

86

# La antropología más allá de la norma

# Nueva Antropología


**Lilián González Chévez,** El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación • **Ana Amuchástegui y Diana Reartes,** La voluntad de ser indetectable como proyecto de felicidad en mujeres viviendo con VIH en México • **Mercedes Campiglia,** Erosionar la institución • **Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez,** La pluralidad normativa del norte mexicano como objeto de estudio en la antropología • **Jorge Federico Eufracio Jaramillo,** La cultura y la política en la cultura política • **Adriana Saldaña Ramírez,** Territorio, asentamientos residenciales y migración: el caso de jornaleros indígenas de La Montaña de Guerrero en Morelos



VOL. XXX, NÚM. 86, ENERO-JUNIO DE 2017 ISSN 0185-0636

# *Nueva* Antropología 86

*La antropología más allá de la norma*

*Dirección*
Silvia Gómez Tagle

*Consejo de Redacción*
Raúl Nieto, Emanuel Rodríguez, Mechthild Rutsch, María Josefa Santos, Héctor Tejera

*Consejo Editorial*
Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora Díaz, Carmen Bueno Castellanos, Edith Calderón Rivera, Alicia Castellanos, José del Val, Rodrigo Díaz Cruz, Carles Feixa Pámpols, Anna Fernández Poncela, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Eduardo Nivón, Marisol Pérez Lizaur, Xóchitl Ramírez, Patricia Ravelo, María Teresa Romero Tovar, Mauricio Sánchez Álvarez, Sergio Sánchez Díaz, María Josefa Santos, Pablo Semán, Nitzan Shoshan, Karine Tinat, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez.

*Consejeros honorarios*
Luis H. Barjau, Adrián García, Silvia Gómez Tagle, Erwin Stephan Otto

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

*Instituciones que apoyan la edición de Nueva Antropología*
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de México, A.C.; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma

*Coordinadora del número*
María Josefa Santos

*Secretaría Técnica*
Celia Tapia Alto
Brenda Perea Estrada

*Producción editorial*
Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión-INAH

*Cuidado de la edición*
Benigno Casas

*Ilustración de portada*
Francisco Moreno Capdevila

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: 1000 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. XXX, NÚM. 86 MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2017

**S**UMARIO

Editorial 5

El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación
*Lilián González Chévez* 9

La voluntad de ser indetectable como proyecto de felicidad en mujeres viviendo con VIH en México
*Ana Amuchástegui y Diana Reartes* 35

Erosionar la institución
*Mercedes Campiglia* 54

La pluralidad normativa del norte mexicano como objeto de estudio en la antropología
*Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez* 78

La cultura y la política en la cultura política
*Jorge Federico Eufracio Jaramillo* 101

Territorio, asentamientos residenciales y migración: el caso de jornaleros indígenas de La Montaña de Guerrero en Morelos
*Adriana Saldaña Ramírez* 120

Reseñas Bibliográficas

Reseña: Carolina Rivera Farfán (coord.). *Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera suroccidental de México,* México, ciesas, 2014
*Ollinca I. Villanueva Hernández* 139

Política editorial 143

Novedades editoriales 147

# Editorial

En este nuevo número de *Nueva Antropología* que hoy tiene en sus manos presentamos una serie de textos que, si bien llegaron a la redacción por diversos caminos, podemos encontrar en ellos coincidencias, pues retoman dos grandes objetos temáticos de la disciplina: el relativismo y la identidad. En este sentido, los distintos trabajos tienen en común el análisis de cómo las referencias culturales inciden en la explicación de cuestiones como la salud, la política, el derecho y, por supuesto, el territorio. Así, aunque la temática de los artículos reunidos en el número 86 no es la misma, sí encontramos en todos un acento en las referencias culturales que posibilitan que los grupos sociales logren apropiarse asuntos vinculados con la práctica de la medicina; asimismo, ubicar los problemas de las instituciones y hasta construir nuevas normas legales. Además, en otros hay una propuesta de *explotar* las interpretaciones antropológicas como herramientas que van más allá de la explicación y que pretenden contribuir a la solución de los problemas sociales analizados.

En este nuevo número el lector encontrará tres trabajos que giran en torno al binomio salud-enfermedad, en los que se muestra desde diferen-

tes ángulos la manera en que las referencias culturales influyen en la construcción de la medicina. Referencias que, si bien comienzan en la medicina tradicional, pueden también ayudar a explicar las reglas biomédicas que rigen las prácticas de atención del parto, y con ello contribuir a que éstas sean desarrolladas de manera más cercana a las necesidades de las pacientes. En el primero, "El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación", Lilián González Chévez señala que, al considerar ciertas prácticas y conocimientos vinculados con la medicina tradicional, cuyas raíces enmarca en el centro sur de México y en la cosmovisión mesoamericana, se puede abonar en la explicación de cómo se construyen las interpretaciones sobre la salud y la enfermedad, tanto entre los pacientes como entre los médicos que los atienden. A lo anterior se suma, nos dice la autora, la circularidad cultural de la que siguen nutriéndose los sistemas médicos contemporáneos, misma que comienza en el modelo biomédico contemporáneo, pero que también incorpora a los curanderos, quienes incluso han ido agregando elementos del *new age* y hasta símbolos y parafernalia provenientes del Lejano Oriente. Este conjunto de saberes médicos permiten a los pacientes construir la enfermedad desde distintos enfoques. El trabajo parte, además, de la experiencia de la autora como médico al enfrentarse a estas narrativas que contribuyen a reconstruir el padecimiento del paciente.

En el segundo texto sobre la temática de salud-enfermedad, Ana Amuchástegui y Diana Reartes recuperan el proceso de la atención médica, desde el punto de vista de los pacientes, rescatando los procesos subjetivos e intersubjetivos involucrados en las acciones de la salud. Adicionalmente, el propósito del trabajo es avanzar en la investigación sociomédica para dilucidar las múltiples dimensiones que afectan el abandono de los tratamientos antirretrovirales, indispensables para el control del VIH. De esta manera, el texto "La voluntad de ser indetectable como proyecto de felicidad en mujeres viviendo con VIH en México" parte de 21 entrevistas autobiográficas entre usuarias en los Centros Ambulatorios de Prevención y Atención de Sida e Infecciones de Transmisión Sexual (Capasits) en Oaxaca y en Morelos; mediante dichas entrevistas las autoras pretenden descubrir las posibles prácticas que facilitarían la adherencia al tratamiento, a partir del seguimiento de las estrategias implementadas por las pacientes para "la normalización de la enfermedad", esto es, aquellas mediante las que se construye una cotidianidad, es decir, rutinas

y actividades que posibilitan que la vida de la paciente sea observada como "normal" en el contexto de los otros.

En esta misma temática, el tercer trabajo, "Erosionar la institución", documenta una experiencia de intervención piloto en una clínica de Iztapalapa en la que, a partir del modelo CIMIGen, que supone la aplicación y detección del riesgo perinatal, se llega a una reflexión sobre la importancia de las subjetividades en la construcción de un proceso ginecoobstétrico que abone en el desarrollo de "humanizar el nacimiento". Para ello, Mercedes Campiglia desarrolla una estrategia de "infiltración de subjetividades" que tiene como propósito capacitar a las doulas, a las pacientes y a los parientes de éstas para mejorar las prácticas que ayudan en cuestiones como el manejo del dolor en todas las fases del parto y las revisiones médicas durante el alumbramiento. Por último, la autora reflexiona sobre las posibilidades de aplicación del "experimento" en lugares con otras características.

En relación con las otras temáticas, normas jurídicas y territorio, vinculadas también al tema de la identidad y de la modelación cultural, encontramos el trabajo de Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez, que reseña la pluralidad normativa del estado de Chihuahua para aproximarse a la manera en la que los pueblos y comunidades indígenas demandan el reconocimiento de su derecho a la tierra y el territorio. El trabajo parte de los peritajes antropológicos que permiten acuñar el concepto *pluralidad normativa* como uno legítimo en los estudios antropológicos. Para ello, el texto "La pluralidad normativa del norte mexicano como objeto de estudio en la antropología" comienza explorando los vínculos entre etnólogos y juristas que empiezan desde el siglo XIX, con el propósito de obtener información empírica sobre el origen de la norma o el derecho en tanto conjunto de leyes, reglas, acuerdos con trascendencia de lo social a lo jurisdiccional. El autor sostiene que, debido a que la pluralidad normativa nos remite necesariamente a la diversidad cultural, el ejercicio del peritaje antropológico con dictamen cultural permite observar las tendencias que se imponen al momento de afirmar jurídicamente o negar políticamente dicho contexto plural a la hora de dictar sentencia.

Por otra parte, el trabajo de Jorge Federico Eufracio Jaramillo, "La cultura y la política en la cultura política", parte de una revisión exhaustiva del concepto de cultura política desde las nociones de cultura y de política para presentar, en el tercer apartado del artículo, una revisión de

los textos de cultura política realizados en Latinoamérica y en México. Esta revisión crítica permite detectar […] *la necesidad de redimensionar la política con el fin de posicionarla como una cualidad intrínseca de la actividad humana y de las relaciones sociales y no como un elemento que se refiere exclusivamente al orden gubernamental.* Lo anterior tiene como fin demostrar cómo el concepto de cultura política se puede constituir en una herramienta que permita observar lo que ocurre sobre el terreno empírico, a partir de la reconstrucción del contexto de los sujetos, lo que definitivamente contribuirá a ir más allá de los modelos ideales de democracia planteados por muchos de los autores referidos en el texto.

Para concluir, el último trabajo, "Territorio, asentamientos residenciales y migración: el caso de jornaleros indígenas de La Montaña de Guerrero en Morelos", refiere la manera en que los asentamientos de la población indígena que llegó a trabajar como jornalera en la cosecha y cuidado de las hortalizas en el poblado de Tenextepango, Morelos, se han constituido en lo que se caracteriza en la literatura sobre la temática como "territorio migratorio". Para ello, Adriana Saldaña señala que, si bien este proceso comenzó desde finales de los cincuenta con la siembra de hortalizas en temporada invernal para abastecer a algunos comerciantes mayoristas de la Ciudad de México, en la última década, debido a las políticas de apoyo a la gran empresa agrícola, las familias de indígenas guerrerenses asentadas en el territorio lo consideran como un "punto de pivote" de diversos flujos migratorios. Ello se debe a que la comunidad, además de proporcionar acceso a diferentes mercados de trabajo, se ubica a corta distancia de la ciudad de Cuautla, lo que permite a los indígenas encontrar trabajo durante todo el año. La situación laboral es muy importante para las familias de los jornaleros, pues su movimiento continuo responde a una lógica de supervivencia.

# EL PROCESO TERAPÉUTICO EN LA MEDICINA TRADICIONAL MEXICANA. ALGUNAS CLAVES PARA SU INTERPRETACIÓN

**Lilián González Chévez***

*Resumen:* Este ensayo aborda el papel que juega el proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana en tanto acto performativo cuya actividad discursiva, parafernalia y práctica corporal concreta contribuye a resituar un determinado drama social mediante acciones sociales correctivas ritualizadas y narrativizadas en un contexto sagrado, lo que mantiene su eficacia para dar forma y sentido a los episodios de una enfermedad. A través de este *performance* ritual se activan una serie de acciones técnicas, expresivas y simbólicas cuyos códigos, socialmente compartidos, operan como gramática organizadora de reconstitución del mundo.

*Palabras clave:* medicina tradicional; México; proceso terapéutico; *performance* ritual.

*Abstract:* This essay deals with the role that the therapeutic process plays in traditional Mexican medicine with respect to the performance act whose discursive activity, paraphernalia and concrete body practices contribute to repositioning a certain social drama by way of ritualized and narrativized corrective social actions within a sacred context. The latter maintains its effectiveness in order to provide form and meaning to episodes of illness. Through this ritual performance a wide range of technical, expressive and symbolic actions whose socially shared codes act as organizing grammar for the reconstitution of the world are brought into play.

*Keywords:* traditional medicine; Mexico; therapeutic process; performance ritual.

## LOS SABERES DE LA MEDICINA TRADICIONAL EN MÉXICO

Partícipe de una tradición y de una historia, objeto de reelaboración permanente, los saberes de la medicina tradicional en México son ampliamente utilizados por los pueblos indígenas y campesinos y por diversos sectores de la población urbana (Fagetti, 2003: 6). Dichos saberes están conformados por elementos culturales de muy heterogéneas duraciones y vigencias históricas en los que cohabitan y se articulan de manera compleja, dentro de un proceso de constante recomposición y circularidad cultural, diferentes *comunidades de memoria* que se corresponden con distintas formaciones sociales y se constituyen en espacios de experiencia diferenciales (Burke, 2000: 80).

Entre estas formaciones sociales, las de herencia indígena son las comunidades de memoria más antiguas, las

*Doctora por el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Línea principal de investigación: Etnomedicina. Correo electrónico: lilianahora@gmail.com

cuales fueron sometidas a una interculturalidad forzada durante el proceso colonial e insertadas en procesos de apropiación desigual de bienes económicos y culturales y, por tanto, de resistencia-exclusión y hegemonía-subalternidad (Hersch y González, 2011: 37). De manera que, siendo la tradición un esquema interpretativo, una estructura para la comprensión del mundo (Thompson, 1998: 243), los saberes médicos de orden tradicional no son uniformes, canjeables y equitativos entre los diferentes grupos sociales.

Al menos en el centro-sur de México la medicina tradicional hunde sus raíces en la cosmovisión mesoamericana y en una tradición de especialistas dedicados a la actividad terapéutica (López-Austin, 1976: 16). Sólo para el último periodo de la época prehispánica, fueron consignados entre los nahuas, cuarenta clases de magos cuya actividad fundamental fue la curación y/o el maleficio (López-Austin, 1967: 87); ciertamente, algunas de estas especialidades se han mantenido hasta la actualidad y sus portadores continúan en el desempeño pleno de sus funciones (Zolla, 1994a: 306).

Durante la colonia fueron articulándose elementos que derivaban de la imposición evangelizadora de los misioneros españoles, a tal grado, que son escasas las prácticas curanderiles en el México contemporáneo que no estén profundamente permeadas por formas sincréticas de ese catolicismo popular. También la población española, por vía de la gente llana, trajo consigo ideas y patrones de acción de la medicina popular peninsular, mientras que la tradición galénica en que se formaban los médicos universitarios "limpios de sangre" —es decir españoles peninsulares y criollos—, aun cuando estaba reservada para la atención de la casta dominante, fue filtrándose en las castas sociales subordinadas (Aguirre Beltrán, 1980a: 261; 1994: 402).

Adicionalmente, la consolidación del dominio colonial trajo aparejada la importación de mano de obra esclava, y con ella, la introducción de concepciones y prácticas africanas provenientes básicamente de la cultura bantú. Si bien este aporte fue moderado, la magia africana tuvo un papel decisivo en la configuración de una medicina popular colonial, contribuyendo con creces al enriquecimiento de la medicina india en aquellos lugares donde los negros se establecieron (Aguirre Beltrán, 1980a: 264; 1994: 109).

Actualmente los saberes de orden tradicional son una síntesis compleja de sistemas médicos provenientes de diversos estratos culturales en permanente circularidad cultural, que siguen nutriéndose de manera abierta, plural y heterológica de dispositivos provenientes de los sistemas médicos contemporáneos, tanto del modelo biomédico como de aquellos que fueron arribando a través de la sociedad de consumo, los cuales han impactado especialmente a los sectores urbanos y a sus curanderos, quienes incluso han ido agregando elementos *new age* y hasta símbolos y parafernalia provenientes del Lejano Oriente.

Su persistencia y arraigo en los sistemas de creencias actuales de amplias capas de la población pone de

manifiesto su eficacia para organizar los episodios de enfermedad, es decir, dándoles forma y sentido y su habilidad para comunicar y confirmar ideas acerca de la realidad del mundo (Young, 1976: 7; Waldram, 2000: 605). En ese sentido, los terapeutas tradicionales, entendidos como especialistas rituales, ejercen un papel mediador o articulador de cierta visión del mundo, y al recurrir a ellos, los conjuntos sociales apelan a formas culturales que les son propias (Bartolomé, 1997: 120).

*La medicina tradicional en una sociedad estratificada*

No obstante, resulta insuficiente afirmar que los conjuntos sociales que recurren a la medicina tradicional están imbuidos de una visión del mundo que empatiza con la propia del terapeuta y por ello, sin más, demandan su servicio. Es indispensable situar en el contexto el hecho de que, como sugieren Fassin (1996: 9) y Menéndez (1994: 76), la atención a la salud es un campo médico diferenciado en una sociedad estratificada. Por dar un ejemplo, la relación del número de terapeutas tradicionales con respecto al número de médicos en comunidades rurales marginadas del país, era de cuatro a uno en promedio en la última encuesta realizada en México sobre el tema (Lozoya, Velásquez y Flores, 1988: 54). Con ello se subraya que los saberes de la medicina tradicional se configuran en "un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación por parte de sus sectores subalternos" (García Canclini, 1984: 62), en los que operan procesos históricos de exclusión social que tienden a reproducirse.

En razón de esta apropiación desigual, estos mismos conjuntos sociales "constructores de tradiciones" están sometidos a transformaciones sistemáticas, fluidas y cambiantes en las que, como señala García Canclini (2004: 162): "un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras", en consecuencia, no puede darse por descontado que al reconfiguar sus condiciones estructurantes también pueden cambiar el contenido de sus tradiciones.

En esas circunstancias, los saberes de la medicina tradicional son parte de una estrategia de sobrevivencia para afrontar la inequidad subyacente, sobre todo entre los sectores que habitan en zonas rurales y/o que migran a las periferias urbanas, es decir, en conjuntos sociales subalternos, de baja escolaridad, que han sido marginados en mayor o menor medida de la modernidad y del proceso de occidentalización y globalización del mundo. También es entre estos sectores donde los saberes médicos de orden tradicional nacen y se recrean cotidianamente a partir de un mundo en contacto directo con la experiencia, siendo precisamente esta conexión privilegiada con el mundo de la experiencia o *espacios de experiencia*, como los denomina Koselleck (1993: 338),[1] lo que se transmite de ge-

[1] El *espacio de la experiencia* se compone de eventos naturales o culturales que una persona

neración en generación por la tradición oral y las prácticas cotidianas. En consecuencia, para estos sectores de la población, retrotraer su bagaje cultural con el propósito de resolver sus problemas de salud ingentes, resulta también —aunque no exclusivamente— una respuesta a ese acceso virtual, parcial o limitado al Estado de bienestar, a los lenguajes científico-positivistas y a los recursos y promesas de modernidad asociados a ellos.

En ese sentido, es importante subrayar que los grupos indígenas que presentan consistentemente los índices de marginación más altos del país (Coneval, 2014: 102) no sólo son portadores de una condición de desigualdad social, sino que también son los principales depositarios de la alteridad cultural, es decir, de la diferencia. Son comunidades con memorias específicas que, aun en su condición de culturas subalternas, continúan teniendo una medicina tradicional, parafraseando a Aguirre Rojas (2003: 71): "fuerte en sí misma, con un cierto grado de autonomía irreductible y con una capacidad de renovación y transfiguración que les es propia, y que es, a fin de cuentas, imposible de expropiar".

Al respecto, Florescano (1999: 235) plantea que, mediante un proceso continuo de adaptación y resistencia, de movimiento y transfiguración constante de una generación a la siguiente, los mecanismos que permitieron la transmisión eficaz de la memoria indígena fueron la cosmovisión, el rito, el calendario social y religioso, los mitos y la tradición oral. En este marco, ciertos actores, por ejemplo, los terapeutas tradicionales, actúan como agentes referenciales de la memoria para un determinado conjunto social.

Aparece entonces la paradoja de una riqueza cultural y social que nutre las estrategias de atención a la salud, sostenida sin embargo en gran parte por aquellos que la portan en un contexto de carencia y de precariedad respecto a las necesidades más apremiantes. Es precisamente en los contornos de su cultura donde se preserva, profundiza y enriquece continuamente la medicina tradicional. De manera que no es casual que en México, país de grandes desigualdades sociales y de gran diversidad étnico-cultural, confluyan sostenidamente en los grupos étnicos la diversidad cultural y la desigualdad social.

### *De la nosotaxia popular a los dispositivos patogénicos estructurales*

En una encuesta sobre las principales causas de demanda de atención de la medicina tradicional, aplicada a 13 067 terapeutas tradicionales en poblaciones rurales marginales de México (Zolla *et al.,* 1992a: 72), se registraron, entre los diez motivos de consulta más frecuentes, cuatro donde el límite entre el orden natural y sobrenatural se desdibuja y la causalidad mágico-religiosa se encuentra fuertemente vinculada con la esfera emotiva y el mundo de relación: el *mal de ojo*, el *susto*, el *aire* y el *daño.* En esta misma casuísti-

recuerda total o parcialmente en el presente y, por lo tanto, sirve como punto de partida para una nueva decisión o acción.

ca, también fueron señaladas cuatro causas de demanda de atención afines con las estadísticas de morbilidad en las instituciones de salud: diarrea, disentería, anginas y torceduras, lo que permite corroborar que la actividad de los terapeutas tradicionales también se asocia con un primer nivel de atención vinculado a las enfermedades comunes (Lozoya, Velásquez y Flores, 1988: 64).

Un correlato de la casuística reseñada es que explicita la forma en que un sector de la población ha definido los riesgos de salud significativos,[2] resultando revelador que el sustrato ideológico-cultural del 40% de las demandas de atención de los terapeutas tradicionales no sea reductible a la lógica racional-positivista del modelo biomédico y que sus modelos de interpretación sean dominantes respecto a la etiología de las enfermedades, en particular cuando estas resultan insidiosas, graves o de difícil resolución. Así, las causas últimas del *susto*, el *mal de ojo,* el *daño* y en buena medida de los *aires*, imbuidos en una relación directa con el mundo sobrenatural, son atribuidas a las emociones y sentimientos que uno experimenta y/o que otros proyectan en uno. Otras demandas de atención, más reductibles desde el modelo biomédico, implican un impacto emocional menor y su causalidad admite atribuciones de índole naturalista, como el desequilibrio entre la naturaleza caliente y fría, el exceso de trabajo, diversos problemas en la alimentación, los microbios, los accidentes o el desplazamiento de órganos (Aguirre Beltrán, 1980a: 38; Kroeger, 1988: 29; Queiroz, 1986: 314).

No obstante, la nosotaxia popular no admite de manera natural compartimentos estancos, es decir, el modelo explicativo popular abarca espacios de sentido cada vez más amplios, de manera que cada entidad nosológica se encuentra interconectada en forma dinámica y compatible con otras, sin que resulte en realidad cabalmente posible —ni tampoco deseable— delimitar sus márgenes de manera precisa. Así, el *susto,* el *daño* o el *aire,* como complejos mórbidos de significados polisémicos, atraviesan en sí diversos planos de relación (natural, social y sobrenatural) y una espiral contextual cuyos límites se desdibujan.

En este sentido, la narrativa de una paciente de la periferia urbana aquejada de un *mal aire*,[3] una de las causas de enfermedad más frecuentemente registradas en la medicina tradicional,

[2] El "riesgo" es una noción construida culturalmente: cada forma de organización social enfatiza algunos aspectos de peligro e ignora otros, creando así una cultura de riesgo que varía (además) según la posición social de los actores y que influye en su elección de los peligros dignos de atención (Douglas, 1996: 11).

[3] *Mal aire*: viento dañino o entidad incorpórea percibida como un espectro viviente que ocasiona enfermedades. Los motivos que desencadenan este mal son múltiples: el aliento de los dioses guardianes de la tierra, espíritus de asesinos o de muertos, emanaciones de personas que participan de eventos sexuales ilícitos, personas que poseen una mirada fuerte o tienen envidia. El *mal aire* puede ser colocado o transmitido al cuerpo de la víctima por uno de sus enemigos (Kearney, 1971: 74) o manipulado por los hechiceros con el fin de dañar a su víctima (Zolla, 1994a: 561).

nos servirá de lente para focalizar la trama de ligas que organizan el sistema de signos, de sentidos y de acciones en esta espiral contextual; una trama que, como sugieren Corin *et al*. (1990: 250), no revela su complejidad y coherencia hasta que se le visualiza sobre el telón de fondo de los valores pivote de una cultura y sobre el horizonte de sus dinámicas sociales.

*La espiral contextual en la semiología popular*

Cuando María, en mi primera visita a su domicilio, ubicado en la colonia Unidad Morelos del municipio de Xochitepec, zona conurbada de Cuernavaca en el estado de Morelos, me pregunta por qué le han aparecido unos granos en la piel, no tengo motivo alguno para atribuir significado subyacente a la pregunta; me parece natural, casual y sin ningún trasfondo que el profano pregunte al profesional la causa de su padecimiento. Ella me muestra sus brazos y luego de un breve estudio semiológico le explico que parece tratarse de una alergia, por lo que inquiero: "¿A qué le atribuye que le hayan salido? —Mmm... comí chorizo —me responde. ¿Y a usted le hace mal el chorizo? —pregunto de nuevo. —No, pero yo a eso le echo la culpa, almorcé chorizo y ya en la tarde comencé, me empezaron a salir granitos, pero no me daban comezón, ahora sí me dan comezón y en la noche me dan más, por eso me puse la gomita de la sábila untada [...]".

En mi papel de médica consultada le recomiendo entonces que mantenga su tratamiento con sábila, le receto un medicamento para la comezón, le indico algunas medidas higiénico-dietéticas y doy por terminada la consulta. Y continuamos la plática *sin* que yo advierta que el tema original de la conversación mantiene continuidad y vigencia, quedando fuera de mi comprensión el campo significante dentro del cual hace sentido el sufrimiento del enfermo:[4]

—Mi hermana Lorenza, la que vive para allá así estaba [...] ¡llena de granos!, con la cara y el cuerpo bien manchada, ¡pero ella de que se rascaba estaba así!

—¿Será del sol?

