambio a donde me manden, pero decía: "No, yo esto quiero".[22]

Ser maestro de una escuela rural unitaria es complejo, pero, interesantemente, había sido el sueño de Irving desde pequeño, inspirado por la legendaria cinta "El profe" de Cantinflas. Quizás esa inclinación personal fue la que le permitió sobreponerse a la adversidad y las dificultades, asumiendo el reto de sostener un proyecto pedagógico en una comunidad alejada del mundo que hasta entonces conocía:

> Yo siempre estuve en escuelas de organización completa y yo no me encargaba de nada más que de lo mío. Ha sido muy difícil irme a multigrado y más a una unitaria. Yo me preguntaba, ¿cómo le voy a hacer?

[21] *Idem.*

[22] Entrevista con Irving Esteban Ariza Sánchez, 20 de septiembre de 2021.

> Y hasta dolor de cabeza tenía [...] No sabía cómo hacerle con niños de todos los grados. El primer año fue muy difícil y pensé en desistir [...] Cuando llegué tuvimos dos trombas de agua y un sismo que tumbó un cerro. Pero les dije que ni así me iban a correr [...] Es un reto grande, pero es bien hermoso.[23]

Es común que la escuela sea un espacio importante en la vida de las comunidades y Ajuchitlán no es la excepción. Además de brindar educación básica a los niños, la escuela Eufemio Zapata sirve de cohesionador social. El maestro Irving ha logrado organizar a las madres de familia para resolver situaciones relacionadas con sus hijos y, a la par de ello, ha consolidado un espacio de expresión artística, impartiendo talleres de danza folklórica, no sólo a niños, sino también a adolescentes y adultos.

El trabajo de la escuela no se ha limitado a lo que ocurre al interior de sus muros; el maestro se encarga de organizar las celebraciones del pueblo, que funcionan como pieza central para la consolidación y el establecimiento de vínculos identitarios. No resulta posible que un proyecto educativo se sostenga si no está enraizado en la comunidad a la que atiende. Aunque el maestro lleva tan sólo unos años en Ajuchitlán, ya se asume como parte del pueblo: "Es parte de mi identidad la comunidad, parte de mi vida. Es como una familia. Como es pequeño todos te acogen como un miembro más de su familia". La escuela se ha convertido así en un espacio que procura que el alumno: "se sienta identificado con su comunidad, que no se sienta apenado con sus raíces. Que lo presuma a donde vaya".[24]

Están destinadas a germinar en los proyectos pedagógicos las pasiones de los miembros que los integran. Es por ello que no puede replicarse linealmente la experiencia de una escuela en otra, porque cada cual está conformada por colectivos diferentes que aportarán las piezas únicas al caleidoscopio con el que se termina formando la imagen del conjunto. Una amalgama de identidades colectivas e individuales que dará por resultado la identidad del proyecto educativo. El amor del maestro Irving por la danza es de antigua data y profundo calado, por lo que no podía mantenerse al margen del proyecto educativo que encabeza:

> Yo veía, de pequeño, grupos grandes de danza y me quedaba... me perdía. Como niño no era muy común. En la primaria era yo el primero que levantaba la mano para bailar y mi mamá decía: "Ya no m'hijo porque no tengo para comprarte tu vestuario". Éramos de escasos recursos, pero aun así buscaba la manera y salía porque yo me sentía pleno.[25]

[23] Entrevista con Irving Esteban Ariza Sánchez, 20 de sep. 2021

[24] *Idem.*

[25] *Idem.*

Probablemente la danza no hubiera llegado a Ajuchitlán si no fuera cogida del brazo de este maestro y siguiendo el son de su zapateo, pero gracias a él se ha convertido en un espacio importante de expresión para la comunidad. No hay manera de evitar enamorarse de aquello que viene de un corazón apasionado: "La danza me ha ayudado en mis temas de la escuela: conteo, lateralidad, motricidad gruesa, multiplicación; me ha servido bastante... pero me ha servido más para unir mentes, unificar formas de pensar".[26]

Mediante la danza ha fortalecido estratégicamente el lazo con las mujeres de la comunidad, sus principales aliadas en el impulso del proyecto educativo, y ha aprovechado también para poner en tela de juicio patrones convencionales de género fuertemente arraigados al imaginario colectivo. A pesar de la marcada renuencia de algunos padres a que sus hijos varones participaran en los bailes y danzas que el maestro Irving impulsa, producto de la idea de que el baile no es cosa de hombres, ha conseguido involucrar tanto a niños como a niñas en las presentaciones escolares.

> ¿Qué he logrado con mi danza en mi comunidad? Unir y erradicar el machismo. Un varón que bailara no era varón, según sus ideas un poco retrógradas que les vienen transmitiendo de generación en generación. Pero se dieron cuenta de que los niños quieren bailar [...] Les digo a los papás: "Miren, magia, bailé y no me pasó nada, sigo siendo varón". Ya se han ido poquito más abriendo y uniendo como comunidad".[27]

Educación que trasciende el contenido formal, el ámbito discursivo y que lleva en su seno semillas libertarias. Escuelas que son hogar, sitio de encuentro, espacio de expresión artística y semilla para la educación, no sólo de los niños, sino del pleno de las comunidades.

ESCUELA PRIMARIA MIGUEL HIDALGO, ATITALAQUIA, HIDALGO

Marcas en el territorio que dan cuenta de la violencia y la devastación, trazan el paisaje de los habitantes de la localidad que en pocos años vieron sus tierras pobladas de fábricas, de minas, de ríos de aguas negras y pastizales llenos de vacas. Y sus calles, al caer la noche, resultaron pobladas de policías, redadas, narcotraficantes.[28]

> Antes teníamos la plena confianza de andar a cualquier hora de la noche. No había problema. Hoy no; hoy hay gente armada en la calle, en vehículos, distribuyendo droga; entregando, vendiendo [...] Yo pienso que estos campesinos, humildes campesinos, vamos a decir novatos, sin experien-

[26] *Idem.*

[27] *Idem.*

[28] Diario de campo, 24 de septiembre de 2021.

> cia... llegan las empresas y pues ahora sí que ellos lo veían muy moderno [...] Retornan muchos de Estados Unidos con sus trocas, con sus dólares, con otra manera de expresarse, con otra manera de vestir.[29]

Tezoquipa ha sido clasificado como "infierno ambiental" (*La Jornada del Campo*, 2020), pues ha sido contaminado por aire, agua y tierra. Agentes tóxicos se infiltraron en los mantos acuíferos, en los alimentos, en el suelo y en las calles. Pareciera necesario emprender una suerte de remediación del tejido, como la que el micelio de los hongos opera en el suelo, para limpiar de agro-tóxicos, de partículas de plomo, droga y violencia a esta tierra que ha sido violada tan brutalmente y de tan diferentes maneras.

La sanación seguramente tomará tiempo y requerirá de diferentes momentos. Habrá primero que reconocer el abuso, señalar luego a los responsables, asumir la tarea de sancionarles y evitar que reproduzcan sus conductas violentas. Pero habrá también que atender las heridas de este pueblo vejado; habrá que reconectar las fibras rotas en su tejido para que pueda reconocer a esa tierra herida como el cuerpo de su identidad y reconstruirse a partir del abrazo de sus cicatrices.

La escuela Miguel Hidalgo se asienta en un territorio herido. Sus amplias instalaciones y su plaza cívica, resguardada por un inmenso arco techo, insisten en ofrecerse como resguardo para los niños de una comunidad vapuleada. En medio de su gran patio hay una enorme asta, orgullo de los padres del colegio y, al pie de la misma, el busto de Miguel Hidalgo, prócer de la patria, de quien el colegio toma prestado el nombre.

Dos murales pintados por exalumnos del colegio adornan los muros; uno más antiguo y deslavado, el otro con vigorosos colores y trazos. En ellos se rescatan los símbolos más emblemáticos para la comunidad escolar: junto a la imagen del Padre de la Patria se ve la estación del ferrocarril La Cucaracha, primera sede del colegio y pieza clave de su historia. Este núcleo se encuentra flanqueado por milpas de maíz, espigas de trigo y pencas de maguey, que hacen referencia al pasado agrario de la localidad.

En la versión más reciente, fechada por su autor en 2019, se integran al discurso pictográfico elementos que hacen referencia a lo precolombino: los Gigantes de Tula y un guerrero con penacho empuñando su lanza. Se alude también a la identidad nacional con una bandera que ondea en el fondo y la escenificación de la ancestral águila que destripa entre su pico y sus garras a una serpiente. Un par de niños leyendo y escribiendo, en alusión a la misión del proyecto, completan la pieza.

El plantel cuenta con tres porciones de terreno: la primera destinada por las autoridades comunitarias

[29] Entrevista con José Luis Lugo Rendón, 24 de septiembre de 2021.

para el proyecto y las otras dos adquiridas por padres de familia para la expansión del mismo: su imponente plaza cívica, una cancha descubierta, 12 aulas con jardineras, 2 áreas de baños, 1 tienda escolar, 1 salón de lectura, 2 comedores, 1 aula de cómputo con más de 30 ordenadores y 1 sala de reuniones en la que se inauguran prácticamente todos los eventos importantes del pueblo conforman el colegio: "La escuela tiene inversión de millones [...] Las autoridades arrancan aquí sus campañas",[30] afirma Rubí, la actual directora del proyecto.

La espacialidad de la escuela Miguel Hidalgo plasma el enorme esfuerzo realizado por el colectivo para proveer de un espacio digno de enseñanza a sus niños. Da cuenta también de los recursos que ha traído consigo el "desarrollo" de la zona y del esfuerzo de padres, maestros y directivos para procurar el bienestar de los menores, apostando por la educación y el esfuerzo: "Es de las escuelas mejor reconocidas, también más equipadas [...] Nuestro trabajo ha trascendido; ha trascendido mucho".[31]

La Escuela Primaria Miguel Hidalgo atiende los 6 grados de educación básica primaria en su modalidad A y B, dando servicios educativos a 356 alumnos. Cuenta con 12 docentes, 5 maestros de apoyo y 1 directora. Fue creada a inicios de 1945 en una estación de ferrocarril llamada La Cucaracha, gracias al entusiasmo de Lucio García Zúñiga, un muchacho campesino, llegado al pueblo cuando era niño en el contexto de la Revolución, entre cuyas habilidades se contaba la albañilería.[32] A partir de la donación de un predio por un miembro de la comunidad y mediante trabajo colaborativo se construyeron las dos primeras aulas: "Va creciendo la población y surge la necesidad de tener una escuela más grande. Por medio de faena, se convocaba a los padres de familia sábados y domingos para chambear".[33]

Se fueron levantando, a lo largo de años, obras de ampliación que llevaron a construir, mediante trabajo comunitario y aportaciones económicas, las instalaciones actuales con las que cuenta el plantel. La escuela Miguel Hidalgo se ofrece como resguardo para la subsistencia de la vida colectiva en una comunidad en la que el espacio público ha sido tomado por la delincuencia y la lógica extractivista del capitalismo salvaje. La organización social y la construcción de sentido de comunidad germinan en el amplio territorio que resguardan los muros de este proyecto, que ha logrado enorgullecer a una comunidad sometida, ofreciéndose como anclaje identitario para

[30] Entrevista con Rubí Evelia Mendoza Martínez, 24 de septiembre de 2021.

[31] Entrevista con José Luis Lugo Rendón, 24 de septiembre de 2021.

[32] Entrevista con Carolina García Reyes, 25 de septiembre de 2021.

[33] *Idem.*

la sobrevivencia de la dignidad ante un escenario de devastación.

CONCLUSIONES

Las sociedades generan las subjetividades que resultan funcionales a su sistema mediante una serie de dispositivos diseñados para imprimir en los sujetos determinadas modalidades de intercambio con los otros, tal como Foucault lo ha descrito brillantemente. Un modelo neoliberal, como el imperante, genera esquemas identitarios que le permiten sostener el orden de distribución del poder vigente por medio de la construcción de identidades dóciles, fragmentadas y adormecidas. Pero, tal como el mismo Foucault advierte, aun los sujetos subordinados cuentan con una cuota de poder, que ponen en juego estratégicamente a modo de resistencia; cuentan con capacidad de agencia.

Las comunidades apuestan por un mundo más allá del capitalismo; eso es lo que hace posible que se articulen movimientos comunitarios por la defensa del territorio en diferentes partes del planeta y sólo así pueden entenderse prácticas como la faena —trabajo comunitario no remunerado—, pieza central para la subsistencia de la vida comunitaria, práctica y legado de los pueblos originarios. Y las escuelas son espacios estratégicos, física y conceptualmente, para la articulación de la vida comunitaria, pues representan una apuesta por la transmisión y creación de cultura.

La identidad comunitaria no puede pensarse como un ente puro que los sujetos encarnan; una suerte de herencia inmaculada que les llega de sus ancestros. Los sujetos que viven en comunidades se enfrentan a un hervidero de identidades en conflicto. Los modelos identitarios de la modernidad y el desarrollo coexisten con los que se generan a partir de las culturas locales que consolidan una corriente contrahegemónica, una apuesta por la construcción de identidades comunitarias en resistencia. Los niños y jóvenes de las comunidades se debaten entre un cúmulo de voces, en ocasiones contrapuestas, con las que dialogan para construir identidades mixtas y propias.

Puesto que la identidad no es sólo algo dado que el sujeto descubre, sino algo que elige construir, el proceso identitario involucra la capacidad de agencia. Ciertamente ninguna identidad es autónoma, pues está conectada con la comunidad de la que emerge, pero los sujetos adoptan estratégicamente unos u otros modelos identitarios dependiendo del contexto en el cual navegan. Las identidades no son algo estático ni esencialista.

Las escuelas son un punto clave para la construcción de identidades. Se trata de espacios de convergencia entre procesos individuales y sociales, pues confluyen en ellas las identidades de los actores que las fundaron, de aquellos que las impulsan y las sostienen, con la identidad de las comunidades que les dan cobijo. Heredan características

identitarias de los sujetos y los colectivos para producir una ecuación única en la que se expresan las particularidades que las consolidan como proyectos irrepetibles, y a su vez operan como dispositivos de reproducción de la vida social.

Algunas escuelas, como las que presentamos en este texto, han logran subsistir ante los embates de los que han sido objeto, justamente porque consiguieron generar una identidad que articuló exitosamente individuos y comunidad mediante propuestas pedagógicas arraigadas a la cultura. Han consolidado una identidad propia, nutriéndose de la savia que circula por los vasos conductores de la comunidad en la que entierran sus raíces. Algunos rasgos que las distinguen son los siguientes:

- Equipos de docentes con poderosos lazos entre sí.
- Estrecho vínculo con la comunidad de la que forman parte.
- Reconocimiento del valor de lo propio e integración de lo local a la pedagogía: arraigo identitario basado en el reconocimiento de la memoria histórica de los procesos sociales que dieron origen al colectivo.
- Valoración y defensa del territorio y la cultura de su comunidad.
- Llamado a la participación activa de las familias para sostener el proyecto mediante asambleas y faenas.
- Desarrollo de pedagogías propias adecuadas a la realidad de los niños con los que trabajan.
- Entendimiento de la educación como vía para la transformación social.
- Búsqueda de espacios que permitan a los niños sentirse orgullosos.
- Modelo pedagógico integral que atiende necesidades de distinto orden: intelectuales, artísticas, identitarias, físicas, emocionales, nutricionales...
- Integración de principios éticos al modelo educativo.
- Trabajo que no se limita al aula, entendiendo el entorno como fuente de conocimiento: huerto, gallinero, composta, clases paseo...

Se trata de proyectos que han logrado generar "sentido de comunidad", como efecto de la alianza colaborativa establecida entre sus miembros y el resto del colectivo, de lo cual dan cuenta sus espacialidades. El vínculo entre los sujetos, el lazo social que se produce en sus interacciones —que con frecuencia se articula en torno a la construcción y el mantenimiento de los espacios físicos necesarios para que la vida comunitaria exista— es lo que hace que una comunidad permanezca y crezca. El sentido de comunidad que se ha desarrollado en el ejercicio de búsqueda del bien común con miras a la construcción de un futuro digno para las generaciones futuras, que caracteriza a las experiencias educativas que se analizan en este estudio, ha sido la pieza central de su éxito.

El sentido de comunidad permite que un conglomerado se constru-

ya como comunidad a partir de la colaboración (Maya, 2004). La comunidad es una forma particular de organización entre los individuos, que pueden participar también en colectivos o grupos; es una entidad orgánica y sistémica que habita un territorio compartido; puede tratarse tanto de un espacio físico como simbólico. La comunidad engloba, dentro de sí, a diferentes grupos y los articula; es un conglomerado humano que logra desarrollar una experiencia capaz de crecer.[34]

Las escuelas, mediante el trabajo colaborativo apuntando a un fin común —del cual la faena es manifestación paradigmática—, logran convertirse en comunidades. Tendiendo un lazo que lleva una punta firmemente atada al pasado y la otra al futuro, consiguen afianzarse como puentes, por los que los niños pueden transitar experimentando el soporte del colectivo que los sostiene. No para aferrarse a identidades rancias, rígidas y arcaicas, sino para danzar libremente sabiéndose sostenidos: "Los sujetos pueden adoptar diferentes identidades superpuestas entre sí. El desafío consiste en que las mismas no resulten excluyentes, que tengan membranas porosas que permitan dialogar en la diferencia".[35]

Para hacer frente al modelo de productividad imperante en el mundo actual, que pretende reducir a los sujetos a un conjunto de individualidades enajenadas y desarticuladas entre sí, la escuela puede —en lugar de operar como molde identitario que se impone a todos los niños, de forma estandarizada, recortando la rebaba de la diferencia— convertirse en un espacio-lugar que invite a tejer redes y consolidar identidades colectivas.

[34] Mario Flores Lara, comunicación personal, 15 de septiembre 2021.

[35] *Idem.*

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc (1998), *Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.

Briones, Claudia (2007), "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", *Tabula Rasa*, núm. 6, pp. 55-83

Durán de Alba, Rocío (2010), reseña de *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* de Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.) (2010), *Estudios Sociológicos*, vol. 28, núm. 82, pp. 266-273.

Echeverría, Bolívar (2011), *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Foucault, Michel (1996), *Hermenéutica del sujeto,* Buenos Aires, Altamira.

Hall, Stuart y Paul du Gay (1996), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Maya Jariego, Isidro (2004), "Sentido de comunidad y potenciación Comunitaria", *Apuntes de Psicología*, vol. 22, núm. 2, pp. 187-211.

Massey, Doreen (2012a), "Introducción: la geografía importa", en Abel Albert y Núria Benach (eds. y trads.),

Doreen Massey. *Un sentido global del lugar*, Barcelona, Icaria pp. 95-129. [Obra original publicada en 1999.]

_____ (2012b), "La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones", en Abel Albert y Núria Benach (eds. y trads.), *Doreen Massey*. *Un sentido global del lugar*, Barcelona, Icaria, pp. 156-181.

Mercado Maldonado, Asael y Alejandrina V. Hernández Oliva (2010), "El proceso de construcción de la identidad colectiva", *Convergencia*, vol. 17, núm. 53, mayo-agosto de 2010. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010>, consultado el 27 de abril de 2022.

Sánchez Serrano, Itzel Xanath (2012), "Participación social y hábitat urbano. Asamblea Comunitaria Miravalle Iztapalapa, DF", tesis de licenciatura, unam, México. Recuperado de: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/184757>, consultado el 20 de abril 2022.

EDUCACIÓN COMUNITARIA Y PROYECTO ETNOPOLÍTICO: PROFESIONALES *AYUUK* DE OAXACA, MÉXICO

Erica E. González Apodaca*

Resumen: El artículo examina, desde un enfoque etnográfico, el papel de un grupo de profesionales *ayuuk* en la promoción de proyectos educativos comunitarios, así como su acceso a recursos estratégicos para impulsar agendas étnico-políticas en la escolarización media superior y superior. El referente empírico es la comunidad de Santa María Alotepec, en la Sierra Mixe del estado de Oaxaca, México, donde un conjunto de profesionales locales ha impulsado diversos proyectos educativos que articulan las prácticas de la cultura comunitaria, la lengua indígena y la identidad comunitaria *ayuuk*, en la formación de sus jóvenes.
Palabras clave: profesionales indígenas, educación comunitaria, pueblo *ayuuk* de Oaxaca, México.

Community Education and Ethnopolitical Project: Ayuuk Professionals from Oaxaca, Mexico

Abstract: This article examines from ethnographic approach the role of a group of Ayuuk indigenous professionals in the promotion of community educational projects, as well as their access to strategic resources to promote ethno-political agendas in middle high and higher education. The empirical reference is the community of Santa María Alotepec, in the sierra Mixe of the state of Oaxaca, Mexico, where a group of local professionals have promoted various educational projects that articulate the practices of community culture, indigenous language and Ayuuk community identity in the education of their young people.
Keywords: indigenous professionals, community education, ayuuk people in Oaxaca, Mexico.

INTRODUCCIÓN. LA EDUCACIÓN COMO ESPACIO DE PODER E INTERMEDIACIÓN

Este texto tiene como antecedente una investigación etnográfica comparativa desarrollada 10 años atrás en la región ayuuk (mixe) de Oaxaca, México, sobre proyectos pioneros de educación comunitaria e intercultural impulsados por intelectuales y profesionistas mixes en distintas comunidades de la región (González, 2008).

El estudio tuvo una base etnográfica, comprendida como un enfoque que involucra un trabajo teórico para producir conocimiento, no reductible a un método de tra-

* Profesora investigadora del CIESAS Pacífico Sur, en Oaxaca de Juárez, Oaxaca. Correo electrónico: erica.glz.apodaca@gmail.com

Una versión ampliada de este texto se publicó en González Apodaca (2008).

bajo de campo, aunque lo implique. Como indica Rockwell (2009: 64), la etnografía se define centralmente por la producción de un determinado tipo de conocimiento expresado en un texto —una descripción etnográfica— producto de un proceso analítico.

El trabajo de campo tuvo distintos momentos y etapas, entre 2005 y 2012. Implicó un acercamiento inmersivo a diversos proyectos de educación comunitaria de nivel medio superior y superior, que se impulsaban en la región mixe por iniciativa de actores locales con diversas redes de intermediación. La etnografía multisituada (Marcus, 2018) involucró estancias medianamente prolongadas en las comunidades de Santa María Tlahuitoltepec, Totontepec Villa de Morelos y Santa María Alotepec en la región mixe de Oaxaca, como investigadora externa y a veces como colaboradora y docente en las escuelas (González, 2008).

En etapas posteriores, me supuso el seguimiento de los actores, maestros y profesionistas *ayuujk*, en las ciudades de Oaxaca y México, así como el contacto con egresados y egresadas entre 2013 y 2016 (González, 2016, 2020). El enfoque etnográfico se enriqueció con herramientas del enfoque biográfico narrativo y con la perspectiva longitudinal y diacrónica de los procesos analizados de la educación comunitaria *ayook*, que dan contexto al caso específico que aquí abordo.

El artículo elabora una mirada longitudinal al primer estudio, situado en el devenir de los procesos educativos de los pueblos indígenas de México en la última década, y la participación de sus profesionales en proyectos educativos con perspectiva comunitaria e intercultural. En torno a un caso etnográfico —la comunidad *ayuuk* de Santa María Alotepec—, analiza las iniciativas impulsadas por estos sujetos en el nivel educativo medio-superior,[1] que en la última década se ampliaron a la educación superior. Se retoma tanto mis propios acercamientos previos (González, 2004, 2008) como otros trabajos desarrollados en esta línea de investigación (Gallardo, 1999; Alvarado, 2000; BICAP, 2001; Maldonado Ramírez, 2016).

El marco teórico de este análisis es la relación entre poder y cultura planteada por R. Adams, para quien cualquier elemento es potencialmente una base de poder, en la medida en que se le atribuya social y culturalmente una cualidad que lo convierta en valor:

> [...] en el ejercicio del poder, es el control sobre cosas valoradas lo que permite a un actor poder sobre otros [...] El poder, entonces, es no sólo necesario para el estudio de la política, sino también en el estudio de la cultura misma y de la red de relaciones sociales de la cual es la manifestación (Adams, 1974: 19-20)

[1] En México la educación media superior abarca los ciclos 13-15.

El control se despliega al interior de *dominios* en una estructura de poder dada. Para Adams (1998), el *dominio* explica la dimensión vertical de la relación entre los actores que hacen parte de la estructura; se define como un espacio relacional entre dos o más actores con desigual poder relativo, o bien, donde una de las partes posee mayor control sobre el ambiente de la segunda que ésta sobre la primera. Un dominio se califica como fuerte cuando hay suficiente poder en el tope como para mantener a los subordinados en las posiciones inferiores.

El dominio se relaciona con el *nivel de articulación* que explica la dimensión horizontal de la estructura. Se refiere a la confrontación entre dos actores cuando su manejo sobre el ambiente supone obstáculos al ejercicio de poder del otro (Adams, 1998). La confrontación no necesariamente debe ser resuelta: puede permanecer estable de forma tal que mantenga a las partes en articulación.

> Los niveles de articulación se tornarán más explícitos e importantes en tanto la confrontación se torna más duradera, en tanto la mayoría de ellas ocurran entre partes de poder equivalente y, por lo tanto, la percepción del poder relativo se torne institucionalizada dentro de la sociedad. Como tal los niveles son más que meros locus de confrontación; también proveen un sitio para múltiples tipos de relaciones entre las partes, que van desde la confrontación hasta la competencia y asimilación (Adams, 1998: 175).

La interacción social en los dominios y niveles activa redes por las que circulan recursos socialmente valorados.[2] En nuestro estudio, la educación escolar hace parte de tres dominios principales: *1*) la gestión institucional de recursos materiales y simbólicos, *2*) la política comunitaria y *3*) la cultura escolar (Rockwell, 2010).

En este campo de poder, el papel de algunos profesionales *ayuuk* puede ser analizado como intermediarios o *brokers*. Siguiendo a Adams (1974), esta figura utiliza el poder asignado por las partes, para negociar con una tercera de modo, que también ésta le ceda parte de su poder. En sistemas con dominios fuertes donde el poder está altamente segmentado, si un subordinado busca acceso a niveles superiores, el intermediario aboga para que no tenga lugar la confrontación; si lo logra, el balance fortalece el dominio, mantiene a los actores en sus posiciones y mantiene estable la estructura de poder.

Finalmente, esta dinámica es tanto política como cultural, ya que la intermediación cultural desarrollada por estos sujetos es indispensable y políticamente estratégica para el ejercicio de poder del Estado en los niveles locales y regionales

[2] Adams señaló que, por lo general, las sociedades complejas presentan conjuntos de niveles que pasan por: *1*) lo subcomunal, identificado alrededor del parentesco; *2*) lo local, alrededor de la vecindad; *3*) lo regional; *4*) lo nacional, y *5*) lo supranacional (Adams, 1998: 175).

(De la Peña, 1986). Bajo este marco analítico encontramos que la intermediación de algunos profesionales *ayuuk* en la educación regional ha tenido un carácter multidimensional. En primer lugar, no siempre ni unívocamente ha favorecido a los actores superiores del dominio; antes bien, como más adelante se expone, ha servido a los intereses de actores con menor control sobre los recursos en juego. Esta contradicción aparente hace parte de la historia de las políticas indigenistas del Estado mexicano (Maldonado Alvarado, 2002).

Asimismo, su intermediación coadyuvó con procesos de apropiación escolar que fortalecen la identidad comunitaria y actualizan proyectos étnicos en la formación de jóvenes; sin embargo, también se ha visto inmersa en faccionalismos y pugnas comunitarias, sujetas a entramados históricos. De ahí que el siguiente apartado aporte un breve esbozo de la historia de la educación escolar en la comunidad.

HISTORIA Y PRESENTE DE UNA COMUNIDAD *AYUUK*

Santa María Alotepec se ubica en la Sierra Norte del estado de Oaxaca, México, a 300 km de distancia de la capital, en territorio del pueblo *ayuuk*. Se comunica con la capital de Oaxaca por un camino pavimentado y una carretera federal. Tiene una población de 2 796 habitantes (INEGI, 2020) distribuidos entre la cabecera municipal y tres agencias, San Isidro Huayapam, San Pedro Ayacaxtepec y Arriba del Camino.

Como la mayoría de las comunidades indígenas de Oaxaca, Alotepec se organiza políticamente por el régimen de sistemas normativos internos, con un sistema escalafonario de cargos comunitarios y el reconocimiento de la autoridad política de su asamblea comunitaria.[3] Su organización comunitaria se acompaña de una importante vitalidad cultural y lingüística. La mayoría de su población es hablante de la lengua *ayuuk* y del castellano como segunda lengua.

Es destacable la baja escolaridad de la población local. Existen 13 planteles educativos distribuidos en el centro y las agencias, que cubren los niveles de educación inicial, educación básica (ciclos 1-12), media superior (ciclos 10-12) y superior. Sin embargo, el promedio de escolaridad en la población es de 7.4 grados (ciclo 9). En 2020, el 19.6% de la población contaba con educación media superior

[3] En el 2005, la organización política comunitaria y los sistemas normativos indígenas de Oaxaca fueron reconocidos en la legislación estatal, en razón del derecho de libre determinación de las comunidades indígenas y afromexicanas, para decidir sus formas internas de convivencia, organización social y elección de autoridades. De 570 municipios que componen el estado, 417 eligen a sus autoridades por este régimen, fundado en la elección directa en asamblea y no en el sistema de partidos políticos de las democracias liberales. Véase la página electrónica del Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO) en el siguiente link: <www.ieepco.org.mx>.

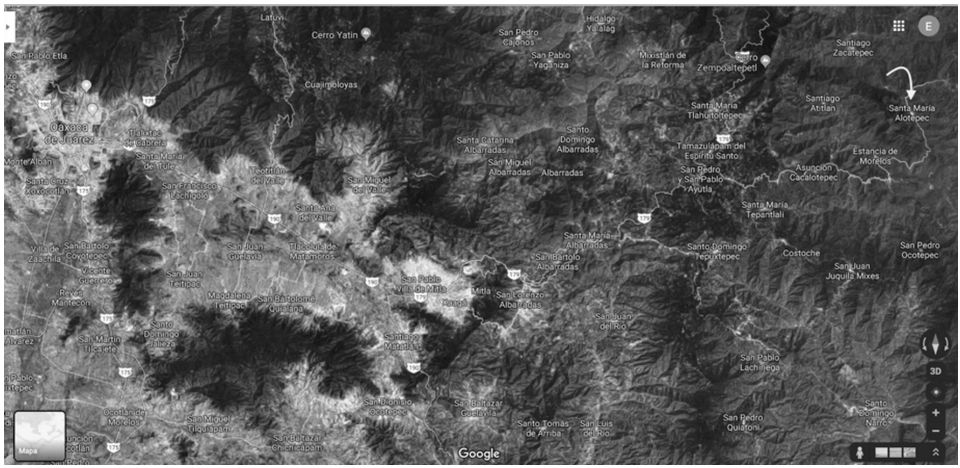


Figura 1. Imagen satelital de Santa María Alotepec. Fuente: Google Maps, febrero de 2020.

(ciclos 13-15) y únicamente 8% reportaba tener educación superior (INEGI, 2020).

El acceso a estudios superiores es una expectativa muy importante de las familias de la comunidad. Se asocia tanto a la posibilidad de elevar el nivel de vida como a la adquisición de herramientas para la comunicación con sujetos externos y la gestión con las instituciones.