—Mmm, no […] ella no está en el sol [...] la llevé a Oacalco con *la señora* que cura y ya cuando vino, ya vino bien.

—¿Y cuánto tiempo llevaba su hermana con eso?

—¡Ay doctora, un mes!, apenas fuimos este domingo de aquí a ocho días. Le hizo una *limpia*, primero se la hizo con un huevo, después la volvió a limpiar con otro huevo. ¡No doctora, pero es bien efectiva! en el vaso salió que "le echaron una porquería", o sea, un *mal aire,*[5] ¡porquerías pues! Y que ella *lo recibió*. Le dijo *la señora:* "no era para ti, pero en ese momento tú saliste, *tú lo*

[4] Kleinman y Benson (2004: 20) han señalado cómo la biomedicina deslegitima el sufrimiento como somatización para enfatizarlo como enfermedad.

[5] Una persona puede enfermarse de un *mal aire* si ha estado cerca de un muerto; si ha pasado por donde se arrojaron manojos de hierbas con las que previamente se limpió a alguien; por caminar durante la noche o simplemente porque alguien "lo envidia o habla mal de él" (Romero, 2003: 99).

*recogiste"*. Y sí […] ella dice que cuando salió a despedir a una señora a la calle, sintió como un *mal aire* así [...] y luego empezó [...].

—Pero no es que la persona le haya echado ese *mal aire*, ¿o sí?

—Bueno... sí. Pero *por envidia*, porque como pues [...] ahora sí que ella no tiene marido y aunque tiene cinco hijos, ahora sí que ella está saliendo adelante ¡Ella sola! Porque mire: está haciendo su casa, a sus hijos les da estudio y todo el tiempo ella trabaja. Trabaja en una casa toda la semana, el patrón es licenciado y le da mil doscientos pesos a la semana, pero ahora sí que cuida al papá del señor, lo baña, lo cambia y luego ella plancha, ella limpia, ella cocina. Y sí [...] la *señora* la curó: la *limpió*, le "juntó el pulso" y le hizo "un amarre" para que el mal ya no siga.

—Pero, ¿cómo es el amarre?

—Amarra una veladora con listón rojo y blanco. Pero, como mi hermana es "hermana" [se refiere a que profesa una religión protestante] no cree. Pero yo, ¡con tal de que se curara la llevé! La *señora* le cobró 300 pesos, aunque ese día yo le di 50 pesos y ella puso 50 pesos, y le dijo: te voy a hacer "el amarre" para que ya no te siga el mal. Y le echó una medicina [...] ella lloró de que le ardía, pero al otro día ya se le quitaron los granos.

—¿Y con eso ella creyó?

—No. Ya no fue. Pero la señora le dijo que pusiera a hervir coahuilote, árnica, cuachalalate y golondrina y que con eso salía. Se estuvo bañando con esas plantas y con eso se le quitó.

El relato de María nos da pistas fundamentales para interpretar los sistemas semiológicos y explicativos populares. La primera pista parte del *razonamiento dual* seguido por la propia María para explicar *su* enfermedad. Visto en retrospectiva, es evidente que cuando María me pregunta el porqué de su padecimiento, ella ya ha contemplado como posible causa una etiología similar a la atribuida en el padecimiento de su hermana.

Cuando la interrogo sobre su interpretación causal, ella sigue las premisas etiológicas que mi propia lógica biomédica sugiere. Tal vez dicha lógica le resultó convincente o disminuía su ansiedad ante la probabilidad causal de un *mal aire* o simplemente ella continuó mi discurso en paralelo con su propia lógica. Lógica que, para comprender su significado, demanda el conocimiento de claves culturales donde ese discurso tiene sentido.

La primera clave procede de la conducción, por parte del paciente, de un discurso polilógico en paralelo, cuyos *códigos restringidos*[6] son utilizados discrecionalmente según sea el interlocutor un miembro de su grupo cultural o no. En este caso, mientras que el profa-

[6] Un *código* es un principio regulativo, tácitamente adquirido, el cual selecciona e integra sentidos relevantes, formas para su realización y contextos a los que evoca (Bernstein 1981: 328). *Los códigos restringidos* (Bernstein 1989: 25, 136) traducen, a través de su forma y contenido, órdenes simbólicos propios de determinado conjunto social y ponen de relieve los principios subyacentes a la estructuración social de los significados (*Ibid*., 205, 210), permitiendo descubrir, como sugiere Duranti (2000: 8), patrones interactivos que revelan visiones del mundo y formas de relación entre los individuos en tanto que seres sociales.

**Cuadro 1. Modelo explicativo popular**
**Campos semánticos involucrados en la narrativa sobre la causalidad del padecimiento**

| ***Modelo explicativo popular*** **(síntesis de la narrativa)** | ***Campo semántico involucrado*** |
|---|---|
| La envidia | Emocional |
| que provoca en los otros | Relacional |
| las condiciones sociales y materiales favorables en que se encuentra *ego,* a pesar de conformar una familia matrifocal que teóricamente la colocaría en desventaja comparativa | Material y social |
| le atrae y la hace receptiva a fuerzas sobrenaturales | Magicosobrenatural |
| que provocan o desencadenan enfermedades. | Organicocorporal |

Fuente: elaboración propia.

no conoce la lógica cognitivoracional del profesional de manera parcial y fragmentada, el profesional en cambio, carece de las claves culturales que le permitan advertir siquiera las dimensiones del argumento del profano, es decir, no ha accedido al aparato conceptual y de lenguaje en que se basan estos códigos restringidos (González, 2010).

La segunda clave que nos proporciona la narrativa de María refiere a la *atribución causal* de la enfermedad de su hermana a una cochinada,[7] a un *mal aire*. El razonamiento de María parte de un conjunto de premisas sobre la etiología causal de la enfermedad, radicalmente distintas al ordenamiento causal propio de la racionalidad positiva, el cual se desglosa y decodifica en el cuadro 1.

El modelo explicativo popular seguido por María, entreteje con singular coherencia lógica diversos planos (natural-sobrenatural) y ámbitos de la realidad (individual-material-social) aparentemente inconexos, conjugando en una representación social como es el *mal aire-cochinada* un campo semántico que articula las causas emocionales, relacionales, materiales, mágicas y orgánicas a las que atribuye la causalidad de la enfermedad. El carácter polisémico de esta representación social nos recuerda dos propiedades de los símbolos rituales referidas por Turner (1980: 30): el de la *condensación* de un espectro de sentidos (muchas cosas y acciones representadas en una sola formación) y el de la *unificación de significados* dispares (porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento).

Una tercera propiedad con que Turner reviste a los símbolos rituales dominantes refiere a la *polarización de sentido*, es decir, a la capacidad que tienen los símbolos para evocar emociones, determinando en gran parte la

[7] Cochinada: porquería o suciedad, acción baja producto de la brujería.

forma externa del símbolo, en lo que denomina *el polo sensorial,* así como también a la capacidad de los símbolos para enlazarse a normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de un grupo, lo que denomina a su vez como *polo ideológico*.

En la narrativa de María el hilo conductual a partir del cual se explica la enfermedad es un sentimiento de envidia, por lo que ubicamos tal expresión como el *polo sensorial* de la explicación del problema. El campo de sentido de esta representación popular ha de buscarse en la interpretación mesoamericana de que las emociones o deseos hostiles de los demás tienen, en ciertas circunstancias, la capacidad de rasgar la protección natural de las personas, proyectándose y materializándose como enfermedad (véase Aguirre Beltrán, 1980b: 45).

Tal capacidad proviene, entre otras posibilidades, de la manipulación de fuerzas sobrenaturales (como los *aires*), por parte de algún brujo, a conveniencia del cliente; puede provenir también del hecho de que, al maniobrar dichas fuerzas, el brujo las haya dejado libres y a su arbitrio para actuar por sí mismas o bajo el salvoconducto de los sentimientos negativos capaces de materializar la enfermedad (Kearney, 1971: 74; Signorini y Tranfo, 1991: 239). Cuando el brujo manipula dichas fuerzas sobrenaturales con el fin consciente de dañar a alguien, al proceso se le denomina *daño* o *cochinada;* cuando alguien desapercibidamente lo *"recoge"* se le denomina *mal aire*.[8]

En síntesis, con respecto al *polo sensorial*, el modelo explicativo popular logra integrar como un sistema cultural coherente y articulado, rastros de una compleja cosmovisión mesoamericana donde, como señala López Austin (1996: 137): "[…] seres invisibles reverberaban sus presencias en los campos, en las fuentes, en los hogares y en el monte [...] y donde algunos —como el mago— obran con un desarrollado cuerpo anímico, invisible, sobre las invisibles sustancias de las cosas".

Por otra parte, con respecto al *polo ideológico* del problema, el modelo explicativo popular deja resguardados, en lo más profundo de esa lógica popular, a los *dispositivos patogénicos estructurales*[9] configuradores de este drama social, los cuales podemos externalizar de la siguiente manera: en el marco de un grupo social con fuertes tasas de desempleo, con trabajo discontinuo, escaso y mal pagado, donde la cobertura escolar es baja y la construcción de la propia vivienda es un proyecto a plazos y para toda la vida; en síntesis, en el marco de un grupo social que no puede satisfacer sus necesidades vitales, ¿es comprensible que ante la igualdad de circunstancias geográficas, materiales y sociales, al-

[8] Para un análisis sobre el complejo de los *malos aires*, véase entre otros: López Austin (1972: 399-408) y Kearney (1971: 74).

[9] Gilles Bibeau (1992: 60) utiliza el término *dispositivos patogénicos estructurantes* para referirse a elementos del macrocontexto que modelan la cultura desde el exterior y que ponen límites al juego entre los actores sociales, situando para el caso de América Latina, a la violencia y a la desigualdad —configurada históricamente desde el periodo colonial— como dos dispositivos patogénicos fundamentales.

guien como en el caso reseñado (mujer y sostén único de su hogar), pueda escapar a esas condiciones?

Desde su perspectiva: ¿es legítimo que ella tenga acceso a ciertos recursos y bienes normalmente discontinuos y escasos para el colectivo, como son el trabajo fijo, las mejoras a la vivienda, el acceso a la educación escolar y a recursos económicos superiores a la media del grupo? La sustracción voluntaria o involuntaria respecto a esa lógica igualitaria deja inserto al disruptor dentro de una lógica competitiva, la cual inevitablemente convoca sentimientos negativos en otros, atrayendo fuerzas sobrenaturales que se proyectan y materializan —entre otras posibilidades— como enfermedad.

Laplantine (1990: 6) sostiene que las lógicas de la enfermedad y sus sistemas de intervención no sólo responden a una demanda somática y psicológica de curación, sino que responden a una demanda social de subsistencia en la que se apela a la medicina tradicional para encontrar empleo, conservar un trabajo, proteger la existencia de la familia y luchar contra las calamidades, lo que deriva en el sentido incluyente de una epidemiología sociocultural.

Por otra parte, el modelo explicativo popular ubica como *causa real* de sus desgracias los sentimientos hostiles existentes en miembros de su propio grupo y clase social, quienes le tienen *envidia* por sus logros,[10] es decir, centra como base del conflicto la competencia entre iguales, soslayando las condiciones sociales y económicas que precisamente los excluyen (como conjunto social) de un bienestar colectivo.

Cuando un *mal aire* ha sido infligido por otro resulta significativo que los agentes detonadores de este riesgo a la salud sean los propios parientes, compadres, amigos y vecinos con quienes existe el antecedente de fuertes vínculos afectivos, de amistad y de reciprocidad.[11] Habermas (1985: 65) hace una reflexión sobre el meollo moral de las relaciones afectivas en la praxis comunicativa cotidiana, la cual nos parece pertinente para el análisis del caso que nos ocupa:

> El desengaño y el resentimiento se orientan contra un otro concreto, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no sólo debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una esperanza normativa subyacente, que tiene validez no solamente para *ego* y *alter*, sino para todos los pertenecientes a un grupo social [...].

Parafraseando a Habermas, el conflicto a partir del cual se origina un *mal*

[10] La pobreza general y la competencia por los recursos crea una situación social donde los signos muy leves de abundancia generan celos o envidia. Por otra parte, ya que el contacto cara a cara constituye un requisito primordial para la envidia, la vecindad residencial resulta un área potencial de fricción en las relaciones (Thomas, 1974: 73).

[11] A mayor intensidad de la interacción, mayores posibilidades de fuentes de conflicto (Douglas, 1976: 68).

*aire* es de orden moral, pues se ha quebrantado esa esperanza normativa subyacente para todos los otros partícipes en un grupo social. ¿Esperanza normativa con respecto a qué?, analizando el caso referido, los sentimientos hostiles atribuidos al agresor (como la envidia) tienen como trasfondo los quiebres ocurridos en aquellos aspectos de la vida cotidiana que más nos conmueven como individuos, es decir, las dimensiones que tienen que ver con la integridad y sobrevivencia personal o familiar: el dinero, el trabajo, la vivienda y, en general, la salud, el bienestar y los afectos que orientan los contactos interpersonales, es decir, la vida de relación.[12]

Tales quiebres esenciales conllevan implícitamente la transgresión de reglas que norman las relaciones entre personas, como pueden ser los códigos de reciprocidad, redistribución, fidelidad, lealtad y honor o la competencia entre iguales por bienes materiales, afectos o símbolos, en un grupo social donde su sobrevivencia como subconjunto social y la de los grupos domésticos que la conforman se visualiza como una "unidad social cohesionada" (Douglas, 1976: 69).

Un análisis minucioso de los géneros discursivos presentes en las representaciones sociales del modelo explicativo popular, revela que en su estructura de sentido confluyen inevitablemente los sentimientos hostiles, las pérdidas afectivas, las escasas posibilidades para conquistar el mundo material —ingresos precarios e intermitentes—, aspectos relacionados con su hábitat, con su inserción subordinada y prescindible en la estructura productiva, y el endeble apoyo que el estado de bienestar ofrece (González, 2010).

Como refiere Finkler (1994: 14), son "los eventos vitales para las personas, especialmente sus relaciones, sus dilemas morales y las contradicciones no resueltas que confrontan en la vida diaria" lo que sedimenta en su memoria como causal de enfermedad y de ansiedad, y son estas condicionantes las que, como códigos restringidos, obtienen preeminencia interpretativa en este contexto sociocultural con respecto al origen de los padecimientos insidiosos o de las enfermedades crónico-degenerativas no resolutivas y a las formas de dar respuesta a la enfermedad a partir de ese otro universo simbólico proporcionado por su cultura.

Este tipo de experiencia —señala Turner (2002: 90)—, es la materia propia del *drama social,* en el cual los conflictos se arreglan mediante acciones sociales correctivas ritualizadas que, con ayuda del curandero, emergen como elementos significativos de la experiencia presente dentro de la subjetividad del paciente en el contexto del *performance* ritual.

De manera que, si la esfera de la tradición es el dominio de sentido y no sólo de conocimiento, como refiere Maseé (1997: 71), los significados atribuidos por los diferentes conjuntos sociales

[12] Los afectos de orientación como el amor, el odio y la indiferencia, tienen una función esencial en los contactos cotidianos y constituyen, por supuesto, un factor decisivo en las relaciones interpersonales (Heller, 1977: 380).

al proceso salud-enfermedad y al inherente de atención-desatención, no pueden ser interpretados fuera de las redes semánticas en que se construyen, de los modelos explicativos populares en que ellos se inscriben y de los dispositivos patogénicos estructurales en los que se insertan.

*La actividad curanderil como amortiguador del drama social a través del performance ritual*

El curandero como agente terapéutico tiene la competencia cultural para desarrollar acciones simbólicas que tienen sentido para el enfermo y/o su familia a través de un marco ritual. Este marco "provee el escenario para el logro de estructuras únicas de experiencia" (Turner, 2002: 99), tanto en el ámbito del diagnóstico como del tratamiento, y aun el del pronóstico.

De acuerdo con Turner (*Ibid*., 107), el ritual es un *performance*, es decir, una secuencia compleja de actos simbólicos. En términos generales, un *performance* acuerpa "un conjunto de expresiones visuales, corporales y sonoras que brindan información sobre aspectos sociales y que pueden ser considerados y leídos como un texto cultural" (Wilde y Schamber, 2006: 27). Nuestro papel como antropólogos, expone Leach (citado por Turner, 2002: 109) es: "el delinear el marco de competencia cultural en términos del cual las acciones simbólicas del individuo pueden tener sentido", en este caso, al descifrar los aspectos normativos que configuran el ritual terapéutico como género performativo.

*El diagnóstico: proceso de discriminación causal*

En el contexto de la medicina tradicional mexicana, el establecimiento de *la causa* que originó el padecimiento constituye el paso esencial para elaborar construcciones de sentido en relación con la enfermedad y se realiza basándose en la información referencial del enfermo y sus familiares, en menor medida en la detección de algunos signos corporales (paso no siempre efectuado) y fundamentalmente a través de procesos de diagnóstico mágico-religiosos, tales como el atisbo de la disposición de los granos de maíz vertidos en una jícara con agua (de raigambre mesoamericana); el tendido de la baraja *o rifa* (método introducido durante la dominación colonial), o la "lectura" de un huevo con el que previamente se ha *limpiado*[13] al paciente —entre otros—. La importancia que los enfermos y sus curanderos asignan a este proceso de discriminación causal, parece ser el principal concepto operante a partir del cual se establecen criterios de ordenamiento para clasificar los padecimientos en la nosotaxia popular.

En primera instancia, el diagnóstico en la actividad ritual del terapeuta es "un acto de retrospección creativa en el cual se adscribe significado a los acontecimientos y a las partes de la experiencia" (Turner, 1982: 17). En este ejemplo, el terapeuta busca descifrar si

[13] La cura por medio de una "limpia" en México es un principio diagnóstico-terapéutico de origen mesoamericano que sin embargo presenta similitudes relevantes en el medio andino (López-Austin,1976: 15; Polia, 1996: 566).

la causa de la enfermedad es "buena" (*espanto*, *sombra, latido* o *aire*) o "mala" (*daño* [brujería] o *mal aire*); para ello, el terapeuta dirigirá sus súplicas y oraciones a santos de la hagiografía cristiana que le permitan con su venia dilucidar esta cuestión.

Doña Teodora, la curandera a la que recurrió María para aliviar a su hermana, toma el sahumerio y delimita el espacio ritual sahumando el altar y a la paciente. Luego, coge un huevo fresco de la bolsa de plástico que tiene encima de la mesa que funciona como altar y persigna con éste a la paciente, haciendo la señal de la cruz tres veces en su frente mientras efectúa la siguiente rogativa:

> [...] por la venia del Espíritu Santo tu hija [nombre de la enferma] te hace esta pregunta, hace esta pregunta de todo corazón, Dios Nuestro Señor atiende su ruego, con la fe de santa Elena, esta pregunta se hace de todo corazón, de tu hija [nombre]; tu hija [nombre] pregunta, quiere saber de todo corazón *si es bueno o es malo*, que con la facultad Divina tuya le concedas respuesta a esta pregunta, de ella misma la pregunta, te lo pido por la gracia del Señor des respuesta a esta pregunta [...].

Teodora rompe el huevo en medio vaso de agua y lo pone a contraluz en la ventana para observarlo. El huevo vertido forma unas manchas blancas con grumos y restos de sangre: ella lo interpreta y explica a la paciente y a su hermana:

> [...] aquí se ve un *mal aire*, una porquería. A veces por descuido, por mala fe o por envidia dejan *cochinadas* para que otros las *recojan* […][14] por eso sale así, como nube manchada, como sombra [...] ¡Ay mijita!, ¡pus cuidado! [...].

Si la enfermedad es *mala*, desde que hace la señal de la cruz en la frente del enfermo, Teodora puede sentir que "su cerebro se le encoge" o "un asco", mientras que una cosa *buena*, "normal" quiere decir que lo que está enfermo es su *latido* "nada más". La lectura del huevo con que se ha *limpiado* al enfermo "es igual que una radiografía [...] es cuestión de la *visualidad* de la que está curando"; así, si es cosa *mala,* la clara del huevo puede delinear tres largas velas, lo cual significa velorio [muerte], o se ve la Santa Sombra [muerte], la "Santa Muertecita" o "se turbia el agua [muerte]. También "*se ve* si se lo pusieron especialmente (*daño*) o es que nada más 'lo tocó' en la calle (*mal aire*)". Por otro lado, si es cosa *buena*, "se ve como una nube", "es sólo *aire"*.

*Terapéutica curanderil*

Diversos autores (Williams, 1998) han sugerido el papel salutífero de una resacralización de la vida social mediante *performance* morales ritualizados, holísticos, emocionalmente expresivos y corporalmente sensibles. El papel del

[14] Los objetos que fueron utilizados para realizar una *limpia,* si no son luego adecuadamente tratados por el curandero, por ejemplo, enterrándolos o quemándolos, pueden constituirse en una fuente de contagio, de transferencia del *mal aire,* "porque pasa otra persona y *lo vuelve a recoger*".

terapeuta tradicional para dar respuesta al *mal aire* como complejo mórbido de significado polisémico, involucra los diversos planos del modelo explicativo popular referidos en el cuadro 1 e inscribe el acto terapéutico en el contexto sacro de la religiosidad popular.

Así, la hermana de María recibe como parte del ritual de tratamiento:

1. Una maniobra física para "juntar el pulso en el abdomen"

Antes de realizar la cura del *mal aire,* Teodora acuesta a la enferma en una cama y ejecuta una maniobra cuyo objetivo es "centrar el pulso" en el estómago. Según Teodora:

> A una que está dañada, que tiene un *mal aire*, primero que nada, tiene uno que buscarle el latido para ayudarla, el pulso del estómago y el del brazo tiene que curarlo para que se encuentren bien y ahorrarte las curaciones [...].

Esta maniobra busca restituir el "pulso principal" al centro-ombligo mediante la movilización simbólica de la sustancia vital: la sangre. Su objetivo es reubicar al *tonalli* —una de las entidades anímicas del cuerpo según la cosmovisión mesoamericana— (López Austin, 1984: 223), siguiendo como patrón de ordenamiento corporal un símbolo religioso mesoamericano: el quincunce.[15]

[15] Jeroglífico nahua que representa la "Ley del Centro". Esta es una figura que bajo infinitas variantes se encuentra formada siempre por cuatro puntos unificados por un centro, disposición llamada en *quincunce.* Este símbolo se encuentra en todas las manifestaciones religiosas del pueblo azteca (Séjourné, 1992: 102).

Este operador simbólico busca armonizar el centro del cuerpo con sus extremos, y al hombre enfermo situado en el plano terrestre, con el cosmos y el mundo infraterrenal (López Austin, 1984: 285; Tibón, 1981: 224; Villa Rojas, 1995: 193).

Esta maniobra manual, como señala Laplantine (1990: 15), confirma que los saberes médicos de orden tradicional otorgan una gran importancia al *contacto y la proximidad física*:

> Son culturas terapéuticas que atribuyen una importancia capital al cuerpo, éste es visto, entendido, sentido, palpado [...] a través de un aprendizaje deliberadamente sensorial que reafirma la reinserción del individuo en el campo de fuerzas de la naturaleza. Esto es igualmente verdadero para el curandero, que resiente justo en su propio cuerpo —que toma el mal en sí— los dolores del enfermo [...] en oposición a la medicina sabia que hace intervenir la mediación instrumental y la distancia social o al psicoanálisis que privilegia el discurso.

2. Súplicas y oraciones que permitan expulsar el *mal aire*

Teodora coloca a la paciente frente al altar y mientras procede a realizar una nueva *limpia* con un huevo, pronuncia la siguiente plegaria:

> Por la facultad divina de Dios Nuestro Señor, esta *limpia* se hace de todo corazón por la gracia y poder de Dios Nuestro Señor, en ti tengo fe Señor, salva a tu hija de todo corazón, por la gracia del Señor y del Espíritu Santo

> amén. Creo en Dios Padre, en Dios Hijo y creo en el Espíritu Santo. Todo poderoso te pido de todo corazón, salgan hechiceros, quede buena y sana, santísima Cruz de mi Jesús, yo te doy mi reverencia, preciosa Santa Cruz, a tus plantas hoy me encuentro santísimo redentor haz que con santa paciencia [...], Santa Cruz de mi Jesús derrama en tu alma, Santa Cruz de mi Jesús aleja todo mal, que por la facultad divina [...].

La mayor parte de las oraciones de los terapeutas tradicionales son católicas y es común que en sus súplicas invoquen a diversos santos o patronos protectores de la hagiografía cristiana. Muchos terapeutas, aun los indígenas, verbalizan estas oraciones en latín para que sean más efectivas. Su función entonces es la de interceder por el enfermo, actuando como vaso comunicante entre lo divino y el hombre, es decir, cumpliendo una función sacerdotal. Los altares domésticos de los curanderos también pueden dar una idea de sus adscripciones y referencias religiosas; por ejemplo, Teodora tiene desplegados en su mesa, que funciona como altar, más de una decena de santos y deidades, entre ellos el señor Santiago, san Martín Caballero, el Niño Doctor, el señor de la Columna, santa Clara, san Ramón Nonato, entre otros.

De esta manera, observamos que en los sistemas terapéuticos tradicionales se da una estrecha relación explícita entre lo médico y lo religioso, entre la salud y la salvación. Es decir, la "medicina tradicional" vehicula una relación entre el cuerpo y el espíritu, el hombre y los otros, el hombre y la naturaleza, la medicina y la religión. Para el caso de México, la religiosidad popular constituye un fenómeno con una notable capacidad de reinterpretación simbólica (Báez, 1998: 56) en la que operan procesos selectivos de refuncionalización, reinterpretación y resignificación tanto de la religión introducida como de la tradición religiosa mesoamericana, cuyo núcleo duro, sin embargo, como afirma López-Austin (2002: 17), "si bien no puede sostenerse que sea inmune al tiempo, puede afirmarse que su cambio es tan lento que en muchos casos es casi imperceptible".

3. Una *limpia*

En el caso reseñado, Teodora acompañó la súplica anterior con una *limpia,* consistente en frotar el cuerpo de la paciente nuevamente con un huevo. La *limpia* se inició persignando con el huevo la frente de la afectada para continuar frotando todo su cuerpo en sentido descendente, haciendo especial énfasis en las sienes, la coronilla, la nuca, las articulaciones de las manos y de los codos, el pecho y la espalda, el hueco poplíteo y los tobillos; en cada una de estas zonas volvía a hacer la señal de la cruz con el huevo. La curandera se esmeró particularmente en los pies, debido a que "éstos son los que *recogen*". Volvió a verter el huevo en medio vaso de agua y pudo constatar que, mediante las maniobras realizadas, la imagen del huevo había salido "limpia", es decir, esta vez sin grumos ni sangre.

Las *limpias* tienen por objeto purificar y "barrer" simbólicamente los sentimientos hostiles, los *aires* y/o las

cargas negativas que el enfermo ha "recogido". Se efectúan pasando por el cuerpo del enfermo huevos, plantas, tijeras, cruces, cuchillos, loción de "desalojo" u otros objetos cuyo efecto es el de *cortar* el *daño* (mediante tijeras o cuchillos); *transferir* la *maldad* al objeto (mediante su contagio o impregnación), o bien, *repeler* simbólicamente la *cochinada* (mediante cruces o loción de "desalojo"). Otras *limpias* se preparan con cocimientos de plantas aromáticas que se le dan al enfermo para que este se unte o bañe con ellos o para que los vierta en su casa *limpiándola* de malos espíritus.

Las zonas del cuerpo en que la curandera hizo especial énfasis durante la limpia, son centros anímicos menores en donde reside el *tonalli* y concentran también la fuerza vital del cuerpo (López Austin, 1984: 217).

4. Un *amarre*

El *amarre* es un "arreglo", un convenio que el paciente concierta con el curandero para que este, mediante sus súplicas y rezos, y aun en ausencia del afectado, detenga y/o constriña simbólicamente las fuerzas mágico-sobrenaturales que otros han desencadenado en contra suya. El *amarre* se materializa en una veladora que la curandera enciende en su altar hasta que ésta se consuma totalmente. Ciertos días de la semana —lunes, miércoles y jueves— la curandera "trabaja" la veladora con sus oraciones, ajustándola día con día con un listón rojo y blanco hasta constreñirla totalmente, con el fin de que lo sacro contenga e inmovilice simbólicamente al mal.

5. Fricciones, baños y fomentos a base de plantas medicinales

Para concluir la curación, Teodora fricciona el cuerpo de la enferma con una loción que le hace llorar del dolor y le recomienda que se bañe y ponga fomentos con una serie de plantas: cuachalalate, árnica, coahuilote y golondrina. Estas plantas actúan farmacológicamente a nivel local como antisépticas, antiinflamatorias, regeneradoras celulares y astringentes.

No obstante, es importante resaltar que el espectro multicausal que desde el principio había configurado el problema no es tomado en cuenta a la hora de abordar el tratamiento, ya que la curandera actuará sólo sobre los planos *sensorial* y *sobrenatural,* a través de la representación ritual, y sobre el plano *orgánico-corporal,* al apoyarse en maniobras manuales y recursos vegetales, todo ello sin necesidad de que ella o la enferma tengan que intervenir y/o afrontar los planos *material* y *relacional* que fungían como detonadores causales de la enfermedad. Como señala Turner, la ejecución de una conducta instrumentalmente simbólica suprime de los sentidos oficiales o verbales la situación conflictiva existente en la interpretación (1980: 43); de este modo, queda desdibujada la conexión entre la expresión conductual del conflicto y los componentes normativos.

## *Conclusiones. La experiencia performativa en la actividad terapéutica tradicional*

La curandera, como protagonista o mediadora del poder terapéutico a tra-

vés de su actividad discursiva y de una práctica corporal concreta, ha ejecutado un *performance* ritual que activa en la paciente una gama de experiencias sensoriales que se mantienen en la memoria corporal como parte constitutiva de lo vivido.[16] Tales experiencias incorporan información codificada y actúan como catalizadoras de una producción simbólica multiforme (Leach, 1993: 57). Esta "saturación cultural de la experiencia" —como la denomina Good (2003)—, constituye entonces una vía para que la paciente logre resemantizar su padecimiento, es decir, que confiera forma y sentido a este episodio de enfermedad de acuerdo con códigos socialmente compartidos, los cuales operan como gramática organizadora de reconstitución del mundo,[17] además de que permiten que rescate para sí un espacio propio en el orden social y afectivo de las cosas.

Como acto performativo, la comunicación entre terapeuta y paciente activa una gama de acciones técnicas y expresivas que contienen información codificada. Precisamente, estos códigos son los que dan sentido y coherencia al acto terapéutico como hecho social total y, aunque implícitos, influyen directamente en el papel salutífero y restaurador de la actividad terapéutica. Estos códigos, sin embargo, no son tan diversos y desperdigados como uno arbitrariamente pudiera imaginar: muy por el contrario, operan sobre la base de lo que Ricoeur denomina "un alfabeto óptico limitado" (1995: 48). A continuación señalaremos algunas claves de este alfabeto:

*a)* La religiosidad popular como gramática organizadora de reconstitución del mundo.

El escenario y emplazamiento ritual elaborado por la terapeuta está desarrollado en su conjunto en el ámbito de la religiosidad popular, extrayendo de ésta los códigos simbólicos restauradores de una ontología trascendental, los cuales operan como gramática organizadora de reconstitución del mundo (Bartolomé, 1997: 101). Como señala Laplantine (1990: 14), las fronteras entre el espacio médico y el religioso en la medicina tradicional se desplazan y devienen de más en más, en flujos sin límites territoriales precisos.

No obstante, tras el reconocimiento del papel significativo de la dimensión religiosa en el proceso terapéutico (Csordas y Kleinman, 1990; Laplantine, 1990) que se explicita en la inclusión de palabras, oraciones o discursos sacros (McGuire, 1983; Dein, 2002) y

[16] Desde una fenomenología de la percepción, la actividad terapéutica tradicional es rica en experiencias organolépticas que abarcan el olfato (al sahumar), el tacto (al frotar el cuerpo durante la *limpia,* al masajear su abdomen para "juntar el pulso" o al friccionar su piel con una loción) y el sistema auditivo (la curandera ha rezado e implorado a sus santos protectores para que intercedan a favor de ella y se ha dirigido a la enferma en sus enunciados con la afectividad con que le hablaría una madre: "¡Ay m'ijita pus cuídate!"). También amplifica esta percepción sensorial con una gama de efectos estético-visuales: la disposición de las velas y veladoras encendidas, las flores, el color rojo y blanco de las cintas de los diversos *amarres*, las múltiples imágenes en el altar, etcétera.

[17] Los *procesos reconstitutivos* son prácticas interpretativas que contribuyen a la simbolización y al discurso, organizando todo un conjunto de acciones sociales y terapéuticas (Good, 2003; Waldram, 2000: 606).

en la exposición de símbolos religiosos (Dow, 1986), conviene precisar que, el espectro de referencias sígnicas y rituales utilizados en la religiosidad popular en México para expresar en código un mensaje total (véase Leach, 1993: 57) —tal como se manifiesta en este ritual terapéutico—, abreva de diversas fuentes: tanto de símbolos religiosos mesoamericanos —por ejemplo en la cura del *pulso* o *latido*, el ya referido quincunce, símbolo arquetípico de la iconografía prehispánica que busca restaurar un orden cognitivo y simbólico ancestral armonizando el plano terrestre con el plano cósmico y el inframundo— (Séjourné, 1992: 101; López Austin, 1984: 186); así como de símbolos provenientes del catolicismo: persignar haciendo la señal de la cruz, formulación de oraciones cristianas, presencia e invocación de santos y deidades en el altar, etc. Entre el símbolo del quincunce y el persignar cristiano se da una transferencia de sentido (véase Lévi-Strauss, 1986: 173), de manera que, tanto en la liturgia como en la parafernalia empleada, estos símbolos confluyen y se replican abarcando un mismo campo semántico.

Para Ricoeur, el ritual atestigua la dimensión no lingüística de lo sagrado y en ese mundo de correspondencias lo que se replican son los símbolos (1995: 74). Estos símbolos, confinados dentro del universo de lo sagrado, están ligados al cosmos y es mediante un trabajo de semejanzas que expresan su lógica de sentido, es decir, "lo específico de la visión del mundo que tiene el *homo religiosus" (Ibid*., 79).

Csordas (1996: 108) señala que, la invocación de la autoridad divina por parte del curandero, interactúa en la mente y el cuerpo del paciente, en sus representaciones, imaginación y memoria; esta experiencia de alteridad, el abrazo divino, es el acto privilegiado y recurrente de la transformación de la memoria autobiográfica traumática. Dichas imágenes se materializan, son convincentes, ya que participan del plano existencial de toda causalidad porque tienen fuerza y eficacia, en tanto que su significado e intención están fuera de toda duda.

*b)* Pertenecer a una tradición cultural es participar de sus códigos y mecanismos de comunicación.

La pertenencia a una tradición, es decir, a una misma comunidad cultural, implica el manejo de códigos y mecanismos de comunicación que hacen posibles las diferentes relaciones sociales (López Austin, 2001: 52). En este caso, terapeuta y paciente participan en el diálogo de una visión del mundo compartido. Su reciprocidad de perspectivas[18] se hace explícita a partir de la puesta en común de un código sociolingüístico restringido[19] que abarca desde ítems indexicales —*mal aire*, *limpia*, *daño*, *latido, amarre*, "juntar el pulso"— hasta un acervo fijo de opinio-

[18] El interlocutor presupone que el otro comparte un sistema de significatividades del mismo modo que él (Schutz, 1962: 56).

[19] Según Bernstein, los *códigos restringidos* surgen en situaciones sociales en pequeña escala y son tan concisos que sin algunos conocimientos anteriores resulta prácticamente imposible descifrar lo que se ha dicho: "si uno habla en código los otros *deben* servirse de un caudal de supuestos compartidos para comprender lo que se dijo" (1975: 58).

nes y valoraciones expuestos en recursos gramaticales complejos: "Le dijo la señora: *no era para ti*, pero en ese momento tú saliste, *tú lo recogiste"*. El esclarecimiento de los códigos sociolingüísticos que surgen entre el curandero y el paciente demanda emplazarlos tanto en el horizonte de un presente como en el horizonte histórico de esa tradición para comprender su significado (Gadamer, 1991: 377).

*c)* Resituar la enfermedad en escalas de significado más amplias.

En tanto que interacción discursiva, la comunicación conlleva un mensaje intencional por parte del terapeuta desde el proceso mismo del diagnóstico:

Suministrar a la paciente una explicación sobre la causa de su enfermedad desde un marco situacional lo suficientemente flexible como para que la consultante pueda tender un puente de significado entre su sintomatología dermatológica, el *mal aire* como causa de su enfermedad y los problemas de relación social, que ella traduce como una animadversión vecinal desencadenadora de sentimientos como la envidia o la mala fe. La curandera entonces, como refiere Lévi-Strauss (1995: 221):

> […] proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico […].

En este sentido, para reconstituir el mundo de vida de la enferma (véase Good, 1995: 133), terapeuta y paciente proyectan en el diálogo una narrativa del padecimiento en una espiral contextual holista que rebasa lo orgánico-corporal, para abarcar lo sobrenatural, lo social y lo emotivo, propiciando en la paciente "un gradual descubrimiento de verdades acerca de la condición humana" (Hansen, 2002: 18). La ampliación del campo semántico en el que originalmente estaba emplazado el padecimiento, provoca explicaciones diversas y aparentemente opuestas a su naturaleza, lo cual contribuye a que éstas puedan ser sintetizadas y culturalmente objetivadas, es decir, formuladas como objetos de la conciencia personal y social (Good, 1995: 171). En síntesis, como parte del proceso terapéutico, por un lado, se establece una homología o transacción entre símbolos de vastos significados culturales, metáforas y estructura cosmológica, asimismo, pensamiento, comportamiento y emociones del sujeto (Csordas y Kleinman, 1990; Dow, 1986; Dein, 2002).

*d)* El papel de los sentimientos en la causalidad de la enfermedad.

El sistema médico tradicional abreva y se reconstituye en el contexto de un sistema cultural y es a partir de este que elabora sus estrategias cognitivas (véase Kleinman, 1980: 172). En ese sentido, la actividad discursiva de la curandera ha proporcionado a la paciente un marco ordenador —una estrategia cognitiva y una estructura explicativa— para que ésta resitúe su experiencia de enfermar y active un

código cultural que hace explícita la interconexión entre enfermedad orgánica y experiencia emocional y social. El papel significativo de lo emocional en la causalidad de la enfermedad es una de las características de la medicina tradicional de América Latina, según ha sido referido por Foster (1980: 123) y Aguirre Beltrán (1980a: 258).

Un análisis minucioso de las principales demandas de atención en la medicina tradicional revela que los sentimientos adquieren preeminencia interpretativa en sus estructuras de sentido. Así, la hostilidad o la envidia se encuentran en los principios de causalidad del *mal aire,* pero también de enfermedades como el *mal de ojo* y del *daño* o brujería. Otros sentimientos como el susto, la vergüenza, el coraje y la tristeza, también aparecen como causal de enfermedades de la medicina tradicional[20] y como determinantes de riesgo para la salud (Aguirre Beltrán, 1980b:138); riesgos que, como señalan Corin *et al*. (1990: 249), se encuentran profundamente arraigados en las normas culturales y en las dinámicas sociales que refieren en sí a un contexto sociohistórico particular.

En ese sentido, la actividad terapéutica del ritual, como sugiere Scheff (1986: 108) —y lo corroboramos en este trabajo—, proporciona a las personas el recurso distanciador de ser simultáneamente participantes y observadores de su propia tensión, es decir, mediante la experimentación y descarga de sus emociones reprimidas en un contexto dramático socialmente aceptable para el desahogo de la tensión. Laderman y Roseman (1996: 7) sugieren que el efecto terapéutico de un *performance,* a un nivel, es causado por la catarsis que puede ocurrir cuando la angustia emocional no resuelta de un paciente se reactiva y se enfrenta en un contexto dramático.

*e)* En el *performance* ritual la ejecución lingüística del discurso tiene por sí misma un impacto en el proceso terapéutico.

La ejecución lingüística influye en el proceso terapéutico por el poder que tiene el discurso para configurar la experiencia a través de estructuras narrativas explicativas organizadas alrededor de los sistemas de representación (Lévi-Strauss, 1995; Hansen, 2002); asimismo, porque habilita al enfermo para expresarse sin ser juzgado bajo la mirada positiva del curandero que actúa como soporte emocional (Frank y Frank, 1991; Hansen, 2002); además, por su contenido sacro o religioso (McGuire, 1983; Dein, 2002) o por el impacto y la fuerza de sus expresiones que influyen directamente en su papel persuasivo (Hansen, 2002; Frank y Frank, 1991). No se puede negar el papel central que la actividad discursiva tiene en la medicina tradicional desde el proceso mismo de diagnóstico, tanto para adscribir significado a los acontecimientos y a la experiencia de enfermar (Turner, 1982) como por el papel

[20] A partir del análisis de las principales demandas de atención de los terapeutas tradicionales en 46 etnias del país, se observa consistentemente una gama de padecimientos vinculados directamente con la esfera emotiva, los referimos en orden de frecuencia: espanto (35), *mal de ojo* (12), bilis (8), envidia (5), vergüenza (4), tristeza (2) y coraje (1) (Zolla, 1994b).

terapéutico del "curar comunicando" y la "narrativización" del padecimiento (Milne y Wilson, 2000: 543). Mattingly y Garro (2000), sugieren que la narrativa ofrece una manera de traer estructura y significado a la experiencia, y por lo tanto, proporciona un medio poderoso para digerir la experiencia de la enfermedad y la curación.

La curandera está al tanto de que el efecto de sus palabras no sólo se debe a su contenido y significado, sino también, al impacto y a la fuerza de sus expresiones en la ejecución lingüística. Por ello, busca intencionalmente imprimir a su discurso una convicción y una fuerza particulares —acto *ilocucionario*—, para que éste reporte consecuencias extralingüísticas en el orden de los sentimientos, pensamientos y acciones —acto *perlocucionario*— (Lozano, Peña y Abril, 1993: 189). Los lingüistas denominan a estas subactividades, analíticamente discernibles en cada ejecución lingüística, *actos del habla* (Searle, 1980: 65).

Los actos del habla que acompañan al discurso proporcionado por el terapeuta son tan sustantivos como su contenidos y aun en sus breves repertorios, es significativa la diversidad de actos ilocucionales presentes en su discurso: veredictivos en el momento del diagnóstico; expositivos cuando argumentan sobre la causalidad de la enfermedad; ejercitivos cuando demandan el poder o la fuerza de las divinidades; promisivos cuando incluyen una promesa en su enunciado y conductivos cuando adoptan actitudes de agradecimiento (véase Ricoeur, 1988: 81). El discurso por parte de la terapeuta tiene como intención "poner el sistema en movimiento", es decir, intervenir en el curso de las cosas realizando sus propios poderes: *hace suceder algo* apoyada en la fuerza ilocucional de sus palabras (*Ibid.,* 124). Estableciendo una interrelación dinámica entre la narrativa cultural y experiencia corporal (Turner, 1982; Dow, 1986; Kirmayer, 1993; Dein, 2002). En este sentido, Appadurai (1990: 93) nos alerta también cómo la oración y el ruego, crean una *comunidad de sentimiento* entre hablante, oyente y el agente a quien se dirigen las súplicas.

En suma, el proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana cubre un amplio espectro del género performativo que contribuye a resituar un determinado *drama social* mediante acciones sociales correctivas ritualizadas y narrativizadas en un contexto sagrado, capaz de "ligas de creación simbólica intensa cuya finalidad es construir un mundo significante" (Maseé, 1997: 69).

## BIBLIOGRAFÍA


Aguirre Beltrán, Gonzalo (1980a) [1963], *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial,* México, Instituto Nacional Indigenista.

_____ (1980b), *Programas de salud en la situación intercultural*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

_____ (1994), *Obra antropológica, XVI. El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2003), "El queso y los gusanos: un modelo de histo-

ria crítica para el análisis de las culturas subalternas", *Revista Brasileira de Historia*, vol. 23, núm. 45, pp. 71-101.

Appadurai, Arjun (1990), "Topographies of the Self, Praise and Emotion in Hindu India, en C. A. Lutz, y L. Abu-Lughold (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press.

Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los nahuales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.

Bernstein, Basil (1975), *Langage et classes sociales, codes socio-linguistiques et contróle social*, París, Minuit.

_____ (1981), "Codes, Modalities, and the Process of Cultural Reproduction. A Model", *Languaje in Society*, vol. 10, núm. 3, pp. 327-363.

_____ (1989), *Clases, códigos y control. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje,* tomo I, Madrid, Akal Universitaria.

Bibeau, Gilles (1992), "¿Hay una enfermedad en las Américas? Otro camino de la antropología médica para nuestro tiempo", en C. Pinzón *et al.* (comps.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas,* Bogotá, Colcultura-Comité Internacional para el Desarrollo de los Pueblos, pp. 41-70.

Burke, Peter (2000), *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2014), *La pobreza en la población indígena de México, 2012*, México, Coneval.

Corin, Ellen, *et al.* (1990), *Comprendre pour soigner sutrement. Repères pour régionaliser les services de santé mentale*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal.

Csordas, Thomas J. (1996), "Imaginal Performance and Memory in Ritual Healing", en C. Laderman, y M. Roseman (eds.), *The Performance of Healing*, New York-London, Routledge, pp. 91-114.

_____, y Arthur Kleinman (1990), "The Therapeutic Process in Medical Anthropology", en T. M. Johnson y C. F. Sargent (comps.), *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method*, Nueva York, Greenwood Press, pp. 11-25.

Dein, Simon (2002), "The Power of Words: Healing Narratives among Lubavitcher Hasidim", *Medical Anthropology Quarterly,* vol.16, núm. 1, pp. 41-63.

Douglas, Mary (1976), "Brujería: el estado actual de la cuestión", en M. Gluckman *et al.* (comps.), *Ciencia y brujería,* Barcelona, Anagrama, pp. 31-72.

_____ (1996), *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós.

Dow, James (1986), "Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis", *American Anthropologist,* vol. 88, núm. 1, pp. 56-69.

Duranti, Alessandro (2000), *Antropología lingüística*, Madrid, Cambridge University Press.

Fagetti, Antonella (2003), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán,* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Fassin, Didier (1996), *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*, París, Presses Universitaires de France.

Finkler, Kaja (1994), *Women in Pain: Gen-*

*der and Morbility in Mexico*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*, México, Taurus.

Foster, George (1980), "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana", en M. Kenny, y J. M. de Miguel (comps.), *La antropología médica en España*, Barcelona, Anagrama, pp. 123-147.

Frank, Jerome, y Julia Frank (1991), *Persuasion and Healing*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Gadamer, Hans Georg (1991), *Verdad y método*, Salamanca, España, Ediciones Sígueme.

García-Canclini, Néstor (1984), *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.

_____ (2004), "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?", en *Antología sobre culturas populares e indígenas 1*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, pp. 153-165.

González, Lilián (2010), "Brujería: códigos restringidos respecto la causalidad de la enfermedad. Estudio de caso en la periferia urbana de Cuernavaca", *Revista Pueblos y Fronteras digital,* vol. 6, núm. 10.

Good, Byron J. (2003), *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Habermas, Jürgen (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.

Hansen, James (2002), "Postmodern Implications for Theoretical Integration of Counseling Approaches", *Journal of Counseling and Development*, vol. 80, núm. 3, pp. 315-321.

Heller, Agnes (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.

Hersch, Paul, y Lilián González (2011), *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades de raigambre nahua*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Kearney, Michael (1971), *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Kirmayer, Laurence J. (1993), "Healing and the Invention of Metaphor: The Effectiveness of Symbols Revisited", *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 17, pp. 161-195.

Kleinman, Arthur (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, Berkeley, University of California Press.

_____, y Peter Benson (2004), "La vida moral de los que sufren enfermedad y el fracaso existencial de la medicina", en *Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*, Barcelona, Fundación Medicina y Humanidades Médicas, vol. 2, pp. 17-26.

Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica.

Kroeger, Axel (1988), "Enfoque popular de la enfermedad: explicaciones, diagnósticos y tratamientos populares", en A. Kroeger y W. Ruiz (comps.), *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica,* Cuzco, Centro de Medicina Andina.

Laderman, Carol, y Marina Roseman (1996),

The Performance of Healing, New York, Routledge.

Laplantine, Françoise (1990), "Médecines traditionnelles et médicine officielle dans le Brésil contemporain. Le double éclairage de l'anthropologie médicale et de l'anthropologie religieuse", *Santé Culture Health*, vol. 7, núm. 1, pp. 5-20.

Leach, Edmund (1993), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de símbolos*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.

Lévi-Strauss, Claude (1986), *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós básica.

_____ (1995), *Antropología estructural*, Barcelona, Ediciones Paidós.

López-Austin, Alfredo (1967), "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 5, núm. 7, pp. 87-117.

_____ (1972), "El mal aire en el México prehispánico", Religión en Mesoamérica, xii Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, núm. 9, pp. 399-408.

_____ (1976), "Cosmovisión y medicina náhuatl", en C. Viesca, *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica,* México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, A.C., pp. 13-28.

_____ (1984), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1996), *Los mitos del tlacuache,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en J. Broda, y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, pp. 65-47.

_____ (2002), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-iia (Textos, Serie Antropología e Historia Antigua, 2).

Lozano, Jorge, *et al.* (1993), *Análisis del discurso hacia una semiótica de la interacción textual,* México, REI México.

Lozoya, Xavier, *et al.* (1988), *La medicina tradicional en México. Experiencia del programa imss-Coplamar 1982-1987*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

Maseé, Raymond (1997), "Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 2, núm. 1, pp. 53-72.

Mattingly, Cheryl, y Linda C. Garro (eds.) (2000), *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing,* Berkeley, University of California Press.

McGuire, Meredith (1983), "Words of Power: Personal Empowerment and Healing", *Culture Medicine and Psychiatry,* núm. 7, pp. 221-240.

Menéndez, Eduardo (1994), "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", *Alteridades,* vol. 4, núm. 7, pp. 71-83.

Milne, Derek, y Wilson Howard (2000), "Rethinking the Role of Diagnosis in Navajo Religious Healing", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 14, núm. 4, pp. 543-570.

Polia, Mario (1996), *"Despierta, remedio, cuenta…"*, *Adivinos y médicos del Ande*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo II.

Queiroz, M. de S. (1986), "O paradigma mecanicista da medicina occidental moderna: una perspectiva antropológica",

*Revue Saude Pública*, vol. 4, núm. 20, pp. 309-317.

Ricœur, Paul (1988), *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra.

_____ (1995), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana.

Romero, Laura (2003), "Casilda Valdivia Ramírez, Tepopova. La que hace limpias", Antonella Fagetti (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán,* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 85-107.

Scheff, Thomas J. (1986), *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, México, Fondo de Cultura Económica.

Schutz, Alfred (1962), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Searle, John (1980), *Actos del habla*, Madrid, Cátedra.

Séjourné, Laurence (1992), *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública.

Signorini, Italo, y Luigi Tranfo (1991), "Enfermedades, clasificación y terapias", en I. Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Thomas, Norman D. (1974), *Envidia, brujería y organización ceremonial: un pueblo zoque*, México: Sep-Setentas.

Thompson, John (1998), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós.

Tibón, Gutierre (1981), *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones,* México, Fondo de Cultura Económica.

Turner, Víctor (1980), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI.

_____ (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Nueva York, paj Publications.

_____ (2002), *Antropología del ritual* [Ingrid Geist (comp.)], México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Villa, Alfonso (1995), "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", en Alfonso Villa, *Estudios Etnológicos. Los mayas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 187-198.