> Ahorita ya empieza a hablarse más el español, pero anteriormente era muy difícil encontrar personas que pudieran traducir algún mensaje que vino de fuera. Las autoridades municipales, tú sabes que aquí se les nombra no porque sean personas con un perfil académico, sino por el sistema de cargos. Cuando le toca ser presidente o síndico, ya le toca, aunque no sepa ni una palabra de español. De secretario ponen a alguien que sepa hablar el español; eso es un problema fuerte todavía ahora. Se van dando pláticas en la comunidad porque hace falta gente que sea capacitada. Cuando nombramos al secretario municipal nos tardamos y nos tardábamos más antes... y no había, no había quién. Entonces la gente decía: "es que es necesario que estudien nuestros hijos".[4]

Ello tiene relación con la historia de la escolarización regional, que remite a los años posteriores a la Revolución Mexicana de 1910. Como es sabido los gobiernos surgidos del movimiento revolucionario impulsaron fuertemente la escolarización en el país, con el objetivo de llevar la ideología nacionalista y alcanzar la anhelada integración de

[4] Entrevista al Ing. José Reyes, Santa María Alotepec, 22 de septiembre de 2006.



Figura 2. Panorámica de Santa María Alotepec. Fuente: Archivo personal del profesor Fermín Ordaz Reyes, Santa María Alotepec, 2012.

su población en torno a un ideario cultural, económico y político. Las escuelas rurales promovidas por los sucesivos gobiernos indigenistas llevaron el sello monocultural, modernizador y castellanizador a los pueblos y regiones, con lenguas y culturas diversas. Este impulso alcanzó la región Ayuuk alrededor de la década de los años cuarenta. Como todas las políticas nacionales, su implementación se filtró por las correlaciones de fuerzas existentes en ese entonces en la región.

En aquellos años, algunas comunidades del pueblo *ayuuk* desarrollaban una férrea resistencia al cacicazgo regional de Luis Rodríguez, un personaje caciquil con espíritu modernizador que ejerció un extenso control político, económico y militar en la región, de los años treinta hasta su muerte en 1959. Desde su posición de bróker entre las comunidades y la institucionalidad del Estado, gestionó servicios básicos —carretera, luz eléctrica y escuelas— en las comunidades que le eran leales, y combatió con violencia a sus opositores. Alotepec, que formaba parte de las opositoras, no tuvo escuelas hasta muy tardíamente, después de la muerte de este personaje.

Ahora bien, Rodríguez no fue una figura aislada, formó parte de los cacicazgos de la Sierra Norte que se disputaron el control político militar de la región (Laviada, 1978), gracias al poder que les delegaban los sucesivos gobiernos del estado, necesitados de su intermediación y control. Una

figura similar fue el coronel Daniel Martínez, originario del poblado de San Pedro y San Pablo Ayutla. Martínez fue descrito por Beals (1945) como un hombre de baja escolaridad e ímpetu altamente progresista; en su pueblo de origen utilizó los fondos de las mayordomías para construir la escuela e impulsó la organización de la comunidad para la construcción de la carretera a la capital del estado, que fue concluida hasta 1966 (Beals, 1945: 36-37).

De 1938 a 1943, el enfrentamiento entre ambos caciques generalizó la violencia en la región. Martínez murió en 1943 y Rodríguez salió vencedor de la larga confrontación armada. Laviada (1978) describió cómo este personaje, apoyado por los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI), aprovechó notablemente la necesidad de institucionalizar la vida pública de la región. Argumentando la distinción cultural y lingüística de los pueblos *ayuuk*, en 1938 intervino para que se fundara el Distrito Mixe como unidad jurisdiccional, con sede en su pueblo natal, Santiago Zacatepec. La nueva circunscripción agrupó 19 municipios del pueblo *ayuuk*.

Rodríguez estableció una alianza con los gobiernos estatal y federal; fue nombrado secretario de la Confederación Nacional Campesina (CNC) e inspector honorario escolar del gobierno estatal para la Región Mixe, puestos que mantuvo desde 1928 hasta 1950. Impuso tributos a los pueblos dominados y formó un ejército de hombres armados, que le aseguraron el control económico y militar de la región. Impulsando una política modernizadora y liberal, Luis Rodríguez estableció escuelas en su zona de influencia, defendió la enseñanza del castellano y las políticas de castellanización, promovió acciones de conservación del entorno ecológico y de combate del alcoholismo, prohibió "actos de brujería", inauguró servicios médicos, organizó bandas musicales de gran prestigio regional y pugnó por la abolición del tequio[5] (Kuroda, 1993: 45).

Los pueblos de Cotzocón, Atitlán, Tamazulapam, la cabecera de Totontepec, y algunas agencias de Cacalotepec, Alotepec y Quetzaltepec (Nahmad, 1965: 100) se aliaron con su cacicazgo. El resto de los pueblos mixes mantuvo una postura neutral o de oposición abierta, especialmente los pueblos del sur: Cacalotepec, San Isidro, Ocotepec, Tepantlali, Tepuxtepec y Alotepec.

Este último destacó por su resistencia y en consecuencia fue uno de los que sufrió represalias más severas, con alto costo en vidas humanas. En una intervención armada en octubre de 1947 murió Apolonio Sandoval, profesor rural que encabezaba la rebelión; a partir de entonces el poblado se subordinó hasta 1959, año en que volvió a declararse insurrecto. Su negativa a acatar la autoridad administrativa de Zacate-

[5] El *tequio* es la práctica de trabajo colectivo gratuito comunal que constituye la base de la organización política y social de las comunidades de Oaxaca.

pec le valió incluso una intervención del Ejército federal y la presencia permanente de guardias en el poblado rebelde.

La muerte de Luis Rodríguez detuvo los enfrentamientos; sin embargo, los años de represión dejaron importantes desigualdades regionales, como condición compartida con otros pueblos opositores al cacicazgo. Una de ellas fue la escolarización tardía respecto a otros poblados que se habían beneficiado de la intermediación del cacique y su proyecto modernizador. Hasta los años sesenta se abrió en Alotepec la primera escuela primaria incompleta, con maestros financiados por el municipio, provenientes del enclave mestizo de Villa Alta. En 1972 se instaló la primera escuela de Educación Indígena y una telesecundaria llegó hasta 1985.

Una vía de acceso a la escolarización fueron las órdenes religiosas con presencia en las comunidades de la región. En los setenta, los salesianos de Alotepec impulsaron a varios jóvenes para salir a estudiar su educación básica en el internado indígena de Guelatao de Juárez, cercano a la capital del estado. Ahí se formaron los que serían los primeros profesionales de la comunidad.

> Fuimos de los primeros que salimos a estudiar. Los que ahorita están de maestros, casi todos estuvimos en Guelatao. Aparte de que era internado podíamos terminar cuarto, quinto y sexto, con alimentación, hospedaje y todo; hasta nos daban uniforme y cosas así. Eran muchas facilidades, pero claro, había que caminar, había que arriesgarse, había que dejar la familia. Entonces fuimos como siete u ocho los que fuimos. ¡Aquí una persona con primaria ya tenía un nivel educativo respetable![6]

En las comunidades de Oaxaca la relación con la escolarización ha sido siempre ambivalente; oscilando entre la resistencia a una institución con un proyecto liberal etnocida, colonialista y castellanizador, y las diferentes vías de apropiación transformativa de las escuelas y el saber escolar, como recursos para la interlocución con el Estado, la defensa de la tierra y el territorio, y la preparación de los jóvenes ante el racismo de la sociedad dominante.

En esa relación ambivalente se sitúa la acción de los profesionales *ayuuk*. Un pequeño grupo de los que habían salido, y cursado estudios superiores, se reinsertó en Alotepec hacia la década de los ochenta. Su dominio del castellano y el capital cultural de la formación escolarizada facilitó que asumieran tareas de gestoría e intermediación de la comunidad, con instituciones y agentes externos. Motivados por sus propias experiencias familiares, este grupo emprendió el proyecto de gestionar una escuela de nivel medio superior en la comunidad, para la formación de futuros profesionistas.

[6] Entrevista al Lic. Daniel Martínez, Santa María Alotepec, 22 de octubre de 2006.

> Ahora empieza a haber algunos licenciados, algunos ingenieros... pero eso será de unos 5 a 7 años para acá. De los más viejos está por ejemplo el director de la primaria [...] pero son contaditos. Ahora no, ya empezamos a ver que hay 6-7 licenciados, 2-3 ingenieros. Y vas a ver que de aquí a 10 años ya va a ser diferente. Más con el bachillerato, va a ser un semillero de profesionistas.[7]

Además de atender esta demanda de profesionistas locales, el proyecto planteó impulsar una educación con perspectiva comunitaria. Sus ejes principales eran el fortalecimiento de la identidad *ayuuk*, el uso de la lengua indígena en la formación escolar, y la participación de las autoridades comunitarias en las decisiones de la escuela.

Este sello comunitario del proyecto obedeció a la cercanía de algunos miembros del grupo promotor con la organización etno-política regional, Servicios del Pueblo Mixe (SER), que había sido fundada años atrás por Floriberto Díaz (†), primer antropólogo *ayuuk* nacido en Santa María Tlahuitoltepec (Kraemer, 2003).

> La participación de este grupo de comuneros, encabezado por el abogado *ayuuk* [ARM] se debía a que además de formarse en instituciones universitarias, tenían vínculos estrechos con Floriberto Díaz Gómez, ideólogo fundador de la comunalidad. Las enseñanzas de Floriberto influyeron de manera determinante en la formación de este grupo de profesionistas en Alotepec. El contacto directo con Floriberto influyó en que avanzaran en la reflexión sobre sus propias trayectorias de escolarización y sobre el tipo de cambio educativo que se necesitaba en la comunidad para formar a sus futuros ciudadanos (Maldonado Ramírez, 2016: 98).

INTERMEDIACIÓN DE PROFESIONALES *AYUUK* EN LA EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR COMUNITARIO

En este apartado analizo los principales rasgos de la intermediación desarrollada por profesionales *ayuuk* de la comunidad, en los tres dominios de poder ya mencionados en la introducción.

Dominio 1. La gestión de recursos materiales y simbólicos

En la década de los noventa, la escolarización pública era un campo disputado en la Región Mixe. Algunos municipios de la zona alta concentraban una parte significativa de escuelas y recursos educativos; varios poblados de la parte media, entre ellos Alotepec, demandaban una distribución más equitativa.

> En el Foro de Acuerdos Mixes que se celebró en Tlahuitoltepec en 1992, uno de los reclamos de las autoridades era la demanda educativa, que

[7] Entrevista al Ing. José Reyes, Santa María Alotepec, 20 de septiembre de 2006.

> fue en términos de hacer una planeación para la región. Casi toda la atención del estado se estaba concentrando en Ayutla, en Tamazulapam, en Tlahuitoltepec o en Totontepec, si acaso en Zacatepec; toda la demanda en términos de atención a la educación, a la salud, a la infraestructura caminera y eléctrica, se estaba quedando en estas comunidades. Nosotros decíamos: "es que la región mixe no se acaba acá, necesitamos ver la cuestión de los equilibrios regionales en términos de la atención del Estado hacia nuestras demandas básicas".[8]

En este contexto, ante el tardío proceso de escolarización local, un grupo de jóvenes que formaban parte de los primeros profesionistas de Alotepec emprendió una iniciativa autonómica de bachillerato comunitario. En septiembre de 1996 expusieron el proyecto a la aprobación de la asamblea, la principal autoridad política comunitaria, donde se aprobó impulsar una escuela preparatoria —nivel medio superior (ciclos 13-15)— en modalidad abierta; los jóvenes presentarían periódicamente sus evaluaciones para acreditar los cursos. Funcionaría en un espacio prestado por el municipio, con la colaboración de profesionistas y maestros locales, quienes impartirían las clases; por su parte, las familias aportarían recursos en especie y trabajo gratuito para el sostenimiento del plantel.

> Se usa la vieja escuela primaria, para que sean los salones de la nueva institución. Esto lo da la comunidad; se dan espacios para que puedan dormir los muchachos, para que puedan comer; se improvisa una cocinita y la gente paga a las cocineras. Recuerdo que varios de nosotros dijimos "órale, vamos a entrarle". Además de dos o tres maestros que venían del sistema de telesecundaria, se les echó la mano para que pudieran trabajar en la telesecundaria, pero que a la vez dieran clases en la preparatoria. A varios paisanos de la comunidad, profesionistas, nos invitaron.[9]

Con esa mira se desarrollaron gestiones para conseguir diversos apoyos. SER constituyó un vínculo con el movimiento indígena en el estado y facilitó la llegada de voluntarios extranjeros como colaboradores en la preparatoria comunal.

> Es que SER contribuyó en un sistema de relación con muchachos universitarios de la Universidad de California en Berkeley; muchachos que venían a dar clases de inglés. El trato era que SER les proporcionaba alimentación y hospedaje ahí en la comunidad y ellos aprendían español, hacían sus tesis de investigación y a cambio daban clases en la preparatoria. Entonces tomando recursos

[8] Entrevista al Lic. Adelfo Regino, Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca, 13 de marzo de 2007.

[9] *Idem*.

de por aquí y por allá, entramos a este proceso.[10]

La intención original de adaptar el plan de estudios de la preparatoria abierta, para incorporar los conocimientos locales y las prácticas de cultura y lengua *ayuuk*, se frenó por problemas emergentes. En este contexto, las desigualdades educativas acumuladas de los estudiantes se expresaron en un bajo desempeño en las asignaturas del plan de estudios y consecuentemente en fuertes problemas de reprobación y deserción. Los primeros años los docentes del bachillerato, que colaboraban sin una remuneración, apoyaban a los estudiantes para apropiarse de los contenidos y preparar los exámenes oficiales del nivel, elaborados desde un currículum monocultural y urbano.

La atención académica a los estudiantes y su nivelación se complementaba con las gestiones para el reconocimiento de validez oficial de la preparatoria y la obtención de su registro, aspecto importante para la credibilidad local del proyecto. En 1998, el grupo se propuso buscar la incorporación de la preparatoria comunitaria al sistema de preparatorias de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO). Movilizando sus relaciones con esta finalidad, presentaron una propuesta a Rectoría que se negoció y posteriormente se aprobó en el Consejo Universitario.

La rectora nos dijo: "Les voy a pedir —eso sí— que usen la malla curricular de la universidad, no pueden usar otra". "Bueno, estamos viendo lengua materna, derechos indígenas, temas de salud comunitaria, ¿cómo le hacemos?" Y ella dijo: "Eso síganlo dando, pero aquí rinden cuentas por esto, porque esto es lo que a mí me aceptan. Y eso sí, no les prometo ni maestros, ni infraestructura, porque aquí tampoco nosotros lo tenemos". El 10 de diciembre de 1998 se dio la aprobación del Consejo Universitario.[11]

Si bien no se comprometía la asignación de recursos de ningún tipo, el estatus de preparatoria incorporada resolvía el pendiente del registro oficial de la escuela. El éxito en la intermediación favoreció la posición del proyecto —y de sus promotores— en el dominio comunal, ganando credibilidad y manteniendo los apoyos de la comunidad para su sostenimiento. En ese entonces la escuela tenía un promedio de 60 estudiantes provenientes de diversas comunidades de la región. Las autoridades municipales y el tequio comunitario costeaban las clases y los servicios de comedor a bajo costo para los jóvenes.

La intermediación de los profesionales *ayuuk* en este dominio se activó nuevamente en el 2000 cuando convocaron a estudiantes y familias a realizar una movilización en la sede del Instituto Estatal

[10] *Idem*.

[11] *Idem*.

de Educación Pública de Oaxaca (IEEPO), ubicado en la capital del estado. La respuesta de las familias de la comunidad fue positiva; se trasladaron a la ciudad de Oaxaca y permanecieron una semana en plantón, demandando recursos para la escuela y becas para sus docentes, cuyos servicios no eran remunerados. Los profesionistas y las autoridades municipales encabezaron la reunión con funcionarios del gobierno, de quienes se obtuvo el compromiso de asignar becas a los maestros; a su vez, esta intermediación exitosa amplió su margen de acción en el dominio comunitario para mantener control sobre el proyecto.

> Fuimos a Oaxaca a presionar a IEEPO, al director del IEEPO; participamos en la toma para que nos autorizaran la beca y lo que necesitábamos aquí. En esa toma logramos los 15 000 pesos de beca mensuales, 2 computadoras, 1 copiadora. Iban todos los alumnos y los padres de familia; era impresionante la cantidad de gente que estaba ahí. Yo la hacía de traductor, porque los padres de familia hablaban en mixe y yo lo transmitía al español a los directores de área [...] IEEPO nos decía que ellos no estaban obligados a apoyar la prepa. "Vayan a la universidad", o nos mandaban a México a ver a la SEP, pero no: "El Estado tiene un responsable de educación y eso es aquí, y de aquí no nos movemos". Nos tuvieron ahí como una semana, para que nos hicieran caso. Y secuestramos al director del área de planeación, no lo dejamos salir de su privado: ahí lo teníamos secuestrado hasta que nos atendiera el director [...] Después de ganar las becas íbamos a seguir luchando, pero se abrieron algunas personas y ya mejor lo levantamos. Porque en la comunidad también ya lo estaban viendo mal, sentían que los estábamos metiendo en problemas por la toma. Decían que hay formas de negociar, no de esa forma; entonces nos ganamos también puntos negativos en ese aspecto. Así estuvo el movimiento de la prepa.[12]

Después de dos años de sostenerse mayormente con el trabajo de la comunidad, en la prepa se había generado desgaste. Si bien las becas asignadas por el IEEPO para los docentes fueron un apoyo importante en su momento, no tenían carácter permanente, y la incorporación a la UABJO estaba sujeta a mantener un total de 10 profesores titulados en la escuela. La inestabilidad en la planta de maestros y el desgaste de las familias fue creciendo.

> El IEEPO decía que el pago de los maestros no era de su competencia, que eso le tocaba a la universidad. La universidad decía lo mismo, que no se comprometía a pagar el personal académico, únicamente se comprometía a autorizar los documentos. Así estuvimos todo el Ciclo Escolar

[12] Entrevista al Lic. Daniel Martínez, Santa María Alotepec, Oaxaca, 20 de septiembre de 2006.

> 2000-2001, 2001-2002; cada año se iba incrementando el número de alumnos, por lo tanto, se requerían más maestros [...] Se estuvo planteando, incluso ante el secretario de Educación Pública y el gobernador del estado, pero ellos decían que no podían hacer más, que la única manera era que la escuela pasara a depender del IEEPO.[13]

En esta coyuntura compleja, los miembros del grupo promotor actuaron nuevamente en el dominio de la gestión institucional, y buscaron alternativas en el sistema educativo de Oaxaca, aprovechando sus políticas interculturales emergentes. Su planteamiento implicaba sacrificar cierto grado de autonomía del proyecto original, para ganar una plataforma presupuestal necesaria para su misma sobrevivencia.

> Hubo que buscar una alternativa de solución. Se armó un proyecto, fue una buena opción. Aparte de lo que es el tronco común: materias de Matemáticas, Física, Química, Historia, adicionalmente se iba a ver lo comunitario llámese identidad, cultura, lengua, costumbres...; todo eso. Pero eso sí, necesitamos que los chavos salgan bien preparados. Que la escuela esté reconocida y haya recursos. Porque nosotros no podemos crear falsas esperanzas; lo que queremos realmente es que los estudios sean reconocidos.[14]

En esta línea, en el 2001 se exploró un acuerdo de incorporación al sistema de Bachilleratos Interculturales Comunitarios (BIC) del Colegio Superior de Educación Indígena e Intercultural de Oaxaca (CSEIIO), instancia del gobierno del estado.

> En el 2001 cuando nosotros éramos autoridades municipales, retomamos el asunto del bachillerato por la carencia de maestros, infraestructura y, sobre todo, de una currícula que pudiera atender el planteamiento de la comunidad *ayuuk*. En mayo tuvimos una audiencia con Murat [entonces gobernador de Oaxaca] y le hicimos el planteamiento de un bachillerato intercultural comunitario que pudiera recoger las necesidades de la comunidad, los valores y la cultura [...] Le dijimos que el apoyo más importante que él nos podía dar era entrar en una especie de diálogo con el IEEPO para acordar un plan de estudios y una metodología educativa acordes al planteamiento de la Asamblea Comunitaria de Alotepec.[15]

En ese año, después de una activa gestión del grupo promotor, el planteamiento se presentó a altos funcionarios del sistema educativo nacional.

[13] Entrevista al Prof. Jesús Mateos, Santa María Alotepec, Oaxaca, 19 de septiembre de 2006.

[14] Entrevista al Ing. José Reyes, Santa María Alotepec, Oaxaca, 20 de septiembre de 2006.

[15] Entrevista, Servicios del Pueblo Mixe, 13 de marzo de 2007.

En la reunión estuvo presente el secretario de Educación Pública (SEP), las titulares de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) y la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); asistieron también las autoridades municipales y los maestros de la comunidad. A resultas, se obtuvo la aprobación del proyecto, el compromiso de plazas docentes y asesoría para la construcción curricular, la construcción de 2 nuevas aulas y financiamiento del IEEPO durante 2 años, hasta la creación del CSEIIO en febrero de 2003 como institución responsable de los bachilleratos nacientes. La autoridad municipal de Alotepec donó 2 hectáreas de terreno para las aulas, cuya construcción concluyó en abril de 2002. El BIC inició clases con 50 estudiantes provenientes de diversas comunidades de la región.

Para los profesionales *ayuuk*, su intermediación fue estratégica porque permitió garantizar la permanencia de la escuela de nivel medio superior en Santa María Alotepec, sin claudicar en el enfoque comunitario que se pretendía imprimir a la formación de sus jóvenes.

> ¿Cuál es mi interpretación de todo esto? Uno, que el proceso de bachillerato en Alotepec se hace gracias a que hay una iniciativa comunitaria. Sin eso no es posible. Al no haber una respuesta del Estado, la comunidad inició con lo que tenía y con lo que podía. Ése es un punto muy importante; un proceso donde la iniciativa comunitaria es la columna vertebral [...] El segundo punto es que se trata de un proceso autogestivo. Nosotros no hemos esperado a que el Estado nos dé; si nos han dado es porque han visto que la comunidad ha aportado. Y tercero, nosotros hemos sido muy claros en que la definición de la currícula y de la metodología educativa es una cuestión que se tiene que consensar; no puede ser producto de la imposición de un grupo de personas. De lo contrario caemos en lo mismo, en esa inercia que trae el Estado que todo lo impone y nada lo consulta; aquí la lógica ha sido tratar de construir algo que parta de la comunidad y donde el Estado tiene que reconocer ese esfuerzo. No ha sido un proceso fácil, por un lado, porque nosotros no tenemos la experiencia en términos pedagógicos o técnicos y tenemos muchas limitaciones. Pero es un proceso que a mi juicio ha ido avanzando gracias al criterio que mucho nos remarcaron los ancianos: que el proceso tenía que ser consensado, tenía que ser acordado, en todo caso negociado, pero no impuesto.[16]

Dominio 2. Un proyecto comunitario

La intermediación de los profesionistas *ayuuk* en el dominio del ethos comunitario del proyecto, tuvo por objeto negociar entre las diferentes

[16] Entrevista al Lic. Adelfo Regino, Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca, 13 de marzo de 2007.

visiones y significados presentes en el mismo, como un campo de tensión.

El sello comunitario de la escuela no estaba en su currículum y el tipo de contenidos que proponía, sino sobre todo en sujetarse a la decisión última de la asamblea como su máxima autoridad comunitaria. Los profesionales *ayuuk* reivindicaban el proyecto como una expresión de la agencia comunitaria y su vinculación de origen con el sistema de organización social y política local.

> La idea de C.B. [entonces presidente municipal] es que la escuela tuviera una identidad propia, comunitaria, una referencia ideológica propia. Se decide que el nombre sea [Preparatoria Comunitaria] Congoy Tajeëw y que los asuntos fundamentales de la escuela sean decididos por la Asamblea Comunitaria.[17]

Esa impronta comunalista del proyecto se combinaba con la ideología del movimiento universitario de la izquierda democrática (Martínez, 1992), que mantenían algunos docentes de la preparatoria, egresados de la Universidad Autónoma de Chapingo. Estos actores promovían la toma de decisiones colectiva y horizontal y la participación de los estudiantes en diferentes ámbitos de la vida escolar, como la producción de alimentos, la organización del comedor y el dormitorio; sin embargo, con el tiempo fueron ampliando su incidencia en los aspectos académicos y administrativos de la escuela.

> Se practicaba la democracia, la participación. Se hacían las asambleas estudiantiles donde no había estatus; éramos iguales estudiantes y maestros. Yo como maestro no podía imponer algo, si no se consensuaba [...] Había una comisión para llevar la administración; ni siquiera un maestro cobraba las inscripciones, las cobraba un alumno comisionado como tesorero, y entonces la asamblea acordaba qué es lo que se tenía que gastar. Los alumnos eran responsables de producción, por ejemplo, ir a sembrar, cosechar maíz...; la prepa sembraba maíz que se utilizaba para la clausura, para los gastos. Otra comisión teníamos abejas, apicultura, vendíamos la miel. Otra tenía hortalizas.[18]

Las dos posiciones llegaron a un punto de tensión; el reconocimiento de la autoridad última de la Asamblea Comunitaria sobre los asuntos internos de la preparatoria no fue compatible con la idea de democracia participativa establecida en el reglamento interno del subsistema universitario, que abría la puerta a mayores controles de docentes y estudiantes en la organización de la institución.

> Se decía en ese reglamento que los alumnos deberían nombrar a su di-

[17] Entrevista al Lic. Adelfo Regino, Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca, 15 de abril de 2007.

[18] Entrevista al Lic. Daniel Martínez, Santa María Alotepec, Oaxaca, 20 de septiembre de 2006.

> rector, aprobar a los nuevos asesores que llegaran a dar clases o hacer los cambios de maestros. Entonces sí estaba un poco duro. La cosa se controló, no llegó a ese grado, pero ya se estaba volviendo un poco conflictivo. Antes de que yo llegara, ya los estudiantes habían tomado el palacio municipal y habían puesto unas pancartas de protesta... Estaban llegando a extremos negativos. ¡Y peor porque era en una comunidad! La comunidad no está acostumbrada a que los muchachos manden o decidan; aquí las personas mayores tienen que conducir. No tiene por qué un muchacho ordenar o decir cosas. La gente veía que los muchachos mandaban y la autoridad pues nada, ya ni intervenía.[19]

Las posiciones alrededor de la escuela se dividieron; se argumentaba que se había desviado del rumbo original. En esa coyuntura salieron a la luz acusaciones de corrupción al entonces director de la escuela, en contubernio con estudiantes; aunque el responsable fue sancionado por el alcalde municipal, la tensión creció. En el ciclo 1999-2000 un grupo con influencia en el Consejo Estudiantil de la preparatoria expulsó a una alumna, provocando nuevas protestas e incrementando la tensión.

Los conflictos se empalmaron con el proceso de gestión y autorización del BIC en Alotepec, cuya exitosa gestión institucional supuso una salida al conflicto instalado en el dominio comunal y al incremento de las tensiones en torno a la preparatoria. En septiembre de 2001 se discutió en la Asamblea Comunitaria la propuesta de cerrar la preparatoria universitaria y, en su lugar, respaldar el BIC. La propuesta enfrentó fuerte resistencia de los sectores locales interesados en la permanencia de la preparatoria; sin embargo, el conflicto instalado y la posibilidad de solventar las necesidades materiales y financieras de la escuela dieron fuerza a la posición del grupo por transitar a otro marco institucional. La asamblea aprobó iniciar el proceso de liquidación de la preparatoria a la par que se abriría la primera promoción de Bachilleratos Interculturales Comunitarios.

Sin embargo, las tensiones generadas en este dominio se sedimentaron en la comunidad durante varios años. Los estudiantes se inconformaron con lo que consideraron una imposición; entre los comuneros se hizo patente la percepción de la preparatoria universitaria como escuela de mayor prestigio y la imagen subvaluada de otras modalidades. La disputa permeó asuntos muy diversos, como la selección del director del nuevo bachillerato y la inconformidad de docentes de los otros niveles educativos presentes en la comunidad. La confrontación en este dominio fue intensa; se desplegó imbricada con los faccionalismos políticos y las relaciones de parentesco local. Para algunos, el BIC respondía a los intereses personales de profesionistas *ayuuk* miembros de SER; por su parte, éstos

[19] *Idem.*

eran fuertes críticos del ausentismo de los maestros de educación básica, la burocratización de su trabajo y el abandono de la lengua *ayuuk* en sus aulas de clase.

> Yo cuando fui director de la primaria, el compañero C.H. estaba como director de la preparatoria y ya estaba por empezar a funcionar el BIC; se hablaba más de las necesidades y apoyos al bachillerato y eran nulas las participaciones para la primaria y la secundaria. No había recursos del municipio para la primaria, pero aportaba la mayor parte de los gastos de la prepa. Entonces yo les decía que, si aquí hay varios niveles educativos, la partida municipal se debía de repartir a los niveles educativos en proporción. Por eso también mucha gente se molestaba, hasta salieron esas palabras de que la autoridad "más se preocupaba por los fuereños que por sus propios hijos", porque no apoyaban nada cuando pedíamos agua, luz, cerca... Decían que sí, pero terminaba el ciclo escolar y nada [...] Ahí se ve que no tienen interés en apoyar a los niveles, sino que hay una preferencia. Y no está uno contra la institución, sino contra esa actitud.[20]

El grupo promotor del proyecto educativo comunitario transitó la confrontación con las ventajas logradas en el dominio de la gestión de recursos provenientes de las políticas gubernamentales. Al resolverse —al menos de inicio— la falta de recursos financieros y materiales, tuvo mayor control entre los grupos en tensión. En esta lógica, según el análisis de Adams, no se resolvieron las confrontaciones del dominio, pero sí adquirieron estabilidad y permanencia, fortaleciendo el nivel de articulación local-comunitario.

Aún en medio de las tensiones asociadas a la diversidad intracomunitaria, el proceso dejó en claro que la vía principal de legitimación de los promotores de la escuela estuvo en defender su vinculación de origen con los órganos comunitarios de poder político. Los profesionales *ayuuk* mantuvieron especial cuidado en dicha relación, que fue una de las fuentes de asignación de su propio poder.

> Los informes de la coordinación del bachillerato a la comunidad es algo que hemos venido haciendo, pero necesitamos mejorar. El propio nombramiento del coordinador necesita decidirlo la Asamblea Comunitaria y debe verse como parte del sistema de cargos. Y ése es un punto importante, necesita ser analizado y discutido con mucha seriedad; porque no estamos hablando de cualquier cosa; no puede ser un cargo por un cargo, sino que es un cargo que requiere cierto perfil en términos de la especialización que demanda el nivel medio.[21]

[20] Entrevista al Prof. Jesús Mateos, Santa María Alotepec, Oaxaca, 12 de agosto de 2006.

[21] Entrevista al Lic. Adelfo Regino, Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca, 15 de abril de 2007.

Dominio 3. Dignificados de la cultura escolar-comunitaria

El tercer dominio de intermediación de estos profesionales *ayuuk* mostró la diversidad y sus tensiones en los significados del proyecto educativo comunitario en su construcción cotidiana. Las perspectivas heterogéneas eran producto de las posiciones que los sujetos ocupaban en este campo social. Sus ideologías histórico-posicionales (Therborn, 1989) llevaban a ordenar distinto las prioridades, los recursos y a elaborar discursos con diversos niveles de ideología.