Waldram, James (2000), "The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 14, núm. 4, pp. 603-625.

Wilde, Guillermo, y Pablo Schamber (2006), "Introducción: refundaciones etnológicas", en G. Wilde, y P. Schamber (comps.), *Simbolismo, ritual y performance*, Buenos Aires, Editorial sb, pp. 7-33.

Williams, Simon J. (1998), "Health as Moral Performance: Ritual, Transgression and Taboo", *Health*, vol. 2, núm. 4, pp. 435-457.

Young, Allan (1976), "Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology", *American Anthropologist*, núm. 78, pp. 5-24.

Zolla, Carlos (coord.) (1994a), *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicio-*

*nal mexicana*, vol. 2, México, Instituto Nacional Indigenista.

Zolla, Carlos (1994b), *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, vol. 3, México, Instituto Nacional Indigenista.

_____, *et al.* (1992), "Medicina tradicional y enfermedad", en R. Campos, (comp.), *La antropología médica en México*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, vol. 2, pp. 71-105.

# LA VOLUNTAD DE SER INDETECTABLE COMO PROYECTO DE FELICIDAD EN MUJERES VIVIENDO CON VIH EN MÉXICO

**Ana Amuchástegui***
**y Diana Reartes****

*Resumen:* Este artículo discute algunos procesos de significación que marcan la adherencia terapéutica al tratamiento antirretroviral por parte de mujeres viviendo con VIH. A través del análisis cualitativo de 21 entrevistas autobiográficas con usuarias de dos servicios estatales especializados en México, la investigación analiza su experiencia en el apego y permanencia en el servicio médico, entendido éste como prácticas de cuidado de la salud y de gestión del diagnóstico. La voluntad de ser indetectable —tanto a nivel de carga viral como de apariencia física— se expresa como un "proyecto de felicidad" y constituye una de las significaciones centrales en la adherencia.

*Palabras clave:* mujeres, VIH, prácticas de salud, antirretrovirales.

*Abstract:* The present article deals with some of the important processes which mark the therapeutic adherence to anti-retroviral treatment by women living with HIV. By way of the qualitative analysis of 21 autobiographical interviews with women using two specialized state services in Mexico our research analyzes their experience in sticking to and staying in the medical services. This is understood as practices of healthcare and managing their diagnoses. The will to remain undetectable —at the level of the viral load as well as in their physical appearance— is expressed in a "project for happiness" and constitutes one of the main motives for adherence.

*Keywords:* women; HIV; healthcare practices; anti-retroviral treatments.

Desde 1996, año en que las terapias antirretrovirales de alta eficacia (TARAA) transformaron la respuesta global a la epidemia del VIH, la posibilidad de permanecer "indetectable"[1] se ha convertido en la meta no sólo de las políticas de salud sino de muchas personas viviendo con el virus. La "adherencia" al tratamiento no sólo permite prolongar y mantener una buena calidad de vida, sino también ocultar la condición de seropositividad y con ello escapar a la

*Doctora en Filosofía por la Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Líneas principales de investigación: Género, derechos sexuales, derechos reproductivos. Correo electrónico: amuchastegui.a@gmail.com

**Doctora en Antropología social por el Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina, A.C. Líneas principales de investigación: Antropología médica, género y salud sexual y reproductiva. Correo electrónico: dlrp8@prodigy.net.mx

[1] La "indetectabilidad" del VIH se refiere a que la carga viral es tan baja al momento de realizar la prueba que esta no logra detectarlo. Ello no significa, sin embargo, que el virus haya desaparecido del organismo (http://www.aidsmap.com/file/1003942/09_carga_viral_indetectable_pdf.pdf).

acción perniciosa del estigma y el rechazo que persistentemente acompañan al diagnóstico.

En el presente artículo se discuten algunos de los procesos que inciden en las posibilidades de adherencia terapéutica de mujeres mexicanas viviendo con VIH. Se presentan resultados de una investigación cualitativa[2] que intenta recuperar la experiencia de un grupo de mujeres positivas acerca de este desafío central para quienes viven con VIH. El objeto de análisis se refiere a aquellos procesos y eventos que marcan su experiencia frente a la atención médica y en particular frente al tratamiento antirretroviral. Se retoman ciertos conceptos derivados de la antropología médica, subdisciplina de la antropología social, cuyo cometido es analizar los procesos de salud/enfermedad/atención desde el punto de vista de los actores sociales involucrados, rescatando los procesos subjetivos e intersubjetivos involucrados en las acciones de la salud (Menéndez, 2009; Ayres, 2008).

A partir de entrevistas autobiográficas narrativas (Appel, 2005) realizadas en 2013 a 21 mujeres, atendidas en los Centros Ambulatorios de Prevención y Atención de Sida e Infecciones de Transmisión Sexual (CAPASITS) de las ciudades de Oaxaca (10) y Morelos (11), se pretende conocer sus trayectorias de atención a la enfermedad a lo largo de los años. Las narrativas muestran periodos heterogéneos de adherencia y desadherencia, marcados por vicisitudes y condiciones de la vida cotidiana que impactan este proceso altamente medicalizado. A pesar de que en nuestro país el acceso universal al tratamiento antirretroviral es un derecho de todas las personas que viven con VIH, no es condición suficiente para mantener niveles adecuados de apego. Es indispensable avanzar en la investigación que busque dilucidar las múltiples dimensiones que afectan el abandono (Valenzuela Lara, 2014). Consideramos que los aportes de este trabajo se encaminan en este sentido.

## MUJERES MEXICANAS Y VIH

Según estimaciones realizadas por Onusida-Censida, a finales del 2013 existían 170 mil adultos de 15 y más años viviendo con VIH y sida, de las cuales 36 000 (21%) eran mujeres. Esto significa que una de cada cinco adultos infectados es mujer. Esta proporción ha crecido de forma sostenida en los últimos años; en 1990 las mujeres representaban el 13% de las infecciones, en tanto que en el 2013, 2 000 adquirieron el VIH, lo que representa el 22% de nuevas infecciones. Aunque nuestro país tiene una epidemia caracterizada por la transmisión sexual del VIH entre hombres, existen algunas zonas en donde la epidemia es más heterosexual. Las cinco entidades con mayor proporción de casos de VIH y sida en mujeres son: Chiapas, Guerrero, Veracruz, Oaxaca y Tabasco (con al menos una tercera parte de los casos reportados en mujeres). Por edades, 5.1% ocu-

[2] El presente artículo forma parte del proyecto "Mujeres y VIH en México: experiencias, necesidades y expectativas de atención a la salud", apoyado por Conacyt (177946).

rrieron en mujeres menores de 15 años; 37% en jóvenes de 15 a 29 años; 57.5% en mujeres adultas de 30 y más años, en tanto que el 0.4% se desconoce la edad. El 90.6% de los casos de VIH en mujeres ha sido resultado de relaciones sexuales no protegidas; 4.6% se produjeron por vía sanguínea, asimismo, 4.7% por transmisión perinatal (CENSIDA, 2013).

En el caso de la epidemia en México, el riesgo de infección para la mayoría de las mujeres no tiene tanto que ver con sus propios comportamientos sexuales como con los de sus parejas masculinas, es decir, con la actividad sexual de hombres que viven con VIH y que pudieron haber contraído el virus por actividad homosexual —grupo que presenta los más altos niveles de VIH en el país— (Kendall, 2009). Sin embargo, el estigma que marca al homoerotismo masculino en nuestro país dificulta considerablemente que los hombres reconozcan su deseo homosexual —sobre todo cuando se experimenta de manera ocasional— y, por consiguiente, el propio riesgo de infección al que exponen a sus parejas mujeres. Es menos esperable aún que lo discutan con ellas, a veces a pesar de conocer su diagnóstico. Es por ello que se estima que muchas mujeres que viven con VIH no lo saben, ya sea porque su pareja desconoce su estatus serológico o porque se los ha ocultado. Este desconocimiento es una de las causas para la detección y atención tardía en la población femenina (Martin-Onraët, *et al.*, 2014).

Si bien, fisiológica y anatómicamente cualquier mujer que mantenga relaciones sexuales desprotegidas puede adquirir el VIH, existen "especificidades del riesgo" (Dworkin, 2013), es decir, no toda la población femenina está igualmente expuesta, pues la diversidad de condiciones socio-económicas, étnicas y culturales afectan esta probabilidad. Según algunos análisis de la epidemia (Torres, 2010) el mayor riesgo de contraer VIH se presenta entre mujeres seronegativas parejas de hombres positivos al virus, especialmente:

Militares y policías (uniformados en general)
Trabajadores del transporte
Reclusos
Usuarios de drogas inyectables
Migrantes

Este panorama indica que la respuesta a la epidemia en la población femenina requiere enmarcar la idea del *riesgo en tanto conducta* dentro de un enfoque de *desigualdad social, económica y cultural,* que atienda a las formas específicas y diferenciales que adquiere en hombres y mujeres, de modo que se comprendan y busquen transformar aquellos procesos que afectan el comportamiento sexual, y no sólo pretender modificar el comportamiento mismo. En muchas de las estrategias de prevención ha dominado esta perspectiva conductista de la epidemia, impulsada por la hegemonía de enfoques biomédicos localizados sobre todo en las academias de países del llamado Norte geopolítico. Desde una cultura centrada en el interés individual y el paradigma comportamental del VIH/sida, no es raro que las propuestas de salud pública pongan mayor énfasis

en las prácticas individuales (uso del condón, exclusividad sexual mutua, reducción de parejas sexuales, etc.), y sitúen el riesgo más en los individuos que en las condiciones sociales que movilizan la epidemia (Gupta y Weiss, 1993).

Algunos análisis afirman que la frecuencia de la exposición de las mujeres a episodios de violencia en la pareja es un factor de importancia para configurar el riesgo de que adquieran VIH (ONU, 2013). La violencia ejercida por hombres en parejas heterosexuales reduce la posibilidad de que las mujeres rechacen encuentros sexuales no deseados y que negocien con éxito la protección, especialmente el uso de condón, el cual depende estrictamente de la anuencia del varón. Que las mujeres soliciten el uso del condón puede interpretarse como una declaración tácita o explícita de desconfianza hacia la pareja, lo cual, en relaciones basadas en el amor, por ejemplo, introduce una distancia indeseable, mientras que en vínculos más contractuales puede también exponerlas a la acusación de infidelidad y, por ende, al riesgo de ser violentadas (Hirsch *et al.*, 2007). Sin embargo, Castro y Farmer (2003) critican aquellas aproximaciones que no reconocen la relación entre el sida, la violencia estructural en contextos específicos, y las condiciones de desigualdad de las mujeres. Es posible constatar la presencia de cierta violencia institucional que se ejerce mediante políticas públicas, pues

> […] al no ponerse atención a la dimensión estructural de la coyuntura de violencia de género-vulnerabilidad de las mujeres frente al VIH, se responde de manera simplista, se la visualiza como una problemática individual […] (Garibi, 2009: 85).

Lo anterior muestra la urgencia del abordaje de la experiencia no sólo de mujeres que viven con VIH sino de aquellas negativas en parejas serodiscordantes, quienes se encuentran en constante riesgo de infección. En función de la evidencia científica reciente que muestra que la probabilidad de transmisión del virus por una persona que permanece indetectable puede reducirse hasta 96%, el trabajo con parejas serodiscordantes aparece como una estrategia crucial de lucha contra la epidemia.[3]

Por otro lado, la epidemia no se distribuye de manera homogénea entre todas las mujeres del país. Por ejemplo, el Estado de México y Veracruz concentran el mayor número de casos femeninos, mientras que en zonas rurales la transmisión heterosexual es más frecuente que en las ciudades (Magis, Bravo *et al.*, 2008); la razón de infección hombre/mujer es menor entre las jóvenes. Si bien, en México el tratamiento antirretroviral constituye un derecho universal para todas las personas positivas desde 2003, el acceso al mismo

[3] De ahí la reciente recomendación emitida por la OMS en el sentido de iniciar el tratamiento en personas cuyas células CD4 alcancen los 500 —a diferencia de la medida de 350 utilizada hasta este momento en México— o a todas las personas positivas cuya pareja no tenga el virus. Por otro lado, la profilaxis preexposición avanza como otra de las líneas eficaces de la lucha (OMS, 2013).

atraviesa vicisitudes propias de la desigualdad estructural que afecta particularmente a las mujeres. Se estima que del total de mujeres con VIH en el país, en junio de 2014 se habían registrado 14 000 de ellas en tratamiento antirretroviral (CENSIDA, 2014).

En un estudio reciente realizado en cuatro servicios especializados del país,[4] Martin-Onraët *et al*. (2014) reportan que las oportunidades perdidas de diagnóstico en las mujeres se relacionan con causas como:

Dependientes del/la paciente
- costos y tiempos de consulta y traslado
- accesibilidad del centro de atención
- miedo al estigma y discriminación

Dependientes del centro de atención
- capacidad de diagnóstico
- percepción de riesgo por parte del personal
- tramitología
- tiempos de espera

De hecho, los grupos más afectados por el diagnóstico tardío incluyen a mujeres que se presentan a atención médica pero que no son percibidas en riesgo por los prestadores (por ejemplo, mujeres unidas o casadas, o de la tercera edad). Asimismo, este mismo estudio reporta que de las 270 mujeres entrevistadas, al 61% no se les ofreció la prueba de VIH durante el embarazo, a pesar de que la Norma Oficial 010-SSA2-2010 así lo establece.

Por otro lado, una investigación reciente que determinó factores asociados al abandono del tratamiento antirretroviral en pacientes con VIH/sida inscritas en SALVAR[5] de enero del 2009 a diciembre del 2013 —atendidas en los CAPASITS y Servicios de Atención Integral (SAI)—, encontró una asociación significativa entre ser mujer y la interrupción del tratamiento. Por ejemplo, las mujeres que viven con VIH-sida en Oaxaca presentaban 2.49 más veces la posibilidad de abandonar el tratamiento que los hombres en el mismo servicio. El estudio concluye que ser mujer, ser indígena y estar privado de libertad, entre otras, son las principales condiciones asociadas al abandono[6] (Valenzuela Lara, 2014).

El papel de los servicios de salud para atender las necesidades específicas de las mujeres en materia de prevención, consejería y tratamiento es fundamental. Entre otros factores —como el acceso efectivo a la prueba y al tratamiento, y la reducción del estigma— la consejería eficiente y comprensiva durante la comunicación del resultado de la prueba de VIH, favorece las posibilidades de adherencia al tratamiento antirretroviral y/o las conductas preventivas (AIDSMAP, 2013). Las condiciones de los sistemas de salud representan asimismo procesos

[4] Clínica Especializada Condesa, Instituto de Ciencias Médicas y Nutrición "Salvador Zubirán", en la Ciudad de México, y CAPASITS de Puebla y Oaxaca.

[5] Sistema de Administración, Logística y Vigilancia de ARV, CENSIDA.

[6] Cabe aclarar que de las 534 mujeres atendidas en el CAPASITS de Oaxaca, 320 son indígenas (CENSIDA, 2014).

críticos de determinación estructural de la adherencia de mujeres. Para optimizar la adherencia se requiere de programas de acceso universal y gratuito al TARAA, es decir, que integren otros servicios como los de apoyo psicológico, intervención familiar, promoción de grupos de apoyo, soporte nutricional, y de servicios de salud sexual y reproductiva (Arrivillaga-Quintero, 2010: 355).

En este sentido, son relevantes las estadísticas producidas recientemente por el Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido contra el sida, AC (CHECCOS, 2013), las cuales muestran que, durante el primer trimestre de ese año, en la Clínica Especializada Condesa (Distrito Federal), la pérdida de usuarias después de la comunicación de resultados de la prueba fue del 40%, en contraste con 30% de los hombres atendidos en la misma situación y periodo. Esta deserción puede estar relacionada con el hecho de que los niveles de ingreso y educación de las mujeres atendidas son más bajos que los de los hombres, además, que 80% de ellas reportan ser madres, 18% viudas, asimismo, la mayoría afirma estar a cargo del cuidado de los distintos miembros de la familia (Bautista *et al.*, inédito), condiciones ausentes en la mayor parte de la población de usuarios varones.

## LA ADHERENCIA A LOS TRATAMIENTOS ANTIRRETROVIRALES COMO PRÁCTICA DE CUIDADO DE LA SALUD

El desarrollo y la aplicación de terapias antirretrovirales de alta eficacia a partir de mediados de los noventa modificó favorablemente el pronóstico de las personas que tienen VIH, lo cual sin duda resignificó la situación de "vivir con VIH", hacia un "cómo vivir con la enfermedad", es decir, un vivir orientado farmacológicamente. Esto también implicó la emergencia de nuevas modalidades en las interacciones entre el personal de los servicios sanitarios y las y los pacientes, devenidas de la prescripción y uso de estos tratamientos, para lo cual es central el abordaje de la llamada "adherencia" (Margulies, Barber y Recoder, 2006: 64).

Desde el enfoque biomédico, la adherencia o apego se define como: "[…] la capacidad de un individuo para cumplir con las indicaciones médicas […]" (CENSIDA, 2012), dicha adherencia consiste en la puesta en práctica de comportamientos que refieren a la incorporación (si son nuevos) o perfeccionamiento (si ya existen) de hábitos en el estilo de vida, y a la modificación de aquellos que puedan constituir un factor de riesgo para la progresión de la enfermedad (Varela, Salazar y Correa, 2008). En el caso del tratamiento antirretroviral, se ha demostrado que una adherencia subóptima (menor al 90%) puede impactar de manera significativa la eficacia de la terapia, reduciendo la probabilidad de éxito en la supresión viral sostenida y generación de mutaciones de resistencia. Por lo tanto, el apego adecuado mejora la calidad de vida e incrementa la sobrevida del paciente (CENSIDA, 2012).

Con una visión más abarcativa, Varela, Salazar y Correa (2008) afirman que la adherencia al tratamiento en VIH/sida está asociada con: *a)* factores

personales; *b)* de la enfermedad y el tratamiento; *c)* del sistema de salud y *d)* sociales e interpersonales. Sin embargo, aquellos relativos al sistema de salud configuran *condiciones necesarias para el acceso y permanencia*. Arrivillaga Quintero (2010) denomina tales factores en términos de *derechos*:

Derecho al tratamiento oportuno y continuo: condición para la adherencia
Derecho a la confidencialidad y no discriminación: ambiente propicio para la adherencia
Derecho a la atención integral con enfoque de género (integración con servicios de salud reproductiva, entre otros).

Entre los factores personales, por otra parte, una adherencia deficiente puede tener como motivos: dificultades para iniciar el tratamiento, suspensión momentánea o abandono definitivo; cumplimiento incompleto o insuficiente de las indicaciones, olvido de tomar los medicamentos, de dosis, de tiempo, de propósito, equivocación en el uso; falta de cambios de hábitos y estilos de vida, automedicación, entre otros.

Otras situaciones frecuentes que impiden un adecuado apego son: pobre relación médico-paciente; desconocimiento de la enfermedad; falsas creencias sobre la enfermedad y el tratamiento; estado clínico avanzado; estado emocional deprimido; consumo de alcohol y drogas; problemas para recordar horarios y dosis y horarios de ingesta que interfieren con el sueño, reuniones, comidas o trabajo (CENSIDA, 2012).

La adherencia es pensada como las "[…] acciones que un individuo realiza con el fin de mejorar su estado de salud y que coinciden con las prescripciones y recomendaciones profesionales. Se propende así al cuidado con la expectativa del cumplimiento y pensando básicamente en las acciones que pueden poner en juego los individuos afectados […]" (CENSIDA, 2012: 65). Desde esta perspectiva, se concibe a un individuo racional y volitivo que a partir de las prescripciones y recomendaciones médicas evalúa ventajas y desventajas, juzga y toma decisiones conscientemente bajo la meta del autocontrol. La adherencia se construye, de este modo, sobre la base de un modelo de "deber ser" o de un "horizonte normativo" que busca el control de la enfermedad y la supresión de los síntomas, es decir, como criterio de éxito técnico de las prácticas de salud (Ayres, 2001: 68).

La adherencia terapéutica deviene entonces un "[…] proceso medicalizador que dirige comportamientos, establece formas de disciplina, de restricción y de obligación e impone un modo 'normal', responsable y legítimo de cuidar de sí y de otros […]" (Ayres, 2001: 66). Sin embargo, debe ser entendida más bien como un conjunto de prácticas de cuidado de la salud imbricadas en la vida cotidiana de las personas afectadas y sus núcleos de interacción social. En este sentido, nos apoyamos en la conceptualización de Ayres (2001) para pensar a los sujetos positivos no como individuos con una enfermedad, objeto de acciones técnicas, con un carácter individualista, apriorístico y objetivado (concepción

prevaleciente en las prácticas del sector sanitario), sino como sujetos que se desenvuelven en contextos relacionales e intersubjetivos y que despliegan prácticas de salud caracterizadas por su aspecto relacional, existencial y pragmático (2001: 67). Por lo tanto, tales prácticas implican siempre un encuentro y diálogo con un "otro" (profesionales de la salud, familiares, personas con la misma enfermedad, etc.). Ello remite a una conceptualización diferente de las prácticas sanitarias hegemónicas, basadas en el tratar, curar y controlar, para pensarlas en un sentido más amplio como *prácticas de cuidado* más centradas en la búsqueda de bienestar.

La amplia bibliografía enfocada en el estudio de enfermedades crónicas como el VIH-sida está siendo generada desde diferentes disciplinas, como la antropología y la sociología médica, que proponen que la adherencia terapéutica forma parte de un proceso de gestión de la enfermedad que sobrepasa el mundo biomédico y se extiende a todas las esferas del mundo cotidiano por un periodo indeterminado. La adherencia, entendida de este modo, debe ser estudiada e interpretada a partir de la trama de relaciones que incluyen los servicios de salud, pero también la red familiar y social cercana al sujeto y que configuran trayectorias de atención a la enfermedad atravesadas por varias incertidumbres, así como por el estigma, la discriminación y la desigualdad social.

El estudio de las distintas modalidades que asume la adherencia, caracterizada por cumplimientos sostenidos, intermitentes o abandonos sucesivos, nos habla de un proceso en el tiempo que se rutiniza y normaliza, que presenta ciertas continuidades y rupturas, y que supone un trabajo subjetivo de cuidado de sí que pone en juego los "[…] requerimientos del tratamiento, las demandas familiares, laborales, económicas y los modos de interpretación y significaciones sociales asociadas a vivir con VIH […]" (Ayres, 2001: 66). Al hablar de "normalización de la enfermedad" aludimos al proceso mediante el cual las personas construyen en el día a día una cotidianidad, marcada por ciertas rutinas y acciones que les permiten vivir y desempeñarse como normales para su contexto y en relación con los otros, en un esfuerzo de gestión no centrado en el padecimiento. Se trata de un proceso que trata de conciliar las "demandas" de ser seropositivo con las que impone la vida cotidiana (Adazko, 2012: 27). En este estudio hemos puesto atención en la vida y relaciones inmediatas de las entrevistadas con el fin de comprender su experiencia con el tratamiento y las prácticas de adherencia.

## LA INVESTIGACIÓN Y LAS PARTICIPANTES

El campo de aplicación del proyecto fueron los CAPASITS de Oaxaca y Morelos,[7] servicios especializados en VIH/

[7] Los CAPASITS dependen del Centro Nacional de Prevención y Control del Sida (CENSIDA), que es a su vez parte de la Secretaría de Salud federal. Agradecemos a la Dra. Patricia Uribe y a la Lic. Annette Morales (CENSIDA) por sus gestiones para poder realizar el trabajo de campo. Nues-

Sida que atienden a la población carente de seguridad social y a los sectores más pobres y desprotegidos. Asimismo, adoptamos un enfoque cualitativo en salud que implicó asignar centralidad a la dimensión subjetiva e intersubjetiva de la acción social, el cual requirió adoptar técnicas e instrumentos de producción y análisis de la información centrados en el punto de vista de las mujeres para acceder a sus propias interpretaciones, intencionalidades y atribuciones de sentido (Castro y Bronfman, 1995: 58).

Desde esta perspectiva intentamos rescatar e interpretar las representaciones, prácticas y significaciones elaboradas para atender el VIH, así como intentar un acercamiento a las preocupaciones y problemas que los portadores enfrentan día a día, esto a partir de un conjunto seleccionado de sujetos relevantes para el problema de estudio, a nivel de dos contextos específicos. Además, intentamos recuperar, en este espacio micro, ciertas mediaciones que existen entre los procesos más generales (políticas, programas, dotación de servicios, saberes técnico-profesionales) y sus manifestaciones singulares en la vida de las mujeres.

Esta investigación privilegió a la entrevista autobiográfica narrativa como instrumento de trabajo (Appel, 2005), dichas entrevistas fueron aplicadas de manera individual a un conjunto de mujeres asistentes a los CAPASITS. El guion abarcó diversos aspectos de sus trayectorias de atención, experiencias al vivir con VIH, significaciones en torno a la enfermedad y su relación con los servicios de salud. Todas las entrevistas fueron grabadas y transcriptas con el uso de seudónimos e identificadas con los datos generales de las mujeres. Además, fueron clasificadas por temas, mientras que en el trabajo de ordenamiento y procesamiento de la información fue utilizada la codificación manual.[8] Finalizada esta tarea comenzamos con el análisis e interpretación. Esta etapa estuvo caracterizada por la lectura, relectura, fragmentación y codificación de cada entrevista hecha. Además, analizamos los diferentes temas planteados, primero para cada una de las entrevistas y, en un segundo momento, de forma integrada para todas, con el fin de detectar particularidades y diferencias significativas en las narraciones ofrecidas por las mujeres.

A continuación presentamos de manera detallada las características de las 21 mujeres entrevistadas en ambas plazas. Para el caso de Oaxaca, la mayoría se sitúa en los rangos de edad de 26-40 y de 41-55, de las cuales la mitad son viudas y pertenecen a la primer categoría. Acerca de su nivel de estudios, la mitad tuvo acceso a la preparatoria. En cuanto a su descenden-

tro reconocimiento también a la Dra. Gabriela Velázquez (directora del COESIDA Oaxaca), a la Dra. Lesvia Margarita Rivera Abarca (coordinadora del CAPASITS Oaxaca), así como a la Lic. Norma Beatriz García (directora del COESIDA Morelos) y a la Dra. Yolanda Chévez (coordinadora del CAPASITS de Cuernavaca, Morelos).

[8] El protocolo de investigación fue aprobado por los Comités de Ética correspondientes, y se tomaron las medidas necesarias para mantener la confidencialidad y el anonimato de las usuarias.

**Cuadro 1. Características de las mujeres entrevistadas**

| **Morelos (11 usuarias)** | **Oaxaca (10 usuarias)** |
|---|---|
| Edad | Edad |
| 3 mayores de 56 años | 9 entre los 26 y los 55 |
| 3 entre 41 y 55 años | 1 es mayor de 56 |
| 3 entre 26 y 40 años | |
| 2 entre 18 y 24 años | |
| Estado civil | Estado civil |
| 8 casadas o unidas | 5 de 10 son viudas |
| 1 es viuda | 3 son solteras |
| 1 es soltera | 1 casada o unida |
| 1 separada o divorciada | 1 separada o divorciada |
| Situación de pareja | Situación de pareja |
| 7 sin pareja | 6 con pareja |
| 4 con pareja | 4 sin pareja |
| Estatus serológico de la pareja | Estatus serológico de la pareja |
| 7 no especificados | 8 positivo |
| 3 negativos | 2 no especificados |
| 1 positivo | |
| Nivel educativo | Nivel educativo |
| 4 primaria completa | 5 preparatoria técnica |
| 2 preparatoria técnica | 3 primaria completa |
| 1 secundaria completa | 1 profesional incompleta |
| 2 primaria incompleta | 1 secundaria completa |
| 1 ninguno | |
| Estatus serológico de los hijos | Estatus serológico de los hijos |
| 9 negativos | 7 negativos |
| 1 sin hijos | 2 sin hijos |
| 1 desconoce el estatus | 1 positivo |
| Tiempo de diagnóstico | Tiempo de diagnóstico |
| 6 de 1 a 10 años | 6 de 11 a 20 años |
| 2 de 11 a 20 años | 4 de 1 a 10 años |
| 2 de 1 a 12 meses | |
| 1 de más de 20 años | |
| Tiempo de tratamiento | Tiempo de tratamiento |
| 9 de 1 a 10 años | 6 de 1 a 10 años |
| 2 de 1 a 12 meses | 4 de 11 a 20 años |
| Ocupación | Ocupación |
| 7 labores domésticas | 6 labores domésticas |
| 3 otras | 3 amas de casa |
| 1 pensionada | 1 no indica |

Fuente: elaboración propia con base en el trabajo de campo.

cia, la mayoría posee hijos con estatus serológico negativo. En lo que respecta a sus parejas, de las 10 mujeres que cuentan al momento con un compañero, 6 de ellos presentan un estatus positivo. Cabe destacar que más de la mitad tiene entre 11-20 años de saberse infectadas y que la misma cantidad de mujeres ha estado en tratamiento entre 1 y 10 años. Asimismo, resalta la precariedad económica en la que viven, pues la mayoría no son derechohabientes de la Secretaría de Salud y se dedican a la limpieza de viviendas.

De las 11 mujeres entrevistadas en Morelos, la mayoría (6) se sitúa en los rangos 26-40 y 41-55, además, 7 se encuentran sin pareja y, en su mayor parte (7), desconocen el estatus serológico de su actual pareja. Ninguna de las mujeres posee un hijo con estatus serológico positivo, en cuanto que más de la mitad (6) tiene de 1 a 10 años con el diagnóstico y 9 de ellas el mismo tiempo en tratamiento. Al igual que las entrevistadas de Oaxaca, no son derechohabientes y se ocupan en labores extradomésticas (véase cuadro 1).

## LA VOLUNTAD DE SER "INDETECTABLE": UN PROYECTO DE FELICIDAD

Para Herminia (Oaxaca, 55 años, soltera, trabajadora doméstica, 6 hijos) apegarse al tratamiento antirretroviral es muy importante porque "[…] mantener un estado de salud bueno, me permite a mis hijos y demás familiares que me vean bien y no sospechen (los que no saben) de alguna enfermedad grave". Esta situación posibilita que Herminia decida con más libertad si comunica o no su condición, la cual conlleva un alto nivel de estigma social. La adherencia, tal como expresan la mayoría de las mujeres entrevistadas, borra los efectos negativos que aparecen como marca visible de la enfermedad en el cuerpo (color de la piel, dolores, ronchas, delgadez, etc.). El término "indetectable" es tomado del lenguaje médico y resignificado por las entrevistadas para referirse tanto a lo que señalan las pruebas de carga viral, como a la posibilidad de pasar desapercibidas en sus contextos vitales. Desde el punto de vista de las mujeres, existen ciertas condiciones que son centrales para las prácticas de adherencia terapéutica, proceso dinámico que tiene un inicio —más no un fin— en la biografía, y que exige reajustes constantes en la búsqueda por *retornar* a una identidad previa al VIH. *Ser indetectable* a nivel virológico opera como metáfora de la invisibilización del padecimiento a nivel identitario y social. En este sentido, las estrategias que ellas siguen para lograr tal resultado virológico coinciden con la diferenciación entre la intención de *controlar un padecimiento* —en términos de sus síntomas y efectos— y la práctica de *cuidar la salud*. En el primer caso, el énfasis se encuentra en el *éxito de las tareas técnicas*, es decir, en el seguimiento puntual de las indicaciones, a juicio del personal médico (toma del medicamento, asistencia a las citas, presentación a las pruebas clínicas con los procedimientos requeridos, etc.). En el segundo caso, en cambio, la comprensión de que las

prácticas de cuidado de la salud están *imbricadas en relaciones sociales* permite reconocer la condición de sujeto de quien vive con la enfermedad.

Es forzoso saber qué proyecto de felicidad está ahí en cuestión, en el acto asistencial, mediato o inmediato. La actitud de cuidar no puede ser una tarea parcial, pequeña y subordinada a las prácticas de salud (Ayres, 2001: 71).[9]

Consideramos que la voluntad de ser indetectable, que las entrevistadas rescatan una y otra vez en sus relatos, constituye el *proyecto de felicidad* que la atención médica y la adherencia prometen. En palabras de Ayres (2008) el "proyecto de felicidad" refiere "[…] a la totalidad comprensiva que da sentido existencial a las demandas planteadas a los profesionales y servicios de salud por los destinatarios de sus acciones […]" (2008: 164). Si bien existen definiciones sociológicas de la "felicidad" como el "gozo subjetivo de la vida" (Veerhoven, 2005), en este texto no pretendemos establecer un concepto, sino que nos interesa que el saber médico reconozca en las mujeres la existencia de tales proyectos de felicidad y que estos fungen como motores de adherencia al tratamiento antirretroviral.

A continuación describiremos algunos de los procesos, prácticas y condiciones que intervienen en la posibilidad de lograr tal proyecto.

Las trayectorias asistenciales, en los relatos de las entrevistadas, nos hablan de una variedad de estrategias implementadas para lograr un proceso de normalización de la enfermedad, lo cual les conlleva a posicionarse de modo activo frente al VIH en una gestión continua del padecimiento que tiende a minimizar sus efectos. Algunas de estas acciones, por ejemplo, consisten en llamar "vitaminas" a los antirretrovirales o en poner los medicamentos en frascos de otras "pastillas" para no ser cuestionadas. Sin duda, pasar a ser "indetectable" es la más importante estrategia de normalización. Herminia, positiva desde hace tres años, toma su tratamiento antirretroviral con asiduidad y procura verse saludable y cuidarse "[…] en la medida de lo posible, para que no sospechen". La mayoría de estas mujeres señalan que la adherencia al tratamiento ha posibilitado su cambio de estatus a "indetectable", situación que sugiere dos posibles significados. Por un lado, se reconoce la indetectabilidad del virus en la sangre y se le adscribe a la dimensión propiamente corporal y, por el otro, el término es utilizado para describir la posibilidad de permanecer indetectable *para su mundo social* y entre las personas más cercanas. Diana (Morelos, 18 años, casada, un bebé negativo) afirma:

> Bueno, a pesar del virus que corre por mi sangre yo llevo una vida normal, porque pues no es tanto como un cáncer, que siento que es más feo, te ves enfermo y la gente se da cuenta que estás enfermo, pero pues del VIH hasta ahorita no, yo no me he sentido mal.

Esta situación, sin duda, es significada positivamente en tanto que favorece la normalización y disminuye la posibili-

[9] La traducción es nuestra.

dad de estigmatización y discriminación. Lograr ser indetectable es el resultado de un arduo trabajo desde una identidad asociada al sida y fijada en la enfermedad, la muerte y el peligro, y a su vez, relacionada con la posibilidad de salud y bienestar (Adazko, 2012: 29).

## ACEPTAR EL VIH, ACEPTAR LA TERAPIA ANTIRRETROVIRAL: LA IMPORTANCIA DE "LOS OTROS"

Aunque en la mayoría de los casos el inicio del tratamiento sigue temporalmente a la noticia del diagnóstico, en un tiempo relativamente corto —semanas después—, quienes no optaron por ese patrón refieren que esto ocurrió debido a la ausencia de síntomas, ya fuera porque el médico no estimó necesaria la medicación o porque la persona no aceptó en un principio su condición de infección por VIH. En este sentido, la experiencia de estar asintomáticas opera, paradójicamente, como una dificultad: se requiere de un ejercicio complejo de abstracción y convicción para el inicio y la adherencia al tratamiento, tal como lo refiere Leonor (Morelos, 41 años, soltera, 6 hijos negativos, trabajadora doméstica):

> Como yo antes no estaba acostumbrada a tomar medicamento, a estar con pastillas, se pone uno a pensar, ¿por qué me voy a poner tanto medicamento si no es verdad lo que tengo? ¿Por qué me lo voy a tomar si no tengo nada?

La socialización y notificación diagnóstica de su estatus frente a su grupo social más cercano (padres, hermanos, hijos, nuevas parejas, entre otros) se vuelve un aspecto central del tratamiento. Como menciona Strauss (1986) "[…] si el tratamiento significa que una enfermedad estigmatizada puede ser sospechada o descubierta, es poco probable que la persona lo lleve a cabo en público" (citado por Pecheny, Manzelli y Jones, 2002: 26).

Sin embargo, entre las entrevistadas, comunicar su diagnóstico a ciertas personas favoreció la adherencia debido al apoyo que recibieron y a la poca de necesidad de implementar estrategias de ocultamiento. Esta decisión de "abrir" su condición, a pesar del miedo a las reacciones que puede suscitar la noticia, implicó en la mayoría de las mujeres aceptación y apoyo, lo cual cumplió un papel central en sus posibilidades de apego.

En este sentido, las mujeres reconocen en sus hijos un importante protagonismo, como en el caso de Herminia, quien afirma que ellos son su mayor motivación para cuidarse; los más pequeños —que viven con ella— son quienes están pendientes de que tome los medicamentos de manera oportuna, dado que siempre le recuerdan los horarios para evitar que olvide su ingesta. Clarisa (32 años, un hijo, separada, Oaxaca) señaló que a partir de que su hijo (positivo y actualmente indetectable) supo la verdad sobre el diagnóstico de su madre, se constituyó en su mayor motivación para "estar bien, vivir muchos años y verlo crecer". Antes de este momento, sin embargo, ella narra haber estado más preocupada y pendiente por el tratamiento de su hijo que por el propio.

Algo diferente aconteció con las parejas masculinas, que también tenían el diagnóstico de VIH/sida. Ellos jugaron un papel importante en las acciones de adherencia, pero en un sentido contrario. Para varias entrevistadas, las inconsistencias demostradas por los varones en el tratamiento fueron significadas como un comportamiento negativo que denotaba falta de responsabilidad para con su familia, lo cual promovió en ellas una mejor adherencia. Asimismo, narran algunos momentos de cierto descuido en el propio tratamiento cuando, por ejemplo, el esposo enfermó o empeoró su estado hasta llegar al deceso, como fue el caso de Isabela (46 años, viuda y en actual unión libre con un hombre negativo y un hijo que inicia la carrera de medicina, Oaxaca). Isabel cuenta que por atender y acompañar a su pareja en los últimos momentos ella tuvo una recaída. Luego del fallecimiento de su esposo afirma estar pendiente de sus citas y asistir regularmente a buscar el medicamento.

El fallecimiento de las parejas, sin duda, impulsa una toma de conciencia de la enfermedad y una decisión de practicar una adherencia terapéutica con el fin de conservar un buen estado de salud, particularmente ante la necesidad de criar a los hijos. Sólo en dos casos —Marisol (Oaxaca, 54 años) y Diana (Morelos)— el apoyo de los esposos, que comparten el diagnóstico, es mencionado positivamente. Ambos miembros de la pareja se recuerdan mutuamente los horarios del suministro del medicamento y hacen reservas ante la posibilidad de desabasto.

Otros actores significativos que impactan positivamente en la adopción de prácticas de adherencia, son otras personas viviendo con VIH. Karen (47 años, Oaxaca, 4 hijos negativos, con primaria terminada) relató que asistir a un congreso sobre VIH/sida le permitió conocer personas que estaban "[…] desmejoradas, peor que yo […]", y que a partir de esa experiencia comprendió la importancia de apegarse al tratamiento y que la decisión y responsabilidad eran suyas.

Por último, cabe destacar que el inicio de la terapia antirretroviral es un proceso complejo que no sólo se limita a aceptar la importancia de tomar los medicamentos, sino que impulsa a modificar un conjunto de rutinas, hábitos y gustos, por ejemplo, evitar ciertos alimentos y bebidas alcohólicas. En general, las entrevistadas manifestaron que no les fue difícil dejar de comer alimentos "prohibidos" (cerdo, toronja, alimentos grasosos, entre otros); asimismo, sólo una indicó que le fue más difícil dejar de beber que tomar las medicinas.

## LA RELACIÓN CON LOS SERVICIOS DE ATENCIÓN Y LA PARTICIPACIÓN EN GRUPOS DE APOYO

La asistencia y contacto permanente con distintos miembros del equipo de salud en servicios especializados es fundamental para el inicio de la trayectoria asistencial y para la vigilancia de la administración de los antirretrovirales. La información que les proporcionan los médicos, así como la participación en grupos de apoyo como los que ofrecen algunos CAPASITS, favo-

recen una actualización continua de las pacientes en torno a los avances en la farmacología de la enfermedad y los efectos positivos en su control, lo cual favorece una actitud positiva hacia su propio pronóstico y las motiva a llevar una "vida saludable". En palabras de Dalila, a volverse "expertas" en su propia enfermedad (como documentan Pecheny, Manzelli y Jones, 2002). La asistencia a estas instancias de sociabilidad brinda, además, contención emocional frente a las dificultades que conlleva vivir con VIH, y posiciona a las pacientes de otra manera frente a los médicos y la enfermedad, es decir, en un proceso que tiende, en ciertos casos, al establecimiento de relaciones más horizontales con el personal de salud.

Una vez iniciada la terapia antirretroviral, las entrevistadas mencionan que el personal que labora en el CAPASITS está pendiente de que asistan a sus citas médicas y que recojan los medicamentos, además, comentan que incluso les llaman la atención si no acuden. El buen vínculo con algunos miembros del servicio de salud adquiere un papel fundamental en el seguimiento; asimismo, es importante la participación regular en el grupo de apoyo, donde las mujeres relatan su experiencia y cómo han ido enfrentando los problemas de vivir con el VIH. Muchas de ellas valoran positivamente la atención integral ofrecida en el grupo, pues incluye una gama de servicios que favorecen la adherencia, especialmente aquellos relacionados con la salud reproductiva. Además, influye el hecho de que se trata de un servicio de salud donde no se sienten estigmatizadas o discriminadas, situaciones que buena parte de las mujeres han padecido en otras instituciones sanitarias en distintos momentos de su trayectoria asistencial.

Queda claro entonces que la adherencia no sólo depende de las mujeres y del apoyo de sus redes cercanas, sino también de la gestión de los servicios de salud y de las modalidades de atención médica y psicológica. En este proceso, algunos autores consideran que es posible distinguir en las y los pacientes ciertos ejercicios de autonomía, por ejemplo: *a)* en el manejo estratégico de información acerca de su situación de seropositivo y en la decisión de qué comunicar, cómo y a quiénes; *b)* al incorporar conductas de autocuidado, el sujeto recupera la eficacia del cuidado autónomo de su estado, restándole a la biomedicina la exclusividad en la restitución de su bienestar y *c)* la búsqueda de ayuda psicológica y espiritual permite una aceptación de la enfermedad que redunda en una mejor calidad de vida (Pecheny, Manzelli y Jones, 2002).

## INTERRUPCIONES Y RECAÍDAS

Las mujeres señalaron interrupciones en los tratamientos en distintos momentos de la trayectoria asistencial, situación que las llevó a recaídas y hospitalizaciones con distintas condiciones de gravedad. Mencionan, entre las causas de las interrupciones, los efectos secundarios de la administración de antirretrovirales. En algunos casos, al comienzo del tratamiento, aparecen un sinnúmero de síntomas, como lagunas mentales, alucinaciones, náuseas, erupciones cutáneas, dolor en el cuerpo, dia-

rreas, mareos, falta de apetito, entre otras, los cuales las impulsan —a pesar de las advertencias— a suspender temporalmente el tratamiento. En otros casos, ciertas dificultades en las rutinas de las tomas diarias dificultan la adherencia, por ejemplo, Miranda (35 años, viuda y casada de nuevo, ama de casa, sin hijos, un aborto espontáneo) encontraba complicado tomar las medicinas en su horario de trabajo, pues ello implicaba el riesgo de verse orillada a revelar su diagnóstico a sus compañeros. Esta situación la llevó a dejar la Ciudad de México y trasladarse a vivir a Oaxaca para estar más cerca de sus familiares. Seis años después, la entrevistada recuerda otro episodio que afectó su estado de salud: la muerte de un familiar cercano con el que convivía, la desanimó y recayó. A partir de estas experiencias, en las reuniones del grupo ella aconseja a las compañeras que no dejen el tratamiento porque "[…] cuesta mucho para volver a estar bien". Otros factores que causan el abandono temporal del tratamiento, son los problemas derivados de la relación de pareja, como el experimentar una infidelidad. También, el desabasto o abasto irregular de medicamentos en instituciones federales de salud es considerado por algunas de las entrevistadas derechohabientes (en el caso de Morelos) como un factor que obstaculiza la adherencia.

## REFLEXIONES FINALES

Los avances en la terapia antirretroviral han favorecido el pronóstico de vida de las personas que viven con VIH, es decir, en tanto que permiten controlar la multiplicación viral a niveles indetectables y disminuyen el riesgo de enfermedades oportunistas, lo cual ha transformado el padecimiento en una enfermedad crónica transmisible. Estos logros en el terreno de lo biomédico han tenido implicaciones en el bienestar de los sujetos debido a que han mejorado su calidad de vida y les han permitido implementar estrategias múltiples para enfrentar y gestionar su condición. Desde la perspectiva de la atención, es la persona que vive con VIH quien puede evitar la progresión viral a través de la adherencia diaria y mediante la incorporación de nuevas rutinas en su cotidianidad. Por lo tanto, más que implicar una práctica individual, la adherencia está cruzada por relaciones sociales, fundamentalmente del cuidado.

A juzgar por las narraciones, la adherencia terapéutica encierra y posibilita el cuidado de sí, en ocasiones para cuidar a otros (parejas e hijos), lo que refuerza este mandato de género asignado históricamente a las mujeres. Tal como es planteado por Campbell (1990) y Esteban (2003), entre otras, es la división social del trabajo de cuidado lo que frecuentemente las coloca en el papel de cuidadoras. Es también por ello que saberse infectadas y asumir el cuidado de sí implica un importante proceso de cambio, de una posición pasiva a una activa respecto a su propia salud.

La condición de seropositividad y la convivencia con regímenes medicalizadores, tienen implicaciones en la constitución de los sujetos pacientes, que implican aprendizajes continuos acerca de la enfermedad y las estrategias de

vivir con ella. De esta manera, se conforma un "capital de paciente" que conlleva un "proceso de expertización", entendido éste como el trayecto mediante el cual las personas van adquiriendo y ampliando sus conocimientos discursivos y prácticos acerca de la enfermedad (Pecheny, Manzelli y Jones, 2002: 33). Las personas seropositivas se vuelven expertos de su enfermedad y sus vicisitudes cuando buscan información en internet, asisten a congresos y talleres y discuten con profesionales de la salud.

Nos interesa mencionar que, a pesar de las condiciones de precariedad en que viven las entrevistadas, es posible ver una multiplicidad de caminos frente al VIH, que visibilizan un conjunto de dimensiones que posicionan, algunas de manera positiva y en otros casos negativa, a las mujeres en su búsqueda por lograr volverse indetectables en un proceso no exento de conflicto.

Las narrativas presentadas muestran que la experiencia de vivir hoy con VIH no implica la misma incertidumbre que años atrás, esto debido a que se tienen las condiciones para el acceso a la atención médica y porque el pronóstico de la enfermedad se ha modificado con los nuevos esquemas de tratamiento. La relación positiva con algunos miembros del personal y el paso por grupos de apoyo mutuo, con frecuencia operan una transformación en la motivación y el sujeto de las prácticas de salud: del cuidado de otros al cuidado de sí. De este modo, aparecen proyectos de pareja, de maternidad y de vida. La incertidumbre se diluye parcialmente y emerge así un sujeto que aprende a mirar la vida pasada, presente y futura con otros ojos (Pierret, 1998). Como afirma Ximena (Morelos, 36 años, casada, 5 años de diagnóstico), "[…] cuando realmente te amas, cuando te quieres y quieres vivir […] pues yo quiero conocer a mis nietos, quiero salir de esto y cargar a mis nietos […]". *Ser indetectable* conforma así un proyecto —ahora factible— de felicidad.

## BIBLIOGRAFÍA


ADASZKO, Ariel (2012), "Trayectorias de vida y manejo de la enfermedad en la vida cotidiana de adolescentes que crecieron con HIV/sida", *Actualizaciones en sida*, vol. 20, núm. 75, abril, pp.19-32.

AIDSMAP (2013), "How can most-at-risk populations be encouraged to seek HIV testing?", consultado el 22 de julio de 2013, disponible en: <http://www.aidsmap.com/How-can-most-at-risk-populations-be-encouraged-to-seek-HIV-testing/page/2692136/>.

APPEL, Michael (2005), "La entrevista autobiográfica narrativa: fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los otomíes en México", *Forum Qualitative Social Research*, vol. 6, núm. 2, p. 27.

ARRIVILLAGA-QUINTERO, Marcela (2010), "Análisis de las barreras para la adherencia terapéutica en mujeres colombianas con VIH/sida: cuestión de derechos de salud", *Salud pública de México*, vol. 52, núm. 4, pp. 350-356.

AYRES, José R. (2001), "Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde", *Ciencia & Saúde Coletiva*, vol. 6, núm. 1, pp. 63-72.

_____ (2008), "Para comprender el sentido práctico de las acciones de salud: con-

tribuciones de la hermenéutica filosófica", *Salud Colectiva*, vol. 4, núm. 2, pp. 159-172.

Bautista-Arredondo, Sergio *et al.* (inédito), "A Tale of two Epidemics: Gender Differences in Socio-Demographic Characteristics and Sexual Risk Behaviours in hiv Positive Individuals in Mexico City". Sometido a *aids*.

Campbell, C. (1990), "Women and aids", *Social Science & Medicine*, vol. 30, núm. 4, pp. 407-415.

Castro, Arachu, y Paul Farmer (2003), "El sida y la violencia estructural. La culpabilización de la víctima", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 17, pp. 29-47.

Castro, Roberto, y Mario Bronfman (1995), "Investigación cualitativa en salud y reproducción. El caso de Ocuituco", en G. Nigenda, y A. Langer (eds.), *Métodos cualitativos para la investigación en salud pública*, México, Instituto Nacional de Salud Pública, pp. 53-68.

Centro Nacional para la Prevención y Control del sida (censida) (2012), *Guía de manejo antirretroviral de las personas con vih*, México, SSa, consultado el 16 de septiembre de 2015, disponible en: http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/atencion/GUIA_ARV_2012.pdf.

_____ (2013), *Mujeres y el vih y el sida en México*, consultado el 16 de mayo del 2016, disponible en: http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/epidemilogia/L_E V S.pdf.

_____ (2014), *Boletín de diagnóstico y tratamiento antirretroviral del 01 de abril al 30 de junio de 2014*, consultado el 16 de septiembre de 2015, disponible en: <http://www.censida.salud.gob.mx/interior/atencion/bol_ai.html>.

Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido contra el sida, ac (checcos) (2013), *Incorporación y retención de personas con diagnóstico de vih en servicios de salud a través de Asesoría de Pares,* Presentación, Clínica Especializada Condesa.

Dworkin, Sharil (2013), "Who is Epidemiologically Fathomable In the hiv/aids Epidemic? Gender, Sexuality and Intersectionality in Public Health", *Culture, Health and Sexuality*, vol. 7, núm. 6, pp. 615-623.

Esteban, Mari Luz (2003), *Cuidado y salud: costes en la salud de las mujeres y beneficios sociales*, disponible en: <http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_Ecosid/10/Genero_y_cuidados.pdf>.

Garibi, Cecilia (2009), "La compleja relación violencia de género-sida. Un acercamiento a la violencia institucional como factor de vulnerabilidad de las mujeres ante el vih", *Sexualidad, salud y sociedad*, núm. 3, pp. 82-105.