Con el objetivo de impulsar una educación comunitaria, encontramos significados heterogéneos. Un énfasis estaba en que la formación ofreciera a sus jóvenes herramientas para trascender desigualdades acumuladas y ejercer una ciudadanía en términos de equidad. Esta perspectiva se distanciaba del enfoque compensatorio de las políticas de educación indígena en México y su visión culturalizada de la desigualdad. La formación también permitiría fortalecer en los jóvenes un sentido de identidad y arraigo comunitario.

> No hay que perder de vista lo que es el tronco común, lo que es lo fuerte, los conocimientos generales. Ahí está la fuerza pues, con esas herramientas. Ya lo comunitario, lo que nos involucra con la identidad, es importante también porque eso es lo que hace la diferencia de esta propuesta, pero tú sabes que cuando hay que salir fuera... La intención es esa, que te puedas desenvolver acá en tu región y fuera de ella, que [los jóvenes] salgan con esa capacidad de integrarse a cualquier ámbito de estudio superior o a trabajar. Pero claro, la intención también es que regresen, que se desarrollen profesionalmente en sus comunidades. Que sean los que trabajen por el desarrollo de sus comunidades..., pues para que ya no estemos tan jodidos. Muchos jóvenes se van a las ciudades; están ahí dos o tres años, regresan a su comunidad y prácticamente se desligan de sus obligaciones comunitarias como ciudadanos. Ya no tienen las mismas ideas, piensan diferente. Y aquí la comunidad vive gracias a los servicios comunitarios que prestan sus ciudadanos. Es obligatorio; sin estos servicios nuestra comunidad sería un caos. De eso se trata el proyecto que tenemos, que haya esa interrelación, esa defensa de nuestros usos y costumbres.[22]

Para los profesionales *ayuuk* vinculados al movimiento indígena (en este caso los miembros de SER), la formación debía impulsar la valoración y ampliación de los conocimientos comunitarios y la apropiación activa del conocimiento escolar y científico, así como avanzar en la construcción de *categorías propias* para pensar la realidad social y política de las comunidades y pueblos

[22] Entrevista al Ing. José Reyes, Santa María Alotepec, Oaxaca, 20 de septiembre de 2006.

de Oaxaca y México. Su perspectiva situaba el proyecto educativo en el marco de las luchas de los pueblos indígenas y sus reivindicaciones etno-políticas, y se fundamentaba en el pensamiento de la *comunalidad* oaxaqueña (SER, 1995; Díaz, 2007):

> Sí, la cultura mixe se aprende en la casa, pero no hay que olvidar que hay una gran ruptura entre esa cultura que aprendemos en la casa con la cultura que hay en las aulas. Entonces necesitamos llevar la cultura mixe, la cultura indígena, al interior de las aulas, no sólo en los conceptos, en las formas, sino en todos los aspectos de la vida cotidiana [...] Y lo otro es que en esta iniciativa, estamos tratando que la matriz ideológica sea la matriz propia, el pensamiento propio. Mucha gente de la izquierda tradicional quisiera ver ahí al pensamiento marxista [...] es decir, no tenemos que negarlo, vamos a aprender de ellos pero en un marco de complementariedad [...] Nosotros llevamos este planteamiento a la Asamblea Comunitaria. Hay quienes opinan: "¿Por qué la lengua y la cultura, si la currícula de la universidad como tal, es mejor?". Pero la voz mayoritaria viene en el sentido de: "Está bien, sí se trata de aprender *ayuuk* y hay que aprender también español, inglés; se trata de partir de lo local para llegar a lo universal, aprender en lo propio, pero también la otra cultura". Tuvimos varias reuniones con el Consejo de Ancianos para ir definiendo qué entendíamos por interculturalidad, por comunalidad; qué entendíamos por un bachillerato acorde con nuestras necesidades. Yo creo que el planteamiento que han venido haciendo los maestros en Alotepec es muy importante; primero, porque ciertamente estamos tratando de atender la demanda educativa de esta parte de la región mixe, pero además estamos enfocando una demanda histórica, que no es sólo del pueblo mixe, sino de muchos pueblos indígenas.[23]

Buscando imprimir esta perspectiva comunitaria a la formación y la práctica pedagógica, los profesionales *ayuuk* —ahora docentes del BIC— desarrollaban adecuaciones curriculares al modelo educativo de la institución;[24] este objetivo en la práctica se tensionaba continuamente con una estructura curricular basada en áreas disciplinarias y materias.

[23] Entrevista al Lic. Adelgo Regino, Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca, 15 de abril de 2007.

[24] En el BIC operaba un planteamiento curricular y pedagógico genérico, el Modelo Educativo Integral Indígena (MEII) (IEEPO, 2002), que había sido elaborado sistematizando algunos elementos de otra experiencia pionera en Santa María Tlahuitoltepec (González, 2004). Consistía en un enfoque de aprendizaje basado en problemas, con principios de integralidad, pertinencia cultural y aprovechamiento de la tecnología educativa, y una metodología de abordaje modular. Incluía líneas de investigación y "materias comunitarias": lengua materna, identidad y valores comunitarios, derechos sociales y colectivos de los pueblos indígenas y formación para el desarrollo comunitario, además de todas las asignaturas propias del nivel medio superior.

> La idea es trabajar los contenidos en función de líneas de investigación comunitaria. Pero éste es un problema porque cuando se trata de áreas de conocimiento general...; yo soy de la idea de que es bueno ligarlos a la línea de investigación siempre y cuando sea posible, pero no forzosamente. En matemáticas, física y química creo que es más importante que lo veamos a fondo para que el muchacho salga ya bien preparado. Por ejemplo, en matemáticas, sí le entrábamos dos o tres sesiones para analizar el tipo de medidas que utilizamos acá: las equivalencias de arroba, quintal, almud, fanega. Pero no podíamos quedarnos ahí, porque creo que es más importante tener más conocimientos de lo general.[25]

La dimensión comunitaria de la formación contemplaba el desarrollo de la lengua *ayuuk*; en la práctica existían perspectivas diversas sobre cuál debía ser su espacio en la escuela. Para los profesionales más cercanos a SER y el movimiento etno-político, el desarrollo de las lenguas indígenas debía pasar por su institucionalización en la esfera pública; por lo tanto, defendían que el proyecto tuviera esa impronta y el *ayuuk* se usara como lengua de instrucción, con un enfoque transversalizador del currículum. Para los docentes formados en el magisterio —incluso el magisterio bilingüe—, el uso del *ayuuk* formaba parte de cursos específicos (como la clase de Lengua y cultura); daban centralidad a la dimensión alfabética de la lengua indígena y por otro lado enfatizaban la importancia estratégica del dominio del castellano en la formación de los estudiantes, inmersos en contextos de diglosia y asimetría social.

> Como maestros bilingües tenemos la encomienda del rescate de la cultura y que se conserve la lengua; hasta ahorita nos ayudamos con un auxiliar. Yo doy mis clases en español; cuando los alumnos no me entienden tengo que traducir al mixe. Pero como tenemos también concurso de conocimientos y los exámenes vienen en español, entonces los alumnos tienen que entender [español]. Porque si un alumno termina el bachillerato y se va a una universidad a estudiar carrera, entonces, ¿cómo va a aplicar la lengua mixe en su carrera profesional? [...] Si es para conservarla, para que no se pierda, está bien, pero entonces lo que tenemos que hacer es hablarles desde casa a nuestros hijos en mixe para que se conserve. Y si hay maneras de escribirlo, pues hay que escribirlo; el asunto es que todos los años escolares nos dicen que el alfabeto mixe está en proceso... Y al menos yo no puedo enseñar así un alfabeto.[26]

Más allá del currículum formal, era en las prácticas escolares y en las

[25] Entrevista al Ing. José Reyes, Santa María Alotepec, Oaxaca, 20 de septiembre de 2006.

[26] Entrevista al Prof. Medardo Agapito, Santa María Alotepec, Oaxaca, 12 de agosto de 2006.

relaciones sociales entre los diferentes actores educativos donde se iba construyendo una cultura escolar-comunitaria específica. Los profesionales *ayuuk* tenían, en este campo, un margen relativo de autonomía ante los aspectos normativo-prescriptivos y controles académico-administrativos que sujetaban a la institución. Implementaban modificaciones al modelo, adaptaban los requisitos administrativos y tomaban decisiones curriculares y pedagógicas.

> Si ves en el mapa curricular dice historia regional y estatal; le quitamos el curso de historia local que queda inmerso en lo regional y mejor en vez de eso metemos otro tipo de conocimientos... Así hemos venido trabajando el mapa curricular, adaptándolo como parte de lo que es la propuesta nuestra. Cuando IEEPO pidió calificaciones, por ejemplo, de historia local, se le daba la calificación de historia regional; algo que se asemeje. Luego llegó una instrucción para instaurar el trabajo por trimestres... Pues estamos pensando en seguir trabajando igual y darles lo que nos están pidiendo.[27]

Las expectativas de comportamiento en el dominio comunitario hacia el BIC podían tensionarse con las prescripciones y mandatos de las instituciones educativas oficiales; en estas situaciones el grupo de profesionales *ayuuk* priorizaba los intereses del dominio comunal del cual provenía gran parte de su legitimidad. Esto implicaba, por ejemplo, no atender un llamado del CSEIIO para asistir a cursos de actualización en la ciudad de Oaxaca, en razón de no generar inconformidad con las familias de la comunidad, por el ausentismo docente.

Para mantener margen de autonomía y control sobre el rumbo del proyecto educativo, inserto en la estructura educativa del Estado, un recurso estratégico fueron las fuentes alternativas de acceso a recursos. Para ello fueron clave ciertos liderazgos *ayuuk*, que se movían en redes diversificadas y concentraban relaciones políticamente estratégicas, a menudo centrales para tomar decisiones autónomas sobre el rumbo del proyecto.

Una muestra de lo anterior fue el comedor y dormitorio estudiantil. Para un bachillerato ubicado en una comunidad rural alejada de los centros urbanos, cuyos estudiantes provienen de otras comunidades del estado y generalmente pertenecen a familias de bajos recursos, contar con un comedor y un dormitorio estudiantil era fundamental para la viabilidad del proyecto.

> Ha ido cambiando la mentalidad de la gente de aquí, sobre todo con el comedor... Yo creo que esa fue la base, el dormitorio y comedor, igual que lo fueron antes en la prepa. Los muchachos cooperan una cuota simbólica de 50 pesos a la semana; se coope-

[27] Entrevista al Ing. José Reyes, Santa María Alotepec, Oaxaca, 2 de noviembre de 2006.

> ran todos y ese recurso se distribuye para comprar las despensas, de esa manera ellos toman sus alimentos y les sale económica su estancia acá. Definitivamente es de lo que más carece la educación, esos apoyos sin los cuales no sería posible que los jóvenes de estas comunidades estudien.[28]

Sin embargo, el IEEPO no autorizó la construcción, argumentando incompatibilidad con el sistema de bachilleratos; también fue negativa la respuesta de la SEP, cuyos funcionarios, según se narra, consideraban este tipo de acciones como asistencialistas. Mediante una gestión apoyada por SER, los profesionales *ayuuk* lograron que las obras y el equipamiento fueran solventadas por la entonces Comisión Nacional de Derechos Indígenas (CDI) del gobierno federal, y la Fundación Ford.

Para esa etapa era evidente que se había consolidado un perfil de intermediación orientado a mantener un dominio múltiple que ganaba autonomía frente al Estado, para impulsar un proyecto propio en el marco de lo instituido. Las acciones concretas —por menudas que fueran— cobraban otro sentido en la perspectiva del ejercicio de autodeterminación de los pueblos y el marco de los derechos indígenas:

> Yo creo que la experiencia de Alotepec lo que muestra es que sí podemos tener instituciones bajo el control comunitario y no como una demagogia sino como una realidad. Que sí podemos tener instituciones comunitarias bajo el principio de la autogestión, sin que eso implique que el Estado tenga que abdicar de su responsabilidad y decir: bueno, como eres autogestivo no te mando ni un centavo. Podemos caminar, pero bajo el principio del consenso, no bajo el de la imposición: aquí está tu currículum y ejecútalo. Eso, por el lado de la comunidad, a lo mejor sería fácil porque también nos han acostumbrado a la lógica del paternalismo. Aquí se trata de invertir eso: que la comunidad haga su planteamiento y que con el Estado, en una lógica de consenso, podamos llegar a acuerdos que permitan avanzar en este sentido [...] Y eso representa sin duda un gran reto para la SEP y el IEEPO porque tienen estructuras legales muy rígidas: entonces implica una transformación de las instituciones del estado, reformas legales y constitucionales. El planteamiento del bachillerato de Alotepec yo creo que es un planteamiento esperanzador. Es un planteamiento que tiene futuro en el marco de lo que nosotros llamamos aquí en SER la autonomía del pueblo mixe, la reconstitución del pueblo mixe.[29]

[28] Entrevista al Lic. Daniel Martínez, Santa María Alotepec, Oaxaca, 2 de noviembre de 2006.

[29] Entrevista al Lic. Adelfo Regino, Servicios del Pueblo Mixe, Oaxaca, 15 de abril de 2007.

INTERMEDIACIÓN DE PROFESIONALES *AYUUK* EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR COMUNITARIA

Diez años después la intermediación de los profesionales *ayuuk* en este campo, hubo un punto de quiebre en el dominio comunitario —y su correlato, la cultura escolar— que puso nuevamente en juego su legitimidad. A diferencia de comunidades mixes, en las que la gestión de recursos educativos en la institucionalidad del Estado fue el principal dominio, donde se definió la permanencia y autonomía de otros proyectos de educación comunitaria (González, 2008), en Alotepec se mantuvo una intermediación exitosa, con ventajas para el proyecto educativo y para sus actores. Sin embargo, las tensiones en el dominio comunal se exacerbaron, ahora en la educación superior.

En retrospectiva, con la autorización y puesta en funciones del bachillerato, las tensiones entraron en una fase de latencia; sin embargo, al paso del tiempo resurgieron con el cuestionamiento de uno de los pilares de su legitimidad local: el control comunitario de la toma de decisiones y la rendición de cuentas a la comunidad.

> En el 2001 sí hubo reuniones periódicas cada mes, con la autoridad, para platicar con los jóvenes, con las personas caracterizadas, para ir evaluando cómo va la escuela. Pero ya desde el año siguiente ya no hubo. Ya no nos han invitado, ya no sabemos cómo está funcionando. Y luego, según yo entendí desde un principio, como su nombre lo dice —bachillerato comunitario—, el pueblo iba a buscar a los maestros, a los administrativos y los iba a proponer ante el IEEPO. Pero ahorita nosotros ya sólo vemos que llegan maestros y no sabemos ni quién los contrata. Los tenía que proponer la autoridad, porque según nos dijeron, tenían que ser de los mixes [...] Y luego, se supone que los temas a tratar eran para valorar la cultura de la región, pero creo que la gente que ha llegado, cada quien ya imparte su materia como viene en los planes y programas. Creo que ya no están adecuándolos con la cultura o las tradiciones, que según era la idea [...] Y por eso mucha gente tiene esa duda, de por qué la autoridad ya no participa, por qué la autoridad ya no convoca a una asamblea para informar cómo está marchando. Porque antes era así, los caracterizados los llamaban, unas 30 personas grandes, ancianos, y por otro lado el equipo del [BIC] y del [funcionario de la SEP]. Yo he visto que viene, pero ya no nos informa, ni la autoridad nos informa.[30]

Para explorar este nuevo conflicto en el dominio de intermediación comunitario me baso en el trabajo de Maldonado Ramírez (2016) sobre el proceso de construcción de la Educación Superior Comunitaria en Alotepec. Este documenta que a partir de 2004 (a 2 años de liquidada la prepa-

[30] Entrevista al Prof. Jesús Mateos, Santa María Alotepec, Oaxaca, 30 de septiembre de 2004.

ratoria y cuando estaba por egresar la primera generación del BIC), los profesionales *ayuuk* retomaron la iniciativa buscando darle continuidad en el siguiente nivel educativo.

> El apoyo de SER mixe le imprimía al proyecto un carácter etnopolítico, fundado en la formación de las futuras generaciones de intelectuales mixes profesionistas. Se recuperan las reflexiones de intelectuales mixes de la década de los años setenta sobre la necesidad de una educación pertinente, cultural y epistemológicamente, no sólo para la comunidad de Alotepec sino para el pueblo *ayuuk* en general, lo que le imprime una dimensión étnica. Se plantea una educación integral basada en la *comunalidad* como principio filosófico, en respuesta al tipo de educación convencional —nacionalista, monocultural, castellanizadora y desigual— que hasta el momento se destinaba a las comunidades originarias. La suma de esas reflexiones se cristalizó en un proyecto que se gestiona rápidamente, por las redes involucradas y las relaciones políticas de SER mixe a nivel nacional, con funcionarios, académicos de renombre, organizaciones e instituciones educativas (Maldonado Ramírez, 2016: 105).

Durante 2004 y 2005 elaboraron el nuevo proyecto; con rapidez inusitada la propuesta circuló en las redes de SER mixe a nivel nacional. Las sinergias logradas significaron el involucramiento del Sistema de Universidades Jesuitas (SUJ) de la Compañía de Jesús, en apoyo a la iniciativa de fundar una universidad *ayuuk* en la región y emprender, junto con los profesionistas de Alotepec, las mediaciones necesarias del proceso. De acuerdo con testimonios citados en el estudio de Maldonado Ramírez:

> [H]ubo que moverse para varios lados, desde tener que convencer al obispo de esta área porque son muy celosos de sus territorios, como si alguien les hubiera dado la propiedad de estos territorios, platicar con el cura, con la alta jerarquía.[31]

La posición de algunos miembros del grupo en las redes de intermediación fue a tal punto estratégica que imprimió fluidez a un proceso de gestión interinstitucional, que, en contraste con otros casos en México, no tuvo que posicionarse en los resquicios de la normatividad del sistema ni operar en sus márgenes. Bajo modalidad de educación privada, y apoyo de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), se dio cobertura institucional a una innovadora iniciativa de educación superior con perspectiva intercultural.

> Se cocina rápidamente porque [X] es quien tiene contacto con la gente exterior y con la gente que dispone de recursos y administra instituciones educativas; estamos hablando de la

[31] Entrevista a E. Salomón Maximiano, Oaxaca, enero 2016, citada en Maldonado Ramírez (2016: 117).

> Compañía de Jesús, del sistema jesuita. Se plantea y lo que dice [x] es que ellos están puestos para entrarle, tiene recurso y prestigio, además de que la Compañía de Jesús históricamente ha destacado por sus tipos de escuela. [...] [A]hora lo veo a distancia, se procesó rápido. Entonces se procesa rápido y a finales de 2004 casi ya está; en año y medio quizá estaba todo. En noviembre se hace la firma del convenio. Nace el Centro de Estudios Ayuuk (CEA) [...] ¿Qué es lo que iba a hacer el CEA? Iba a hacer la investigación para ver la viabilidad de la universidad, como un ente que diera luz a la universidad. Sale la nota en *La Jornada*[32] y en algunos medios, sobre la apertura de una universidad. Hay un convenio entre el CEA, la comunidad de Alotepec, SER y la Compañía de Jesús.[33]

A pesar de la fortaleza de su intermediación en el dominio de la gestión institucional, la vulnerabilidad del proyecto estuvo en los balances y contrapesos no logrados en el dominio comunitario, atravesado por los anteriores faccionalismos y tensiones. El convenio con el SUJ se firmó el 12 de diciembre del 2004; casi de inmediato a principios de 2005 la autoridad municipal entrante (cuyos titulares eran opositores a los miembros de SER mixe) desconoció el convenio, argumentando la nula participación de las autoridades comunales y sus órganos de representación política en la gestión de la nueva iniciativa. Finalmente, las condiciones de inestabilidad motivaron la decisión de buscar una nueva sede para el nuevo proyecto, que se trasladó a Jaltepec de Candayoc, en la Región Mixe baja, respaldado por las autoridades locales.

Después de este importante revés hubo un nuevo intento, en 2010, cuando miembros del grupo original que prestaban servicio en los cargos principales idearon una licenciatura que sería avalada por el CSEIIO, a nivel estatal. Con la intermediación de SER mixe en este dominio, el proyecto se gestionó sin problemas; en el dominio comunal su intermediación no alcanzó la legitimidad necesaria, sin embargo, la asamblea comunitaria lo aprobó.

En medio de las tensiones entre redes de parentesco y grupos políticos, la nueva iniciativa nació con la impronta de ser percibida como iniciativa de una minoría, impuesta por la vía asamblearia. Llegó a concretarse en 2012 en la figura de la Unidad de Estudios Superiores de Alotepec (UESA) y su Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria (LEMSC). Tuvo un importante impulso con el apoyo de SER mixe y la participación de intelectuales y académicos externos, comprometidos con el largo camino de concretar un proyecto de educación superior comunitaria en la región media.

Sin embargo, en el dominio comunal la UESA-LEMSC no contó con

[32] Blanche Petrich (2004).

[33] Entrevista a E. Cuauhtémoc Faustino, Oaxaca, febrero 2016, citada en (Maldonado Ramírez, 2016: 118).

apoyo de la autoridad municipal a partir de 2012 (Maldonado Ramírez, 2016: 111); con ello se perdió un pilar de legitimidad que había caracterizado a los proyectos educativos impulsados por el grupo de profesionales *ayuuk*. El devenir de la UESA-LEMSC forma parte de otro análisis; no obstante, es de señalar que no mucho más tarde, esa falta de legitimidad comunitaria tuvo un impacto importante en el dominio de la *cultura escolar,* donde las confrontaciones alcanzaron a los estudiantes y comprometieron fuertemente la legitimidad del proyecto y su sello comunitario.

CONCLUSIONES

La formación de jóvenes profesionales *ayuuk* ha sido un campo de intermediación desarrollado durante más de una década en la escolarización de la comunidad y la región. Como hemos visto en los tres dominios analizados, esa intermediación no se explica únicamente en su dimensión vertical, donde actores con mayor control delegan poder a otro de inferior poder; antes bien, el nivel de articulación horizontal y las relaciones y contrapesos entre sus actores influyen de manera clara en el tipo de intermediación y sus resultados.

La gestión de recursos disponibles a través de las instituciones educativas del Estado concentra fuertemente la intermediación de los profesionales *ayuuk*. Para aquéllas, el proyecto educativo comunitario constituyó una punta de lanza en materia de reconocimiento de la diversidad cultural y, a su vez, su gestión exitosa consolidó las posiciones de intermediación de sus promotores.

La vinculación con las redes del movimiento indígena —representado por SER mixe— permitió a los profesionales *ayuuk* operar dentro de un *dominio múltiple*, con márgenes de autonomía; asimismo, este vínculo imprimió al proyecto significados étnico-políticos al situarlo en un marco de reivindicación de derechos de los pueblos.

La escolarización y los proyectos de educación comunitaria que se han sucedido en Alotepec, configuraron históricamente un campo social disputado y en pugna por el control de los bienes materiales y simbólicos de la educación. El control comunitario del proyecto —entendido como su apropiación y sujeción a la autoridad comunitaria— constituyó un recurso estratégico para su legitimidad, que se vio definitivamente comprometida en la gestión del nivel de educación superior. En Alotepec, a diferencia de otros casos de proyectos de educación comunitaria impulsados en los pueblos *ayuuk*, es en este dominio comunitario donde se jugó el desarrollo del proyecto etno-político, al perder uno de sus principales bienes simbólicos en juego. De ahí que la intermediación en este nivel de articulación adquiera una importancia estratégica en el devenir de la educación comunitaria *ayuuk*.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard (1974), *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, Austin, University of Texas Press.

_____ (1998), "Brokers and Career Mobility Systems in the Structure of Complex Societies", en Michael Whiteford y Scott Whiteford (eds.), *Crossing Currents. Continuity and Change in Latin America*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, pp. 315-327.

Alvarado, Irene (2000), "Una mirada al desarrollo rural desde el proyecto educativo *ayuujk*. Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca", Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, uam-Xochimilco, México.

Beals, Ralph (1945), "Ethnology of the Western Mixe", *American Archeology and Ethnology,* vol. 42, núm. 1, pp. 1-176.

bicap (2001), *La voz y la palabra del pueblo ayuujk*, México, Porrúa / Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente.

De la Peña, Guillermo (1986), "Poder local, poder regional. Perspectivas socioantropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph (comps.), *Poder local, Poder regional*, México, Colegio de México, pp. 27-56.

Díaz, Floriberto (2007), "Comunidad y comunalidad", en Sofía Robles y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz. Comunalidad, energía viva del pensamiento*, México, unam, pp. 34-50.

Gallardo, Crisóforo (1999), "Breve historia de la educación en Tlahuitoltepec", *bicap. Modelo educativo del Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente*, Oaxaca, Autoridad Municipal de Santa María Tlahuitoltepec (documento sin publicar).

González Apodaca, Erica (2004), *Significados escolares en un bachillerato mixe*, México, Secretaría de Educación Pública.

_____ (2008), *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en territorio mixe*, México, uam / Juan Pablos.

_____ (2016), *Apropiaciones escolares en contextos etnopolíticos. Experiencias de egresados de la educación intercultural comunitaria* ayuujk, México, ciesas.

_____ (2020), "Rutas y significados de la profesionalización indígena. Experiencias de profesionistas *ayuujk* en la educación superior", *didac*, núm. 76, julio-diciembre, pp. 32-39.

ieepo (2002), *Diseño curricular del Bachillerato Integral Comunitario (bic). Modelo Educativo Integral Indígena Nivel Medio Superior*, Oaxaca, Instituto Estatal para la Educación Pública de Oaxaca (documento de trabajo).

inegi (2020), *Santa María Alotepec, Oaxaca (20394),* México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=070000200394#collapse-Resumen>, consultado el 16 de julio de 2024.

_____ (2020), *Banco de indicadores*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Recuperado del banco de indicadores: <Banco de indicadores (inegi.org.mx)>, consultado el 16 de julio de 2024.

Kraemer, Gabriela (2003), *Autonomía indígena en la Región Mixe,* México, Plaza y Valdés.

Kuroda, Etzuko (1993), *Bajo el Zempoaltépetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales,* México, ciesas / Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Laviada, Íñigo (1978), *Los caciques de la Sierra*, México, Jus.

Maldonado Alvarado, Benjamín (2002), *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, Oaxaca, México, inah.

Maldonado Ramírez, Carlos (2016), "El proyecto educativo de la uesa-lemsc como cruce de culturas. Procesos de apropiación y resignificación de lo comunitario en contextos de conflicto", tesis de Maestría en Antropología Social, ciesas, Oaxaca, México.

Marcus, G.E. (2018), "Etnografía multisituada. Reacciones y potencialidades de un *ethos* del método antropológico durante las primeras décadas de 2000", *Etnografías Contemporáneas*, vol. 4, núm. 7, pp. 177-195.

Martínez, Víctor Raúl (1992), *El Movimiento Universitario en Oaxaca (1968-1988)*, Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas-uabjo.

Nahmad, Salomón (1965), "Los mixes", en Salomón Nahmad, *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec,* México, ini, pp. 15-28.

Petrich, Blanche (2004), "En marcha, proyecto de universidad mixe", *La Jornada* (21 de diciembre de 2004). Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2004/12/21/044n1con.php>.

Rockwell, Elsie (2009), *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos,* Buenos Aires, Paidós.

_____ (2010), "Tres planos para el estudio de las culturas escolares", en Nora Elichiry (comp.), *Aprendizaje y contexto: contribuciones para un debate*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 25-40.

ser (1995), *Contribuciones a la discusión sobre derechos fundamentales de los pueblos indígenas*, Oaxaca, Servicios del Pueblo Mixe.

Therborn, Göran (1989), *La ideología del poder y el poder de la ideología*, México, Siglo XXI.

ASPECTOS ARQUEOLÓGICOS, ETNOGRÁFICOS E HISTÓRICOS DEL ZAPOTE. SU VÍNCULO CON LA COSMOVISIÓN Y CULTURA ALIMENTARIA DE LOS GRUPOS SERRANOS PREHISPÁNICOS DE DURANGO

Carmen Leonor Aguilar Navarro[*]
Irán Irais Rivera González[**]
José Luis Punzo Díaz[***]

Resumen: Desde la perspectiva antropológica**,** la comida es un espacio para la creación y reproducción cultural en la que se expresan distintos significados a través de la producción y obtención, elaboración, presentación, transferencia y el protocolo de consumo. En este sentido, el presente texto analiza la relación entre comida y ritualidad entre los grupos serranos de Durango durante el periodo Posclásico. Como elemento simbólico de dicha relación, el árbol de zapote funge un rol primordial en las ceremonias antropófagas de dichos grupos. El problema de investigación se aborda desde un enfoque multidisciplinario que permite el diálogo entre la arqueología, la historia y la antropología.
Palabras clave: zapote, cosmovisión, paleoetnobotánica, alimentación.

Archaeological, Ethnographic and Historical Aspects of the Zapote. The Relationship between Worldview and Food Culture of the Pre-Hispanic Highland Groups of Durango

Abstract: Based in the Anthropology of food perspective, food is a space for cultural creation and reproduction in which different meanings are expressed through the production and obtaining, preparation, presentation, transfer and consumption forms. Based on this approach, the relationship between food and ritual is analyzed in the case of *xiximes* and *acaxees* of Postclassic period. The *zapote* tree, as a symbolic element of this relationship, plays a primordial role in the anthropophagous ceremonies of these groups. The research problem is developed with a multidisciplinary approach that allows a dialogue between Archeology, History and Anthropology.
Keywords: zapote, worldview, paleoethnobotany, feeding.

[*] Posgrado en Estudios Mesoamericanos. FFyL-UNAM. Correo electrónico: car.leona.gui@hotmail.com

[**] Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH. Correo electrónico: iran_rivera@inah.gob.mx

[***] Centro INAH Michoacán. Correo electrónico: jose_punzo@inah.gob.mx

INTRODUCCIÓN

El presente estudio propone nuevas reflexiones acerca de las prácticas culturales alimentarias que involucraron el uso del árbol de zapote entre los grupos prehispánicos de la región sur del estado de Durango. La zona albergó asentamientos de grupos *xiximes* y *acaxées*[1] durante la fase Protoxiximе (1350-1600 d.C.), que en la cronología de Mesoamérica corresponde a una parte del Posclásico (900-1521 d.C.) y continúa hasta el momento de las misiones jesuitas a principios del siglo XVII (Punzo, 2013: 21-23).

El área de estudio se ubica en las regiones ecológicas de la sierra y las quebradas, en el suroeste del estado, la cuenca del río San Pedro y el municipio de Pueblo Nuevo. En esta zona convergen dos tipos de vegetación: los bosques de pino y encino correspondientes a alturas medias y altas de la sierra y la vegetación tropical de las barrancas que alberga comunidades arbóreas con follaje todo el año y con lluvias en verano (González *et al*., 2006: 89-92).

La importancia de esta región radica en su riqueza cultural y arqueológica, ya que alberga sitios de la tradición de Casas en Acantilado, como Cueva del Maguey, que se localiza justo a la mitad de una barranca que colinda en la parte más baja con el Río San Pedro. En las localidades circundantes habitan los tepehuanes del sur, pertenecientes a la comunidad de San Bernardillo de Milpillas Chico (figura 1).