Gupta, Geeta Rao, y Ellen Weiss (1993), "Women's Lives and Sex: Implications for aids Prevention", *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 17, pp. 399-412.

Hirsch, Jennifer, *et al.* (2007), "The Inevitability of Infidelity: Sexual Reputation, Social Geographies, and Marital hiv Risk in Rural Mexico", *American Journal of Public Health*, vol. 6.

Kendall, Tamil (2009), "La vulnerabilidad de las mujeres mexicanas frente al vih y el sida", en C. Magis Rodríguez y H. Barrientos Bárcenas (eds.), *vih / sida y salud pública. Manual para personal de salud*, México, censida/insp.

Magis, Carlos, *et al.* (2008), *El vih y el sida en México. Hallazgos, tendencias y reflexiones*, México, censida.

Margulies, Susana, *et al.* (2006), "vih-sida y

adherencia al tratamiento. Enfoques y perspectivas", *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, núm. 3, pp. 281-300.

Martin-Onraët, Alexandra, *et al.* (2014), *Oportunidades perdidas y diagnóstico tardío en mujeres mexicanas con VIH*, Presentación en CAPASITS Oaxaca.

Menéndez, Eduardo (2009). *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*, Buenos Aires, Lugar Editorial.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2013), "ONUSIDA: la violencia de género aumenta posibilidades de que las mujeres contraigan el VIH", *Centro de Noticias ONU*, consultada el 16 de septiembre de 2015, disponible en: <http://www.un.org/spanish/News/story.asp?newsID=28083#.UpV7ZdJLO0f>.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2013) "La OMS publica nuevas recomendaciones sobre el VIH en las que pide un tratamiento más temprano", consultada el 16 de septiembre de 2015, disponible en: http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2013/new_hiv_recommendations_20130630/es/index.html#.UdydSFrb9Go.email.

Pecheny, Mario, *et al.* (2002), *Vida cotidiana con VIH/sida y/o hepatitis C. Diagnóstico, tratamiento y proceso de expertización*, Buenos Aires, CEDES.

Pierret, Janine (1998), *Vivre lontemps avec le VIH: récits sur la longue durée de vie et deconstruction du temps,* París, CERMES.

Secretaría de Salud (2010), *Norma Oficial Mexicana para la prevención y el control de la infección por virus de la inmunodeficiencia humana*, consultada el 6 de diciembre del 2016, disponible en: <http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/drhumanos/NOM-010-SSA2-2010.pdf>.

Strauss, Anselm (1986), "Chronic Illness", en P. Conrad P., y R. Kern (eds.), *The Sociology of Health and Illness,* Nueva York, St. Martin Press, pp. 92-99.

Torres, María del Pilar, *et al.* (2010), *Mujeres, adolescentes y niñas mexicanas: una mirada comprensiva en torno al VIH y el SIDA. Epidemiología, prevención, atención y mejores prácticas en México*, México, CENSIDA, INMUJERES/INSP.

Valenzuela Lara, Marisol (2014), *Determinación de factores asociados al abandono del tratamiento antirretroviral en pacientes con VIH/sida registrados en la base de datos "Salvar" en México*, tesis para obtener el grado de maestra en salud pública, Cuernavaca, Morelos, INSP-Escuela de Salud Pública.

Varela, María Teresa, *et al.* (2008), "Adherencia al tratamiento en la infección por VIH/SIDA. Consideraciones teóricas y metodológicas para su abordaje", *Acta Colombiana de Psicología*, vol. 11, núm. 2, pp 101-113.

Veenhoven, Ruut (2005), "Lo que sabemos de la felicidad", en L. Garduño Estrada *et al.* (coords.), *Calidad de vida y bienestar subjetivo en México*, México, Plaza y Valdés, pp.17-55, consultado el 20 de mayo de 2016, disponible en: http://www2.eur.nl/fsw/research/veenhoven/pub 2000s/2005 m-fulls.pdf.

# EROSIONAR LA INSTITUCIÓN

**Mercedes Campiglia***

*Resumen:* La biomedicina propone una atención institucionalizada del parto que lleva a una hipermedicalización del evento. Ello resulta en una iatrogénica elevación del índice de intervenciones que termina atentando contra la salud de los pacientes. En el modelo biomédico los actores son limitados a su condición orgánica y productiva mientras su palabra es silenciada, lo cual comprende un borramiento de su subjetividad.

La propuesta de "humanizar" el nacimiento, corriente que surge al interior de la medicina, apunta a restituir el carácter subjetivo a la escena del parto, otorgándole a la mujer un rol activo en la promoción de su salud. Este texto da cuenta de una experiencia de intervención en una maternidad que tuvo por objeto "humanizar" la atención del parto. Los resultados obtenidos hablan del impacto de la reinserción del orden subjetivo en la vida institucional.

*Palabras clave:* parto; institucionalización; violencia obstétrica; parto humanizado; doula; cesárea.

*Abstract:* Biomedicine posits institutionalized attention for births which leads to hyper-medicalization of the event. This results in an iatrogenic increase in the number of procedures which end up being treated counter to the patient's health. In the biomedical model the actors are limited to their organic and productive condition while their opinion is silenced, thus erasing their subjectivity.

The proposal to "humanize" birth, a school of thought arising within medicine, points to restoring the subjective character of the birthing act, giving women an active role in advocacy for their own health. This text relates a procedural experience of maternity whose objective is to "humanize" birth and the results obtained allude to the reinsertion of the subjective order in institutional life.

*Keywords:* birth; institutionalization; obstetric violence; humanized delivery; doula; cesarean.

## UNA INSTITUCIÓN CON SUJETOS

Múltiples trabajos se han realizado en el ámbito de la salud reproductiva para estudiar las modalidades de maltrato a las mujeres que subyacen a las prácticas de atención que se llevan a cabo en instituciones tanto públicas como privadas de nuestro país. Ejemplo de ello es el trabajo de Roberto Castro que en 2014 recogió la observación de 130 nacimientos en instituciones públicas nacionales para dar cuenta de diversas expresiones de violencia obstétrica

*Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Línea de Investigación: Violencia y género. Correo electrónico: m_campiglia@yahoo.com.mx

ejercida cotidianamente contra las mujeres. Desde la esterilización forzada hasta las cesáreas injustificadas, pasando por la agresión verbal y física, ha quedado asentado el hecho de que las salas de parto no son en absoluto un ámbito libre de violencia. Resulta imprescindible visibilizar las modalidades de sometimiento que se ocultan tras algunas de las prácticas de la biomedicina, las cuales, a fuerza de repetirse, han logrado invisibilizarse; es importante desvelarlas para poder entonces abordarlas. Dichas prácticas, lejos de estar dirigidas al cuidado de la salud de las mujeres en el momento del nacimiento de sus hijos, parecen actuar como ejercicios de domesticación y sometimiento; a pesar de resultar más perjudiciales que benéficas, se han convertido en parte de las rutinas de atención hospitalaria.

Las actividades biomédicas, explica Eduardo Menéndez, autoridad en la materia, cuando se pretende analizar el proceso de construcción del saber médico, desde la clínica hasta la investigación son, además de hechos técnicos, hechos institucionales y, por tanto, sociales. El trabajo médico no es una actividad científica, como podría parecer, sino una actividad técnica impregnada de procesos sociales e institucionales (Menéndez, 2005). En las rutinas de atención del parto, el saber médico se muestra como un entramado de creencias, técnicas y prejuicios que dan por resultado una práctica que termina por institucionalizarse. El aislamiento, las episiotomías, la restricción de bebidas y alimentos, el confinamiento a la cama, el sometimiento a posturas que entorpecen la fisiología del parto, el uso de hormonas orientadas a intensificar la actividad uterina, son prácticas que parecen responder a concepciones sociales y requerimientos institucionales puesto que no están basadas en criterios de salud. El saber médico, apunta Menéndez, se construye a partir de un proceso de "socialización" que ocurre en un colectivo, cumple por tanto con funciones no sólo técnicas sino ideológicas y económicas que forman parte de las dinámicas de la institución de la cual dicho saber emerge.

El trabajo que presento no está pensado como una herramienta para documentar la violencia hacia las mujeres durante el parto, más bien, se propone la pretenciosa tarea de ensayar una salida al modelo reificador que caracteriza a la atención institucionalizada.

Asimismo, trataré de dar cuenta de sus aciertos y tropiezos, puesto que una tarea de esta naturaleza comprende necesariamente luces y sombras. La "opción monástica" que describe Morris Berman en *El crepúsculo de la cultura americana* es la idea que inspiró el trabajo de intervención institucional del que da cuenta este escrito. Berman, en su fabuloso texto, colecciona una serie de proyectos que a su entender actúan a modo de guerrillas silenciosas y nómadas en el contexto de una sociedad neoliberal e individualista como lo es la norteamericana. Dichos proyectos, aclara Berman, no adscriben a ninguna "comunidad de ideas" pero logran desarticular la lógica dominante. El autor cita una serie de propuestas que desde su perspectiva han sido capaces de in-

filtrar el discurso hegemónico partiendo de diferentes plataformas. Debido a mi tema de estudio recupero las historias de Bill Thomas, un médico neoyorquino que instituyó una serie de cambios cuando tuvo a su cargo la dirección de un asilo de ancianos a mediados de los noventa y se encontró con el hecho de que los viejos tenían una sobrevida realmente breve una vez que ingresaban a la institución. Los cambios que Thomas realizó para atender el problema fueron meramente ambientales, pero, sorprendentemente, tuvieron un impacto extraordinario en términos de salud: redujeron las infecciones y el uso de medicamentos en 50% y la tasa de mortalidad en 25 por ciento. Para abordar el problema de la mortalidad que aquejaba a su comunidad, Thomas no intervino en el cuerpo de sus pacientes, no se propuso esterilizar las estancias para evitar contagios ni estrechar la vigilancia médica de los ancianos. Su estrategia fue del todo "subversiva":

> Violando la ley del estado de Nueva York, trajo 137 perros, gatos, pájaros y conejos, convirtiendo al lugar en un zoológico. También llenó el cuarto con plantas y, donde había pasto, puso hortalizas. Finalmente, Thomas instaló una guardería y organizó que los niños mayores pasaran sus tardes con los viejos. Creó, en resumen, un mundo floreciente para sus pacientes, y ellos florecieron como resultado. (Berman, 2007: 196)

Berman reporta que más de 200 asilos adoptaron más tarde el modelo de Thomas debido a sus impresionantes resultados y el médico consolidó con los años lo que hoy se conoce como *The Green House Project,* propuesta que se plantea como eje la construcción de "vidas con sentido" para los residentes que habitan los hogares de ancianos.

¿En qué radicó el éxito del proyecto de Bill Thomas?, desde mi lectura, considero que fue la "humanización" del paciente y la restitución de su carácter subjetivo operada en ese caso por medio de un cambio ambiental que colocó en el centro a la vinculación de los sujetos con el placer y la vida. El médico logró, a pesar de los condicionamientos impuestos por su formación, trascender la concepción meramente orgánica del "paciente", que caracteriza a la biomedicina, para entender a los ancianos como sujetos que quieren seguir viviendo y que necesitaban conectar con el entorno que les rodeaba. Desde mi punto de vista ello tiene que haber sido la clave de su éxito.

Un elemento que me parece fundamental para analizar la experiencia de Thomas, es el actor que se introduce en la ecuación como acompañante, que vehiculiza el restablecimiento del lazo social. Los niños de la guardería que pasaban las tardes con los ancianos fueron colocados en la posición de compañeros y ocuparon el rol de ese otro que, en tanto espejo, permite la construcción de la identidad propia y con ello el anclaje a la vida.

La vejez, ciertamente, no es una enfermedad de la que debiera encargarse la medicina, como no lo es tampoco el parto. La medicalización de la vida y no sólo de la enfermedad, opera como una de las estrategias del saber biomé-

dico para garantizar su hegemonía, tal como lo describe Menéndez (2005). Sin embargo, Bill Thomas un médico el que logra desmarcarse de los límites que impone su disciplina para proponer un modelo de intervención diferente; de igual manera, son médicos los que abanderan la humanización del parto como respuesta a una atención en serie que ha caracterizado al ejercicio de la medicina al interior de las instituciones. Ningún saber, por más que sea hegemónico, puede considerarse como total; en el mundo de la medicina confluyen voces diversas, algunas claramente contrahegemónicas: en éstas se puede anclar la esperanza.

El piloto de intervención para la humanización del parto se llevó a cabo en el marco del presente trabajo, que pretendo inscribir en la línea de las guerrillas descritas por Berman. Además, propuse la ambiciosa tarea de desarticular el orden despersonalizado, que caracteriza a la atención del nacimiento en las instituciones de salud, a partir de la "infiltración" del orden subjetivo en el dispositivo, es decir, mediante la implementación de una batería de estrategias. Los hospitales operan sobre el cuerpo de los sujetos mediante recursos que los reifican, por lo que resulta importante analizar las similitudes existentes entre el procesamiento de los cuerpos que describe Goffman en *Internados* (1992) y las prácticas en las instituciones totales, en particular, lo que suele observarse en el área de maternidad de los hospitales: los uniformes, el aislamiento, la barrera entre personal e internos, el sometimiento del cuerpo a determinadas posturas, la creación de un expediente y la asignación de una habitación. Frente a las estrategias de borramiento de la subjetividad, instituidas por la biomedicina, el modelo de humanización del parto aparece como una propuesta desarticuladora.

La idea de "humanizar" el parto puede resultar controversial debido a las acaloradas discusiones entre profesionales que adscriben o rechazan dicha posición. En este texto elegimos dicho concepto por diversas razones, en primer lugar, porque ha sido previamente definido, lo cual evita el riesgo de caer en connotaciones vagas a las que pueda atribuirse una multiplicidad de sentidos, como ocurre cuando se habla de nacimiento respetado, natural, consciente; por otra parte, la humanización del nacimiento (movimiento iniciado en Brasil en el año 2000) es abanderada por importantes organismos, como Coalition for Improving Maternity Services (CIMS) y Rede pe la Humanizaçao do Parto e Nascimento (ReHuNa).

Consideramos que un nacimiento humanizado es aquel que parte de la premisa de que lo fundamental en la atención sanitaria es colocar el eje en la responsabilidad y el protagonismo de los sujetos para alcanzar una vida más saludable. De igual forma, esta postura reconoce el derecho de la mujer embarazada a ser atendida con tratamientos cuya eficacia esté basada en evidencia científica. La atención humanizada, por tanto, no tiene que ver con una infraestructura específica ni con costos inalcanzables; por el contrario, resulta más accesible debido a que

requiere un menor uso de equipo y medicamentos. Asimismo, está asociada con protocolos de atención basados en evidencia científica y en la concepción de la parturienta como una mujer y no como un cuerpo biológico. La atención humanizada no se reduce a ofrecer un trato amable a las mujeres; la práctica de procedimientos invasivos e innecesarios, usuales de la rutina en la medicina institucionalizada, resulta incompatible con la medicina "humanizada", aun cuando el médico se comunique de manera gentil con la paciente mientras le realiza una limpieza de cavidad uterina con una gasa sujeta al extremo de una pinza.

En la *Guía de cuidados para el parto normal* (OMS, 1996), se señala que durante el parto el personal médico debería:

—Respetar el derecho de la mujer a la intimidad.

—Respetar su elección de acompañantes para el parto.

—Ofrecerle métodos no invasivos, no farmacológicos, para el alivio del dolor.

—Ofrecerle líquidos.

—Permitir que se mueva libremente y elija las posiciones que prefiera.

—Evitar que puje recostada sobre su espalda con las piernas en estribos.

—Procurar el contacto piel a piel inmediato de la madre con el recién nacido y apoyar al inicio de la lactancia durante la primera hora después del parto.

—Evitar el uso rutinario de enemas, suero intravenoso, episiotomías (corte en el periné) y rasurado púbico.

Por otra parte, las Normas Oficiales Mexicanas (NOM) vigentes desde 1993 y de carácter obligatorio para los profesionales de la salud que laboran en instituciones públicas y privadas de México, recomiendan:

—Propiciar la deambulación de la paciente.

—Respetar las posiciones que la embarazada desee utilizar.

—Evitar el uso rutinario de analgésicos, sedantes y anestesia, así como la inducción y conducción del trabajo de parto.

—Establecer lineamientos para la indicación de cesáreas que apunten a disminuir su porcentaje.

—Evitar la separación de madres y bebés después del nacimiento (Secretaría de Salud, 1993).

Estos principios de atención del nacimiento no son respetados por la mayoría de las instituciones de salud de nuestro país. Debido a esta situación, organismos nacionales e internacionales, además de un sinnúmero de Organizaciones no Gubernamentales (ONG), han tomado la bandera de la defensa de una atención del parto basada en evidencia, asimismo, esta exigencia es considerada como parte de la lucha por la defensa de los derechos humanos de las mujeres. Desde la OMS, el UNICEF (United Nations International Children's Emergency Fund), las comisiones nacionales y estatales de derechos humanos, hasta asociaciones y organismos diversos como El Observatorio de Violencia Obstétrica (OVO), "El parto es nuestro", "Parto Libre" y el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), han trabajado en México por la defensa de los derechos de las mujeres en el ámbito reproductivo. La propia Secretaría de Salud y el Sis-

tema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) promueven la humanización en la atención del nacimiento.

El activismo de éstos y muchos otros actores ha llevado a que en México se tipificara al ejercicio de ciertas prácticas médicas como "violencia obstétrica". Se entiende por violencia obstétrica:

> […] cualquier acción u omisión por parte del personal del Sistema Nacional de Salud que cause un daño físico y/o psicológico a la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, que se exprese en la falta de acceso a servicios de salud reproductiva, un trato cruel, inhumano o degradante, o un abuso de medicalización, menoscabando la capacidad de decidir de manera libre e informada sobre dichos procesos reproductivos (GIRE, 2015).

La violencia obstétrica ha sido incluida como modalidad de violencia de género en algunas legislaciones locales:

> A nivel local, los estados de Chiapas, Chihuahua, Colima, Durango, Guanajuato, Hidalgo, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz cuentan con definiciones de violencia obstétrica en sus leyes de acceso a una vida libre de violencia. El 28 de abril de 2015 la Asamblea del Distrito Federal aprobó una reforma a la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal para integrar la definición de violencia obstétrica en su artículo 6, cuya publicación está pendiente (*ibidem*).

La "humanización", en el marco de este texto, se plantea como alternativa, no al "salvajismo" o la atención "inhumana", sino como contraparte de la industrialización que ha caracterizado a la atención en salud dentro del dispositivo hospitalario y que llevado a un uso irracional de los recursos que la medicina ha diseñado para atender complicaciones obstétricas. Dicha "humanización" es un concepto que permite dar cuenta de la reinscripción del orden subjetivo, pues una mujer que ha de dar a luz no es sólo un cuerpo con un útero que empuja a un bebé a través de un conjunto de huesos y músculos. Toda mujer que va a dar a luz llega al parto con sus esperanzas y sus miedos, con sus fantasías y sus condicionamientos y con las anécdotas de las otras mujeres que parieron antes que ella. El desenlace de esta historia tendrá que ver con todos los factores que se entretejen para dar como resultado un entramado único e irrepetible.

Entonces, ¿qué será lo que nos ha llevado a tener un índice de cesáreas tan elevado? Una parte del problema tiene que ver con el hecho de que socialmente hemos diseñado dispositivos para atender el nacimiento y que parecieran destinados a interferir con la fisiología del parto. Mientras que la pelvis requiere movilidad para ensanchar sus diámetros, confinamos a las mujeres a una cama; además, cuando la oxitocina, que se encarga de las contracciones uterinas, demanda de oscuridad y silencio (Odent, 2011), iluminamos las salas de los hospitales y abordamos a las mujeres con infinidad de preguntas para elaborar sus expedientes clínicos; incluso,

en el momento en que necesitan realizar uno de los mayores esfuerzos de su vida, las obligamos a permanecer en ayuno, más aún, cuando mayor vulnerabilidad experimentan, cortamos los lazos que las unen a su red de apoyo. La institucionalización y sus prácticas reificadoras, además de atentar contra los principios de la fisiología del nacimiento, convocan al personal de salud a intervenir y ver a la mujer como un cuerpo que no tiene otra alternativa que la de ser manipulado.

Resulta interesante reflexionar en torno al hecho de que en la institución en la que se llevó a cabo el programa piloto las mujeres dieron a luz en condiciones de respeto a la fisiología del parto. Cabe destacar que, antes de que ocurriera la intervención, se les permitió caminar y moverse; tomar bebidas y alimentos, e incluso, se les invitó a acompañarse de un ser querido. Sin embargo, el índice de cesáreas rondó por el 70%; ante esta situación surgió la pregunta, ¿qué estaba fallando?

El Centro de Investigación Materno Infantil del Grupo de Estudios al Nacimiento (CIMIGen) es una institución de asistencia privada no gubernamental y sin fines de lucro encargada de prestar servicios de salud a la población de escasos recursos por medio de un servicio asistencial que consiste en fijar los costos en función del perfil socioeconómico de cada paciente. En esta institución la atención prenatal, perinatal y posnatal es brindada, principalmente, por licenciadas en enfermería obstétrica y perinatal.

El modelo del CIMIGen, que comprende la incorporación de enfermeras perinatales en la atención de los nacimientos, ha llevado al hospital a ser la institución que presenta los más bajos índices de muerte materna del país (0.5 decesos por cada 10 000 embarazos), en cuanto que en México el promedio es de 4.3 muertes maternas por cada 10 000 embarazos. El éxito del modelo de esta institución llevó a que en 2016 se buscara replicarlo en clínicas rurales y urbanas del estado de Tlaxcala, es decir, como medida para reducir la mortalidad materna. En 2013, el trabajo de CIMIGen fue reconocido por la Organización Panamericana de la Salud (OPS) como un modelo exitoso de atención primaria en salud (*Portal Político*, 2016).

CIMIGen es un pequeño hospital de Iztapalapa (Ciudad de México) creado bajo la premisa de la atención humanizada. Desde sus orígenes ha promocionado el parto natural, así como la presencia del padre en el momento del nacimiento y en las consultas pre y posnatales; de igual manera, ha enfatizado la importancia de ofrecer un trato "digno, humano y personalizado" a los pacientes. Además, esta institución es referida como ejemplo a seguir en la guía de atención del parto, publicada por la Secretaría de Salud en 2014.

Sin embargo, el paso de los años, la integración de nuevo personal y el cambio de directivos fueron tornando gradualmente a la institución hacia un modelo de atención cada vez más medicalizado. Al inicio del proyecto la mayor parte del equipo de CIMIGen estaba familiarizado con el modelo de atención humanizada del nacimiento, no obstante, éste no estaba siendo imple-

mentado a cabalidad, por lo que el desafío consistió en poner a prueba el protocolo de intervención para definir si la introducción del orden subjetivo en la experiencia del nacimiento era o no capaz de modificar la realidad de la atención.

El factor fundamental para generar el cambio, a mi entender, fue la puesta en escena de las subjetividades, por lo que el personal de salud fue sensibilizado acerca de la importancia de respetar el proceso de cada mujer y ceder el mando; asimismo, las mujeres fueron preparadas para apropiarse de sus cuerpos y sus nacimientos, en cuanto que las doulas funcionaron como guía en esta travesía. Podríamos decir que la participación de los actores, en tanto sujetos, lo cambió todo.

¿Cómo hacer que las subjetividades se inscriban en el ámbito aparentemente frío y aséptico de los hospitales, es decir, que logren infiltrarse para llevar su saber subversivo y desarticulador? Este proyecto pretendió ensayar estrategias que permitieran abrir espacios para que en el entramado de las prácticas hospitalarias se entretejiera la subjetividad de los diferentes actores que participan del nacimiento. Subjetividades convocadas desde la palabra y desde la apropiación del cuerpo y el espacio. La apuesta de "infiltración" de la subjetividad en la institución se concentró en tres diferentes estrategias:

1. Talleres de sensibilización acerca de la atención humanizada del nacimiento, dirigidos al personal de salud de la institución:

—Programa de dos sesiones de cinco horas cada una al que asistieron 67 médicos, enfermeras y residentes de la institución.

Los talleres fueron impartidos por ginecólogos, pediatras y enfermeras experimentados en la atención humanizada del parto, así como por doulas[1] y educadoras perinatales.[2] La intención de esta iniciativa fue transmitir recursos técnicos que permitieran al personal de salud atender el nacimiento de forma humanizada e implementar estrategias dirigidas a restablecer la subjetividad en la atención del parto. De igual forma, en la institución se realizaron tres rondas de sensibilización orientadas al personal con las que se cubrió prácticamente a la totalidad

[1] Acompañantes profesionales de parto.

[2] Equipo médico: Dr. Ramón Celaya (ginecoobstetra, fue director de ginecoobstetricia del hospital militar y uno de los pioneros en la atención del parto en agua en México); Dr. José Luis Larios (ginecoobstetra, especialista en salud materno-fetal); Dr. Christian Byron (ginecoobstetra, director del hospital materno infantil Vicente Guerrero Chimalhuacán del ISEM); Dra. Elizabeth Valencia (ginecoobstetra certificada para la atención de parto en agua por Wather Birth); Dra. Ana Laura Bello (ginecoobstetra dedicada a la práctica privada); Dr. Cecilio Rodríguez (ginecoobstetra con especialidad en uroginecología); Dra. Mariana Canseco (neonatóloga); Dra. Katia Contreras (pediatra humanizada que asiste tanto nacimientos en hospital como partos domiciliarios). Equipo de educadoras perinatales y doulas: LCCE Guadalupe Trueba (entrenadora de doulas y educadoras perinatales certificada por Lamaze y Dona International, y coordinadora de la especialidad en educación perinatal que se imparte en la Universidad Anáhuac); Lic. Patricia Ochoa (educadora perinatal, doula y licenciada en enfermería y obstetricia); Lic. Ana Maza (educadora perinatal, doula y terapista en comunicación); Mtra. Mercedes Campiglia (educadora perinatal, doula y maestra en teoría psicoanalítica).

del equipo, esto para garantizar que los diferentes turnos tuvieran dicho conocimiento.