Como parte de la arqueología de Durango, los análisis paleoetnobotánicos en el sitio han arrojado resultados relevantes para conocer las prácticas alimentarias de los grupos serranos prehispánicos. Se han encontrado restos botánicos con importancia alimenticia y simbólica: maíz, frijol, chile, calabaza, Cheno-Am (grupo al que pertenecen los amarantos y algunos quelites). También maguey y árboles frutales de las zonas escarpadas, entre ellos dos tipos de zapote: el zapote blanco (*Casimiroa eddulis*) y una *sapotacea* de la región. Estos microrrestos se asocian a una serie de estructuras con fogón y espacios abiertos, involucrados en la preparación y consumo de alimentos (Lozano, 2012: 219; Punzo, 2013: 219-226; Aguilar Navarro, 2020: 163-170).

La identificación de restos vegetales de zapote blanco en Cueva del Maguey es relevante debido a su significado y papel en el ciclo agrícola de los pueblos serranos prehispánicos y la vigencia de estos elementos en las poblaciones actuales de la región. Los datos históricos

[1] Los misioneros jesuitas del siglo XVII que recorrieron la región serrana, reportaron numerosas poblaciones de *xiximes* y *acaxées*. Sin embargo, la diversidad cultural era mayor; algunos grupos *acaxées* se identificaban como *pacaxées, sobaibos* y *tehacas*. Otros que habitaron la planicie costera hacia el oeste llamados *tahues* y los *humes* hacia el sur del río San Lorenzo. En los estudios arqueológicos se refieren a ellos como grupos serranos prehispánicos (Punzo, 2013: 40).

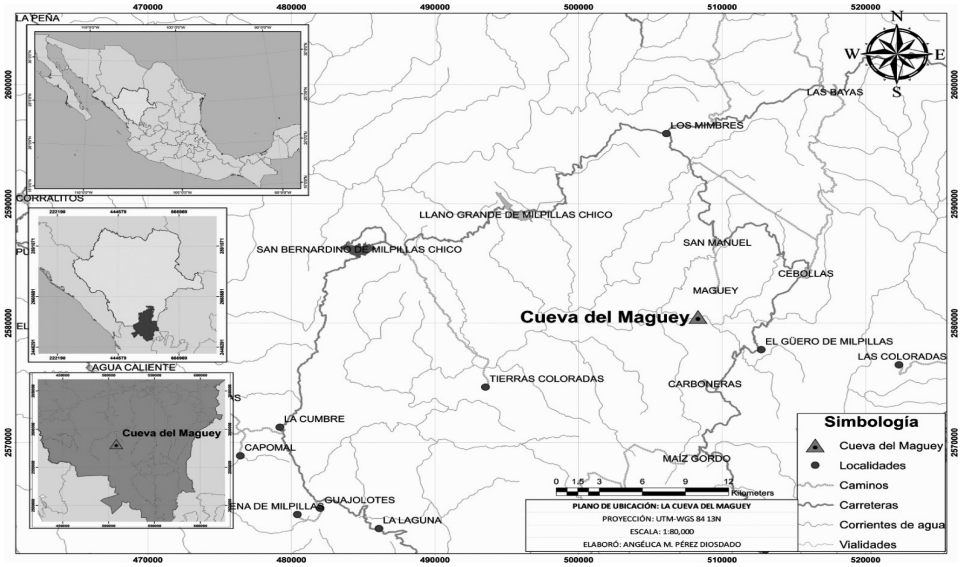


Figura 1. Localización del sitio arqueológico Cueva del Maguey.
Fuente: mapa elaborado por Angélica Diosdado para el presente artículo.

y etnográficos, al respecto, revelan una asociación de dicho árbol con diversas prácticas culturales, como la preparación de alimentos, que nos remiten a los elementos de su cosmovisión, principalmente con los aspectos de la guerra y el ciclo agrícola (González Rodríguez, 1993: 156-157; Punzo, 2013: 314-315; Ambriz y Gurrola, 2013: 69-73).

Metodología

Se recurrió a la revisión bibliográfica de estudios arqueológicos, etnográficos e históricos de la región, así como de la del Centro de México, en donde los datos son más abundantes en torno a los usos y significados prehispánicos del zapote.

Entre la documentación histórica consultada figuran las crónicas jesuitas del siglo XVII de la región, entre ellas las de Andrés Pérez de Ribas y Hernando de Santarén, quienes escribieron acerca de las prácticas y vida cotidiana de los *xiximes* y *acaxées* para fines de adoctrinamiento.

Se revisaron los trabajos etnográficos de Ambriz y Gurrola (2013: 17-73), Reyes-Valdez (2006: 30-33; 2007: 58-79; 2009: 49-54), Cramaussel (2013: 205-233) y Rivas, Solís y Flores (2000: 77-92), realizados en la Sierra Tepehuana, mientras que los datos arqueológicos provienen de las investigaciones recientes en el sitio Cueva del Maguey (Punzo *et al.*, 2010: 51-80;

Lozano, 2012: 107-171; Aguilar Navarro, 2020: 154-170).

Lo anterior se analizó partiendo del enfoque teórico de Broda (1991: 461-480; 1993: 5-9; 2012: 105-107), en el cual señala que la observación de la naturaleza es fundamental para la construcción de la cosmovisión mesoamericana; su ejecución de modo sistemático y repetido permitía hacer predicciones y orientar el comportamiento social, influyendo en la construcción de la cosmovisión mezclando elementos míticos.

Esto último parte de la idea general, en la tradición mesoamericana, de la que la naturaleza y las sociedades se concebían como una unidad; así, la separación entre naturaleza y cultura es desafortunada; los humanos, los animales y los fenómenos naturales interactuaban en un mismo universo que operaba por leyes dialécticas (Broda, 1993: 6). Por ende, la concepción del árbol de zapote como elemento de la naturaleza y su relación con las sociedades prehispánicas se puede entender a través de sus asociaciones religiosas y sociales. De este modo se identificó su relación con el culto a Xipe-Tótec en el Centro de México y al mismo tiempo con los ciclos agrícolas.

En este sentido, es importante mencionar cómo la relación en un mundo donde los humanos y no humanos interactuaban entre ellos, nos lleva irremediablemente a mover nuestro punto ontológico occidental hacia otras maneras de entender estas cuestiones. Por ello, el árbol de zapote para estas sociedades serranas seguramente contaba con una agencia muy marcada como vamos a ver en el texto.

En el presente estudio empezaremos describiendo las características generales de los zapotes, después sus asociaciones simbólicas en la cosmovisión mesoamericana y las correspondientes a la sierra de Durango. Finalmente, explicaremos brevemente las reminiscencias entre las comunidades actuales de los tepehuanes del sur y su relevancia para la vida cotidiana, su relación con la cocina local y su dinámica dentro de su propia cosmovisión.

RESULTADOS

Fenología y características morfológicas

Los zapotes son árboles con fruto que pertenecen a distintas familias, la más abundante es la familia *Sapotaceae*, cuya distribución abarca desde Sudamérica hasta Norteamérica. En México existe una gran diversidad, de la cual se conocen 5 géneros y 38 especies, asociadas principalmente al ecosistema de bosque tropical perennifolio, bosque tropical caducifolio y bosque tropical subcaducifolio (Ibarra y Cornejo, 2010: 61; Newman, 2008: 1-14; González Elizondo *et al.,* 2012: 381).

En las barrancas crecen zapotes de las familias *Sapotaceae* y *Rutaceae*; en el primer caso se han registrado el género *Sideroxylon*,[2] su

[2] Las especies *Sideroxylon capiri* y *Sideroxylon palmeri* pertenecen al bosque tropi-

floración y fructificación ocurre entre febrero y junio (Newman, 2008: 7). Las rutáceas están representadas por la especie *Cassimiroa edulis* o zapote blanco, cuyo hábitat es el bosque tropical subcaducifolio, florecen entre los meses de noviembre y marzo, y los frutos maduran de febrero a mayo (Zavaleta y Engelman, 1991: 56; González *et al*., 2012: 381).

Los zapotes son árboles o arbustos con fruto que en ocasiones presentan espinas, cuyos órganos están cubiertos por vellosidades, sus hojas están dispuestas en forma espiral o alternadas, y los frutos son carnosos en forma de baya o drupa. La corteza, las semillas y las hojas tienen propiedades sedantes, cicatrizantes, antidiarreicas, y efectos de hipotensión (principalmente *Cassimiroa edulis*). Actualmente, el jugo del fruto se emplea como remedio contra la diabetes (Aguilar y Xolalpa, 2002: 33; Newman, 2008: 1; Montemayor, 2007: 132; Ríos, Quijano y Chilpa, 2012: 54; Zavaleta y Engelman, 1991: 54).

El zapote en la tradición mesoamericana

Los frutos clasificados como zapote en el español de México pertenecen a distintas familias botánicas. También se denomina como zapotillo a aquellas que guardan algunas similitudes con los árboles y frutos del mismo, ya sea por su cualidad comestible o por el jugo lechoso del tronco (Montemayor, 2007: 132).

En la *Historia natural de la Nueva España* de Francisco Hernández se registraron diversas frutas que los mexicanos solían llamar *zápotl*. Esta categoría denominaba a los frutos dulces, acompañada de un prefijo que indicaba las cualidades o el carácter específico de cada uno. Éstos eran sus colores, el aspecto de la superficie, los efectos que provocan en el cerebro, la fauna que lo consume, el lugar en donde crecen o la sustancia que producen (Barros y Buenrostro, 2007: 14; Urbina, 1901: 209-211).

Un referente en la cosmovisión mesoamericana del Centro de México se expresa con Xipe-Tótec. Considerado una deidad de la fecundidad, significa "nuestro señor el desollado" o "el que posee el prepucio". Entre los elementos de su atavío presenta el rostro pintado con franjas horizontales rojas y amarillas, con los labios abiertos y cabellera esparcida, orejeras de oro; porta un *anáhuatl* o disco de agua, al igual que una piel o "pellejo de hombre" y un faldellín de hojas de zapote (León-Portilla, 1992: 129; González González, 2004: 38)

Se ha considerado la relación del dios Xipe-Tótec con la primavera y la regeneración de la vegetación, que representa el momento en el que "la tierra debe cubrirse con una nueva capa de vegetación y cambiar su piel muerta, cubriéndose con una nueva"

---

cal caducifolio; el primero se distribuye en Nayarit y Veracruz. El segundo se encuentra en Chiapas, Durango, Nayarit, Oaxaca y Puebla (Newman, 2008: 7; Gispert y Rodríguez, 1998: 25).

(Caso, 1953: 70). Recientemente se ha rescatado el aspecto agrícola de este culto, ya que se relaciona con las deidades de la lluvia y forma parte de una triada litúrgica dedicada a las cosechas del maíz, en las cuales la guerra era un instrumento para lograr la fecundidad de la tierra (González González, 2011: 242-243).

La celebración de Tlacaxipehualiztli estaba dedicada al dios Xipe-Tótec y daba paso a la temporada de siembra (González González, 2011:14-16). Una parte de las ceremonias era la ofrenda de las mazorcas más grandes obtenidas durante la cosecha, colocándolas sobre hojas de zapote junto con una serie de inmolaciones humanas, desollamiento y antropofagia ritual. Asimismo, se cubrían varios tipos de asientos con dichas hojas al interior del *tzapocalli* o casa de zapote, en donde los sacerdotes se sentaban durante toda la ceremonia (González González, 2004: 39; 2011: 139; Heyden, 1993: 215).

De acuerdo con lo anterior, el zapote blanco o *cochiztzápotl* era la variedad asociada a Xipe-Tótec, y a ésta se le atribuyeron la curación de diversas patologías de la epidermis, tales como sarna, resequedad y llagas. Éstas se mencionan en los manuscritos novohispanos de Francisco Hernández y Fray Juan Navarro, quienes especifican el uso de las hojas del árbol "en forma de emplasto, puesto sobre el pezón de la mujer que cría, sana las cámaras de los niños" (Navarro, 1992: 94-95) y también como remedio para la diarrea (Barros y Buenrostro, 2007) (figura 2).

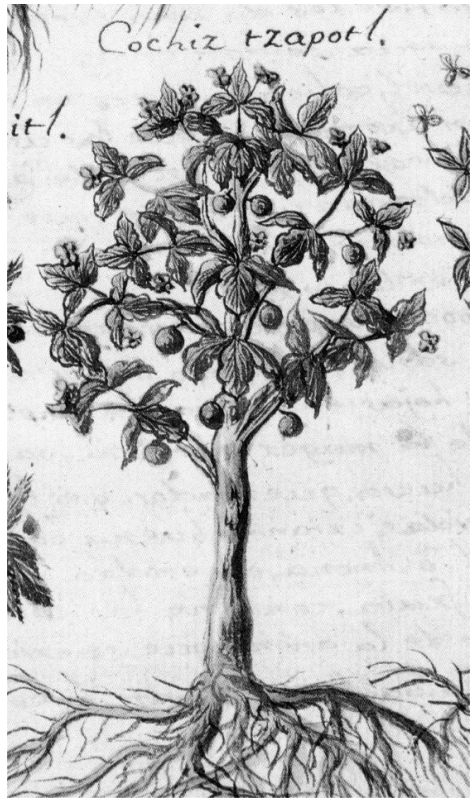


Figura 2. Árbol de zapote blanco o cochiztzápotl. Fuente: *Historia natural o Jardín americano* (Navarro, 1992: 95).

Las mismas fuentes señalan los efectos somníferos del fruto. Actualmente sabemos que es debido a una sustancia química llamada histamina y diversos alcaloides contenidos en las semillas. Hernández registra otras variedades de zapotes empleadas para problemas cutáneos: zapote negro y zapote de agua (Barros y Buenrostro, 2007; Ríos, Quijano y Chilpa, 2012).

Podemos encontrar la asociación simbólica del zapote en deidades fe-

meninas como Tzapotlatenan, que al igual que Xipe-Tótec, porta un faldellín de hojas de dicho árbol y le atribuían la creación de un ungüento que curaba las heridas generadas por la sarna (González González, 2004: 42; 2011: 76-77). Su representación en la indumentaria responde a su función en la vida cotidiana de los antiguos mexicanos y su congruencia con la cosmovisión; es resultado de la observación sistemática y repetitiva de la naturaleza, la construcción de conocimiento a través de la experiencia, tal como lo propone Broda (1991: 462) en el caso de la cosmovisión mesoamericana.

De igual forma, se puede pensar el zapote y, claro, sus hojas, como parte de una metáfora mucho más potente, posiblemente parte importante de la ontología de estos grupos serranos; los ciclos y las características de este árbol nos remiten a los ciclos propios de la vida, a la muerte y regeneración del paisaje y también de los hombres.

El zapote entre los grupos de la sierra de durango. La relación entre los datos arqueológicos, históricos y etnográficos

Existieron prácticas alimentarias asociadas a los zapotes y para ello nos tenemos que referir directamente a su papel dentro de la cocina prehispánica de la sierra de Durango, a través de las evidencias materiales y documentales.

El estudio de la "cocina" como parte de las investigaciones arqueológicas, no en términos de producción/obtención, sino como un elemento fundamental de las dinámicas cotidianas y no cotidianas, es indispensable para entender las relaciones entre las sociedades antiguas, su medio geográfico y social. Se puede definir como un espacio de creación y reproducción cultural en el que la cultura material es parte de una compleja interacción con identidades sociales y mecanismos de poder (Mintz, 2003: 53-53; Babot, Marschoff y Pazzarelli, 2012: 9; Good y Corona, 2011: 332-333).

Para abordar los problemas de investigación en torno a las cocinas, a nivel arqueológico, y en el caso específico de la Cueva del Maguey, fue indispensable el análisis de materiales líticos y cerámicos. También la identificación de áreas de actividad a través de los análisis químicos de suelos, cuyos resultados permitieron la identificación de espacios de preparación y consumo de alimentos. Por otro lado, el estudio paleoetnobotánico integró las técnicas de flotación para recuperar macrorrestos botánicos (semillas, fragmentos de frutos, tallos, flores) y la extracción química de microrrestos (polen y almidones) (Aguilar Navarro, 2020: 71-74; McClung, Martínez, Ibarra y Morán, 2014: 102-105). Todas estas técnicas han arrojado resultados importantes en materia de alimentación y vida cotidiana (Lozano, 2012: 41-52; Punzo, 2013: 223-240; Aguilar Navarro, 2020: 76-88).

El registro arqueológico de cueva del maguey

Cueva del Maguey presenta evidencia arqueológica de un conjunto de estructuras domésticas construidas bajo la técnica de *bahareque*, algunas de ellas con banquetas y fogones al interior. Entre 2008 y 2010 se recuperaron materiales arqueológicos líticos y cerámicos, entre ellos cuencos, cajetes y ollas, así como metates y manos de metate o *metlapilli* (Punzo *et al*., 2010: 45-50; Punzo, 2013: 226-227).

La alta concentración de ácidos grasos, residuos proteicos y fosfatos, indicaron la presencia de espacios para cocinar y almacenar alimentos, así como posibles áreas de consumo en los patios aledaños. Lo anterior se reforzó con la recuperación de macrorrestos botánicos y faunísticos al interior y exterior de cada área. Los ejemplares botánicos más representativos fueron olotes de maíz, semillas de quelites (grupo Cheno-Am), zapote blanco, chile y chía, fibras de maguey, algodón silvestre, fragmentos de guaje y fragmentos de tubérculos, entre otros (Lozano, 2012: 267-274; Punzo *et al*., 2010: 55-62).

Posteriormente, la evidencia de polen y almidones de un conjunto de 27 muestras de sedimento asociadas a los espacios de preparación de alimentos permitieron la recuperación de especímenes cultivados y recolectados (Aguilar Navarro, 2020: 151-153). Estos análisis se han aplicado en los contextos arqueológicos precerámicos en México para conocer el uso de la vegetación y el desarrollo de la misma, asociada con las actividades humanas (Rivera, 2013: 45-49; Cruz, 2014: 40-41).

Con la identificación de los microrrestos de Cueva del Maguey se profundizó en el conocimiento de las prácticas alimentarias, debido a la buena conservación de los materiales orgánicos y la precisión de los análisis de almidones, ya que permitió reconocer los posibles procedimientos culinarios, como el tostado o cocido de algunos ingredientes. Esto se infiere a partir de su relación con otros indicadores arqueológicos, como las estructuras de almacenamiento, los fogones y los indicadores químicos. Estas evidencias se encontraron en diversos gránulos de un género de camote (Ipomoea sp.), frijol (Phaseolus sp), maíz (Zea mays) y mezquite (Prosopis spp.) (Aguilar Navarro, 2020).

A través de la confrontación de los datos arqueológicos con las fuentes históricas de la región se propuso una serie de platillos cotidianos y ceremoniales que probablemente integraron la cultura alimentaria de dichos grupos. En este texto se analiza un platillo que se asocia a la alimentación ceremonial, que a su vez se vincula con el árbol de una variedad de zapote (Aguilar Navarro, 2020; Punzo, 2007).

Los granos de polen de zapote (Pouteria sp. o Sideroxylon sp.) corresponden a las muestras tomadas en un cuadrante cercano a un fogón de la Cueva 1 y a una banqueta

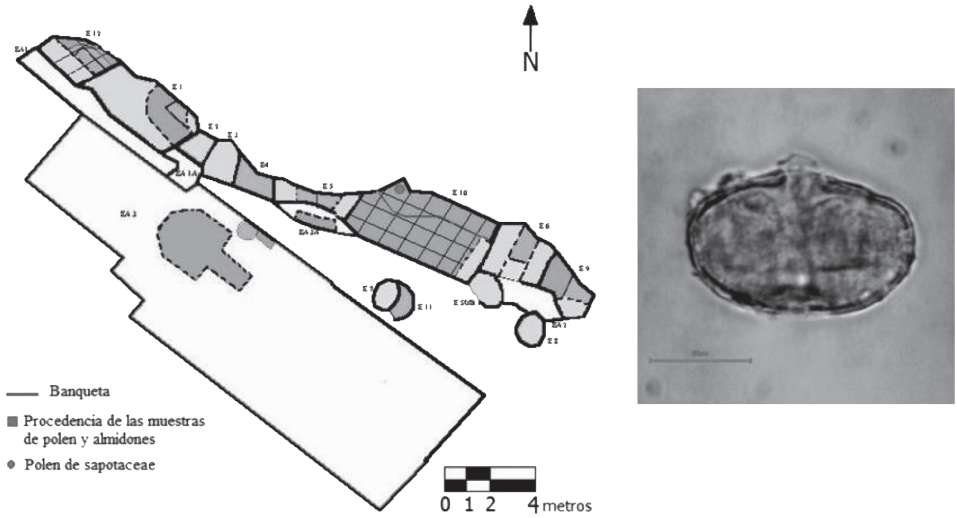


Figura 3. Dibujo en planta de la Cueva 4, con la ubicación del polen de *Sapotaceae* (derecha). Polen de *Sapotaceae* (*Pouteria sp*. o *Sideroxylon sp*.) identificados en el sitio Cueva del Maguey, observado con microscopía óptica a 100x en el Laboratorio de Palinología, ENAH. Modificado del croquis original: Hilda Lozano. Análisis químico de pisos del sitio Cueva del Maguey, Durango 2012

construida al interior de la Estructura 10 en la Cueva 4. En este caso se hallaron diversos indicios, como 21 olotes de maíz y una mano de metate. Dicho espacio pudo tener múltiples usos, incluso la producción artesanal, dados los artefactos líticos y los restos de resina que conforman el contexto arqueológico (Lozano, 2012: 201) (figura 3).

En las mismas muestras se identificaron almidones de maíz, frijol, chile y camote, además de polen de una especie de quelite o amarantácea (Cheno-Am) y algunas asteráceas. La mayoría de ellos son plantas de importancia alimenticia y forman parte del sistema de cultivo tradicional conocido como *coamil* (Aguilar Navarro, 2020).[3]

[3] Los análisis de macrorrestos indican que la especie es el zapote blanco (*Casimiroa edulis*), de la familia Rutaceae, mientras que los granos de polen identificados sugieren la presencia de una *sapotacea* del género Pouteria o Sideroxilon (posiblemente *tempezquixtle* o tempisque) (Aguilar Navarro, 2020:102). Es posible que ambos géneros se desarrollaran en las barrancas de Durango.

La relación del zapote con la antropofagia ritual a través de la documentación histórica

La documentación histórica ha sido relevante para conocer la organización de las comunidades *xiximes* y *acaxées* durante el siglo XVII. Principalmente las *Cartas Annuas* escritas por el padre jesuita Hernando de Santarén, como parte de los textos que son evidencia de las misiones evangelizadoras en el territorio de la Nueva Vizcaya; éstos son verdaderos registros etnográficos en los cuales se describen diversos aspectos de la vida cotidiana de los grupos serranos de Durango, entre ellos la manera de comer, la disposición de las viviendas y las ceremonias que practicaban con regularidad.

A través de sus textos sabemos que los *xiximes* y *acaxées* solían plantar un árbol de zapote cercano a la entrada de sus casas y que sobre sus ramas colocaban las extremidades corporales de sus enemigos sacrificados (huesos y cráneos) capturados durante la guerra. Se creía que los ídolos y los muertos sembraban los primeros granos y por esto los campos rendían en abundancia (Beals, 2011: 143).

No obstante, dichos individuos inmolados eran el ingrediente principal de un platillo que formaba parte de sus ceremonias principales. Si bien el fruto del zapote no era parte de los alimentos ingeridos, tenía una participación indirecta que antecedía el ritual. Las crónicas jesuitas describen la secuencia de elaboración del platillo y el uso de técnicas específicas como el destazamiento (sin retirar la parte ósea) y la cocción, así como el uso de ollas y metates; a estos últimos se refieren como "piedras llanas". La presencia de estos utensilios como parte del registro arqueológico de los sitios de las casas en acantilado es abundante (González Rodríguez, 1993: 156-157; Beals, 2011: 176).

> El patio de la casa tiene un árbol de zapote al pie del cual dejaron alguna flecha u algún hueso de muerto colgado en ofrenda, para que su ídolo les diese victoria. Hay allí junto a una piedra llana donde dejan la carne mientras se adereza donde se ha de cocer. Luego sin quebralle hueso sino por las coyunturas despedazan el cuerpo y échanlo en dos ollas (González Rodríguez, 1993: 156).

Algunos aspectos más que se mencionan se refieren a la duración de la cocción, los ingredientes, la consistencia, la transferencia del platillo a los participantes[4] y el almacenamiento de los restos óseos posterior a su cocción. Respecto a

[4] La ceremonia antropófaga era un acto público que reunía a toda la comunidad, rancherías y distintos sitios aledaños. Cramaussel (2013: 214-221) indica que actualmente los tepehuanes de San Bernardino de Milpillas continúan reuniendo a diversas comunidades de la sierra para las festividades y rituales de petición de lluvias, en los que la comida es un espacio de negociación y de resistencia cultural ante la modernidad.

esta práctica, Hernando de Santarén se refiere al uso de las "casas fuertes", espacios que resguardaban los cráneos y huesos largos que se ofrendaban.

La evidencia arqueológica se ha encontrado en el sitio Rancho de las Piedras[5] y consta de una estructura con sistema constructivo de bahareque, en cuyo interior albergaba restos óseos humanos (huesos largos) de dos individuos colocados sobre un piso a manera de cama y sobre ellos dos cráneos. Dicho espacio se encontraba aledaño al juego de pelota, en el mismo patio (Punzo, 1999: 137).

> [...] en unas grandes ollas que ellos hacen echan al muerto hecho cuartos, y déjanle cocer tanto tiempo que, tirando de los huesos, los sacan blancos, limpios sin ninguna carne, y éstos guardan en una casa, que es como la de sus trofeos, para perpetua memoria y ejemplo a los hijos de los hechos de sus padres y antepasados. Y mientras la carne que quedó en las ollas cuece tanto que se convierta en caldo y bebida, están bailando todos, hombres, mujeres y muchachos, y cantando las hazañas y buenas suertes que han tenido en sus enemigos. Y suelen continuar este baile dos días y sus noches. Siéntanse un rato y comen de aquellas ollas, y vuelven luego a continuar su baile (Santarén, 1601, citado por González Rodríguez, 1993: 157).

Los ingredientes como el maíz y los frijoles cocidos provenían del *coamil* o milpa, los cuales se añadían después de retirar de la olla los huesos sin carne. El platillo se ofrendaba al dios de la guerra y posteriormente el guerrero que había capturado al enemigo era el primero que podía consumir el platillo; el acto de comerse al inmolado lo dotaba de la virtud de la valentía y el atrevimiento (Deeds, 2000: 385).

> A la carne que queda en la olla suelen echar frijoles y maíz cocido, y luego se van repartiendo por todos los que se han hallado en el baile, echando a cada uno su parte en un cajete. Al primero a quien dan desta olla y del vino que tienen hecho es al dios que ellos adoran de las batallas, y al que mató a aquel enemigo, que quiere comer; al cual en el mismo mitote le hacen un agujero en el labio de abajo, en medio de la barba, que le pasa todo el labio y llega hasta las encías (González Rodríguez, 1993: 157).

Algunas prácticas similares fueron presenciadas por los españoles en una comunidad *xixime* llamada Guapijuxe y mencionan el "terror" que les causó tal acto; la festividad

[5] El sitio Rancho de las Piedras es uno de los asentamientos de la sierra que se asocian cronológicamente al periodo Clásico tardío y a la fase Tlahuitoles (750-900 d.C.), una época en la que se identificó la presencia de grupos mesoamericanos, incluyendo el sitio arqueológico mencionado (Punzo, 1999: 134-140). Existen nuevos indicios de que la ocupación de este sitio podría continuar en el tiempo hasta el periodo Posclásico.

se llevó a cabo en la plaza del sitio, en donde se preparó carne humana al interior de una olla y se colocó sobre una hoja de maíz el corazón y los ojos de un individuo (Pérez de Ribas, 1992: 537).

A través de la descripción de dicho platillo analizamos la ritualidad en torno a la comida; debemos entender la antropofagia ritual en su contexto. A diferencia del pensamiento europeo, la guerra y la antropofagia no tenían la intención de destruir, sino de regenerar y mantener el buen funcionamiento del ciclo agrícola; no era parte de la alimentación cotidiana. La intención era la apropiación de las virtudes y de la fuerza del individuo y la manutención del movimiento en el cosmos (Good, comunicación personal, 2020).

Existió un ciclo anual agrícola compartido por *xiximes* y *acaxées* que integra un complejo ritual basado en la dualidad entre el trabajo, crecimiento del maíz y la guerra. En este ciclo, el ayuno, la antropofagia y los rituales con huesos humanos anteceden a la preparación del terreno para iniciar con la siembra del maíz, entre los meses de diciembre y marzo. En este punto se encuentran las similitudes con la tradición mesoamericana, en la que el ritual como acción permite la interacción de los dioses y fuerzas con el mundo de los humanos y, a su vez, el trabajo de los muertos a través de los huesos ofrendados beneficia a los cultivos y le da fertilidad a la tierra (Good, 2013: 28-30; Punzo, 2013: 307-310).

Etnografía sobre el zapote en las comunidades o'dam o tepehuanes del sur

La etnografía es una técnica que nos permite observar los procesos culturales y la significación de los elementos que conforman la cocina auténtica. También nos permite crear analogías acerca de la organización social en torno a la comida y la cultura material involucrada (Good y Corona, 2011: 12-15; Ortiz, 2021: 45).

En este sentido, las localidades actuales cercanas a Cueva del Maguey son San Bernardino de Milpillas y San Francisco de Lajas. Ambas son comunidades que pertenecen a los *o'dam* o tepehuanes del sur, cuyo territorio se extiende en el extremo suroeste de la sierra de Durango, colindando con Nayarit.

Actualmente, la alimentación *o'dam* mantiene un vínculo muy fuerte con el ciclo agrícola, especialmente con el maíz, pese a la introducción de productos industrializados desde el siglo pasado. Cada etapa del ciclo involucra una ceremonia específica, desde la selección de la semilla hasta la siembra y la cosecha. Tienen dos periodos de siembra: durante las primeras lluvias de junio en tierras altas y a finales de julio en las barrancas (Cramaussel, 2013: 209-213; Reyes-Valdez, 2007: 61-65).

Asimismo, intercalan sus actividades cotidianas entre tres nichos ecológicos: las montañas, las barrancas y la sierra, trasladándose entre uno y otro espacio estacionalmente.

Como parte de su alimentación cotidiana es frecuente el uso de hongos *yakua* y *t'asnara*, bayusas (flores de maguey), guisados que incluyen carne de *chechalote* (ardilla), venado, guajolote silvestre, nopales, tomatillo, diversas variedades de chile, frijol, quelite y maíz; este último se agrega en forma de masa a diversos guisados. También se recolectan frutas de la barranca, entre las que destacan la guayaba, ciruela, mango, plátano, zapote, o tubérculos como el camote dulce (Cramaussel, 2013: 214-221; Rivas, Solís y Flores, 2000: 77-92).

En lengua *o'dam*, *jobii'ñ* significa zapote y está formada por la silaba *jo'* (piel o cuero) y *bii* (fino, delgadito o en trozos) (De Willett y Willet, 2016: 229), lo que nuevamente nos remite a la relación del zapote con el dios Xipe-Tótec entre las culturas mesoamericanas, debido a la práctica de desollamiento durante Tlacaxipehualiztli, sin mencionar que durante dicha temporada se podía recolectar el fruto, previa a la siembra del maíz. Esto demuestra la vigencia de los elementos que constituyeron la cosmovisión de los grupos serranos del periodo Posclásico en las comunidades indígenas actuales que habitan el territorio.

Diversas referencias sobre el significado actual del zapote las identificamos en la tradición oral *o'dam* a través de dos historias: la primera narra la llegada de un par de niños a la casa de una anciana que intenta engañarlos para poder cocinarlos en un horno. Sin embargo, los hermanos logran que la mujer tropiece al interior del horno y observan que mientras sus ojos se queman, se transforman en frutos *kaamish*, caracterizado por su tamaño pequeño, color verde, pulpa blanca y pocas semillas. Este fruto proviene de un árbol silvestre que crece en las quebradas y por su descripción podríamos interpretar que se trata de un tipo de sapotacea, sin embargo, aún no tenemos una identificación formal de la planta (Ambriz y Gurrola, 2013: 21).

Una de las expresiones más importantes del significado del zapote, en la tradición serrana prehispánica, se vincula con el complejo ritual agrícola, y la encontramos en la narrativa tepehuana que se refiere a la enfermedad del sueño o *cochiste*. Esta palabra que proviene del nahua *cochía* significa dormir (Reyes-Valdez, 2006: 30). Entre tepehuanes y mexicaneros se cree que los síntomas son el exceso de sueño, fiebre, escalofríos y diarrea, los cuales se pueden evitar con una serie de curaciones en diferentes etapas de la niñez, hasta llegar a la adolescencia (Rangel y García, 2015: 8-9).

En este sentido, los textos asocian su origen a un espacio mítico en el territorio de la sierra con milpas y árboles frutales en donde los niños dormían (Ambriz y Gurrola, 2013: 69-73). Y podemos entender su relación con el ciclo agrícola a través del segundo relato; el texto narra que en tiempos remotos una gran sequía acabó con la mayor parte de la población tepehuana, acontecimiento que se le atribuyó a la interrupción del "cos-

tumbre" y la falta de temor hacia las fuerzas o deidades. Únicamente la reanudación del baile del *xiotalh* o mitote y la curación del *cochiste* permitieron la restauración del orden, de los ciclos naturales y las buenas cosechas (Ambriz y Gurrola, 2013: 97-103; Reyes-Valdez, 2009: 51-52*).*

Estos relatos manifiestan las normas y principios que, como parte de su propia cosmovisión, permiten el buen funcionamiento del ciclo agrícola, siendo la curación del *cochiste* uno de los rasgos identitarios, así como las ceremonias del mitote, la lengua y la vestimenta (Rangel y Marín, 2014: 174).

Finalmente, existen más indicios que provienen de las comunidades coras de Jesús María y San Francisco, que conforman el Gran Nayar, quienes asociaban las hojas del árbol de zapote con las ceremonias mortuorias, y consistía en llevar al fallecido a enterrar a una cueva y cinco días después había personas especializadas en celebrar un ritual de purificación (Dahlgren, 1994: 54-55).

> Entraban éstos con las pipas humeando por toda la casa y con unas ramas de... zapote iban espantando por todos los rincones, hasta que encontraban aquel [fantasma] y le conjuraban para que se fuera al lugar de su descanso (De Ortega, 1887, citado por Dahlgren, 1994: 28).

Es necesario señalar que en esta zona el zapote es un árbol cultivado; las especies identificadas en el área son el zapote blanco (Casimiroa edulis) y el tempisque (Mastichodendron capiri) también llamado localmente *jaitsi*; en ambos casos, la parte comestible es el fruto maduro (Gispert y Rodríguez, 1998: 11). Respecto a este último, no sabemos si las comunidades lo consideran un zapote, sin embargo, pertenece a la familia Sapotaceae.

DISCUSIÓN ANALÍTICA DE LOS RESULTADOS

Importancia alimentaria del zapote

A lo largo del texto hemos expuesto las asociaciones simbólicas del zapote con el ciclo anual agrícola y su presencia en el complejo ritual, principalmente con las prácticas antropófagas de los *xiximes y acaxées* durante el Posclásico.

Si bien no hallamos un procedimiento específico que involucre directamente el fruto del zapote como ingrediente de los platillos ceremoniales en esta región, probablemente estuvo involucrado en otros espacios de alimentación cotidiana. En el caso de las sapotáceas de la región, la especie *Sideroxylon capiri*, conocida como *cosahuico*, *capiri* o *jaitsi* en Nayarit, y familiarizada con el *tempezquixtle* (Sideroxylon palmeri), se consume como fruto fresco y es un condimento para algunos guisados (Gispert y Rodríguez, 1998: 25; Newman, 2008: 9).

En una variedad de regiones montañosas del país con el fruto de tempezquiztle se elaboran platillos tradicionales como el "adobo de tem-

pezquixtles" en Veracruz, o el "adobo de pipián" en la Mixteca poblana (Muñoz, 2012).

En el ámbito arqueológico, el hallazgo de semillas y polen de zapote (Pouteria sp y Cassimiroa eddulis), junto con otras frutas de la sierra y las barrancas en el sitio Cueva del Maguey, son evidencia de la recolección de estos recursos a nivel local y regional durante la fase Protoxixime (Aguilar Navarro, 2020). La relación de estos hallazgos con las ceremonias agrícolas de los grupos serranos se fundamenta a través de los datos históricos y etnográficos, sin embargo, esto no asegura que el sitio fuera un espacio para estas ceremonias.

En este sentido, las fuentes históricas sugieren que el zapote fue un árbol fomentado e incluso cultivado en algunos asentamientos de la sierra, sembrado en el patio de la casa principal en donde se realizaban las ceremonias tipo "mitote" y con un rol específico en las ceremonias tradicionales como en el caso de la antropofagia ritual (González Rodríguez, 1993: 156; Beals, 2011: 186-188; Pérez de Ribas, 1992: 531). Es importante mencionar que como se ha presentado en otros textos, Punzo (2013: 24) propone que estos grupos serranos tuvieron 10 siglos de pervivencia de ideas y prácticas mesoamericanas, algunas de las cuales tienen sus presencias más tempranas entre la cultura chalchihuites de Durango y Zacatecas, ideas muy arraigadas como la exposición ritual de huesos que ha sido ampliamente documentada.

El vínculo entre el zapote, el ciclo agrícola y la cosmovisión

A través de este recorrido por los aspectos simbólicos del fruto y árbol de zapote entre los antiguos moradores de la sierra sur de Durango, hemos comprobado que existió una observación exacta y detallada del desarrollo de esta familia de árboles, de sus propiedades medicinales y comestibles, aspectos que explican el vínculo entre el zapote y el ciclo agrícola como parte de su propia visión estructurada del mundo.

Respecto a la asociación de los huesos y la siembra, Good (2013: 31-32) señala un principio mesoamericano que observó en las comunidades nahuas actuales de Guerrero y que se refiere a la interacción entre el humano y la tierra, la idea del agradecimiento y la reciprocidad; en esta concepción del mundo el humano tiene una deuda con la tierra, ya que él se nutre y adquiere su fuerza a través del maíz; al morir su piel se descompone y se reintegra a la tierra quedando únicamente los huesos, y con ello la deuda culmina. Así, sin buscar esencialismos hallamos que entre los grupos serranos de Durango, los vivos invocan a los huesos sin carne porque no tienen deuda, están limpios al igual que los restos óseos de los cautivos después de un largo proceso de cocción durante el ritual antropófago, y la fuerza del individuo y su valentía es transmitida a los que comen su carne.

Este principio es uno de los elementos compartidos con las culturas del Centro de México, en cuyo caso se expresa a través de Xipe-Tótec. Existe una lógica en este fundamento: para los mesoamericanos la carne humana es una representación de las partes blandas de la tierra, mientras que los huesos son las piedras, la parte que perdura (Good, 2013: 32). Por tanto, podemos sugerir que existió un cuerpo de creencias compartidas entre las culturas de tradición mesoamericana que habitaron en su frontera norte en las comunidades de la sierra, en las cuales la relación entre sacrificio, guerra y ciclos agrícolas eran fundamentales, esto no bajo una óptica de que ambas sean iguales, sino lo que proponemos es que las particularidades de esta práctica norteña tienen que ver con una historia profunda compleja y local.

En el caso específico de los grupos serranos de Durango y de sus comunidades actuales, la asociación del árbol de zapote con las ceremonias agrícolas se expresa con la curación del *cochiste*. En ésta se observa la misma relación de la observación de la naturaleza con la cosmovisión, ya que existe un conocimiento ancestral de las cualidades somníferas del zapote blanco o *cochiztzapotl*, y de las propiedades medicinales de las hojas como antidiarreico, esta última es parte de los síntomas de la enfermedad, al igual que el exceso de sueño. La coherencia entre estas observaciones y la cosmovisión tiene lugar a través de la asociación de la curación de esta enfermedad con el mantenimiento del ciclo agrícola y de la salud de la comunidad.

Consideraciones

A través de la presente investigación logramos un diálogo entre la arqueología, la antropología, la etnobotánica y la historia, que permitió ampliar el conocimiento en torno a los significados del fruto del zapote como parte de la cosmovisión mesoamericana durante tiempos prehispánicos y el contacto con los españoles.

Si bien la investigación sobre esta fruta y su importancia en la cocina serrana no nos condujo a su relación como ingrediente dentro del espacio de la cocina, se configuró como un elemento simbólico asociado directamente con prácticas ceremoniales estrechamente ligadas con la comida y con el ciclo agrícola. Y en ese rol nos condujo a la manifestación de un complejo sistema de creencias, de formas de entender y aprehender el mundo.

Los resultados obtenidos y la metodología aplicada cumplieron la finalidad de encontrar los rasgos de la cultura alimentaria de los grupos serranos de Durango. En este sentido, es evidente que la comida no cumple únicamente funciones biológicas, sino que cuenta con usos y significados múltiples que nos hablan de la identidad cultural, su participación en las relaciones sociales y su incidencia en la reproducción cultural.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a la doctora Catharine Good por inspirar el presente artículo a través del Diplomado de Cocina y Cultura Alimentaria en México, y al Laboratorio de Paleoambiente y Paleodieta de la misma institución por colaborar con los materiales y las técnicas de extracción de polen y almidones. Igualmente, al maestro Jorge Cruz Palma por compartir la técnica del cloruro de cesio. Finalmente agradecemos a la arqueóloga Angélica Pérez Diosdado por la elaboración de un mapa del sitio arqueológico Cueva del Maguey especialmente para este escrito.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Contreras, Abigail y S. Xolalpa (2002), "La herbolaria mexicana en el tratamiento de la diabetes", *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias,* vol. 53, núm. 3, julio-septiembre, pp. 24-35.

Aguilar Navarro, Carmen L. (2020), "Cultura alimentaria de los grupos de Durango en el siglo xvi. Un estudio paleoetnobotánico del sitio Cueva del Maguey", Tesis de Licenciatura de Arqueología, enah, México.

Ambriz, María y E. Gurrola (2013), Mui'sapook. *Relatos de la tradición oral de los tepehuanos,* vol. 1, México, inah.

Babot, María del Pilar, María Marschoff y Francisco Gustavo Pazzarelli (2012), *Las manos en la masa. Arqueologías, antropologías e historias de la alimentación en Suramérica*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba / Museo de Antropología (unc) e Instituto Superior de Estudios Sociales (unt).

Barros, Cristina y M. Buenrostro (2007), *La alimentación de los antiguos mexicanos en la* Historia natural de Nueva España *de Francisco Hernández*, México, unam.

Beals, Ralph (2011), *Obras*, vol. 1: *Etnohistoria del Noroeste de México*, México, Siglo XXI Editores.

Broda, Johanna (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, unam, pp. 461-500.

_____ (1993), "Observación y cosmovisión en el mundo prehispánico", *Arqueología Mexicana,* vol. 1, núm. 3, agosto-septiembre, pp. 5-9.

_____ (2012). "Observación de la naturaleza y 'ciencia' en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas", en B. von Mentz (coord.), *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias* México, ciesas / Siglo XXI Editores, pp. 102-135.

Caso, Alfonso (1953), *El pueblo del Sol*. México, fce.

Cramaussel, Chantal (2013), "Recursos alimentarios y cocina tradicional de San Bernardillo de Milpillas Chico, en la Sierra Tepehuana, durante la primera mitad del siglo xx", en J.L. Punzo, M. Vallebueno, B. Zavala (eds.). *De cocina y tradiciones. Un acercamiento a la geografía histórica del sabor duranguense,* Durango, Universidad de Juárez del Estado de Durango / Fundación lala, pp. 205-234.

Cruz Palma, Jorge (2014), "Extracción, identificación y análisis de artefactos líticos y pisos del abrigo Santa Marta con ocupación precerámica en la Depresión Central de Chiapas", Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, México.

Dahlgren, Jordan (1994), *Los coras de la sierra de Nayarit*, México, IIA-UNAM.

Deeds, Susan (2000), "Cómo historiar con poca historia y menos arqueología. Clasificación de los acaxées, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos", en M.A. Hers, J.L. Mirafuentes, M. Soto y M. Vallebueno (coords.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, IIA-UNAM, pp. 381-394.

De Ortega, José (1887), Maravillosa reducción y conquista de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo", en *Historia de Nayarit o apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en la América septentrional,* México*,* Tipografía de E.A. Abadiano (Colección Biblioteca Mexicana de Historia y Literatura, I).

De Willett, Elizabeth y T. Willet (2016), *Diccionario tepehuano de Santa María Ocotán, Durango*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves, 48).

Gispert, Montserrat y H. Rodríguez (1998), *Los coras: plantas alimentarias y medicinales de su ambiente natural*, México, Conaculta / Semarnap / INI.

González Elizondo, Socorro, M. González Elizondo, J. Tena, L. Ruacho y I. López (2012), "Vegetación de la Sierra Madre Occidental, México. Una síntesis", *Acta Botánica Mexicana,* núm. 100, pp. 351-405.

_____, M. González Elizondo y M. Márquez (2006)*, Vegetación y ecorregiones de Durango*, México, CIIDIR Unidad Durango-IPN.

González González, Carlos J. (2004), "Algunas ideas sobre la presencia del zapote en el culto a Xipe Tótec", *Estudios Mesoamericanos,* núm. 6, pp. 38-47.

_____ (2011), *Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, México, FCE.

González Rodríguez, Luis (1993), *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, IIA-UNAM / Porrúa.

Good, Catharine (2013), "Los cerros, la tierra, los ancestros y el maíz. Etnografía del ritual entre los nahuas de Guerrero", en M. Loera, S. Iwaniszewski y R. Cabrera (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes,* vol. II: *Voz de los pueblos,* México, INAH-Conaculta, pp. 15-46.

Good, Catharine y L. Corona (2011), "Introducción. Estudiando la comida y la cultura mesoamericana frente a la modernidad", en C. Good y L. Corona (coords.), *Comida, cultura y modernidad en México: perspectivas antropológicas e históricas,* México, INAH, pp. 11-38.

Heyden, Doris (1993), "El árbol en el mito y el símbolo", *Estudios de Cultura Náhuatl,* núm. 23, pp. 201-219.

Ibarra, Guillermo y G. Cornejo Tenorio (2010), "Diversidad de frutos de los árboles del bosque tropical perennifolio de México", *Acta Botánica Mexicana,* núm. 90, pp. 51-104.

León-Portilla, Miguel (1992), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM.

Lozano, Hilda (2012), "Análisis químico de pisos del sitio Cueva del Maguey, Durango. Estudio sobre aprovechamiento y utilización de espacios abiertos y cerrados", Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México.

McClung, Emily, D. Martínez, E. Ibarra y A. Morán (2014), "Los orígenes prehispánicos de una tradición alimentaria en la Cuenca de México", *Anales de Antropología,* vol. 48, núm. 1, pp. 97-121.

Mintz, Sidney (2003), *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México, Conaculta / CIESAS / Ediciones de la Reina Roja.

Montemayor, Carlos (2007), *Diccionario del náhuatl en el español de México*, México, UNAM / Gobierno del Distrito Federal.

Muñoz, Ricardo (2012), *Diccionario enciclopédico de la gastronomía mexicana*, México, Larrouse. Recuperado de: <https://laroussecocina.mx/palabra/adobo-de-tempesquistles/>, consultado el 20 de octubre del2021.

Navarro, fray Juan (1992) [1801], *Historia natural o Jardín americano*, 1ª ed., México, Biblioteca Nacional de México / UNAM / IMSS / ISSSTE, pp. 94-95.

Newman, Mark (2008), "*Sapotaceae juss*", en R. Medina (ed.), *Flora del Valle de Tehuacán-Cuicatlán*, México, Instituto de Biología-UNAM (Fascículo, 57), pp. 1-20.

Ortiz, Agustín (2021), "Las bebidas rituales en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana,* núm. 168, mayo-junio, pp. 40-49.

Pérez de Ribas, Andrés (1992) [1645], *Historia de los triunphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe,* México, Siglo XXI Editores-Universidad Autónoma de Sinaloa.

Punzo, José Luis (1999), "La Mesa de Tlahuitoles en lo alto de la sierra Madre de Durango: Apuntes para la historia antigua xixime", tesis de licenciatura, ENAH, México.

_____ (2007), "Acaxées y xiximes. ¿Qué comían los habitantes de la sierra al momento del contacto?", *Transición. Revista de Estudios Históricos,* núm. 35, diciembre, pp. 80-94.

_____ (2013), "Los moradores de las casas en acantilado de Durango: rememorando el mundo de la vida de los grupos serranos en el siglo XVII", Tesis de Doctorado en Arqueología, ENAH, México.

_____, E. Vallebueno, C. Vidal, A. Gómez y M. Sandoval (2010), Informe técnico parcial temporada 2010 del Proyecto de Investigación y Conservación de las Casas en Acantilado de la Cueva del Maguey, Durango.

Rangel, Efraín y R. García Pereyra (2015), "Género y tradición. Un estudio etnográfico en la Sierra Tepehuana", *Cifra Nueva*, núm. 31, enero-junio, pp. 5-16.

_____ y J.L. Marín (2014), "Desplazamientos territoriales y nuevos asentamientos tepehuanes", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* núm. 137, invierno, pp. 149-178.

Reyes-Valdez, Antonio (2006), *Tepehuanes del sur,* México, CDI.

_____ (2007), "Los alimentos de los dioses. La tradición culinaria de los tepehuanes del sur de Durango". *Transición. Revista de Estudios Históricos*, núm. 35, pp. 58-79.

_____ (2009), "Aprendiendo a soñar. El papel de los sueños como motores de reflexibilidad entre los tepehuanes del sur

de Durango, México", *Indiana,* núm. 26, pp. 47-49.

Ríos, T., L. Quijano y R.R. Chilpa (2012), "Algunas reflexiones actuales sobre la herbolaria prehispánica desde el punto de vista químico". *Revista Latinoamericana de Química*, núm. 40, pp. 41-64.

Rivas, Josefina, Y. Solís y A. Flores (2000), *Recetario tepehuano de Chihuahua y Durango*, México, Conaculta (Cocina Indígena y Popular, 53).

Rivera, Iran (2013), "Modo de vida en el bosque tropical: un acercamiento al uso de la vegetación por cazadores recolectores en el sureste mexicano", Tesis de Maestría en Antropología, unam, México.

Urbina, Manuel (1901), "Los zapotes de Hernández", *Anales del Museo Nacional*, t. VII, pp. 209-234.

Zavaleta, Hilda y E. Engleman (1991), "Anatomía del fruto *Casimiroa edulis* (Rutaceae), zapote blanco, durante su desarrollo", *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, núm. 51, pp. 53-65.

"ESTA ZONA PARA FULANO, ESTA ZONA PARA ZUTANO": EL CONFLICTO POR EL MARQUEO EN EL TERRITORIO COMUNAL DE SAN JUAN ATZINGO

Lourdes Raymundo Sabino*

Resumen: En este trabajo se presenta una reconstrucción etnohistórica acerca del *marqueo,* suscitado en la década de 1940 en los bienes comunales de San Juan Atzingo, Estado de México. Los campesinos, indígenas y comuneros de este poblado; además del núcleo agrario de Ocuilan de Arteaga, la empresa Loreto y Peña Pobre y el Estado son los protagonistas en este *marqueo.* Tal actividad designa la selección de árboles a derribar, según determinados propósitos; sin embargo, en este proceso destacan valoraciones y respuestas divergentes de los actores implicados, respecto del bosque, dando lugar a relaciones conflictivas, aquí enunciadas como *marqueo* social.
Palabras clave: comunidad, pueblo indígena, bosque, núcleo agrario.

"Esta zona para fulano, esta zona para zutano": The Tree Marking Conflict in the Communal Territory of San Juan Atzingo

Abstract: This work presents an ethnohistorical reconstruction about the *tree marking*, which occurred in the 1940s in the communal property of San Juan Atzingo, Estado de Mexico. In this *tree marking*, the peasants, indigenous people and *comuneros* of this town; the agrarian nucleus of Ocuilan de Arteaga, the Loreto y Peña Pobre company and the State, are the protagonists. *Tree marking* designates the selection of trees to be felled, according to certain purposes; however, in this process, divergent assessments and responses of the actors are involved concerning the forest; giving rise to conflictive relationships, here enunciated as *social marking*.
Keywords: community; indigenous people; forest; agrarian nucleus.

INTRODUCCIÓN

Entre el pueblo *pjiekakjo* (atzinca o tlahuica) y el territorio hay múltiples vínculos materiales y simbólicos, en los cuales el bosque resulta central; en particular el cerro de Zempoala, que se concibe como "el origen del territorio" y parte medular de la cosmovisión (Álvarez, 2016: 460-461). En términos forestales, el *marqueo*[1] se refiere a la acción de seleccionar árboles a derribar según determinados propósitos y en la memoria comunitaria pjiekakjo se recuerda este proceso "manejado" por autoridades de la cabecera municipal: Ocuilan, pero ejecutada en el

* Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: lourdes.rs.8187@gmail.com

[1] Este artículo representa un avance de la investigación desarrollada como parte de la tesis doctoral de quien suscribe.

territorio comunal de San Juan Atzingo. A esta práctica, acompañada de las condiciones sociales desiguales en que se dio, localmente se llama *marqueo;* narrar este proceso suscitado a partir de la década de 1940 en el territorio comunal de San Juan Atzingo, México, es el objetivo de este trabajo.

A nivel municipal, en el *marqueo* destaca "el vicio de ellos, los de Ocuilan, en aquellos años [...] hacían *marqueos* y nadie los paraba [...] ellos decían 'somos los dueños de todo el territorio'. Cuando no era así" (anónimo, comunicación personal, 2021). Simultáneamente, los representantes comunales de San Juan Atzingo gestionaron a nivel estatal y federal el deslinde, el reconocimiento y titulación de este núcleo agrario; sin embargo, a pesar de las pruebas, estas demandas no fueron atendidas en su momento.

En términos metodológicos, se realizó trabajo etnográfico (entre 2020 y 2022) del que se retoman testimonios directos de las personas; mismos que en general se presentan de forma anónima, considerando la información vertida y sus posibles implicaciones éticas y de seguridad. Asimismo, durante 2022 se revisaron fuentes de naturaleza jurídica en el Archivo General Agrario e históricas en el Archivo General de la Nación. Es importante matizar que no abundan las fuentes prehispánicas y coloniales sobre Ocuilan, y son más escasas aún acerca de San Juan Atzingo; a ello obedecen los insalvables vacíos en la información.

El presente texto se estructura en dos partes: primero se presentan algunos puntos de partida de carácter teórico-conceptual, contextual y legislativo. En un segundo momento se hace el recuento histórico sobre el *marqueo*. A partir de este entrecruce narrativo se observa que dicho procedimiento a nivel local, en realidad, fue un conflicto que vinculó intereses económicos y políticos a nivel municipal, nacional y global, ya que esta práctica se planteó oficialmente como un modelo de conservación ambiental que, no obstante, resultó en la intensificación y diversificación de la tala clandestina en el territorio atzinca, además del incremento en las emisiones contaminantes a la atmósfera.

Con este modelo de producción se vulneraron y violaron los derechos humanos y agrarios de los comuneros y campesinos del pueblo pjiekakjo, así también sus derechos individuales y colectivos como *comunidad indígena* y como *comunidad agraria*. No obstante, este pueblo, a la fecha sigue luchando por la *restauración* de tales derechos.

PRIMERA PARTE
Puntos de partida teórico-conceptuales

Las teorías del *conflicto social* se concentran básicamente en dos perspectivas: la primera representada por los "clásicos": George Simmel, Lewis Coser y Karl Marx; y la segunda por los "actuales" Ralf Dahrendorf, Johan Galtung y Julien Freund. Estos autores y otros

más se pueden agrupar en dos escuelas: la de Frankfurt, dedicada a los estudios del conflicto, y la Escuela de Chicago, preocupada por los estudios del orden (Parente, 2006: 135-136).

En antropología sería ocioso negar la existencia de conflictos, pues los propios inicios de la disciplina se enmarcan en un ambiente de conflicto permanente entre colonialistas y colonizados (Korsbaek, 2005: 28). No hay espacio para ahondar en tales aportes, sólo retomo algunos que se tejen con el caso que me ocupa y que se pueden ubicar en la primera escuela, pues considero menester partir de reconocer que las relaciones conflictivas conforman hechos inherentes, inmanentes, consustanciales e ineludibles a la vida en sociedad (Freund, 1995; Silva, 2008; y Oro, 2014). En esta perspectiva, el conflicto no es una anomía, sino que es parte de un proceso (Korsbaek, 2005: 36): "de orden vivencial inmediato o repetido en el tiempo, con periodos de calma y de erupción" (Freund, 1995: 21). Configura, por tanto, una consecuencia histórica y social de las relaciones sociales (Silva, 2008: 41).

Bajo este entendido, el conflicto es una relación social (Silva, 2008: 36), pues "sólo puede nacer por la presencia del otro o de los otros" (Freund, 1995: 20), por lo que remite a una relación entre al menos dos elementos (Dahrendorf, 1996: 336). Los grupos implicados son los actores del conflicto social; generalmente en cada uno de ellos, o al interior de uno mismo, hay intereses, valores, creencias o metas divergentes que dan lugar a una disputa (Silva, 2008: 35) o antagonismo (Dahrendorf, 1996); es decir, el conflicto tiene lugar por la heterogeneidad de valoraciones. Sin embargo, puede suscitarse también por la homogeneidad de ellas, ahí donde hay intereses convergentes o estimaciones idénticas sobre un bien, pero cuya escasez condiciona y complica su acceso, uso y/o posesión; la torna conflictiva (Oro, 2014: 163).

En esta tesitura, la "desproporción entre las necesidades y los satisfactores" puede llevar al enfrentamiento por acceder a determinados recursos, lo mismo que "una indebida percepción del acceso a los mismos" (Fuquen, 2003: 266 y 239). Entre estas apreciaciones existen "asociaciones de dominio" (Dahrendorf, 1996: 349); por lo tanto, se trata de relaciones desiguales de poder, donde la coerción (Wieviorka, 2010), el uso de la fuerza y la violencia pueden permanecer al acecho (Oro, 2014: 166). En este marco, las partes involucradas luchan por tener acceso o por controlar determinados recursos, valores y poder (Wieviorka, 2010: 3), sea para mantener, modificar o romper el *statu quo* (Oro, 2014: 165).

Teóricamente, el conflicto social tiene por objeto restaurar o afirmar un derecho (positivo, natural o subjetivo) que se estima conculcado, o bien, la creación de una norma que pretenda remediar una situación que se estima injusta, con el

objetivo de generar una situación de equilibrio (Oro, 2014: 165). Por lo anterior, las y los especialistas argumentan que el conflicto tiene funciones sociales, siendo la principal, promover el cambio o la transformación social.

Puntos de partida geo-culturales y agrarios

Se dice que la cabecera de los ocho pueblos matlatzincas fue Ocuilan (Romero, 1979: 62-75), población con el que se emparenta geográfica, lingüística y culturalmente con los actuales pjiekakjo. Antes de la "conquista", San Juan Atzingo estaba habitado por hablantes de matlatzinca, grupo que para entonces dominaba el oeste del Valle de Toluca; pero San Juan era un asentamiento demasiado pequeño para aparecer en los registros tempranos (Bushnell, 1955: 5). En su lugar, las contadas fuentes precolombinas y coloniales nombran ocasionalmente a Ocuilan; a ello se pueden asociar las pocas y confusas referencias sobre el pueblo pjiekakjo, como lo escrito por Sahagún (1540-1585), quien nombró ocuiltecas a los habitantes de San Juan Atzingo, por encontrarse en el territorio municipal de Ocuilan.

El pueblo de Ocuilan aparece por primera vez en escritura jeroglífica y en español en el códice *Tributos que pagaban algunos pueblos de México al Emperador Moctezuma* y posteriormente en la lámina 34 del *Códice Mendocino*. Estas fuentes y el propio topónimo de Ocuilan indican que Axayacatl conquistó este territorio, originalmente habitado por otomianos matlatzincas, que fueron "conquistados" por los tenochcas y, posiblemente, con anterioridad por los toltecas. Por esto, *Atzingo* y *Ocuilan* son términos de origen náhuatl (Romero, 1979), lengua de la familia lingüística yuto-nahua (INALI, 2009).

En la *Relación de Ocuila* (s.f.), Ocuilan aparece como cabecera y San Juan como una de sus estancias o pueblos sujetos. Debido a las "conquistas" aludidas se supone que en esta cabecera alguna vez su población habló náhuatl, pero no "ocuilteca" ni pjiekakjo (que igual que el actual matlatzinca hace parte de la familia oto-mangue, INALI, 2009). Por ello, Sahagún (1938: 128-129) precisó que: "[e]stos que se llamaban ocuiltecas viven en el distrito de Toluca, en tierras y términos suyos, son de la misma vida y costumbre que los de Toluca, aunque su lenguaje es diferente". Por lo anterior, ha de quedar claro que el término *ocuilteca* resulta "muy impropia, pues la lengua que designa precisamente no se usa en Ocuila" (Soustelle, 1993 [1937]: 306), sino en San Juan Atzingo.

Weitlaner hizo hincapié en que debido a la falta de registros, hacia la década de 1930 este pueblo era apenas conocido (Korsbaek, s.f.: 18). Por su parte, Soustelle (1993: 17) y Bushnell (1955: 5) documentaron que en "San Juan Acingo" solían llamarse a sí mismos o a su lengua

como *matlaltzinca, matlalzintla* o *matlatzinca.* A este pueblo se le ha nombrado también *yökak'o, atzinca* y tlahuica (Sahagún, 1938; Soustelle, 1937; Muntzel, 1982; Álvarez y Monterrosas, 1996; y Sabino, 2010). El último término se originó a partir de la participación de J. Trinidad Tiburcio en el Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, a mediados de la década de los setenta (Monterrosas y Álvarez, 2009: 175). Asimismo, es importante acotar que estos "tlahuicas" (mexiquenses) son diferentes a los tlahuicas del estado de Morelos, cuya lengua originaria es el náhuatl (Sabino, 2010: 198). Fue hasta mediados de la década de los noventa cuando aparece la autodenominación *pjiekakjoo*, que traducida al español significa "lo que soy, lo que hablo" (Álvarez y Monterrosas, 1996: 72).

Por lo menos desde la Revolución Mexicana se han asentado indicios de rivalidad y enemistad; léase relaciones conflictivas entre San Juan Atzingo y Ocuilan, basadas en la afirmación "San Juanera" de que antiguamente este pueblo fue sede del gobierno municipal, pero que Ocuilan robó los registros oficiales durante el siglo XIX y se convirtió en el centro de gobierno (Bushnell, 1955: 37-38). Dichos registros corresponden a los títulos que acreditan la propiedad de San Juan Atzingo "sobre las tierras que le fueron concedidas desde la época colonial", y que no obstante, estaban en manos de las autoridades municipales en turno (AGA, exp. 366, leg. 10, f. 0184).