2. Formación de un voluntariado de doulas:

Se impartió un taller para formación de doulas a un equipo de a 22 mujeres que, a cambio del entrenamiento que recibieron sin costo (tres jornadas de ocho horas), se comprometieron a realizar un voluntariado como acompañantes de partos durante un periodo de cuatro meses.

El curso de formación de doulas fue impartido por el equipo más experimentado, que está habilitado para ofrecer capacitación.

En función de sus posibilidades, las doulas se anotaron voluntariamente para cubrir la guardia de un turno semanal y asistir a las mujeres que iniciaran trabajo de parto. Puesto que se trata de un hospital pequeño, no siempre había mujeres que fuesen a parir, por lo que se acordó que cada doula llamara al hospital —poco antes de su guardia— para saber si era requerida.

3. Clases de preparación para el parto impartidas gratuitamente a las mujeres y sus familiares:

Un equipo de educadoras perinatales se encargó de impartir cursos de preparación para el parto a las parejas que decidieron colaborar en la investigación.

El taller comprendió seis sesiones de dos horas en las que se abordaron temas referentes a la fisiología del nacimiento, estrategias para el manejo del dolor y recomendaciones para que cada mujer pudiese involucrarse activamente en el nacimiento de su hijo.

Las clases de preparación para el parto pueden tener enfoques diversos; existen aquellas que se orientan, como afirma Verenna Schmid (2011), a promover la obediencia y sumisión y están las que, como en este caso, apuntan a promover el crecimiento y el empoderamiento.

Tras la implementación del programa piloto se recabaron los resultados de la experiencia mediante:

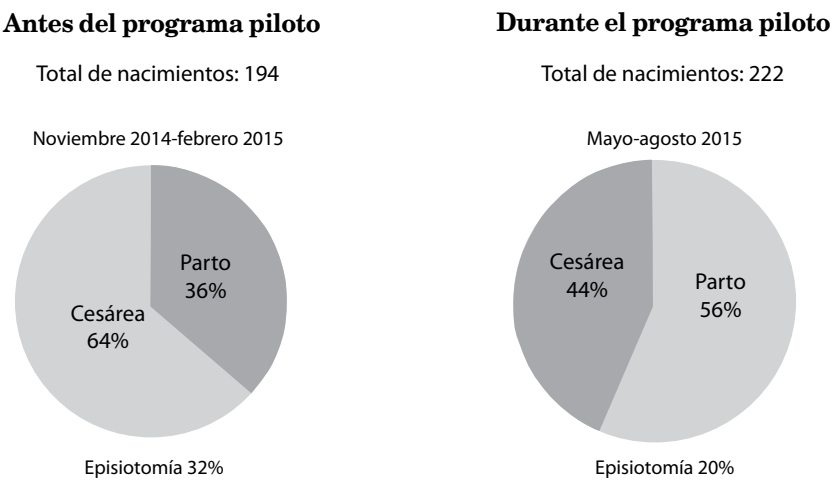
*Etnografía:* observación participante de nacimientos en el marco del voluntariado de acompañamiento al parto que fue registrada en un diario de campo.

*Entrevistas a profundidad:* realizadas a las mujeres que participaron en el programa piloto. Éstas fueron hechas durante su estancia en el hospital tras el nacimiento de sus hijos; asimismo, la investigadora del proyecto las condujo y cada una tuvo una duración aproximada de 40 minutos. En algunas participaron las parejas u otros familiares de las mujeres, que también estuvieron presentes en el momento del nacimiento. Las entrevistas se transcribieron y analizaron por medio de la organización de la información a partir de ejes temáticos. En total se realizaron 32:

- 16 a mujeres.
- 16 a mujeres acompañadas de su pareja.

*Entrevistas a profundidad con profesionales de la salud:* fueron hechas al personal que participó de la experiencia; a través de éstas se quiso recoger sus impresiones y percepción en cuanto a la atención de los nacimientos. Las entrevistas se transcribieron y anali-

**Gráfica 1.**




Fuente: elaboración propia.

zaron por medio de la organización de la información a partir de ejes temáticos. En total se realizaron 5:

• 2 a médicos que trabajan en el esquema del parto humanizado.

• 3 a enfermeras perinatales.

*Recolección de datos:* a la par de los recursos cualitativos para recabar las voces de los actores, se utilizaron dos estrategias adicionales de recolección de datos que permitieron valorar el impacto de la propuesta en términos cuantitativos, éstas consistieron en:

• Diseño de un formato para que las doulas que participaron registraran los datos generales de los nacimientos.

• Revisión de las "libretas" de parto y cesárea en las que se registraron los nacimientos en CIMIGen, esto para comparar dos periodos de tiempo; el primero comprende los cuatro meses previos a la implementación del programa piloto, mientras que el segundo, los cuatro meses de desarrollo del programa. Esta revisión tuvo por objeto evaluar el impacto de la intervención en cuanto a las prácticas de atención del nacimiento en la institución. Las cifras que se reportan a continuación fueron extraídas de dichas libretas (gráfica 1).

Como puede observarse, a partir de la comparación entre cuatrimestres, el número global de nacimientos vaginales en la institución se incrementó significativamente tras implementar el programa piloto; cabe señalar que esto ocurrió sin que representara el alza en la morbimortalidad de madres e hijos. Dado que un nacimiento quirúrgico comprende un mayor riesgo que uno vaginal, el incremento en la cantidad de nacimientos vaginales resulta deseable siempre que no implique pasar por alto las indicaciones de una cesárea. Las ce-

sáreas triplican, de hecho, el riesgo de muerte materna, advirtió Mario Rodríguez Bosch, jefe de obstetricia del Instituto Nacional de Perinatología Isidro Espinoza de los Reyes (INPER) (Cruz, 2015). El nacimiento vaginal comprende múltiples beneficios a corto, mediano y largo plazo, tanto para el bebé como para la mamá en futuros embarazos.

También puede observarse que, a partir de la aplicación del programa piloto, disminuyó de manera significativa la práctica de episiotomías; esto es particularmente relevante ya que la episiotomía es un corte en el periné que se realiza en el momento del nacimiento, lo cual implica un intenso dolor físico y emocional para la mujer. Esta práctica médica resulta innecesaria en la inmensa mayoría de los casos y su uso indiscriminado conlleva más perjuicios que beneficios, por lo que la OMS desaconseja este procedimiento.

## LA DOULA COMO PIEZA CLAVE

La doula es una mujer que acompaña a otra durante el trabajo de parto para brindarle apoyo emocional. Si bien, el término "doula" es relativamente nuevo, desde el origen de los tiempos las mujeres se han acompañado de otras féminas para parir. Se trata de una figura cuya presencia ha quedado plasmada en la obra pictórica de múltiples culturas, que muestran, junto a la madre y al encargado o encargada de atender el parto, a una o varias mujeres que acompañan el proceso.

Una vez que los partos se trasladaron de las casas a los hospitales, las acompañantes del nacimiento fueron reemplazadas por personal médico, que ofrece a las mujeres un cuidado aséptico y estandarizado, encaminado a vigilar la salud del proceso a través del control de signos vitales y fluidos. Hasta hace poco las mujeres habían aceptado —dócilmente— renunciar al acompañamiento durante el parto y se limitaron a obedecer los criterios impuestos por las rutinas de los hospitales, sin embargo, como alternativa este panorama, desde hace un par de décadas surge la figura de la "doula".

El término "doula" fue acuñado por Marshall Klauss y John Kennell, dos neonatólogos que en 1980 se dieron a la tarea de estudiar el impacto del acompañamiento continuo durante el parto. Retomaron, para nombrar a quienes fungieron en su estudio como acompañantes, una antigua palabra griega (δοῦλα) usada para designar a las mujeres dedicadas a servir a otras, entre cuyas labores se encontraba la de asistirlas durante el parto. Klauss y Kennell realizaron un primer estudio en Guatemala para evaluar la relevancia de la presencia de la doula en el parto, asimismo, más tarde lo replicaron en Estados Unidos; los resultados que obtuvieron fueron impactantes. Múltiples beneficios son asociados al acompañamiento continuo de las mujeres durante el parto, por ejemplo: reducción en la duración del trabajo del parto, en la necesidad de uso de analgesia o anestesia, en el índice de cesáreas y nacimientos instrumentados y en el uso de oxitocina. Los hallazgos resultaron tan sorprendentes para el ámbito médico que atrajeron la atención de profesionales del mundo entero.

En 1992 Klauss y Kennell, junto a Penny Simkin, fundaron DONA, un organismo que hace más de 20 años se dedica a preparar y certificar doulas alrededor del mundo. En este par de décadas las doulas lograron un crecimiento sorprendente. Debido a que se trata de una labor que no se encuentra regulada formalmente, resulta difícil dimensionar la magnitud del fenómeno de expansión de las doulas, no obstante, desde su surgimiento hasta 2013, DONA reportó haber certificado a 10 000 de ellas.

Es probable que el fenómeno expansivo de la figura de la doula, en años recientes, responda a la necesidad de las mujeres por recuperar el acompañamiento afectivo que habían perdido cuando los nacimientos fueron trasladados a los hospitales. Ciertamente, en México las doulas son un artículo de lujo al que sólo tienen acceso las mujeres que pueden contratar sus servicios o que son atendidas en instituciones de salud privadas. Salvo un par de voluntariados que se sostienen con gran esfuerzo en el sector público, las doulas resultan inaccesibles y desconocidas para la mayor parte de la población.

Resulta interesante que la doula sea marginal en el sistema de salud, aun cuando su presencia ha demostrado tener un impacto contundente en cuanto a la reducción de intervenciones durante el nacimiento, lo cual está reconocido por las instituciones como objetivo a alcanzar. El conocimiento de la doula, que es más empírico que "científico", pareciera resultar incómodo para el saber hegemónico. Probablemente a esto se deba su marginalidad, a pesar de que múltiples estudios realizados alrededor del mundo arrojan resultados reveladores que llevan a cuestionar paradigmas en una sociedad que le ha atribuido escaso valor al acompañamiento y alto prestigio a los recursos tecnológicos.

Diferentes autores han realizado investigaciones en diversas culturas para tratar de entender el fenómeno de las doulas (Klaus; Zhang; Kennell; Grupo Cochrane; Scott). El Colegio Americano de Obstetricia y Ginecología (ACOG) y la Sociedad de Medicina Materno Fetal (MFMS) publicaron en marzo de 2014 un consenso orientado a disminuir el índice de primera cesárea en EUA debido al carácter alarmante del incremento en la práctica de esta clase de cirugía. En el documento se recomienda, entre otras cosas, el apoyo de la doula en el parto, ya que la evidencia ha demostrado su impacto para lograr un descenso en el índice de cesáreas, por ello, algunos autores afirman que "[…] existen pocas intervenciones en obstetricia avaladas por la evidencia, que tengan tantos beneficios como la presencia continua de una doula" (Valdés, 2005: 112).

Según un metaanálisis publicado por el Grupo Cochrane en 2014, en el que se retoman los resultados de 57 estudios controlados aleatorios realizados entre enero de 2009 y diciembre de 2012, se concluye que se reduce de forma significativa el índice de cesáreas, de partos instrumentales y el uso de oxitocina sintética, por ejemplo, en lugar de aplicar una anestesia epidural se buscan métodos no farmacológi-

cos para el manejo del dolor. De entre todos los recursos para el manejo alternativo del dolor, el más eficiente, además de que reduce el índice de cesáreas y la instrumentalización, fue el apoyo continuo durante el nacimiento (Chaillet *et al.*, 2014).

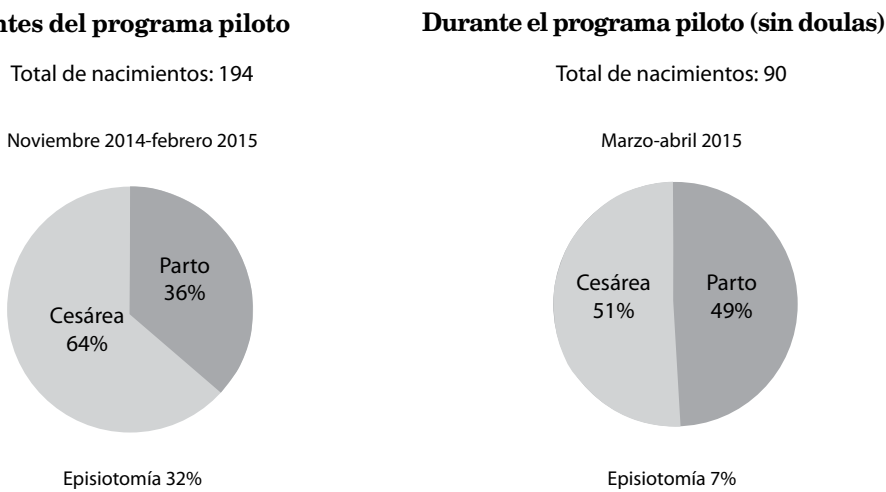
¿A qué se debe el extraordinario éxito del acompañamiento de las doulas en el parto? Mi hipótesis es que su presencia es un recurso para la reinscripción de la subjetividad en el nacimiento. Además, la doula revierte la reificación que impone la institución; de igual forma, reescribe la relación entre médicos y pacientes por medio de diversas estrategias:

> *Promueve la apropiación del espacio:* baja la intensidad de la luz, pone música, usa esencias e invita a la mujer a que tome el lugar y lo llene de sí.
>
> *Favorece la movilidad:* invita a la mujer a cuestionar el confinamiento a la cama y procurar el movimiento. La movilidad, además de resultar benéfica para la progresión del parto, tiene que ver con la sensación de control.
>
> *Establece canales de comunicación:* hace las veces de traductora entre la mujer que está pariendo y el equipo médico que la asiste. Motiva a los diferentes actores a externar sus dudas, preocupaciones y deseos "Me ayudaba a nombrar eso que yo no sé nombrar", comenta una de las entrevistadas que tuvo una doula en su parto (entrevista, 4 de junio 2015).
>
> *Cuestiona la despersonalización y serialización que propone el dispositivo médico:* alienta a la mujer a usar su ropa, a llevar consigo sus pertenencias, a expresar sus sensaciones a través de sonidos y movimientos. La llama por su nombre, la mira a los ojos y comparte con ella una historia. "Está pendiente constantemente de ti y no te deja sola; en ningún momento te deja sola", comenta otra de las entrevistadas haciendo referencia a la doula que la acompañó en su parto (entrevista, 10 de junio 2015). La doula reconoce a una mujer en el parto, es decir, no ve un canal por el que será expulsado un producto; ello le devuelve a la "paciente" su condición subjetiva.

Para la implementación del programa piloto en CIMIGen se integró un voluntariado de 22 doulas que acompañaron a las mujeres durante el parto a lo largo de los cuatro meses que duró la experiencia. Su papel fue clave y su presencia resultó destacada por casi todas las entrevistadas. Al apoyo de la doula se asoció, en gran medida, la posibilidad de lograr un nacimiento natural a pesar de las adversidades. Prácticamente todas las mujeres dijeron que su asistencia durante el parto fue fundamental y que desearían contar con el apoyo de una doula en un futuro nacimiento:

> Si no hubiera estado yo creo que sí hubiera estado en el borde de la locura. Me sirvió mucho que [me dijera] "a ver, mira, vamos a hacer esta posición para ver si puedes soportar más el dolor", "Déle masajito aquí […]" y pues así nos la pasamos como seis horas. Sí estuvo bien creo que llegara porque yo ya estaba desesperada, ya quería que acabara eso. Ella me decía: "Tú

**Gráfica 2.**




Fuente: elaboración propia.

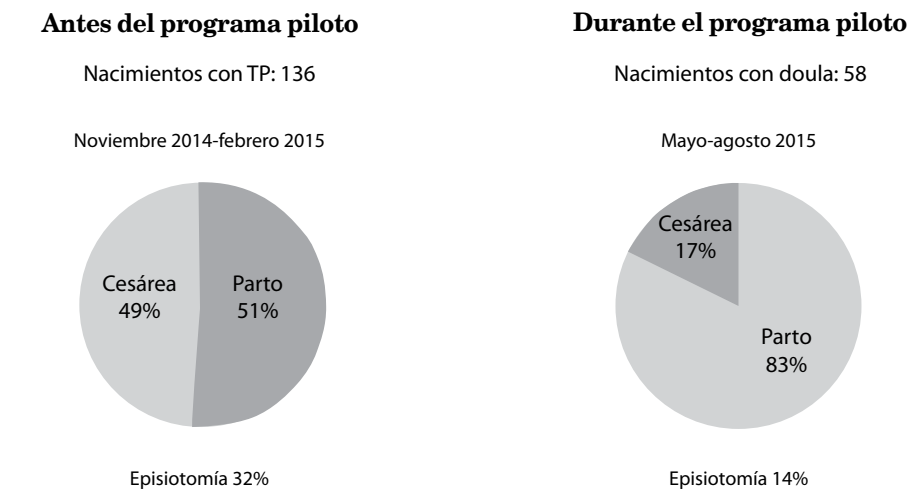
> puedes", me animaba cuando estaba ahí con los dolores. Fue así como que la agarraba y ella me agarraba […], me animó mucho (entrevista, 10 de junio 2015).

Debido a los tiempos institucionales, el programa piloto no llegó a implementarse plenamente sino hasta dos meses de haber concluido las rondas de sensibilización al personal de salud, por lo que fue hasta entonces que las doulas empezaron a realizar acompañamientos. Esta situación fue aprovechada para recoger los datos del periodo de tiempo que transcurrió entre la sensibilización del personal y la llegada de las doulas, es decir, para medir los resultados de la intervención aislando el elemento del acompañamiento durante el parto. En el periodo previo a que las doulas comenzaran a trabajar, los índices de parto, cesárea y episiotomía en la institución fueron los siguientes (gráfica 2).

La sensibilización al personal y los cursos de preparación para las parejas dieron resultados positivos, pero es notable la mejoría de estos en cuanto las doulas participaron en la experiencia.

Cabe mencionar que, a causa de las limitaciones que impone el campo, una vez que el voluntariado de doulas empezó a participar no pudo cubrir el total de los nacimientos ocurridos en el cuatrimestre mayo-agosto 2015, que fue el que se documentó para evaluar los resultados del piloteo. De las 180 mujeres que entraron en trabajo de parto en ese periodo (descontamos los casos de cesárea programada en los que la doula no participó), sólo 58 contaron con el acompañamiento de una doula, es decir, alrededor de 30% del

**Gráfica 3.**




Fuente: elaboración propia.

total. Al terminar la labor de acompañamiento, las doulas hicieron reportes para registrar los nacimientos que asistieron; la información presentada a continuación proviene de dichos documentos (gráfica 3).

Los resultados muestran que el programa funcionó íntegramente. Además, como ya se comentó, el éxito logrado no tiene que ver exclusivamente con la intervención, pues a la implementación del programa piloto se sumó una política institucional que siempre promovió: el acompañamiento de un familiar durante el parto, la libertad de movimiento y la ingesta de alimentos y bebidas. De igual forma, el programa resultó un logro porque contó con el apoyo de diversos actores: personal sensible ante la propuesta, profesionales abocados a fomentar la atención humanizada (médicos, educadoras perinatales, doulas y enfermeras), directivos interesados en respaldar el proyecto y mujeres deseosas de experimentar nacimientos menos intervenidos.

Del registro realizado por las doulas se desprende que en el periodo de tiempo que duró la intervención no sólo se respetó el nacimiento vaginal, sino que también una serie de prácticas que caracterizan a la atención humanizada, por ejemplo:

- Contacto inmediato piel a piel entre mamá y bebé, en 38 casos, lo cual representa el 79% de los nacimientos vaginales.
- Moverse libremente y escoger las posiciones de su preferencia durante el trabajo de parto, en 56 casos, lo cual representa el 96% del total.
- Ingesta de bebidas y alimentos, en 38 de los 58 nacimientos reportados, lo que equivale a 61% de la muestra.

• Pinzado tardío del cordón umbilical, en 25 ocasiones, lo cual representa el 52% de los casos reportados.

Es importante mencionar que, de haber tratado de implementar un piloto de intervención como éste en una institución resistente al cambio, los logros habrían sido más modestos. La suma de voluntades que confluyeron en este ejercicio hicieron que la semilla sembrada pudiera germinar y dar como resultado importantes transformaciones en las prácticas de atención. Cabe aclarar que hubo una gran apertura por parte de la institución frente al modelo propuesto, pues respondía al espíritu original del proyecto CIMIGen. Poco tiempo después de iniciado el programa piloto hubo cambio de director en la institución, sin embargo, el nuevo directivo se mostró interesado en recuperar el espíritu original de la institución, lo cual resultó una pieza clave para que el programa pudiera implementarse con buenos resultados. Además, instó al personal a justificar cada cesárea con argumentos biomédicos para reducir la práctica de esta cirugía en los casos que no estuviera indicada; el personal de las diferentes áreas apoyó la propuesta. Todos estos factores hicieron que la implementación fuera exitosa.

## EL PADRE EN EL PARTO

Una de las prácticas que caracteriza a CIMIGen (donde se llevó a cabo el piloteo), y una de las principales razones por las que las parejas eligen a esta institución, es la promoción de la presencia del padre o el acompañante que cada mujer elija en el momento del nacimiento: "Lo que nos convenció es que aquí nos dijeron 'A ver, desde el momento en que ella ingrese, usted puede ingresar con ella. Usted va a vivir con ella todo'" (entrevista, 5 de junio 2015).

La relevancia que tiene la presencia y apoyo de la pareja en el momento del nacimiento es una constante que las entrevistadas mencionaron. La mayor ayuda ante el parto estuvo dada, en la inmensa mayoría de los casos, por la presencia de un familiar, especialmente de la pareja; el rol de esta, en un momento tan importante, cargó de afectividad al nacimiento y lo convirtió en parteaguas de la vida familiar: "Ellos, como papás, no pueden tener la experiencia como uno; pero por lo menos que se sensibilicen. Se siente bien tener todo su apoyo" (entrevista, 2 de julio 2015).

Una mujer que da a luz, acompañada por un miembro de su red afectiva, no puede quedar reducida al rol de paciente por el simple hecho de está recibiendo la mirada de un "otro" que conoce sus deseos, temores e historias. Ese "otro" le permite reconocerse en una dimensión que nunca será sólo biológica.

Por su parte, el padre también resulta impactado por la experiencia del nacimiento: "Es increíble ver la reacción de los papás, algunos hasta se hacen para atrás porque [ver el nacimiento] es como ver la explosión del universo", comenta una de las doulas del voluntariado. Sin duda, el nacimiento es un evento movilizador y desafiante porque replantea la imagen que se tiene de la pareja y porque reconfigura la naturaleza de los vínculos. Los hombres entrevistados

refieren una profunda admiración tras haber atestiguado el enorme esfuerzo que realizaron sus mujeres durante el trabajo de parto:

> Cuando la ves a tu mujer que le sigue echando ganas a pesar de que se está retorciendo, cambia tu forma de verla (entrevista, 10 de junio 2015). Me sorprendió, la vi muy… le digo que ya es mi *warrior*, porque así se ve muy guerrera. Me sorprendió pues, verla así, cómo luchaba (entrevista, 7 de julio 2015). Después de ver todo eso, mis respetos hacia ella. De por sí ya la respetaba como era y lo que es, pero después de tener a mi niña, después de tener 28 horas de labor. "Gracias a ti tengo a mi hija". Es una súper mamá. No cualquiera se puede aventar tanto tiempo (entrevista, 2 de junio 2015).

La figura femenina resulta investida de fuerza ante los ojos del hombre cuando atestigua la llegada de vida a través del cuerpo de esta. No sería extraño suponer que esta situación generara cambios en la circulación del poder al interior de las dinámicas familiares; de cualquier modo, para corroborarlo habría que hacer un estudio de seguimiento a largo plazo. Este aspecto no estuvo contemplado en el diseño del presente proyecto y no puede medirse a través de las herramientas empleadas, sin embargo, sería interesante retomarlo en futuros abordajes. Al respecto, dejo sobre la mesa la reflexión de algunas de las entrevistadas:

> Eso es lo que hace falta, que los hombres estén tanto en el embarazo como en el parto para que cambien muchas, muchas cosas hacia una mujer y hacia sus hijos. Los cuidan más porque los vieron cómo sufrieron. Yo recomendaría que se pudiera hacer en todos los servicios para que cambie la mirada (entrevista, 10 de junio 2015). Me gustó que estuviera en el parto para que él se diera cuenta del sufrimiento de las mujeres. Que no vean así como: "Ay, tú nada más me diste el hijo". Sino que vean todo lo que sufrimos por dar a luz, que no sean ya tan machistas; que cambien un poco […]. Ojalá y sí le haya llegado todo esto (entrevista, 18 de agosto 2015). Eso es bueno que estén contigo porque si no pareciera que sólo es hijo mío y nada más estoy enterada yo de lo que pasa (entrevista, 2 de junio 2015).

Por otra parte, las enfermeras de CIMIGen reportan que los padres que han estado presentes en el nacimiento de sus hijos acuden con más frecuencia a las consultas pediátricas de seguimiento que aquellos que no estuvieron en el parto. Este dato podría dar cuenta de un mayor involucramiento de los varones en las labores de crianza cuando han participado del nacimiento de sus hijos.

> Para mí fue muy importante también compartir este proceso. Por ejemplo, cuando sale se lo dan luego luego a ella, pero luego […] Lupita (la encargada de atender el nacimiento) me dice: "Quítate la camisa que te voy a pasar al bebé" […]. Entonces me quité la camisa […] me lo pegué, así, yo me sentía como mamá, papá o mamá,

> porque además le estaba yo dando calor […]. Pues se genera más apego, con él por supuesto y con ella también […]. Pasar esto, compartirlo, pasarlo y no sé, gozarlo y padecerlo, como que nos compenetra más, hacia los tres, pues como familia (entrevista, 4 de junio 2015).