En cuanto a que San Juan Atzingo haya sido sede del gobierno, sólo he encontrado un documento del 7 de enero de 1947, suscrito por comuneros de San Juan Atzingo, Mexicapa, Ahuatenco, San José El Tótoc, Nativitas, Santa Martha, La Pastoría, Santa Lucía y el Arenal, quienes asientan que estos poblados formaban parte de una comunidad de antiguo repartimiento y que el título que así lo ampara, fue presentado ante el Departamento Agrario (AGA, exp. 366, leg. 10, f. 0007).

Ocuilan se erigió como municipalidad en 1870 y San Juan fue considerado uno de sus barrios. Los apuntes hechos a partir del siglo XX muestran relaciones desiguales entre ambos poblados, manifestadas en discriminación hacia los indígenas pjiekakjo o San Juaneros, por personas de la cabecera, quienes fuera de reconocer el origen matlatzinca o tenochca, se ostentaron como españoles o descendientes suyos, asumiéndose como *gente de razón* (Bartolomé, 1997). Postura respaldada por los encomenderos y religiosos españoles. Más tarde, de la cabecera vinieron abusos de poder característicos del cacicazgo porfiriano. Los ocuilenses se proclamaron mestizos y designaron indios a los San Juaneros, con todo el trasfondo colonial que esto implica. En esta tesitura se sitúa la conflictividad entre estos núcleos de población, al que se suma el aliciente del *marqueo*.

El territorio pjiekakjo forma parte de la sierra oriental del Valle

de Toluca y occidental del Valle de Cuernavaca, cordillera que conecta el Monte de las Cruces y la sierra de Chichinautzin, donde se ubica el cerro de Zempoala (Pichardo y López, 2015: 270). Colinda con Santiago Tianguistenco, Toluca, Cuernavaca, Xalatlaco, San Nicolás Coatepec, Ocuilan de Arteaga, el estado de Morelos y Joquicingo (BCSA, 2009: 11). De acuerdo con los planos informativos, en el territorio comunal de San Juan Atzingo se encuentran las localidades de Coyoltepec, La Esperanza (El Arenal), Santa Martha, Puente Ancho, Las Trojes, Acahualtzingo, Mexicapa; así como parte de Tezontepec, Tepetzingo, La Pastoría (La Pastora), Santa Ana, La Herradura, Tlatempa, La Lagunilla, y Mumana-Átl, Texoconalco, San Bartolo del Progreso[2] (Angulo y Martínez, 2008: 45; BCSA, 2009: 23; y Ayuntamiento Indígena Provisional de Atzingo, 2022-2024: 7); además de propiamente San Juan Atzingo,[3] Lomas de Teocaltzingo, la colonia Dr. Gustavo Baz, Santa Lucía, San José el Tótoc, El Capulín y Tlaltizapán; las últimas siete son las que conforman al pueblo pjiekakjo. En esta demarcación ("Polígono F", exp. 66/2006: 83) también hay múltiples parajes y otros territorios.

En 2020, la población total en Ocuilan se contabilizó en 36 223 personas (INEGI, 2020), que habitan en las 55 localidades que componen al municipio. En este territorio hay 5 núcleos agrarios, es decir, 3 ejidos y 2 comunidades agrarias. Los ejidos son Chalmita, La Cañada y La Lagunita; en tanto que las comunidades agrarias son San Juan Atzingo y "Ocuilan de Arteaga y sus anexos" (PHINA, 2022). Ejido y comunidad agraria representan formas de *propiedad social* sobre la tierra debido a su carácter comunal de herencia prehispánica; categoría que fue asimilada al marco jurídico español en la Colonia (INEGI, 1992-2006: 2). Ambas instituciones jurídicas, "constan de derechos y obligaciones otorgados hacia un 'núcleo de población' en vez de hacia individuos" (Vázquez, 1992: 354-355).

En esta línea explicativa, la *comunidad indígena* remite a un grupo originario ocupante de un territorio común que posee de manera colectiva desde tiempo inmemorial, en el cual reproduce condiciones étnicas, lingüísticas, de organización social y política, sus costumbres, usos y tradiciones (Procuraduría Agraria, 2009: 55). A decir de Luis Vázquez (1992), la *comunidad indígena* es "hija de la colonización", mientras que la *comunidad agraria,* es "hija de la Revolución". La última también es denominada *bie-*

[2] Las tres últimas localidades geográficamente se encuentran en el territorio que el INEGI tiene registrado como del municipio de Ocuilan, sin embargo, administrativa y políticamente pertenecen a la jurisdicción de Tianguistenco (Ayuntamiento Indígena Provisional de Atzingo, 2022-2024).

[3] La división interna de la localidad consta de barrios o manzanas: Centro, El Atorón, Col. Carlos Hank y Santa María Nativitas; a pesar de que esta última es parte de San Juan, INEGI suele contabilizar sus datos como si fuera una localidad distinta.

nes comunales y representa la forma de propiedad comunal sobre la tierra que fue arrebatada a los pueblos en la invasión española, la Reforma y "el porfiriato para luego recuperarlas (en cierto modo) con la Revolución y su reforma agraria" (Kouri, 2017: 1924). Dicho sucintamente, los ejidos son los núcleos agrarios a los que se les *dotó* de tierra, mientras que los pueblos indígenas que demostraron su ancestralidad ante el Estado novohispano son los núcleos agrarios a los que se les *restituyeron* las tierras (Rodríguez, 2018: 77).

En el presente caso, la fuente histórica y jurídica que avala a los núcleos de Ocuilan de Arteaga y San Juan Atzingo, y que fundamenta su respectiva e independiente restitución territorial, la constituye el litigio entre *El pueblo de Santiago Ocuila con el Colegio de San Pedro y San Pablo, 1753* (AGN, Tierras, exp. 2, vol. 3544).

Hoy en día, el proceso conflictivo entre San Juan Atzingo y Ocuilan sigue abierto; con la particularidad jurídica de que (al menos) oficialmente, la superficie y extensión territorial titulada y reconocida, "libre de conflicto", considerada como bienes comunales del núcleo agrario de San Juan Atzingo, corresponde a 18,321-95-24.100 hectáreas (exp. 66/2006: 96). La población total del núcleo de población se estima en 17 736 habitantes, mientras que la población en las localidades pjiekakjo es de 6 422 (INEGI, 2020), de la cual, 2 238 declararon ser hablantes de la lengua pjiekakjo en 2020 (INALI, 2023). En contraste, de las 6 422 personas, el Estado sólo reconoció jurídicamente como comuneras a 648 (exp. 66/2006).

Entre 1940 y 1970, las autoridades comunales eran el representante titular, su suplente y un secretario, quienes solían contar con la sólida compañía de las autoridades comunitarias (delegados "municipales") de San Juan Atzingo, según consta en la documentación del Archivo General Agrario. Actualmente, las autoridades comunales se organizan como lo estipula la Ley Agraria. A razón de ello, desde el acontecimiento de 2007, las autoridades pasaron de tener el estatus de *representantes* a *comisariado*, nombramiento que conlleva derechos y obligaciones concernientes a la institución jurídica, que queramos o no, "depende directamente de su relación con el poder central" (Vázquez, 1992: 401).

Puntos de partida legislativos

El *marqueo* en los bienes comunales de San Juan Atzingo se sitúa en un contexto nacional e internacional, en cuanto a políticas forestales y en tiempos de entreguerras y posguerra. Estos vínculos se pueden acotar a partir de la relevancia que tuvo la Fábrica de Papel Loreto y Peña Pobre, cuya "labor productiva" estuvo marcada por las "carencias de materia prima en los contextos bélicos más importantes del orbe acaecidos durante la primera mitad del siglo XX" (Landgrave, 2015: 148).

Tal empresa se ubicó donde se fundaron las fábricas La Magdalena, La Alpina, Puente Sierra, La Hormiga y Santa Teresa (El Manantial IAP, 2013: 5). En 1905, Alberto Lenz (amigo de Miguel Ángel de Quevedo) adquirió la fábrica de textiles de Loreto y la transformó en papelera, y en 1924 compró a Guillermo Banfiel la fábrica de papel de Peña Pobre, fundada en 1845. En 1928 se fusionaron y fundaron la Sociedad Anónima de Fábricas de Papel Loreto y Peña Pobre, productora de papel para escribir e imprimir, para la industria cigarrera y de empaque (Sánchez, 2020).

No obstante que la explotación forestal existía desde la Colonia, ésta se legisló a fin de atender la economía "nacional" posrevolucionaria, trayendo consigo la pérdida del poco control forestal que tenían los pueblos de las sierras del Valle de México. Estas iniciativas son parte del surgimiento de la conservación forestal como proyecto político en México hacia 1909-1910, siendo uno de sus precursores Miguel Ángel de Quevedo (Vitz, 2012). Así, después de 1910 se orilló a las comunidades a dar un "uso exclusivo de los bosques" (Alarcón, 2019: 3), encaminado a las exigencias de la Revolución Mexicana. En este escenario se ubica el auge de dicha producción forestal en la década de 1940, que pretendió atender la demanda nacional e internacional de materia prima (Giménez, 1991: 305).

Matthew Vitz (2012: 144) señaló que Quevedo se enfocó en "los bosques valiosos para la ciudad [...] Asimismo propugnó que el gobierno expropiara tierras privadas y comunales para conservar los bosques en nombre del bienestar de la población del valle" de México. Esta política "conservacionista" avanzó y se robusteció en perjuicio de los campesinos y a favor de los empresarios durante los sexenios siguientes. Como parte de este proceso, en 1942 se creó la figura jurídica de las Unidades Industriales de Explotación Forestal (UIEF); a la vez, la Ley Forestal de 1947 confirmó y desarrolló el mecanismo para la explotación intensiva de los bosques (Giménez, 1991: 307-308). Como resultado, el 19 de mayo de 1947 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto del 21 de febrero de 1947, por el cual se establecía la UIEF de las Fábricas de Papel de Loreto y Peña Pobre, S. A, que "tenía como objetivo favorecer la obtención de materia prima entregando la propiedad ejidal y comunal con el pretexto de que éstas no podían mantener los bosques tal como la empresa" (Alarcón, 2019: 3-4).

La UIEF correspondiente a Loreto y Peña Pobre tuvo lugar "en predios boscosos localizados en los Estados de México, Morelos y Distrito Federal" (Presidencia de la República, 1982: 1), comprendiendo las delegaciones de Milpa Alta, Tlalpan, Magdalena Contreras, Villa Obregón y Cuajimalpa en el Distrito Federal; así como los municipios de Ocuilan de Arteaga, Xalatlaco y

Tianguistenco en el Estado de México; además de Tlalnepantla y Huitzilac en el estado de Morelos. La elección de la zona no fue casual, ni conservacionista en realidad; la utilidad de estos bosques en beneficio de la Ciudad de México era lo determinante (Vitz, 2012: 149). Ocuilan de Arteaga y Tlalnepantla fueron considerados territorios preferentes para tales fines (Giménez, 1991: 338), pero esto no se reconoció así, sino al contrario, el Estado incluso criminalizó a sus pobladores, señalando que estos bosques de Cumbres del Ajusco y Lagunas de Zempoala y colindantes tenían condiciones de abandono, donde había explotaciones clandestinas de campesinos indigentes que originan pérdidas de volúmenes maderables superiores a las cantidades de madera que normalmente requieren las Fábricas de Papel de Loreto y Peña Pobre (Presidencia de la República, 1947: 5).

El comunero, paralela y contradictoriamente, se presentó como *sujeto activo deforestador* y como *sujeto económico inactivo* (Giménez, 1991: 313), percepciones que, en todo caso, anularon cualquier posibilidad de agencia legítima al comunero, al criminalizarlo o "pasivizarlo". Hay que notar, además, la ausencia de San Juan Atzingo en los lugares aludidos. Con esta omisión se invisibilizó la relación geo-cultural entre San Juan Atzingo y las Lagunas de Zempoala, que *comunalmente* se vinculan con este núcleo agrario (y con Huitzilac, Morelos); y se invisibilizaron y violaron también los derechos agrarios de los comuneros pjiekakjo. No siendo suficiente lo anterior, a efecto de satisfacer las necesidades de la UIEF de Loreto y Peña Pobre se modificaron, incluso, los linderos del Parque Nacional de Lagunas de Zempoala (Presidencia de la República, 1947; Conanp, 2022).

La vigencia de Fábricas de Papel de Loreto y Peña Pobre se estimó por 60 años, desde su creación oficial el 19 de mayo de 1947 (Del Ángel-Mobarak, 2012: 72). Para su eficaz abastecimiento, el Estado puso múltiples candados a los comuneros, ejidatarios y propietarios particulares (según el caso), creando, afianzando o modificando la estructura de gobierno para que la legislación coadyuvara al incremento de la productividad forestal, para así hacer posible la expansión industrial y capitalista en México.

SEGUNDA PARTE
Relaciones conflictivas en el marqueo

El contexto esgrimido representa el *campo de acción* del conflicto social, que "permite que aquello que el conflicto pone en juego sea reconocido por los actores en oposición" (Wieviorka, 2010: 3). De este conflicto social suscitado en el *marqueo,* "los señores grandes hablan mucho [...] cuando los de Ocuilan explotaron el bosque, para vender a una empresa, Loreto y Peña Pobre" (anónimo, comunicación personal, 2021).

San Juan Atzingo ha mantenido a lo largo de su historia diferencias con la comunidad de Ocuilan. En

palabras de Álvarez y Monterrosas (1996: 67), el origen de esta relación puede fecharse hacia 1925, cuando inicia "la explotación de las tierras que históricamente han sido del poblado, por parte de la cabecera municipal". No obstante, puntualmente el *marqueo* configuró un "nuevo modelo de aprovechamiento forestal que fue autorizado en 1944, legislado en 1947 y aplicado intensivamente desde 1966. Desde esa fecha hasta 1980 fue en aumento su implementación, su ámbito de actividad y su importancia" (Giménez, 1991: 337).

La aparente omisión sobre la especificidad de los bienes comunales de San Juan Atzingo y sus implicaciones en relación con el *marqueo* y la UIEF a favor de Ocuilan, recrudecieron la violencia contra la población atzinca, a la que los líderes ocuilenses le exigieron el acatamiento de su voluntad, recurriendo para este fin, "a todas las artimañas imaginables" (Oro, 2014: 165-166). En esta práctica se gestaron las condiciones "necesarias" para la intensificación y diversificación de la tala, tanto la autorizada por el decreto como la clandestina, por parte de ajenos como de propios.

Ahora bien, el *marqueo,* dice la RAE, consiste en la "operación de marcar los árboles"; práctica común en el quehacer forestal para indicar los árboles que se pueden derribar en función de los objetivos en cuestión. En la NOM-001-RECNAT (Semarnap, 1995: 2) se esbozan algunas especificaciones técnico-forestales y administrativas del *marqueo* en sí; igual que de su transporte y almacenamiento. Este *procedimiento,* en el territorio comunal atzinca, se recuerda como una negociación entre el personal de la unidad y las autoridades municipales, dejando de lado a los comuneros atzincas.

Giménez (1991), basado en su trabajo de campo y de archivo, analizó todo el proceso del *marqueo* en el núcleo de población de San Nicolás Coatepec. Ante la carencia de tales referencias puntuales para el caso de San Juan, me permito retomar las fases señaladas por el autor: *traslado* del comunero a pie hasta el lugar de trabajo llevando consigo los animales (burros y cemilas), *derribo* de los árboles, en los primeros años con hacha, luego con motosierra; *desramar* con hacha los árboles, *descortezar* con hacha, *trozar* o cortar el tronco transversalmente en trozos de 60 cm de largo, *rajear* con hacha, *acarrear* la raja hasta el patio o astillero; y finalmente, *apilar* las rajas en tongas (montones de 12 metros de largo) o cuerdas (6 metros) (Giménez, 1991: 403-404).

Valorando los testimonios de los comuneros pjiekakjo se puede inferir que las fases del trabajo fueron iguales o al menos similares en este territorio. Hechas estas anotaciones, quiero acotar que el *marqueo* fue "literal", es decir, de carácter forestal, al marcar los árboles a derribar, desramar, trozar, partir en *rajas,* acarrear y apilar para entregarlos a la papelera Loreto y Peña Pobre. Pero también fue metafórico, prác-

tico y socialmente desigual, pues designó qué arboles podían derribar los hombres de San Juan Atzingo y qué árboles podían derribar los hombres de la cabecera municipal. En el *marqueo,* las personas de Ocuilan "estaban patrocinando ese dinero [... pero] nosotros nunca nos dábamos cuenta como propietarios o como derechosos del pueblo [...]" (anónimo, comunicación personal, 2020).

Con dicha práctica, en teoría se beneficiaba tanto la gente de Ocuilan como la de San Juan, pero la primera hizo que ese beneficio fuera desigual, en privilegio de los suyos, porque

> Ocuilan no tiene bosque, pero ellos según [decían que] eran los dueños y eran los poderosos, los políticos; los *marcaban* donde ellos querían, ellos negociaban con la fábrica, y nuestra gente [...] no se sabía defender (anónimo, comunicación personal, 2021).

> El precio total se descomponía en una cantidad para la remuneración del trabajo de los rajeros y en el derecho de monte por el uso del bosque (Giménez, 1991: 406).

Pero a los comuneros atzincas les hacían un descuento injustificado en el pago por su trabajo y desconocían el "derecho de monte".

> En ese tiempo, los señores de Ocuilan talaban mucho monte, talaban por allá por Temazcal, Caximanco, por San Ignacio, Tepetzingo [...] Loreto y Peña Pobre vino a Ocuilan y como Ocuilan se sentía dueño de todo, pues hacía *marqueos* donde quisiera...
>
> [...] Estaba yo chiquito, entonces nomás me dejaban allá a cuidar la camioneta y los señores se subían al cerro a cortar y a rodar los trozos, hasta que llegara al llano y ya del llano ya nomás se trasladaba...
>
> ¡Ellos [de Ocuilan] mandaban!, de Xomulco hasta Zempoala, Santa Martha, allá atrás del cerro; todo ellos les tocaba talar. Y aquí el pueblo nomás mirando, porque pues ¿quién se iba a oponer en ese tiempo? [...] Teníamos que hacer trozos de 60 [cm], lo que era el árbol de grueso... Ese tiempo nomás andaba yo de chalancito, limpiando el trozo, quitándole la cáscara y partirlo en rajas (anónimos, comunicación personal, 2020 y 2021).

Para la época, la producción de raja (madera troceada en porciones de 60 cm aproximadamente) era una actividad nueva en Coatepec, Xalatlaco y Ocuilan; comenzó a elaborarse en los años cincuenta y de forma sistemática desde mediados de los sesenta. Esta producción nació exclusivamente para asegurar el abastecimiento de materia prima a la empresa (Giménez, 1991). Así las cosas, la producción de madera aserrada ha sido la responsable de la extinción de formas familiares de explotar el bosque en el seno comunal (Vázquez, 1992: 297) y en el territorio comunal pjiekakjo propició la reducción, modificación y suspensión, al menos temporal, de estas dinámicas familiares; ya que debido al acecho constante de

la violencia (Oro, 2014: 166), quienes participaron en el *marqueo* fueron solamente los hombres jóvenes y adultos, para resguardar en la medida de lo posible, al resto de la familia.

En Coatepec, a diferencia de San Juan, teóricamente se partía de un principio de igualdad entre los comuneros; de tal modo que, si

> [...] el árbol era grueso se le marcaba con el número que fuera, pero si era mediano se le ponía el mismo número a dos [árboles] y si era delgado pues a tres [árboles] el mismo número, *para luego distribuir parejo* [...] no bastando el sistema de los números según el árbol fuera grande, mediano o pequeño, llegó a rifar, y no asignar, esos números (Giménez, 1991: 402).

En Ocuilan hubo una notable asimetría entre los trabajadores de San Juan Atzingo y los de la cabecera municipal (incluyendo comunidades más próximas a ella), respecto a la distribución de árboles marcados para cortarse, diferenciando qué arboles podrían cortar los hombres de las localidades pjiekakjo y cuáles árboles podían cortar los ocuilenses; siendo los árboles de mayor volumen y de fácil acceso en el bosque para estos últimos.

> A la gente de Ocuilan le daban los mejores árboles y donde pudieran trabajar y sacar rápido su madera [más cerca de los accesos] y la gente de aquí de San Juan, le daban un arbolito así [de trozo delgado] y hasta donde les costara [lejos de los accesos y en terreno más accidentado]. Los de Ocuilan, Santa Mónica y todos esos les pagaban a un precio su madera, y los de aquí, a un precio más bajo [...].
>
> Era mucho trabajo... La verdad, se agasajaron de nosotros. A nosotros nos mandaban bien lejos, nos daban un palo bien feo, bien botonudo [con muchos nudos], bien ramudo [con muchas ramas], y ellos [de Ocuilan] bien escogiditos [los árboles]; "esta zona para fulano, esta zona para zutano". Ellos bien cerca, a la puerta del *patio*... Nos daba coraje, pero nomás ahí nos quedábamos... Le digo, para Ocuilan los árboles más grandotes, para San Juan los más delgados (anónimo, comunicación personal, 2020, 2021 y 2022).

Los *patios* eran los lugares donde se juntaba la madera en raja; para el caso de Coatepec, el representante comunal "inspeccionaba el patio dando el visto bueno a las 'tongas' o 'cuerdas' allí almacenadas. Las medía y anotaba el nombre de a quién correspondían" (Giménez, 1991: 407). Por su parte, los *patios* en territorio atzinca eran los siguientes:

> Hay un lugar que se le quedó de nombre El Patio, porque ahí era donde reunían la madera que cortaban de lo que marcaban los árboles. A los *patios* llevaban todo el trozo, lo hacían de 1.25 m de largo y lo partían en rajas [...] Ese tiempo 12 metros de leña nos pagaban $60 pesos, pero nos quitaban $15 [...].
>
> Le nombramos *patios*, pero eran más grandes que un campo

> deportivo y ahí se concentraba toda la madera [...] De los *patios*, uno estaba aquí arriba de donde termina la secundaria [...] otro *patio* estaba allá por el Tótoc... se llama Cuyapa y otro estaba en el Llano de la Piedra, de los *marqueos* que se hacían de este lado; y otro acá por San Andrés, del Arenal para acá [...] otro acá en Tlaltizapán, para allá, se llama Temazcal, ahí [...] Encumbrando acá, de La Placa, adelante se concentraba *el patio* [...] (anónimo, comunicación personal, 2021).

Todo el proceso de trabajo tenía lugar en el monte, hasta que la empresa recogiera la madera y la trasladara a la Ciudad de México. La firma utilizaba el monte para la elaboración del producto a transformar, pagando "a la comunidad unos escuálidos 'derechos de monte' y a los comuneros unos jornales según los metros lineales producidos en cada entrega de leña" (Giménez, 1991: 387). Las fuentes orales y escritas permiten deducir que Ocuilan negoció con Loreto y Peña Pobre la explotación de los bosques de los bienes comunales de San Juan Atzingo y el precio concerniente, puesto que el precio era fijado entre la empresa "y los vendedores de los predios, salvo el caso de no existir conformidad de alguna de las partes" (Presidencia de la República, 1947: 8).

Los propietarios eran los comuneros de San Juan Atzingo, sin embargo, los precios fueron negociados por las autoridades municipales en turno, mismas que no sólo se "agasajaron" de la población pjiekakjo, aprovechándose del territorio atzinca, los trabajadores y de su fuerza de trabajo; sino que también generaron tensiones entre las comunidades del municipio, en complicidad aparente con personal de la empresa. En este caso, los comuneros recuerdan en particular a un ingeniero, "un tal Miller". Varias de estas afirmaciones se sostienen en documentos como el que cito a continuación, dirigido al presidente Luis Echeverría Álvarez, con fecha del 15 de diciembre de 1975:

> En nuestro pueblo desde el año de 1948, un Presidente o Representante de bienes comunales de nombre "Rodolfo Núñez Zetina" que se a conbertido en un autentico dictador, de ello se an susitado bastantes conflictos entre sus seguidores y pistoleros pagados por la Unidad Industrial Loreto y Peña Pobre y los campesinos del lugar, y en ocasiones con los municipios vecinos al nuestro, desimos así que las Fabricas de Papel de Loreto y Peña Pobre les paga porque es la que explota nuestros bosques desde que Núñez Zetina, tomó posesión del cargo que ostenta y que esos alemanes reciben la Leña que nosotros elaboramos, entregan la Raya al casique y él en nuestro pueblo acompañado de sus ayudantes nos entregan la Raya que gustan[,] no la que nos pertenece y así una serie de anomalías en nuestra contra, las Rayas han asendido en ocasiones asta Un Millón de Pesos, nosotros no hemos sido libres de defender nuestro

> trabajo ni nuestros derechos como Ciudadanos, razón por la que hemos recurrido a las dependencias que corresponden para hacer el cambio y elegir a hombres de consiencia para nosotros los campesinos y podamos trabajar en bien de nuestra Comunidad, al presente adjuntamos una serie de documentos que acreditan las gestiones que hemos hecho en la Secretaría de la Reforma Agraria, pero por desgracia nunca nos han hecho caso, comprendemos que este casique por la antigüedad en el poder se ha familiarizado con bastantes funcionarios de ese Departamento de la Fabrica y la Unidad [,] incluso de este honorable Palacio Nacional se han girado órdenes para que se nos tomen en cuenta nuestras quejas pero han sido desapercibidas [...] (AGA, exp. 276.1/339, f. 0041).

Como se observa, hubo *rayas* diferenciadas, esto es, pagos según la voluntad del cacique (Rodolfo Núñez) y sus ayudantes, y no las que realmente correspondían al trabajo realizado. Esto aun cuando las operaciones comerciales entre propietarios o poseedores a título de dominio y las empresas debían hacerse en forma directa, sin intermediarios, ni en asociación con terceras personas (Presidencia de la República, 1982: 2).

De esta manera, el *marqueo* fue conducido por Loreto y Peña Pobre, manipulado por el cacique oculense, explotando el bosque y la mano de obra de comuneros pjiekakjo; proceso en el que destaca la intermediación y complicidad en el *marcaje* diferenciado y desigual de árboles, de comuneros y de pagos. En este tenor, destaca, nuevamente, "el pagador Miller", quien

> [...] marcaba los árboles, daba orden de lo que hicieran los trabajadores [...] ¡Ay!, los meros chingonzotes, ¡arbolotes!, de ocote, de oyamel, ¡puro bueno lo encontraba! [para Ocuilan]. Y aquí, siendo dueños, nos dejaban unos arbolitos así [delgados] [...] Hasta que triunfó ese señor, don Luis Hernández (anónimo, comunicación personal, 2020).

En comparación con lo registrado por Giménez en Coatepec, donde el "representante de la fábrica entregaba un cheque al Representante de Bienes Comunales por el valor de los m^3 de madera sólida entregados" (Giménez, 1991: 407). Aquí, el *pagador* entregaba el cheque al cacique, según refiere el documento con folio 0041, y no al representante comunal de San Juan Atzingo: "ese señor [Miller] traía el dinero, pero todo se lo daba a Ocuilan [...], venía de la fábrica, pero estaba de parte de Ocuilan" (anónimo, comunicación personal, 2021).

Sumado a tales asimetrías, hay que mencionar las herramientas de trabajo. Giménez (1991) hace referencia a que la labor forestal, primero, se hacía con hachas y machetes, pero después el derribo de árboles se hizo con motosierra; claro que ésta no era una posibilidad para todos los tra-

bajadores, sino para quienes tenían mayores ingresos. Ésta es otra diferencia en el *marqueo* practicado entre la población atzinca y la ocuilense; los trabajadores pjiekakjo difícilmente pudieron hacerse de una sierra de ese tipo; por su elevado costo resultaba inaccesible. Con insumos como esos, sus poseedores reducían su esfuerzo físico y el tiempo socialmente necesario invertido en el trabajo, aumentando así la productividad. Mientras que los comuneros pjiekakjo debían continuar

> [...] duro y duro, tratando de cortar el trozo con el *trozador* [...] ¿cuándo cortaba uno un trozo, dos trozos? [...] era un montonal de trabajo [...] Un señor [...], vivía allá en El Patio [...] se compró una motosierra, principiaban, ¡rápido hacía pedazos los árboles! (anónimo, comunicación personal, 2020 y 2021).

Lo dicho hasta ahora revela la intención ocuilense de apropiarse "legal", pero no legítima ni justamente, de los bienes comunales de San Juan. Esta aspiración se consumó en la resolución presidencial del 19 de septiembre de 1961, en la cual el Estado reconoció y tituló a favor de Ocuilan de Arteaga una superficie de 38,800-45-61 has, que incluía sin embargo el territorio comunal de San Juan, comunidad agraria que no fue emplazada al proceso.

La explotación forestal y social siguió en marcha en las condiciones referidas, hasta 1987, cuando la fábrica de celulosa fue cerrada debido a sus emisiones contaminantes a la atmósfera y sus descargas de residuos (El Manantial IAP, 2013: 5). No obstante, Loreto y Peña Pobre persiste, pero hoy ya no como empresa papelera, sino paradójicamente, como "parque ecológico". No hay más espacio para abundar sobre todo este proceso, pero sí quiero subrayar que el cese de operaciones forestales de la empresa no impidió que la tala de árboles continuara, pues sus cimientos ya se habían afianzado con *marcadas* desigualdades de poder que hoy persisten a mayor escala.

A MODO DE CIERRE

En estas páginas ha interesado plantear un doble *marqueo,* en su sentido forestal y social, proceso suscitado en el núcleo agrario de San Juan Atzingo, territorio pjiekakjo en el Estado de México, a partir de la década de los cuarenta del siglo XX. Este fenómeno productivo-económico, por derecho "inmemorial" y por ley, debía gestionarse sin intermediarios entre la empresa papelera Loreto y Peña Pobre y los comuneros atzincas. En su lugar, las fuentes denotan que el proceso se negoció entre la empresa y las autoridades caciquiles de la cabecera municipal de Ocuilan (núcleo agrario diferente e independiente de San Juan Atzingo). En este tenor, la empresa y el Estado omitieron y vulneraron los derechos de los legítimos titulares.

En el *marqueo* se señalan los árboles aptos para cubrir la demanda

de materia prima, pero este señalamiento (marcaje) se hizo de modo diferenciado y desigual entre los comuneros de uno y otro núcleo agrario, propiciando el *campo de acción* para un conflicto social (Freund, 1995: 58). En este conflicto, las partes implicadas son los comuneros de San Juan Atzingo y los del núcleo agrario de Ocuilan de Arteaga "y sus anexos", estos últimos de la mano del personal de la empresa papelera Loreto y Peña Pobre, amparados en la legislación estatal.

Las actitudes de estos actores antes y durante el *marqueo* visibilizan *valoraciones heterogéneas* sobre el monte, el trabajo, lo comunal, etc. Antes del marcaje, los comuneros atzincas, en su modo de vida campesino e indígena, aprovechaban el "recurso forestal" para cubrir necesidades domésticas; en contraparte, los comuneros ocuilenses parecen haber visto en el señalamiento una oportunidad para librarse del pasado indígena y quizá proletarizarse. De tal modo, que mientras los primeros querían mantener un *statu quo* (Dahrendorf, 1996), los segundos propugnaban el rompimiento del mismo.

Las y los especialistas en *conflicto social* acentúan la aceptación de las *relaciones conflictivas* como parte de la vida en sociedad; yo matizo que son parte de la vida en comunidad también. Planteamiento basado en las herramientas metodológicas, que permiten escudriñar estas relaciones conflictivas cuando menos en dos sentidos complementarios: las fuentes de índole histórica y jurídica en términos formales y concretos coadyuvaron a aproximarnos al conflicto social, como la expresión de relaciones de poder a partir de la figura jurídica y sociológica de la *comunidad agraria*. No obstante, los testimonios de viva voz posibilitaron el acercamiento al conflicto social, no desde el estatus de comuneros, indígenas o campesinos, sino desde las personas que, en tanto seres humanos, hoy nombran sus memorias sobre experiencias vividas en carne propia. Esto es así porque el conflicto social como experiencia humana conlleva un orden vivencial inmediato (Freund, 1995: 21).

Reconocer el conflicto en lugar de encubrirlo, o evitarlo, abre la posibilidad de no romantizar ni a la sociedad, la comunidad (indígena o agraria) o al pueblo; admitiendo que en sí mismo, el conflicto social "no es por definición ni bueno ni malo" (Silva, 2008: 41), pero el ejercicio de *poder* en su proceso sí es desigual entre las partes.

Al tiempo que sucedían las injusticias ya referidas, la población pjiekakjo no permaneció pasiva. Luchó por la *restauración* de sus derechos (Oro, 2014) agrarios e indígenas; entre las acciones que lo demuestran se encuentran los registros por lo menos desde el 30 de octubre de 1946, cuando los comuneros solicitaron a las autoridades estatales y federales "la División de Bienes Comunales de Ocuilan de Arteaga" (AGA, exp. 366, leg. 1, f. 0072). Las bases jurídico-legales para restau-

rar y reafirmar los derechos de los pueblos indígenas, como un "grupo campesino diferenciado" (Vázquez, 1992: 114-115), se esgrimieron puntualmente desde la Constitución de 1917 y la Ley Federal de Reforma Agraria de 1971.

Los comuneros de San Juan Atzingo manifestaron su inconformidad ante las injusticas en el *marqueo*, por ejemplo, solicitaron al gobernador en turno, Jorge Jiménez Cantú (1975-1981), la retención del "pago de los derechos de monte que están a nombre de Ocuilan de Arteaga [...], explotándose los montes pertenecientes a los indígenas de raza tlahuica de San Juan Atzingo" (AGA, exp. 366, leg. 5, f. 0052). Asimismo, la restauración de los derechos se materializa actualmente, con el reconocimiento y titulación de los bienes comunales de San Juan Atzingo, de apenas el año 2007. Sin embargo, el Estado sigue teniendo adeudos con estas comunidades, a las cuales acepta como culturalmente diferentes, al tiempo que las sujeta a leyes y ordenamientos unificados (Vázquez, 1992: 419) de la nación. En este vaivén, pueblos como el pjiekakjo siguen luchando por ocupar su lugar como sujetos de derechos.

FUENTES

DOCUMENTALES

Archivo General Agrario (AGA) (1992), "Al C. Presidente de la República...", con fecha 15 de diciembre de 1975, en exp. 276.1/339, sección: Bienes Comunales, asunto: Bienes Comunales (Toca.), "San Nicolás Coatepec", "San Juan Atzingo", municipio: Santiago Tianguistenco, estado: México. Secretaría de la Reforma Agraria-Archivo central. México, 7 de enero de 1992, f. 0041.

_____, "Asunto: I, exp. Poblado de San Juan Atzingo, mpio. de Ocuilan de Arteaga, México. Rogando la respetable intervención de ese Gobierno para que se retenga el pago de derechos de monte", con fecha 15 de abril de 1977, en exp.: 366, serie documental: comunal, núcleo Agrario: San Juan Atzingo, municipio: Ocuilan, Estado: México, Acción agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales (RTBC)", Asunto: trabajos censales, leg. 5 (de 10). Secretaría de la Reforma Agraria. México, s.f, f.: 0052.

_____, oficio núm. 01609 "Expediente: San Juan Atzingo, municipio de Ocuilán de Arteaga...", en exp.: 366, serie documental: comunal, núcleo agrario: San Juan Atzingo, municipio: Ocuilan, estado: México, acción agraria: RTBC, asunto: trabajos censales, leg. 1 (de 10). Secretaría de la Reforma Agraria. México, s.f., f.: 0072.

Archivo General de la Nación (AGN) (s.f.), El pueblo de Santiago Ocuila con el Colegio de San Pedro y San Pablo, 1753, Instituciones coloniales, Tierras, vol. 3544, exp. 2, ff. 1-33.

Registro Agrario Nacional (RAN), H, Tribunal Unitario Agrario del Noveno Distrito. Exp.: 66/2006, actor: representantes de bienes comunales, poblado: San Juan Atzingo, municipio: Ocuilan de Arteaga, estado: México,

acción: RTBC. Registro Agrario Nacional (RAN), Toluca. [Documento facilitado por Alejandro Ramírez Raymundo.]

Relación de Ocuila y sus Sujetos, cuya doctrina estaba a cargo de los religiosos agustinos, "sin fecha" en Archivo de Indias. Papeles de Simancas, est. 145, c. 7, leg. 8, f. 148.

Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) (s.f.), San Juan Atzingo, exp. 366, leg. 1, serie documental: comunal, núcleo agrario: San Juan Atzingo, municipio: Ocuilan, estado: México, acción agraria: RTBC, asunto: trabajos censales. México.

BIBLIOGRÁFICAS

Alarcón Jiménez, Ernesto (2019), "Proposición con punto de acuerdo mediante el cual se exhorta a diversas dependencias llevar a cabo medidas de protección forestal y remitir a esta soberanía información en relación a la veda forestal en la Ciudad de México", 11 de abril. Recuperado de: <https://www.congresocdmx.gob.mx/media/documentos/98a9367a-3564dc9ed3291ab419333ac62beef7a4.pdf>, consultado en abril de 2022.

Álvarez Fabela, Reyes Luciano (2016), "El tlatol del Día de Muertos y el mundo espejo pjiekak'jo", en Efraín Cortés Ruiz y Jaime Enrique Carreón Flores (coords.), *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico*. México, INAH / Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, pp. 459-472.

_____ y Juana Monterrosas Flores (1996), "San Juan Atzingo: el caso de una minoría étnica en el Estado de México", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAEM, Toluca.

Angulo Carrera, Alejandro y Miguel Martínez Tapia (2008), *La guerra por el bosque*, México, IPN.

Ayuntamiento Indígena Provisional electo de Atzingo (AIPA) (2022-2024), solicitud de la creación del municipio de Atzingo, Estado de México [acceso restringido].

Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI / Siglo XXI.

Bienes Comunales San Juan Atzingo (BCSA) (2009), "Ordenamiento Territorial Comunitario (OTC)", responsable del proyecto: M. en C. Javier Martínez Sánchez, respaldado por la Asociación Civil Ciudadanos por la Justicia, la Democracia y la Transparencia A.C. [acceso restringido].

Bushnell, John Hempstead (1955), "San Juan Atzingo: An Interpretation of Folk Culture in Central Mexico", Tesis de Doctorado en Antropología, University of California.

Comisión de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) (2022), "Lagunas de Zempoala", Decretos, programas de Manejo CONANP, 7 de abril. Recuperado de: <https://simec.conanp.gob.mx/ficha.php?anp=98&=11>, consultado en mayo de 2022.

Dahrendorf, Ralf, (1996), "Elementos para una teoría del conflicto social", en J.J. Sánchez de Horcajo y O. Uña (comps.), *La sociología. Textos fundamentales*, Madrid, Libertarias / Prodhufi, pp. 331-354.

Del Ángel-Mobarak, Gustavo A. (2012), "El medio forestal de México", en Gustavo A. del Ángel-Mobarak (coord.), *La Comisión Nacional Forestal en la historia y el futuro de la política fores-*

tal de México, México, CIDE / Comisión Nacional Forestal, pp. 37-80.

Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC) (1961), "Resolución sobre conflicto por límites y confirmación y titulación de bienes comunales del poblado de Ocuilan de Arteaga y sus anexos, en Ocuilan de Arteaga, Méx.", Poder Ejecutivo Federal, México, *Diario Oficial de la Federación*, 7 de noviembre, pp. 20-30. Recuperado de: <http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4637175&fecha=7/11/1961&cod_diario=199500>, consultado en marzo de 2022.

el manantial iap (2013), "Comunicación y Educación Ambiental e Instituto Nacional de Desarrollo Social" (folleto). Recuperado de <http://indesol.gob.mx/cedoc/pdf/III.%20Desarrollo%20Social/Ecotecnias/Educaci%C3%B3n%20Ambiental%20Folleto%20de%20Difusi%C3%B3n%20sobre%20el%20cuidado%20del%20agua.%20Ahorro%20de%20energ%C3%ADa,%20calentamiento%20solar%20y%20uso%20de%20energ%C3%ADa,.pdf>, consultado en diciembre de 2021.

Freund, Julien (1995), *Sociología del conflicto*, Madrid, Ministerio de Defensa / Secretaría General Técnica.

Fuquen Alvarado, María Elina (2003), "Los conflictos y las formas alternativas de resolución", *Tabula Rasa*, núm. 1, enero-diciembre, pp. 265-278.

Giménez Romero, Carlos (1991), *Valdelaguna y Coatepec. Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

inegi (1992-2006), "Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, Procede", abril de 1992 a diciembre de 2006, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de: <https://books.google.com.mx/books?id=XR_ZDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=N%C3%BAcleos%20agrarios%20%3A%20tabulados%20b%C3%A1sicos%20por%20municipio&hl=es&sa=X&redir_esc=y&fbclid=IwAR23mvE7WiPP-_HexOyxbBh1xwtiju7JzpiB8J8of9pyZw2oNkdH_EUxKq0#v=onepage&q=N%C3%BAcleos%20agrarios%20%3A%20tabulados%20b%C3%A1sicos%20por%20municipio&f=false>, consultado en agosto de 2021.

_____ (2020a), *Censo de Población y Vivienda. Cuestionario básico.* Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#tabulados>, consultado en agosto de 2022.

_____ (2020b), "Principales resultados por localidad (ITER). Estados Unidos Mexicanos, 2020". Véase página del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de: <SCITEL (inegi.org.mx)>, consultado en agosto de 2024.

inali (2009), *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas,* México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

_____ (2023), Lengua pjiekakjo (tlahuica), 30 de octubre. Véase la página del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Recuperado de: <https://www.inali.gob.mx/detalle/lengua-pjiekakjo-tlahuica>, consultada en agosto de 2024.

Korsbaek, Leif (2005), "El estudio antropológico del conflicto en la antropología mexicana. El caso de San Francisco

Oxtotilpan, una comunidad indígena en el Estado de México", *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 2, pp. 28-46.

_____, "Roberto Weitlaner, la lengua matlatzinca y el Atzingo" (mimeo), s.f. [versión proporcionada por el autor, que incluye la traducción del artículo de Robert J. Weitlaner "Contribución a la lengua de los ocuiltecos de San Juan Atzingo", originalmente publicado en alemán en la revista *El México Antiguo*, de la Sociedad Alemana Mexicanista, t. IV, 1939].

Kouri, Emilio (2017), "Dossier sobre la propiedad comunal de los pueblos. De la reforma a la revolución", *Historia de México*, vol. 66, núm. 4 (264), abril-junio, pp. 1923-1960.

Landgrave, Sinhúe Lucas (2015), "El archivo fotográfico de la Fábrica de Celulosa en Peña Pobre: una historia gráfica y constructiva", *Boletín de Monumentos Históricos*, 3ª ép., núm. 33, enero-abril, pp. 146-154.

Monterrosas Flores, Juana y Reyes Luciano Álvarez Fabela (2009), "El espacio compartido: la comunidad y los cargos en San Juan Atzingo", en Leif Korsbaek y Fernando Cámara, *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México, Miguel Carranza Editores, pp. 161-181.

Muntzel, Martha (1982), *La aplicación de un modelo generativo a la fonología del tlathuica (ocuilteco),* México, sep / inah.

Oro Tapia, Luis R. (2014), "Aspectos de la conflictividad", *Anales*, año 11, núm. 44, pp. 162-170.

Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (phina) (2021), "Núcleos agrarios". Véase la página del Registro Agrario Nacional-Desarrollo Territorial. Recuperada de: <https://phina.ran.gob.mx/consultaPhina.php>, consultado en noviembre de 2021.

Parente Rodríguez, Gonzalo (2006), "Teoría de la crisis", en Juan de Dios Ruano Gómez (coord.), *I Jornadas sobre Gestión de Crisis. Más allá de la sociedad del riesgo,* A Coruña, Universidad da Coruña (Cursos, Congresos y Simposios, 84), pp. 135-144.

Pichardo Raymundo, Maura Olivia y Bernardo Cecilio López Antonio (2015), "Simbolismo e historias de la Revolución Mexicana en el cerro de Zempoala. Una aproximación a la cosmovisión y uso del espacio ritual en el movimiento armado de 1910 entre los pjikakjo [sic] (tlahuicas) de San Juan Atzingo, Estado de México", en Alejandra Gámez Espinosa (comp.), *IV Coloquio de Cosmovisiones Indígenas. Memoria digital*, México, buap, pp. 266-286.

Presidencia de la República (1947), "Decreto por el cual se establece una Unidad Industrial de Explotación Forestal en favor de las Fábricas de Papel de Loreto y Peña Pobre s. a.", *Diario Oficial de la Federación*, 19 de mayo.

_____ (1982), "Decreto por el que por causa de Interés Público y para el adecuado manejo del Bosque se establece una Unidad de Ordenación Forestal y se reconoce como área Productora Forestal la región que incluye los terrenos forestales de propiedad particular Ejidal o Comunal y los que no teniendo el carácter de Parque Nacional quedan comprendidos en las Delegaciones de Milpa Alta, Tlalpan, Magdalena Contreras, Villa Obregón y Cuajimalpa, D.F. y en los Municipios de Ocuilan de Arteaga y Tianguistenco del Estado de México, y de Tlalne-

pantla del Estado de Morelos", *Diario Oficial de la Federación*, 29 de noviembre. Recuperado de: <http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4781596&fecha=29/11/1982&cod_diario=205880>,consultado en abril de 2022.

Procuraduría Agraria (2009), *Glosario de términos jurídico-agrarios*, México. Recuperado de: <https://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/Glosario%202009/GLOSARIO%20DE%20T%C3%89RMINOS%20JUR%C3%8DDICO-AGRARIOS%202009.pdf>, consultado en octubre de 2021.

rae (2021), "Marqueo". Véase la página de la Real Academia Española. Recuperada de: <https://dle.rae.es/marqueo>, septiembre de 2021.

Rodríguez Román, Gonzalo (2018), *Derecho agrario y desarrollo rural*, México, Trillas.

Romero Quiroz, Javier (estudio de) (1979), *Relación del pueblo de Ocuila a la parte del mediodía, por el prior fray, Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana. Fragmentos de la historia de Ocuila. El monasterio de Ocuila*, México, Gobierno del Estado de México.

Ruiz Massieu, Mario (1987), "Propiedad ejidal y comunal", en *Derecho agrario revolucionario. Bases para su estudio*, México, unam, pp. 235-288.

Sabino Nava, Rocío (2010), "¿Somos ocuiltecos, atzincas, tlahuicas o pjiekakjo?", *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 7, núm. 7, pp. 188-207.

Sahagún, fray Bernardino de (1938) [1499-1590], *Historia general de las cosas de Nueva España. De la Orden de los frayles menores de la observancia*, t. III, libro X, México, Pedro Robredo [digitalizado por The Internet Archive in 2017 with funding from Wellcome Library].

Sánchez Miravete, José Antonio (2020), "La historia de Loreto y Peña Pobre", *Distrito*, 12 de mayo. Recuperado de: https://revistadistrito.mx/la-historia-de-loreto-y-pena-pobre/, consultado en noviembre de 2021.

Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap) (1995), "Norma Oficial Mexicana nom-001-recnat-1995. Que establece las características que deben de tener los medios de marqueo de la madera en rollo, así como los lineamientos para su uso y control", *Diario Oficial de la Federación*, 1 de diciembre de 1995. Recuperado de: <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4885478&fecha=01/12/1995&print=true>, consultado en diciembre de 2021.

Silva García, Germán (2008), "La teoría del conflicto. Un marco teórico necesario", *Prolegómenos. Derechos y Valores*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, pp. 29-43.

Soustelle, Jacques, (1993) [1937], *La familia otomí-pame del México central*, México cemca / fce.

Vázquez León, Luis (1992), *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Conaculta.

Vitz, Matthew (2012), "La ciudad y sus bosques. La conservación forestal y los campesinos en el valle de México, 1900-1950", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 43, enero-junio, pp. 135-172.

Wieviorka, Michel (2010), "El conflicto social", *Sociopedia*, vol. 10, International Sociological Association, pp. 1-10.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (coords,), *Etnografías desde el reflejo. Práctica-aprendizaje*, México, UNAM, 2001, 406 pp.

Citlali Quecha Reyna*

Desperté y una ligera llovizna caía sobre la ciudad. Estaba desconcertada sobre el césped; no reconocía el lugar; era húmedo, gris, con edificios de estilo victoriano. Al incorporarme vi el nombre de la calle, Houghton Street; caminé para entrar a esa enorme estructura que parecía una casa antigua muy grande para guarecerme de la lluvia y tratar de comprender dónde estaba situada. Llegué a la entrada, vi una placa con la leyenda, London WC2AE, y en la puerta un letrero: "London School of Economics and Political Sciences".

Ingresé y caminé por los pasillos; era un espacio bello, con amplios salones y jardines. Llegué a una sala con grandes ventanales; había un escritorio con dos candelabros, dos libreros de caoba y una pequeña mesa con una tetera. En esa sala estaba sentado en un sofá color gris un señor en mangas de camisa, con lentes y rostro adusto. Escribía unas notas en unas hojas sueltas, y, a la par, hacía la lectura de no sé qué documento.

"Buenas tardes saludé"; el hombre que leía se puso de pie, tomó su saco para ponérselo rápidamente y se acercó respondiendo: "Buenas tardes, ¿a quién busca? ¿Cuál es su nombre?" (sí, personas que me leen, él y yo hablábamos el mismo idioma, sólo que él con un ligero acento, como polaco). "Me llamo Citlali Quecha", respondí, "y en realidad quiero saber dónde estoy". Sorprendido me invitó a tomar asiento; me miraba con curiosidad e inquietud. "Soy el doctor Bronislaw Kasper Malinowski; a partir de ahora puedo utilizar ese apelativo: 'doctor', refirió orgulloso. Este año obtuve el grado". "¿Pues qué año es?", pregunté sin más. "1922, obviamente", refirió. "Este año también se editó este libro que escribí, mire: *Los argonautas del Pacifico occidental* se basa en el trabajo que realicé entre 1915 y 1918 en las Islas Trobriand, a través de una inmersión total en la cultura de los nativos de esas islas; a esa metodo-

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

logía la he denominado etnografía. ¿Entiende lo que le digo?" Pero antes de proseguir, sugirió: "Tomemos el té y ahora dígame usted de dónde viene".

Vengo de México... "¡México!", exclamó entusiasmado: "Conozco ese país y a Julio de la Fuente; fuimos a un lugar en el sureste, Oaxaca se llama, y conocimos el sistema de mercados. Es un lugar fascinante"... y quedó pensativo. "Pero prosiga", me animó. "Así es doctor, vengo de México, y por extraño que parezca —no me tilde de loca por favor, le supliqué—, vivo en el año 2023. Soy antropóloga, como usted, y entiendo a qué se refiere cuando habla de etnografía".

Mostró una sonrisa de satisfacción, se levantó del sofá y me ofreció galletas. "Entonces usted es una mujer que viene de México, y es del futuro mío o del pasado suyo, según se aprecie. ¿Qué ocurre en ese periodo que le toca vivir? ¿Alguien me recuerda? ¿Se habla de la etnografía?, ¿qué pasa con los antropólogos?; 101 años de distancia son muchos", reflexionó.

"¡Claro que lo recordamos!", referí. "Mi mundo es convulso; pasamos por una pandemia terrible...". "¿Cómo la de influenza en 1918?", me interrumpió sorprendido... "Parecida", continué..., "eso nos afectó muchísimo; perdimos seres queridos, pero no estoy aquí para hablar sólo de la pandemia, sino también para responder algunas de sus preguntas. Por supuesto que seguimos hablando de etnografía, y escribimos mucho al respecto. Hay tremendas innovaciones en el campo tecnológico, social y político en el mundo donde vivo, y ello por supuesto incide en las formas en que hacemos trabajo de campo. Para muestra un botón, doctor Malinowski". "Puedes decirme Bronislaw, añadió", mientras daba un sorbo a su té... "Correcto, Bronislaw: te decía que para muestra, un botón. Acabo de leer un libro que se llama *Etnografías desde el reflejo: práctica aprendizaje*; es un texto coordinado por Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez. En él convergen las voces de 20 personas que comparten su experiencia etnográfica e inmersión en campo, realizando distintas temáticas de investigación. Es un libro que se publicó en 2021 con el sello editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México; tiene 406 páginas". "¡Excelente!" exclamó. "¿Y de qué trata el libro?, cuenta más detalles, por favor. ¿Describen la función de las sociedades que estudian?" "No necesariamente", respondí cautelosa; "tengo que decirle que la teoría funcionalista ha recibido duras críticas y los marcos interpretativos de donde vengo yo, no se ocupan de registrar funciones e instituciones *per se*..."; se hizo un silencio espeso, denso; continué: "Sin embargo, doctor Malinowski, ¡perdón, Bronislaw!, la obtención de datos empíricos sigue siendo un elemento clave en las investigaciones del futuro". Se levantó y dirigió hacia la ventana y mirando al horizonte dijo: "Bueno, es normal que en la ciencia haya refutaciones, incluso alumnos míos me han desconocido y descalificado; ¿has oído hablar de Edmund Leach?". "Sí", respondí. "Edmund es rebelde y me cuestiona per-

manentemente; no tardará en decir que soy un gran pelmazo y coleccionista de mariposas, pero disculpa mi digresión. Sigue hablándome del libro que coordinaron los doctores Márquez y Rodríguez".

"Es un texto que está dividido en dos grandes secciones 'Fundamentos del enfoque etnográfico' y 'Senderos experimentales de la etnografía'. Uno de los aspectos medulares es que las y los autores tienen trayectorias diversas, y a partir de ahí, comparten los pasos que siguieron para el despliegue metodológico de sus pesquisas". "Interesante", interrumpió. "¿Como la guía de Murdock, cierto?" "No", respondí categórica. "Si bien uno de los capítulos es sobre una guía para organizar y sistematizar información, los autores explican que el hecho de compartir en sus capítulos los pasos que siguieron para diseñar los distintos tipos de entrevistas no quiere decir que esa sea la estrategia que debamos desarrollar todos los antropólogos para conocer las opiniones y voces de los interlocutores". Bronislaw se acercó al escritorio y expresó: "Es inquietante y sugerente que se escriba sobre cómo hicieron etnografía y qué se priorizó; creo que voy entendiendo; pero, además de entrevistas, ¿de qué más hablan?".

"Son varios temas; haré una mención muy rápida porque quizá sea mejor que leas cada capítulo y descubras el contenido." "¿No traes el libro?" interrumpió curioso. "No, por desgracia", referí resignada. "Como te comenté, se da un peso significativo a la obtención de datos a través de entrevistas en pequeños grupos, destacando las narrativas de los sujetos, cómo diseñar un corpus de entrevistas, la importancia de trabajar el guion, sus alcances y limitaciones, los usos estratégicos de los talleres. Los colegas comparten sus reflexiones sobre la importancia de la historia oral, los silencios, las historias de vida, y no menos importante, la trascendencia de nuestro diario de campo, la observación participante (que puede ser observación 'engañosa' o faltante). En la sección 'Fundamentos...' es donde se detallan con profundidad y rigurosidad estos temas".

"¡Son numerosos asuntos!", exclamó sorprendido. "Así es", continué, "y aún falta por referir que un aspecto que traen a cuenta algunos de los autores es la importancia del diálogo circular entre antropólogos y las personas con quienes hacemos la investigación. Es un debate que se gestó en la segunda mitad del siglo XX, en particular a partir de los años sesenta del siglo XX, y sigue teniendo relevancia en el pensamiento científico del mundo mío. Sobre ello hay plasmadas algunas ideas en torno al 'diálogo de saberes' a través de un ejercicio etnográfico llamado 'militante'. Te interesaría conocer esas reflexiones, sobre todo porque se problematiza desde la antropología del derecho. Hay también esfuerzos por escribir colectiva y creativamente", compartí alegre. "Se plantea una metáfora sugerente en uno de los capítulos, la idea de la etnografía como una tela de araña, varias voces articuladas en modo tentacular".

"Otros ejes temáticos giran en torno a la importancia de la antropología visual, la cual, se aclara, no se limita a la visualidad; también se comparten reflexiones en torno a la elicitación, y no sólo eso, se enuncian los niveles técnicos y metodológicos de una producción audiovisual concreta y se propone un 'contra-manual'. ¿Tú has pensado en la incorporación de los sentidos en la etnografía, Bronislaw, y sus potencialidades para la antropología?" "No necesariamente", respondió serio y hasta cierto punto, incómodo. "Prefiero verter mis sentires en el diario personal, ¡espero que nunca se publique!", confesó nervioso. "¿Por qué preguntas?" "Debido a que algunos capítulos también incorporan algunas ideas en torno al giro sensorial", respondí. "Es una temática que ha cobrado una vigencia relevante en la investigación que se hace hoy día, o mañana en día...; tú me entiendes".

Noté que estaba oscureciendo y Bronislaw Gasper Malinowski parecía cansado; la temperatura bajaba y hubo necesidad de ponernos abrigos —claro, él me prestó uno— y encendió la chimenea. Pensé que sería momento de ir concluyendo nuestra conversación, así que proseguí:

"En el mundo y tiempo al que pertenezco se caracterizan por tener un sistema de comunicaciones e información muy acelerado; usamos mucho una cosa llamada internet. Eso nos permite comunicarnos muy fácilmente; no importa dónde estemos, siempre y cuando contemos con los dispositivos necesarios para esos efectos. Y gracias a eso podemos apoyarnos de esa tecnología para hacer etnografía; etnografía digital se llama a la posibilidad de interactuar con las personas a través de pantallas; hay posibilidades de hacer registros *online* y *offline*; de eso también se habla en este libro. Recordarás que al principio te comenté que vivimos una pandemia tremenda. Pues esa cosa llamada internet fue un recurso muy importante para vivir aislados y cercanos a la vez. En el libro también se habla de la vida social de los documentos, y la importancia de estos últimos para tener una aproximación integral sobre un fenómeno social concreto".

"Tengo una pregunta, bueno dos en realidad", me inquirió; "la primera es: ¿por qué la noción de reflejo?" Y le comenté: "Recuerdo muy bien el apartado introductorio escrito por Betzabé y Emanuel, en la página 22 del texto, pero prefiero retomar sus palabras para contestarte: 'La nueva estrategia para la elaboración del libro en el contexto del confinamiento tuvo su fundamento en explorar la metáfora del reflejo entre la práctica y el aprendizaje desde las experiencias particulares de cada autor / a durante el trabajo de campo, sin dejar de fomentar la co-construcción de conocimientos significativos a pesar de que cada uno/a trabajó de manera independiente. En lo que respecta al proceso del reflejo, se buscó que cada técnica o estrategia etnográfica fuera analizada tanto desde la expertise de un investigador/a para ejemplificar el potencial heurístico que tienen a nivel práctico, como desde la experiencia formativa de un/a estudiante recuperando sus dudas e inquietudes al pla-

near o hacer trabajo de campo y con ello mostrar cómo se hace etnografía desde el aprendizaje'".

"¿Cuál es tu segunda pregunta?" referí. "¿Qué hay de la portada?" "Bueno, la ilustración es de Alain Forton y se llama ¿Reflejos categóricos? Por lo que recuerdo haber visto alude a un proceso de enseñanza y aprendizaje, pero no estoy segura; mejor cuando vea a los coordinadores les pregunto; así, los dos saciamos esa curiosidad para que nos compartan detalles de cómo fue la selección de imagen y a qué alude el diseño".

Con eso decidí partir. Me despedí agradeciendo el té, las galletas y el abrigo. A su vez, Bronislaw con una inclinación agradeció el tiempo compartido. Y me dijo: "Felicita de mi parte a los autores; ¿cómo se llaman? Comparte sus nombres, por favor". "¡Claro que sí!", respondí; "le daré tu saludo y felicitación a Betzabé Márquez, autora, también, de 'Etnografía del acto comunicativo: entrevista y narración', y co-autora de la introducción escrita con Emanuel Rodríguez, y claro, coordinadora del libro. A Emanuel Rodríguez, el otro coordinador, autor de 'Etnografía de la vida social de los documentos'. A Giovanny Castillo, quien redactó 'La tentación del Aleph. Reflexiones sobre la etnografía y el diario de campo'. A Giordano Cervera, autor de 'Observación participante y reflexividad: una guía práctica para el trabajo de campo'. A Odarys Guzmán, autora de 'Narrativas orales: herramientas para investigar con historia de vida'. A Leticia Pogliaghi, quien escribió 'Entrevistas para grupos pequeños'. A Daniela Mondragón, autora de 'Entrevistas grupales. Una herramienta para la construcción de conocimiento a partir del diálogo'. A Rodrigo Parrini, Alix Almendra, Luisa Alquisiras, Emilio Nocedal y Samuel Rivera, colegas quienes redactaron conjuntamente 'La etnografía como una tela de araña: escrituras colectivas'. A Mariana Rivera, autora de 'La antropología (no) visual: un contra manual para la práctica etnográfica'. A Rodolfo Munguía, autor de 'Etnografía audiovisual: apuntes técnicos y metodológicos para su producción'. A Olga Sabido, quien escribió 'El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas'. A Brenda Muñoz, autora de 'Cuerpo, sentidos y emociones: etnografía sensorial y su registro'. A Martha Pérez, quien redactó el capítulo 'Etnografía digital y el uso de tecnologías en la investigación antropológica. A Deborah Faudoa, autora de 'Etnografía digital: registros oscilantes entre las vidas *online* y *offline*'. A Carlos Lucas, quien redactó 'Guía práctica para la organización y sistematización de información' y a Orlando Aragón, autor del último capítulo, 'La etnografía del derecho, el diálogo de saberes y la investigación descolonizada desde la antropología jurídica militante'".

Vale decir que también le felicité —de parte mía y de los autores (perdón por esa licencia)— por haber obtenido su grado de doctor ese año. Salí de ese entrañable salón de la *School*, dejaba de llover y caminé por la noche pen-

sando en cómo regresar a mi mundo, para sugerir la importancia de seguir impulsando y desarrollando iniciativas que propicien el debate colectivo en torno a la etnografía, tema que nos fascina y ocupa hasta la actualidad, para sorpresa grata de mi ahora amigo, Bronislaw. Les invito a que adquieren y disfruten el contenido de este texto para seguir en la dinámica del reflejo. Esta obra es un incentivo para pensar colectivamente en la manera en la cual, el dato se construye y también, se deconstruye.

Ruha Benjamin, *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Boston / Nueva York, Polity Press, 2020, 172 pp.

Karla Gissel Ballesteros Gómez*

Este libro busca desmenuzar las formas en las que se ha construido la premisa de que la tecnología es objetiva, científica o progresista. Por ello, la autora trata de descifrar las arquitecturas materiales y digitales que perpetúan la desigualdad social a través de los dispositivos tecnológicos.

Ruha Benjamin hace una analogía entre los dispositivos tecnológicos y el código Jim Crow, este último fue un conjunto de leyes locales del sur de Estados Unidos, promulgadas por las legislaturas estatales después del periodo de reconstrucción entre 1876 y 1965. Ellas promovían la segregación racial en todas las instalaciones públicas por mandato *de iure* bajo el lema "separados pero iguales" y se aplicaban a los afroestadounidenses y a distintos grupos étnicos no blancos. Esta analogía le ayuda a argumentar que el empleo de nuevas tecnologías refleja y reproduce la existencia de inequidades; aunque son promovidas como más objetivas o progresistas, al final es estar juntos, pero no en igualdad de condiciones. Sostiene que cada avance tecnológico a menudo oculta, acelera, e incluso, profundiza la discriminación, mientras parece "neutral", pues quienes los crean, administran y promueven, suelen ser personas con un privilegio de clase y de origen.

Es por ello que se busca reconocer a la tecnología con sus estructuras racistas, que son difíciles de diferenciar porque se han insertado en capas muy profundas, no sólo de nuestra cultura, sino también dentro del uso cotidiano de la misma. La autora parte de un marco teórico-metodológico que son los "estudios de ciencia y tecnología" (STS por sus siglas en inglés) y de los estudios críticos del racismo. Y nos lleva través del análisis de varios ejemplos de dispositivos tecnológicos, así como *softwares* y aplicaciones que han visibilizado una discriminación y un alejamiento de lo que se piensa como "neutral".

En el primer capítulo expone el anuncio de un concurso de belleza que se desarrolla a través de una aplicación de AI (inteligencia artificial), la cual fue creada por desarrolladores de Hong Kong y Australia; la idea es que cada participante suba su foto sin maquillaje o lentes y los robots serán los jueces. En agosto de 2016, los creadores expresaron su consternación porque la mayoría de los ganadores son personas de piel blanca; de los 44 ganadores alrededor del mundo, excepto 6, todos eran blancos y sólo una persona era de piel visiblemente oscura. Según la codificación, está entrenada a través del ojo del algoritmo. Es decir, de las búsquedas de personas y de las etiquetas que se utilizan, por lo que se consideran "neutrales"; sin embargo, están alimentadas por el *maching learning,* que no es otra cosa más que

* Departamento de Antropología de la UAM-I, encargada del Laboratorio de Antropología Visual. Correo electrónico: karlabago@gmail.com

la enseñanza de las máquinas a partir de la información que se genera en internet.

Si bien para Ruha Benjamin un concurso de belleza en internet puede ser ingenuo, y quizás una coincidencia, empero, devela que hay muchas otras formas en las que el racismo está inserto en la tecnología para la segregación social, pero que ha sido normalizado, de tal manera que no nos parece visible. Esto nos hace voltear a ver y analizar los distintos dispositivos tecnológicos y su codificación.

Al igual que los concursos de belleza, hay otros discursos sobre la discriminación que han sido ocultos; un ejemplo que nos coloca es el tema de la higiene, como el caso de los comerciales del jabón Dove.[1] En 2017, una mujer negra se convierte en blanca al usar el jabón, denotando que de esta manera se promueve la blanquitud a partir de una higienización con un marketing muy potente. Paradójicamente, con la pandemia los dispensadores de jabón y gel antibacterial se volvieron imprescindibles, pero estos tenían un gran problema, ya que la luz infrarroja no reconoce las pieles oscuras.

> La tecnología del infrarrojo requiere que la luz rebote en la piel del usuario y active el sensor, por lo que la piel con más melanina, al absorber más luz, no activa la luz… Y sí, puede haber opciones que reconozcan un espectro más amplio de tonos de piel, pero se pasó por alto este problema durante el desarrollo y las pruebas… (Benjamin, 2020: 68).

Para el segundo capítulo, la autora comienza con un argumento que, de pronto, parece bastante atrevido, al decir que los ingenieros tienen la posibilidad de plasmar su visión del mundo a través de la tecnología; lo cual no es del todo posible, pues en general están mediados por otras personas, en muchos casos los dueños de empresas, aunque claro, los ingenieros tienen un papel muy importante, pero no es el decisivo. Nos ofrece una visión panorámica respecto a ciertos *softwares* que se utilizan en algunos sistemas carcelarios de Estados Unidos, en los cuales hay evidencias de sesgos racistas.

Y hace referencia a la toma de decisiones en las cortes de Florida respecto a la peligrosidad de una persona, ya que se tiene en cuenta a un *software,* el cual reconoce si una persona vive en un ambiente de inseguridad y puede considerar que determinado barrio es propenso a la violencia, y emitirá mayores restricciones de seguridad en contra de las personas del barrio que se registre como más peligroso. Sin embargo, si algún delincuente vive en un barrio de baja peligrosidad puede que hasta salga libre. Muchos de los barrios reconocidos como peligrosos son aquéllos en donde habitan más personas negras.

En el tercer capítulo, la autora se enfoca en los dispositivos de imagen,

[1] Dove es un jabón blanco para la piel, reconocido por una insignia en forma de paloma. Es un producto que ha llegado a nivel internacional a través de la empresa Unilever.

es decir, en la cámara fotográfica, sobre todo, en la que la estética de la imagen ha tenido un papel muy importante en la reafirmación de estereotipos. Y como se expone en el texto, "lejos de ser neutrales, las estéticas de las imágenes han sido una de las principales armas para reforzar y oponerse a la opresión" (Benjamin, 2020: 99). Esto tiene una relación muy estrecha con el libro *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)* de Juan Naranjo, ya que la discusión se dirige hacia la construcción de la mirada a través de la historia de los usos de la fotografía como una herramienta para reforzar el racismo, e incluso un lugar cómodo para sostenerlo a través del velo de la "objetividad". Pues a través de la fotografía la "ciencia" abordó la clasificación de las razas, y con esta idea de superioridad blanca que, además nunca estuvo probada, pero que sirvió para ostentar su poder.

Desde la aparición de la fotografía hasta las aplicaciones de imágenes en redes sociales, las tecnologías visuales y las taxonomías raciales se han alimentado entre sí. La autora reflexiona sobre la aparición de la fotografía a color y si ésta no tenía sesgos hacia las pieles más claras, pues se presentaba como mucho más neutral. Benjamin sostiene que hay una técnica para equilibrar el color que favorece a los blancos. Y en las imágenes digitales esto no desaparece, al contrario, la raza se digitaliza, se reafirma y se le da más valor.

Además, considera que la fotografía ha sido una herramienta para enfatizar la superioridad de la blanquitud, y también para determinar lo estético y lo femenino, de tal manera que también considera que hay varias aristas que se pueden abordar desde una perspectiva de género. Por ejemplo, en el caso de las mujeres negras, a quienes se les ha sexualizado y estigmatizado con respecto a su cuerpo y la representación del mismo, que ha recaído en una exotización.

El tercer capítulo es de gran relevancia porque expone casos concretos sobre racismo y su relación con los dispositivos tecnológicos. Un caso que despliega es la venta de Shirley Cards (tarjetas de Shirley) entre 1950 y 1990, las cuales eran parte del método de exposición de las películas y su procesamiento en la obturación y en el revelado, ya que éstas servían como referencia para hacer los *balances de blancos*, esto es, la función que hace que las cosas blancas se vean blancas en una fotografía, pues compensa la interferencia del color de la luz en el entorno de captura, es decir, para estandarizar el proceso de exposición, donde se fijaba a una piel blanca como la referencia. Entonces, como norma, las personas de piel oscura estarían subexpuestas, esto es, más oscuras, de forma "normal". Por ende, los sesgos del color de piel estarían integrados a las tecnologías de la imagen. Esto tiene una estrecha relación con la falta de representación digna y de autorrepresentación que se les ha negado a las personas no blancas en general, por lo que es importante no sólo como un medio de expresión, sino como un acto político de liberación, el hecho de que haya nuevas formas de estandariza-

ción del color, aunque en el ámbito digital algunas de ellas se han colado.

Para el cuarto capítulo titulado "Technological Benevolence?", la autora aborda el tema de los *grilletes* electrónicos que se utilizan para monitorear a las personas que no pueden pagar una fianza, por lo que la libertad condicionada con este aparato puede ser una opción, de hecho, la mayoría de las personas sujetas a ese dispositivo son de bajos recursos, y mucho de ellos también negros. Esto se ofrece como una "solución" al encarcelamiento masivo, por lo que ahora hay un control de personas, a través de estos monitores, y quienes ganan más son las empresas que proporcionan dicha tecnología. Existen muchas formas en las que la tecnología se hace presente en las cárceles, y en toda la infraestructura, ya que el gobierno invierte mucho para incrementar el control, sin embargo, no hace inversión en educación para que las poblaciones puedan mejorar su calidad de vida.

Por otro lado, habla de la aplicación VR (*virtual reality*) con los lentes de realidad aumentada que propone Mark Zuckerberg;[2] con estas herramientas se pretendía llevar la "mirada" de la "realidad" a cualquier parte del mundo para apelar a la empatía, es decir, trasladar a las personas diferentes realidades sociales para así generar empatía, lo cual es bastante cuestionable. De nuevo, la tecnología no ayuda a aminorar la desigualdad social, solamente a crear una capa más para ocultarla.

Finalmente, nos habla del racismo como un robo de trabajo, de tierras, de cuerpo, de mano de obra y sobre todo, roba las relaciones sociales, nuestra habilidad para construir comunidad y de representarnos con diferentes herramientas, por lo cual, nos conmina a hacer un mayor análisis de las estructuras y arquitecturas tecnológicas con las que nos relacionamos todos los días:

> Al trastornar deliberada e inventivamente el *statu quo* tecnológico de esta manera, los analistas pueden comprender y exponer mejor las muchas formas de discriminación incrustadas en la tecnología y posibilitadas por ella. Y el proceso de reformar la relación entre raza y tecnología puede implicar la moda real (Benjamin, 2020: 197).

Es destacable que la autora no busca estigmatizar la tecnología como tal, pues reconoce en ella un potencial reformador, toda vez que ha jugado un papel muy importante en la historia de nuestra civilización. Por ello, hace un llamado a generar nuevos valores y nuevas relaciones sociales en el mundo a través de la propia tecnología. Es decir, que puede haber un cambio de código, e "inclinarlo" hacia la búsqueda de la erradicación de la desigualdad social y la lucha antirracista. De igual manera, se necesita ampliar los escenarios de uso, producción, creación y diseño de dispositivos para ponerlos a trabajar con mayor inclusión de poblaciones diversas, para obtener una tecnología que verdaderamente sea

[2] Es un programador y empresario estadounidense; es uno de los creadores y fundadores de Facebook y de otras redes sociodigitales de gran importancia a nivel mundial.

una herramienta para todo tipo de personas.

En este sentido, es un libro obligado para quienes desean hacer investigación sobre las relaciones sociales mediadas por los dispositivos tecnológicos. Pues son temas que han emergido y que se necesitan abordar desde las ciencias sociales. También es importante reconocer que la tecnología es un actor social que no es neutro y que debe ser entendido con sus sesgos a lo largo de su historia, para visionarlo en un futuro más inclusivo. De tal manera que, desde la antropología social, no podemos alejarnos de estos temas que se nos presentan con mayor urgencia, por lo que es necesario hacerles frente y cuestionar estas herramientas de las que hemos hecho uso como parte de nuestras metodologías y registros.

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN, Ruha, *Race after technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Boston / Nueva York, Polity Press, 2020.

NARANJO, Juan, "Introducción" y "Medir, observar, repensar. Fotografía, antropología y colonialismo", en Juan NARANJO (ed.), *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Barcelona, Gustavo Gili.

Saúl Millán, *La unidad ausente. Antropología y diversidad cultural*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, SB Editorial, 2024, 136 pp.

María Eugenia Olavarría*

El libro más reciente de Saúl Millán expone, a lo largo de un prefacio, 10 ensayos y un capítulo conclusivo, un pensamiento analítico original decantado del trabajo de campo y del ejercicio reflexivo desarrollados durante cuatro décadas por el etnógrafo de San Mateo del Mar (Millán, 1993, 2002, 2007).

Además de la poesía que encuentro en la prosa de Millán y del contenido depurado en cada una de sus reflexiones, en esta reseña me pregunto sobre dos aspectos: primero, cuál es el hilo conductor de los ensayos y, segundo, cuál es el foco de su atención en cada uno de ellos.

El conjunto de los ensayos guarda entre sí una relación tácita marcada, más por su tono polémico y su estrategia discursiva, que por su contenido temático. De hecho, mi lectura no obedeció el orden propuesto por el autor, sino que se dejó llevar por la resonancia de los títulos, cada uno más evocador que el otro.

Al mirar el índice, el ensayo que me obligó a abrir el libro en la página 97 se titula "Enseñar antropología". Como el autor señala, en escasas ocasiones, los antropólogos y las antropólogas reflexionamos acerca de nuestro trabajo docente y, tratándose de las experiencias de un colega contemporáneo y de que ambos impartimos clase en distintos espacios de educación superior en México, inicié la lectura de *La unidad ausente. Antropología y diversidad cultural* por el penúltimo de los ensayos.

El escrito "Enseñar antropología" no se orienta a la docencia en abstracto, ni a las dificultades que implica dilucidar ante una audiencia de 40 o más estudiantes el concepto de transformación en Lévi-Strauss, sino a mostrar cómo, cito a continuación:

> Por alguna razón que desconozco, pero que de alguna manera intuyo, la escuela se ha convertido en un espacio de reunión que promueve las identificaciones colectivas, como si ser antropólogo consistiera en formar parte de un grupo étnico diferenciado que defiende los límites de su territorio, emplea un lenguaje extremadamente local y se distingue de otras disciplinas por sus atuendos ceremoniales (Millán, 2024: 98).

Millán concluye que en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), "el estudiante pasa a ser una especie de modelo paradigmático" (Millán, 2024: 98).

Encuentro en estas afirmaciones una gran trascendencia. Por lo general, las escuelas son definidas con base en su variable fija: la institución, su planta docente, el plan de estudios, pero que en la ENAH sea su población flotante, es decir, los estudiantes, y su búsqueda de identidad lo que la define, representa un hallazgo en sí mismo. Esto es, al identificar este rasgo etnográfico, Saúl Millán demuestra que es un antropólogo de tiempo com-

* Departamento de Antropología de la UAM-I.

pleto y en toda la extensión del término. Logra él "volver exótico aquello que nos resulta demasiado familiar", y aplica en un sentido llano la máxima de la *regard eloignée*, es decir, de la mirada distante, consistente, según Lévi-Strauss (1983), en imponer a rajatabla los principios de reflexividad y de distanciamiento. Este ensayo, cuyo título Millán no declina verbalmente sino abandona al infinitivo, es una lección de método.

Mi lectura continuó con el capítulo "El porvenir de una ilusión". Este ensayo, más que sintetizar el contenido del capitulado, profundiza los planteamientos vislumbrados en torno a los obstáculos epistemológicos que la etnografía mexicana ha construido a través de un siglo. Millán postula que tales obstáculos han sofocado la posibilidad de construir modelos analíticos propios. ¿Existe, pues, una antropología mexicana?

Entendida no sólo como una estrategia reflexiva para acercarse a las realidades locales y aprehender su singularidad, la antropología para Millán

> […] es la que nos devuelve una imagen en la que ya no podemos reconocernos. La etnografía debería ser, por lo tanto, este espejo invertido que no sólo revela nuestro propio exotismo, sino también ubica el pensamiento antropológico en el marco de un saber 'tradicional'… (Millán, 2024: 107).

Aquí, el término *tradición* alude al hecho de compartir creencias y representaciones, tal como ocurre en una *cultura.*

En los dos ensayos que, en parte, se desprenden de su tarea en la UNESCO —"Del patrimonio cultural al museo imaginario" y "Cultura y patrimonio intangible"—, se entrecruzan algunas de las sanas obsesiones de Millán: las taxonomías y el afán por la clasificación, las definiciones de lo simbólico, la antropología mexicana y, por supuesto, las nociones de unidad y diferencia.

En este marco, coloca en su justo término los debates entre cultura material y no material, el patrimonio tangible e intangible. Evoca con rigor a De Saussure, Peirce, Jacobson y Lévi-Strauss para concluir que:

> […] podemos concebir el patrimonio cultural como un museo imaginario cuyas piezas, inevitablemente intangibles, están hechas de significados que se distribuyen en el tiempo y en el espacio (Millán, 2024: 96).

Hasta aquí, mi lectura, en principio intuitiva, me condujo irremisiblemente hacia los cinco primeros ensayos, a través de los cuales se aprecia una línea discursiva. "Una ciencia de la diversidad cultural" constituye una cátedra que transita desde los fundamentos de la antropología, en su deslinde de la sociología, hasta lograr una transparente exposición de la naturaleza interpretativa de la etnología. El valor de este viaje conceptual no se limita a su dimensión pedagógica, sino a su aterrizaje en el contexto mexicano definido por la diversidad:

> En un país donde el 10 por ciento de la población habla alguna de las 68

> lenguas indígenas oficialmente reconocidas, como es el caso de México, la pluralidad cultural es un asunto del pasado y del presente (Millán, 2024: 25).

En cada uno de los siguientes capítulos, Millán profundiza en la definición conceptual de la diversidad y de la unidad, de la nación y el multiculturalismo, del sincretismo y del *bricolage*, de la identidad y la mexicanidad, sin dejar de pisar tierra:

> […] la práctica etnológica funda una política de tolerancia que hoy, más que nunca, resulta indispensable para concebir la existencia de países multiétnicos y multiculturales (Millán, 2024: 26).

En "La unidad y la diferencia: dos alternativas para la antropología", concluye que

> La confrontación de dos paradigmas teóricos que comenzaron abogando por la unidad o la diferencia, se ha convertido en los últimos años en una arena política en pro o en contra de los derechos culturales de las minorías (Millán, 2024: 33).

"Mesoamérica diversa: una polémica abierta" retrata uno de los momentos de la polémica que el autor entabló por más de dos décadas con Alfredo López Austin alrededor de los conceptos clave: unidad y diferencia. Frente a la noción de *núcleo duro* construida por López Austin que dicta como "adecuado empezar por las similitudes, por todo aquello que nos permita, posteriormente, aquilatar la forma, el grado, el tiempo y la geometría de la diversidad" (López Austin, 2001: 53 apud Millán, 2024: 52), Millán responde que ello equivale a "ahorrarse las dificultades…". Lo importante no sería, pues, concluir que las culturas ostentan semejanzas, sino justamente cómo a pesar de sus diferencias, forman parte de un grupo de transformaciones.

Y aquí se filtra el sustrato levisstrosiano del ensayo "Sincretismo y *bricolage*: el pensamiento salvaje en Mesoamérica", originalmente presentado en 2009 en la celebración del centenario de Claude Lévi-Strauss. Con base en ejemplos etnográficos y arqueológicos de origen mesoamericano, Millán sostiene que los procesos de sincretismo y aculturación, de tan frecuente uso en la antropología mexicana tienen algo de *bricolage*. No sólo por haber sido construidos con "restos y sobras", sino que las tres nociones abrevan de una ciencia de lo concreto, en cuanto a que su estrategia atiende más a las cualidades sensibles del objeto que a los abstractos.

Sin duda, *identidad* es un término inasible que Millán logra descifrar al ubicarlo en la historia y los debates latinoamericanos en "Rastros de una identidad fragmentada" y en el contexto mexicano en "Antropología y mexicanidad: un diálogo imposible". En ambos textos y, puedo afirmar que, en la mayoría de ellos, el autor aplica una estrategia dialéctica que, en mi óptica, es otra de las fortalezas de la escritura de Millán: comienza por referir un principio de autoridad "En un tra-

bajo reciente, Berger y Luckman" (p. 27), "Hace algunas décadas, Clifford Geertz" (p. 15), "Hace varias décadas (…) Lévi-Strauss" (p. 53), procede a desglosar sus afirmaciones, a su desconstrucción conceptual y a su confrontación histórica, hasta alcanzar una síntesis provocadora.

En fin, ya sea que el lector de esta obra siga el orden lineal de los capítulos o, como yo, invente su índice basado en la intuición o en el azar, encontrará una antropología depurada e inteligente que prefigura epistemológicamente algunas de las tendencias actuales de la disciplina en México.

BIBLIOGRAFÍA

Lévi-Strauss, C., *Le regard eloigné,* París, Plon, 1983.

Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, ini, 1993.

_____, *Lagunas del tiempo. Representaciones del agua entre los huaves de San Mateo del Mar*, México, inah, 2003.

_____, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, inah, 2007.

POLÍTICA EDITORIAL

EXCELENCIA Y ORIGINALIDAD
Nueva Antropología ha sido aceptada en el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Conacyt, por lo que los trabajos publicados tienen un peso curricular significativo. Es una revista que recibe con gran interés las colaboraciones de investigadores en ciencias sociales, tanto nacionales como extranjeros.

COMPROMISO
Los trabajos deben ser originales en español, de preferencia resultado de investigación teórica o empírica, y abordar temas de ciencias sociales, en particular de antropología.

El autor(a) debe comprometerse con la revista *Nueva Antropología* a no someter simultáneamente su artículo a la consideración de otras publicaciones en español.

DICTAMEN
Todos los trabajos serán revisados por dos dictaminadores anónimos y evaluados por el Consejo Editorial. Los autores conocerán el resultado del arbitraje por la vía más rápida.

PROYECTOS TEMÁTICOS
La revista también acepta proyectos para números temáticos. La propuesta deberá contener un texto relativo al tema del proyecto de 500 palabras, aproximadamente, y un listado de los artículos con los datos de los autores, así como un resumen de cien palabras de cada artículo. Los proyectos serán evaluados por el Consejo Editorial.

OTROS MATERIALES PUBLICABLES
Son bienvenidos los documentos, las reseñas bibliográficas, los comentarios de reuniones académicas, los programas de congresos, cursos o seminarios. Y con mucho gusto se hará un anuncio en la sección "Novedades editoriales" de la portada de los libros que se reciban para tal fin.

ENVÍO DE MATERIALES
Los textos y otros materiales para publicación deberán ser enviados a:
revista_na@yahoo.com.mx o nuevaantropologia@gmail.com
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA

NORMAS EDITORIALES

ENVÍO DE ARTÍCULOS O RESEÑAS
Para iniciar el proceso de dictamen, los artículos deberán satisfacer las siguientes normas editoriales de la revista:

a) ORIGINALES
Entregar versión electrónica en Word. No se devolverán los originales en ningún caso.

b) EXTENSIÓN
Los artículos deberán tener entre 25 y 30 cuartillas. Las reseñas tendrán como máximo 5 cuartillas (una cuartilla tiene aproximadamente 1 800 golpes, 30 cuartillas tienen 65 000 golpes, letras y espacios).

c) TÍTULO, RESUMEN Y PALABRAS CLAVE
En la primera página del texto debe aparecer, en español e inglés: el título del artículo, un resumen no mayor de 100 palabras y cuatro palabras clave.

d) IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR
Cada artículo postulado deberá incluir el nombre completo del autor o autores, y a pie de página: institución de adscripción académica, breve semblanza no mayor de 300 caracteres y correo electrónico.

e) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS
Las citas se harán con el sistema Harvard (más adelante se dan ejemplos) y la bibliografía se incluirá al final del texto, en orden alfabético y cronológico descendente.

f) RESEÑAS
No se someten a dictamen, la dirección informará al autor en caso de ser aceptado el texto.

PARA SER ACEPTADOS
El autor(a) deberá entregar una versión definitiva con las siguientes condiciones:

a) ACEPTACIÓN
El autor deberá revisar el artículo, tomando en cuenta las recomendaciones del dictamen, y entregar la versión definitiva. También en los casos de dictamen positivo, el autor deberá revisar su texto (como precaución) antes de entregar la versión definitiva.

b) FORMATO
El artículo se entregará en medio magnético con interlineado doble, no más de 30 cuartillas, en CD o por correo electrónico, y en Word para Windows.

c) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS
Las citas y referencias bibliográficas deben ceñirse al modelo de la revista que se muestra a continuación:

d) TÍTULOS Y SUBAPARTADOS
Se pide que sean breves y hagan referencia al contenido del texto.

NORMAS PARA CITAS "MODELO HARVARD"

e) CITAS EN EL TEXTO
Entre paréntesis, el apellido del autor y el año de publicación de la obra, dos puntos, y las páginas correspondientes:

…en sus aspectos teóricos y metodológicos (Giddens, 1995: 143-152)

O bien:

…en estos aspectos seguimos a Giddens (1995: 143-152)

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO
Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO
Apellido, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], *Título de la obra* [en cursivas], número de edición, Lugar, Editorial, número de la página o de las páginas citadas.

Ejemplo:
Giddens, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

a) Si se desea destacar el año de la primera edición del libro, independientemente de la edición citada, se deberá emplear el siguiente formato:

Evans-Pritchard, Edward E. (1976) [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO
Apellido, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], en, Nombre y Apellido del editor o coordinador del libro, *Título de la obra* [en cursivas], Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas.

Ejemplo:
Zepeda Patterson, Jorge (1989), "Limites et possibilités de l'identité territoriale au Mexique", en J. Revel-Mouroz (coord.), *Pouvoir local, régionalismes, décentralisation: enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, París, iheal, pp. 95-104.

b) Más de dos autores en un texto:
A partir del segundo autor se escribe primero el nombre o inicial y después el apellido. En el texto, cuando son más de tres autores se escriben sólo el primer apellido del primer y autor y después la locución "*et al.*", en minúsculas con punto y cursivas.

c) Dos o más referencias a un mismo autor:
Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendente (del más reciente al más antiguo).

d) En un mismo texto se citan dos o más obras de un autor publicadas el mismo año:
Es necesario verificar en el texto que la referencia a cada año coincida con la obra de que se trate y se deberá diferenciar entre un texto y otro con la secuencia del abecedario después del año.

e) Textos que aún no son publicados:
Los datos institucionales seguidos de la palabra "(mimeo)" indican que es un texto que, aunque está respaldado por una institución, aún es inédito.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], *Nombre de la Revista* [en cursivas], volumen, número, número de páginas del artículo o páginas citadas.

No lleva nombres de la editorial ni lugar de edición; cuando indica el año o la época, se incluyen. Las páginas en las que se encuentra el artículo se anotan al final de la ficha. Se puede escribir el periodo al que corresponde la publicación de la revista (p. ej. septiembre-diciembre, verano) antes de las páginas.

CITA DE DOCUMENTOS EN O DE INTERNET
Nombre del autor (individual o corporativo) del documento, año de elaboración del mismo entre paréntesis y su título propio, en letras redondas y entre comillas. Se puede agregar alguna frase que describa el documento (boletín de prensa, tablas, carta abierta...) y si está completo, si es de acceso libre o restringido, etc., y la fecha precisa (día y/o mes). Enseguida, se describirá completa la dirección electrónica o URL (siglas de Uniform Resource Locator), tal como aparece en la ventana correspondiente de la página, sin omitir ninguno de los caracteres. Por último, se indicará la fecha de última consulta (la cual no es la misma que la fecha de elaboración del documento, aunque pueden coincidir). Todo irá separado por comas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA
Es mejor evitarlas, pero si se llegan a usar para comentarios y se hace referencia a otros autores, se usará la notación tipo Harvard dentro del pie de página.

ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO
Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

CITAS DE ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS
Nombre del autor, año, "Título de artículo" [entre comillas], País, sección y *Nombre del Periódico* [en cursivas], seguidos de la fecha precisa.



96

Experiencias biográficas desiguales, formas diversas de asociación y memorias

Nueva Antropología

• Minor Mora Salas / Orlandina de Oliveira , Adultez forzada: vidas cuesta arriba • Diego Solsona-Cisternas / Alejandra Lazo Corvalán, Experiencias de discapacidad desde el enfoque de la movilidad: estudios de caso en el sur de Chile • Karla Alejandra Contreras Tinoco / Tania Tello Pérez, Representaciones sociales y prácticas asociadas con el amor en parejas heterosexuales cristianas de la ciudad de Ocotlán, Jalisco, México • Miguel Lisbona Guillén / Ulises Alberto Rincón Zárate, Imaginación comunitaria: asociacionismo chino y nuevos inmigrantes en Tapachula, Chiapas •Ángel Acuña, Desarrollo de infraestructuras económicas en la cuenca del Napo: una visión transfronteriza • Juan José Atilano Flores, La sociedad del monte y la comunidad mixteca ampliada • Oscar Julián Moscoso Marín, Debate en torno a la apropiación y mercadeo de la memoria precolombina: el caso de la "Cerámica Alzate" de Colombia • Orlando Aragón Andrade, La "caja negra" del reconocimiento al autogobierno indígena en la nueva Ley Orgánica Municipal de Michoacán. El Frente por la Autonomía, el presupuesto directo y la "faena jurídica"

CIESAS · CULTURA Secretaría de Cultura · INAH

VOL. XXXV, NÚMERO 96, ENERO - JUNIO 2022 ISSN 0185-0636



97

Antropología de los procesos educativos interculturales

Nueva Antropología

• **Betzabé Márquez Escamilla,** Traducciones y apropiaciones de la política pública: reformas educativas y educación intercultural bilingüe en México (1993-2021) • **Alma Karina García Torres,** Entre la prescripción normativa y la descripción etnográfica: desafíos para un currículum intercultural • **Roxili Nairobi Meneses Ramírez,** La evaluación de los aprendizajes en educación intercultural y plurilingüe en México: de la política nacional a las experiencias de proyectos autónomos en gestión educativa • **Noemí Cabrera Morales,** Reflexiones sobre la conformación de saberes docentes indígenas y su articulación con el aula y la comunidad • **Soledad Aliata / Ana Carolina Hecht,** Aportes en clave antropológica en torno a la interculturalidad y el bilingüismo en la Educación Intercultural Bilingüe en Argentina • **Laura Macarena Cortez / Noelia Enriz,** Reflexiones sobre el territorio, la educación y la agencia infantil a partir de las experiencias de investigación y extensión universitaria con infancias indígenas • **Lucía Romano Shanahan / Mariana García Palacios,** Lo "no documentado" de la sexualidad en el aula: contribuciones de la etnografía para pensar los sentidos de las sexualidades y la niñez en la escuela

CIESAS · CULTURA Secretaría de Cultura · INAH

VOL. XXXV, NÚMERO 97, JULIO - DICIEMBRE 2022 ISSN 0185-0636



98

Prácticas sociales y estrategias de las mujeres en contextos de violencia

Nueva Antropología

•Ana Teresa Peña Hernández, "Y le puse las manos entre mis piernas y le dije: ya está naciendo el bebé, atiéndame". Resistencias de un grupo de mujeres de Teopancingo, Puebla, ante la violencia obstétrica • María Susana Rosales Pérez, Género, agencia y religión. Participación de las mujeres rurales en grupos religiosos pentecostales fronterizos • Edith Mónica Hernández Hernández, Parteras de la resistencia contra la violencia: mujeres *ñuu savi* dando vida a otras formas de habitar el mundo • Alejandra A. Ramírez López, Experiencia juvenil de afromexicanas en la Costa Chica de Oaxaca: prácticas de agenciamiento frente a la violencia simbólica • Jahel López Guerrero, Prácticas espaciales de mujeres indígenas jóvenes ante el miedo, las violencias y la discriminación en la Ciudad de México • Lizeth Pérez Cárdenas, Más allá de llegar al cargo: violencia política contra mujeres indígenas, los retos de la participación

VOL. XXXVI, NÚMERO 98, ENERO-JUNIO 2023 ISSN 0185-0636


99
9 770185 063008