Si bien, además de incidir en el vínculo con el hijo y con la pareja, cuando el hombre atestigua el parto su subjetividad se moviliza:

> A lo mejor no sientes lo mismo que ella pero entiendes el proceso; no te imaginas qué maravilloso es […] no te imaginas […]. Aparte de ver el sufrimiento físico tan intenso, y en un segundo todo cambia y se te olvida. Te vuela la cabeza. Es todo un contraste. Ver cómo nace el bebé no es bonito, es impresionante, porque es sangre, mucho dolor. Y todo eso impresionante se te olvida cuando ves que ya nació. Yo vi cómo salió, yo vi cómo salió su cabeza y cómo le cortaron el cordón […]. Ese momento fue hermoso. Te olvidas de todo, se te olvida que está la gente trabajando, la tensión […] en ese momento todo se va […]. Después de esto, ¿qué más te puede impactar? (entrevista, 2 de junio 2015).

## EL PERSONAL DE LA INSTITUCIÓN

El parto humanizado es incómodo porque obliga a quienes lo realizan a pasar noches sin dormir, mientras que, a las mujeres, a experimentar dolores musculares insólitos por las horas de contrapresión en los huesos de la pelvis y a trabajar en posiciones extrañas. Sólo puede trabajar bajo esta perspectiva quien está enamorado de la belleza de atestiguar el surgimiento de la vida y de ver cómo se despliega la fortaleza de la mujer: "Una mujer que no sabía leer ni escribir me enseñó que había que atender con el corazón", cuenta una de las obstetras (diario de campo, agosto 2015).

Es por eso que a la par del enfoque científico, que apunta a señalar la pertinencia de evitar las intervenciones, es necesario realizar un proceso de sensibilización entre el personal de salud, que debería arrancar en las aulas de las escuelas de medicina y enfermería. No podemos aspirar a humanizar el nacimiento sin antes hacerlo con la figura del profesional de la salud.

Resulta importante que los profesionales de la salud sean cada vez más sensibles a las necesidades de las madres que van a parir, es decir, que durante el nacimiento siempre estén atentos y receptivos. Sin embargo, para tener médicos y enfermeras sensibles primero debemos empatizar con sus necesidades; se les pide que atiendan con calidez cuando llevan noches enteras sin dormir porque les tocó hacer doble guardia; cuando no han comido, o cuando son expuestos al autoritarismo arbitrario de sus superiores. Por ello, a dicha sensibilización debe sumarse la existencia de políticas institucionales que atiendan los requerimientos de los proveedores de salud. En CIMIGen, por ejemplo, a la par de la implementación del programa de humanización, se está evaluando la aplicación de modalidades de compensación económica para premiar la atención de partos naturales.

La humanización del parto se impulsa como filosofía en el sector salud pero no se ofrecen las herramientas para implementarla: "Te dicen que el médico tiene que ser humano pero no te dicen cómo. Te dicen que el médico tiene que ser humano pero no te preparan", afirman algunas ginecólogas que laboran en hospitales públicos del interior del país (diario de campo, agosto 2015).

Después de la implementación del piloto de intervención, en CIMIGen sucedieron algunos cambios de postura entre los profesionales:

> Hoy una de las jefas de enfermeras salió y no durmió nada, estaba feliz de la vida de que sí nacieron por partos. Hay ese sentimiento de logro; te decía: "Es que sí pudimos". O sea, ella siente que su equipo, acompañadas de la educadora y de la mamá como protagonista, sí se pudo. Se pudo lograr la meta que los tres nacimientos que tuvo fueron parto […]. Su actitud, su faz, es dura, de reto, de enojo […] y sin embargo hemos visto que se ha transformado (entrevista con la directora de enseñanza, 6 de febrero 2015).

Sin embargo, no todos los profesionales transformaron su modo de atender ni todos se inclinaron por reducir el índice de intervenciones innecesarias: "Ya hay más apertura de las personas que eran necias o reacias […]. Hay personas que no van a cambiar les hagas lo que les hagas; jamás. Y bueno, esas personas yo creo que tienes que pensar qué hacer con ellas, porque una manzana podrida pudre a las demás", comenta la coordinadora de la unidad de investigación (entrevista, 19 de agosto 2015).

La intervención en una institución comprende un movimiento en su estructura. Cabe mencionar que sin el apoyo de quienes han sostenido este proyecto a lo largo de décadas, el trabajo en CIMIGen habría resultado infructuoso. De manera que el proyecto no prosperó debido a que un grupo externo impuso desde afuera determinadas pautas de atención; más bien, lo que ocurrió fue una colaboración conjunta. La intervención realizada sirvió para dar cauce a una inquietud que de hecho existía en la institución y que respondía a la demanda de las mujeres que acuden a CIMIGen en busca de un parto menos medicalizado.

## CONCEPCIONES ENQUISTADAS

Hasta ahora se han reportado las luces del programa piloto de intervención, pero resulta imprescindible dar cuenta también de sus sombras para poder realizar los ajustes que permitan pulir la herramienta y lograr una aplicación lo más exitosa posible en futuras experiencias. Así como el impacto de la intervención en el índice de cesáreas y episiotomías fue significativo, no ocurrió lo mismo con toda una serie de otras intervenciones que se siguieron practicando sobre los cuerpos de las mujeres a pesar de resultar innecesarias e invasivas.

Los resultados que se presentan a continuación, extraídos de los reportes de las doulas, dan cuenta de lo que persiste, insiste y se arraiga en el ejercicio de la medicina hegemónica:

*Canalización*

En 46 de los nacimientos se utilizó hidratación intravenosa, lo cual representa 95% de los nacimientos vaginales. Las mujeres dieron a luz canalizadas aun cuando se les invitó a beber líquidos libremente —lo cual habría sido suficiente para mantenerlas hidratadas. La canalización coloca simbólicamente al sujeto en la posición de paciente. Al aplicar un suero se permea el cuerpo y se accede a su interior a través de la ruta de las venas. Una mujer canalizada es como un cuerpo sobre el que la medicina toma posesión y coloca su marca. La canalización sistemática da cuenta de una concepción del nacimiento que parte de la premisa de que el parto es un evento de riesgo en el cual pueden presentarse complicaciones en cualquier momento.

*Revisión de cavidad uterina*

Esta fue realizada a 35 mujeres, es decir, 72% de las que tuvieron partos vaginales. Aun cuando éste es un procedimiento invasivo y doloroso, que podría evitarse en la mayoría de los casos, se lo siguió practicando quizá por temor a enfrentar complicaciones.

Según la *Guía para la atención del parto en embarazo de bajo riesgo* de la Secretaría de Salud, este procedimiento no debería practicarse a menos que se detecte que la placenta está incompleta. A pesar de ello, de manera sistemática se introdujo un instrumento en el útero de las mujeres, lo cual les provocó un intenso dolor.

*Oxitocina*

La oxitocina fue utilizada en 31 ocasiones, es decir, 53% de los nacimientos. La lógica de la productividad se filtra al terreno del nacimiento a través de los cocteles artificiales de hormonas. El tiempo del parto es en ocasiones lento y para las instituciones resulta difícil respetarlo.

Asimismo, la marcada resistencia a esperar a que el parto inicie por sí mismo pasadas las 40 semanas, conduce a un incremento en la cantidad de partos inducidos. Un parto conducido de forma artificial representa un verdadero reto en términos de manejo del dolor, por lo cual este recurso no debería emplearse a menos de que sea imprescindible: "Cuando me pusieron oxitocina a los cinco minutos se hicieron muy fuertes los dolores y ya estaba gritando" (entrevista, 20 de mayo 2015).

*Suturas sin anestesia*

Las suturas, cuando fueron necesarias, se llevaron a cabo sin la aplicación de anestesia local, lo cual agudiza el dolor que experimenta la paciente. La sutura sin anestesia representa un dolor que la mujer no tendría por qué experimentar dado que existen los medios para aliviarlo.

Pocas cosas son más difíciles de modificar que los hábitos arraigados, dice el saber popular, y acierta. Al parecer los talleres de sensibilización dirigidos al personal de salud lograron impactar en algunos indicadores, pero no pudieron hacerlo en otros. Es evidente que continuaron realizándose a destajo todo un conjunto de prácticas rutinarias, aun y

cuando su suspensión resulta fundamental para hacer del parto una experiencia satisfactoria para las mujeres.

El cambio en los esquemas de atención es siempre gradual, eso muestra la experiencia de los profesionales que se han tornado hacia la atención humanizada y que lo han hecho de manera pausada y cautelosa. La información se asimila por etapas y se integra a la práctica en un proceso complejo de negociación que se libra en cada caso entre lo aprendido, los condicionamientos de la propia experiencia y las condiciones concretas en las que se lleva a cabo el ejercicio de la profesión. Los lineamientos institucionales, las historias personales, las condiciones laborales y los estados de ánimo, dialogan con el conocimiento basado en evidencia y en las negociaciones internas que se libran al interior de los sujetos. Así pues, un taller ayuda, pero no basta, pues es necesario realizar ajustes, reforzar los puntos débiles, compartir experiencias clínicas y despejar temores.

*Epidural*

Otra de las cuestiones que merece la pena reportar es que siete de las entrevistadas (20% del total), dijeron que a pesar de haber recibido atención amable, el acompañamiento de una doula y el acceso a medidas alternativas para el manejo del dolor, en una siguiente ocasión optarían por la cesárea programada. El dato da cuenta de que posiblemente requirieron de anestesia pero no se les aplicó. Es común que el parto humanizado sea concebido sin anestesia cuando en realidad se trata de proveer a cada mujer los recursos que considere pertinentes para el manejo del dolor: la anestesia es uno de ellos.

Ciertamente, en términos fisiológicos, al prescindir de la epidural se reduce la posibilidad de llegar a un nacimiento instrumentado[3] o quirúrgico. Pero negar la anestesia a alguien que la requiere es, en sí mismo, un acto de violencia obstétrica. Tan reprochable es imponer su aplicación contra el deseo de la mujer como negarla cuando la solicita. Según los registros del propio hospital, durante el periodo estudiado sólo se administró anestesia epidural a 12 de las 117 mujeres que tuvieron a sus bebés por parto, es decir, alrededor del 10 por ciento.

En aras de reducir el índice de intervenciones se puede intentar convencer a las pacientes de que deben evitar el uso de anestesia, pero en caso de ser necesaria, conviene el empleo de dosis mínimas, siempre y cuando no interfieran con la actividad uterina; sin embargo, esta situación podría volver a la experiencia del parto en una suerte de tortura. Queda claro que no es lo mismo tolerar el dolor para quien ha decidido que desea intentar un nacimiento evitando el uso de analgesia que para quien la pide y le es negada.

## UN MODELO APLICABLE

La institución en la que se llevó a cabo el estudio es un pequeño centro de maternidad que da servicio a un número reducido de pacientes. En ésta son atendidos alrededor de 50 nacimientos

[3] Uso de vacuum o fórceps.

al mes, por lo que el personal que labora allí no enfrenta los desafíos que experimentan quienes trabajan en instituciones públicas. Dado que la intención del presente estudio es diseñar un modelo de intervención aplicable al sector público (que atiende 98% de los nacimientos en nuestro país), primero es necesario realizar una serie de ajustes para hacer viable la implementación de esta propuesta.

En primer término, resulta necesario replantear la modalidad de la educación perinatal para que esta pieza fundamental en el modelo de intervención sea aplicable al sector público, es decir, en los hospitales que atienden alrededor de 500 mujeres cada mes. Una alternativa para abordar la problemática del volumen es acotar la oferta de cursos de preparación a madres primerizas. A largo plazo, al trabajar con ellas se lograría cubrir a la población entera.

Está demostrado que evitar una primera cesárea ayuda a prevenir complicaciones obstétricas posteriores y posibles cesáreas futuras; es por ello que el consenso ACOG/SMFM publicado en 2014 invita a los profesionales de la salud a orientar los esfuerzos para reducir el índice de primeras cesáreas. Preparar sólo a las primerizas no es lo óptimo, pero es necesario pensar en términos de iniciativas que puedan concretarse para que las propuestas de transformación sean aplicables.

Otro de los ajustes que resulta necesario para implementar la humanización del nacimiento en el sector público, es la reconsideración de la figura del acompañante. A pesar de todos los beneficios asociados a la presencia de la doula, resulta utópico pensar en ofrecerlas a todas las mujeres que son atendidas en el sector público de nuestro país, donde el personal ni siquiera logra cumplir con las tareas básicas del cuidado de la salud. Los presupuestos destinados al funcionamiento de los hospitales resultan insuficientes, además, a esto habría que sumar que los sindicatos exigen plazas y que la burocracia es un mecanismo rígido y difícil de mover, por lo que proponer una doula para cada mujer (como sugiere la OMS) pareciera, por lo pronto, una meta difícil de alcanzar, aunque no hay que perder de vista este objetivo.

Quizá una empresa más realista sea la de capacitar a algún familiar de la parturienta para que esta persona cumpla con la labor de acompañante; dicha presencia es importante en el parto humanizado. En nuestro país las mujeres son obligadas a ingresar solas al dispositivo de salud pública en el que darán a luz a sus hijos, las más de las veces rodeadas de desconocidos. La propia *Guía de práctica clínica para vigilancia y manejo del trabajo de parto en embarazo de bajo riesgo* recomienda: "Procurar el acompañamiento psicoafectivo continuo durante todo el trabajo de parto, de acuerdo con las condiciones del servicio, ya sea de personal hospitalario (puede incluir personal en formación), profesional extra hospitalario y un familiar, si fuera posible" (Secretaría de Salud, 2014b: 23). Los cursos de preparación para el parto pueden usarse, entre otras cosas, para dotar de herramientas al acompañante que cada mujer elija, y será quien la asista en el nacimiento de su hijo.

De igual forma, hace falta diseñar un protocolo de atención para el parto humanizado que respalde las prácticas de los profesionales de la salud que decidan atender con este modelo. Es frecuente que los médicos realicen intervenciones innecesarias por temor a quedar desprotegidos ante posibles complicaciones. En ocasiones deciden practicar una cesárea ante un trabajo de parto prolongado, no porque ello reduzca la posibilidad de complicaciones, sino porque ante cualquier eventualidad será más difícil justificar el hecho de no haber realizado una intervención que el haberla practicado: "Si el bebé nace ponchado después de una cesárea, tú hiciste todo lo que podías, si nace ponchado después de un parto te van a reclamar que no lo sacaras por cesárea" (diario de campo, octubre 2014).

Por último, resulta imprescindible la liberación del confinamiento al que se obliga regularmente a la parturienta en las instituciones públicas. Mientras las mujeres sigan estando forzadas a permanecer acostadas durante el trabajo de parto, a pujar sobre sus espaldas, a padecer hambre y sed, poco podrán hacer en el camino de apropiación de sus cuerpos y los nacimientos de sus hijos. Resulta necesario replantear el uso del espacio, sin embargo, no es requisito ninguna clase de modificación técnica, pero sí el permitirles la deambulación y la libertad de movimiento para apoyar la fisiología del parto, es decir, para reducir la sensación de dolor y favorecer un rol activo de la mujer.

Para que un proyecto de esta naturaleza avance es necesaria la combinación entre una directiva receptiva y una verdadera labor de sensibilización y convencimiento orientada a cambiar la estructura de la institución.

Resulta difícil creer que el éxito de una intervención pueda depender de que un grupo de personas especializadas y externas a la comunidad "controlen" la experiencia. La consecución de la presente propuesta sólo se logrará si dentro de la institución (en la que esté siendo aplicada) hay profesionales con el deseo de modificar las prácticas médicas y si entre las mujeres de la comunidad hay algunas que tengan la voluntad de tomar responsabilidad sobre su cuerpo y llevar las riendas de sus partos. Hemos visto que los esfuerzos titánicos para sostener un buque a flote contra viento y marea terminan naufragando, pero también observamos que los pequeños brotes tienen oportunidad de abrirse brecha.

## BIBLIOGRAFÍA

American College of Obstetricians and Gynecologists and the Society for Maternal-Fetal Medicine (2014), "ACOG/SMFM Obstetric Care Consensus. Safe Prevention of the Primary Cerearean Delivery", *American Journal of Obsterics & Gynecology*, núm. 1, pp. 1-19, consultado el 10 de febrero de 2015, disponible en: <http://www.acog.org/Resources-And-Publications/Obstetric-Care-Consensus-Series/Safe-Prevention-of-the-Primary-Cesarean-Delivery>.

Berman, Morris (2007), *El crepúsculo de la cultura americana*, México, Sexto Piso.

Castro, Roberto (2014), "Génesis y práctica del habitus médico autoritario en México", *Revista Mexicana de Sociología,* vol.

76, núm. 2, consultado el 10 de febrero de 2015, disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-25032014000200001&script=sci_arttext>.

Chaillet, Nils, *et al*. (2014), "Nonpharmacologic Approaches for Pain Management during Labor Compared with Usual Care: A Meta-Analysis", *Birth: Issues in prenatal care, Wiley Periodicals Inc*, vol. 41, núm. 2, pp. 122-137.

Cruz Martínez, Ángeles (2015), "Desarrollan técnica quirúrgica para embarazadas con placenta adherida", *La Jornada,* consultado el 2 de diciembre de 2015, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/12/02/sociedad/039n3soc>.

Goffman, Erving (1992), *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu.

Grupo de Información en Reproducción Elegida (gire) (2013), *Omisión e indiferencia. Derechos reproductivos en México*, México, gire, consultado el 10 de febrero de 2015, disponible en: <http://informe.gire.org.mx/libro.html>.

Menéndez, Eduardo (2005), "El modelo médico y la salud de los trabajadores", *Salud Colectiva*, vol. 1, núm. 1, pp. 29-32.

Odent, Michel (2011), *El nacimiento en la era del plástico,* Buenos Aires, Creavida.

Organización Mundial de la Salud (oms) (1996), *Cuidados en el parto normal: una guía práctica*, Ginebra, Departamento de Investigación y Salud Reproductiva, consultado el 10 de febrero de 2015, disponible en: <http://informe.gire.org.mx/rec/cuidados_parto.pdf >.

*Portal Político* (2016), "Hospital cimigen replicará su modelo de atención en Tlaxcala", consultado el 24 de mayo de 2016, disponible en: <http://www.portalpolitico.tv/content/site/module/news/op/displaystory/ story_id/156513/format/html/>.

Schmid, Verenna (2011), *El dolor del parto*, España, Obstare.

Secretaría de Salud (1993), *Norma Oficial Mexicana nom-007-SSA2-1993, Atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio y del recién nacido. Criterios y procedimientos para la prestación del servicio*, México, consultado el 13 de junio de 2016, disponible en: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/007ssa23.html>.

_____ (2014a), *Modelo de atención a las mujeres durante el embarazo, parto y puerperio. Enfoque humanizado, intercultural y seguro*, México, consultado el 15 de noviembre de 2015, disponible en: <http://www.dgplades.salud.gob.mx/Contenidos/Documentos/Interculturalidad/GuiaImplantacionModeloParto.pdf>.

_____ (2014b), *Vigilancia y manejo del trabajo de parto en embarazo de bajo riesgo*, México, consultado el 13 de febrero de 2015, disponible en: <http://www.cenetec.salud.gob.mx/descargas/gpc/CatalogoMaestro/052_GPC_VigilanciaManejodelParto/IMSS_052_08_EyR.pdf>.

Valdés, Verónica (2005), "Aportes de las doulas a la obstetricia moderna", *Revista chilena de obstetricia y ginecología,* vol. 70, núm. 2, consultado el 10 de febrero de 2015, disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-75262005000200010>.

# LA PLURALIDAD NORMATIVA DEL NORTE MEXICANO COMO OBJETO DE ESTUDIO EN LA ANTROPOLOGÍA

**Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez***

*Resumen:* En este artículo se hace una interpretación del contexto de pluralidad normativa existente en el estado de Chihuahua con la intención de aproximarse a las distintas formas en las que los pueblos y comunidades indígenas demandan el reconocimiento de su derecho a la tierra y el territorio, así como a la aceptación de su identidad y sistema normativo al momento en que una persona de estas comunidades se ve involucrada en algún tipo de procedimiento ante instancias jurisdiccionales.

*Palabras clave:* pluralidad normativa; defensa cultural; Chihuahua.

*Abstract:* In this article an interpretation of the context of existing normative plurality in the state of Chihuahua is made in order to explore the various ways in which the Indigenous towns and communities demand recognition of their right to land and territory, as well as the acceptance of their identity and regulatory system when a person from this community is involved in legal proceedings.

*Keywords:* regulatory plurality; cultural defense; Chihuahua.

> Entre golpes de buena fortuna, he estado jugueteando con la idea de convertirte en el padrino de mi nuevo e inminente hijo. Sin embargo, antes de hacerlo oficialmente, me gustaría ver un informe notarial completo de tu activo. No quiero repetir la desdichada experiencia que tuvieron mis padres a fines del siglo XIX.
>
> Groucho Marx

## INTRODUCCIÓN

En este artículo se aborda el avance teórico y metodológico que la aplicación del conocimiento antropológico, a través de los peritajes con dictamen cultural, ha alcanzado en la participación de situaciones jurídicas concretas.

La pluralidad normativa como objeto de estudio nos conduce en la investigación de las tendencias que, con motivo del reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y negros mexicanos, se van consolidando en el contexto de una nación que se reivindica como pluricultural y en la cual la identidad se funda en sus pueblos originarios.

*Maestro por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Línea principal de investigación: Administración de justicia y derechos humanos. Correo electrónico: victorvillanueva79@gmail.com

Para el caso del norte mexicano, la afirmación o negación del contexto de pluralidad normativa se manifiesta en toda su dimensión dentro de los litigios que se desarrollan en los distintos ámbitos del derecho mexicano; situaciones jurídicas en las que, con la presentación de peritajes antropológicos, la argumentación jurídica se reviste de pertinencia cultural como información sustantiva para la resolución de los casos o en su defecto para evidenciar la necesaria actualización de la rutina judiciaria.

## LA PLURALIDAD NORMATIVA COMO OBJETO DE ESTUDIO

Para la ciencia antropológica, en la recapitulación de sus inicios encontramos que la vinculación entre derecho y antropología social es parte de su estructura conceptual y metodológica.

El motivo que impulsó a los precursores por el análisis comparativo entre los pueblos y sus culturas, no fue sino el interés por el "descubrimiento" para sí de los sistemas normativos de aquellos pueblos originarios persistentes durante el siglo XIX y entre los cuales los nativos americanos llegaron a considerarse el sujeto de estudio sobre el cual habría que desplegar técnicas de investigación como el derecho comparado para aproximarse a las formas jurídicas consuetudas de aquellos en las que se contenían el sistema de herencia, el parentesco, el intercambio de mujeres, la filiación y la alianza.[1]

Mientras tanto, a la par del estudio etnológico, en el desenvolvimiento de la antropología física, la arqueología y la lingüística, se exploraban las características fenotípicas de las personas y sus pueblos; los sistemas económicos precedentes al periodo de la conquista y expansión virreinal, y las estructuras generales de la lengua y el habla.

La conjunción de los elementos "descubiertos" por la aplicación de dichas técnicas a través de esas disciplinas en ciernes, permitió que una serie de pensadores y científicos del momento identificaran ciertas características socioculturales de continuidad histórica que, al permanecer en el tiempo y en aquellos lugares a los que posteriormente se les definirá como "regiones de refugio" (Aguirre, 1967), les fuera posible elaborar hipótesis respecto de la evolución biológica y social de la humanidad.

Con el paso del tiempo y la indagación científica a mayor profundidad y precisión, las hipótesis evolucionistas respecto a la vida sociocultural de los pueblos originarios fueron colocadas en su justa dimensión: se reconoce que la evolución biológica de los seres humanos como especie es una condición compartida por el conjunto de la especie misma y no por unos cuantos pueblos; en cuanto a la idea de una "evolución

[1] "La antropología empezó como la ciencia de la historia. Los triunfos del método científico en los dominios físico y orgánico llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales estaban gobernados por principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes […]. Mas con el siglo XX […] se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaron [aquella] pretensión científica" (Harris, 1979: 1).

social", y al reconocer que la humanidad en general comparte la misma ascendencia, se reconoce que con lo que se cuenta es con una serie de formas diferenciadas en las que los pueblos o grupos sociales se organizan para perpetuarse, persistir y reproducirse según determinados momentos de la historia y en relación con determinados ecosistemas.

Es decir, la multiplicidad de formaciones sociales, más que a las características biológicas de los integrantes de los pueblos, obedece a las formas históricas de organizar la vida en comunidad según la producción material, la política, el derecho, la religión, en tanto estas formas se despliegan para la satisfacción de las necesidades inmediatas (instintivas) o mediatas (producidas).

Y es en este sentido en el que el análisis etnológico se produce desde la intervención de abogados que incursionaron en el campo de la investigación respecto a lo étnico, motivados, en un primer momento, por la idea de allegarse de información empírica respeto del origen de la norma o el derecho como conjunto de leyes, reglas y acuerdos con trascendencia de lo social a lo jurisdiccional. En ello, la idea de que la costumbre como práctica reiterada —los pueblos de costumbre— precede y es la fuente de la norma, cobra especial relevancia y viene a "comprobar" desde el campo de la antropología que la teoría evolucionista tiene sentido en su aplicabilidad en lo social. De ahí que, aún hasta principios del siglo XXI, un porcentaje importante del personal jurisdiccional en México considere que los pueblos originarios no son portadores de derecho o sistema normativo alguno, sino por el contrario, son pueblos de tradición, uso y costumbre en los que la sistematicidad de la vida social no se ha manifestado al "grado" que les permita trascender el carácter social de la norma y hacer emerger lo jurisdiccional de la misma.[2]

Ese modelo de pensamiento no sólo es expresión de los juristas contemporáneos formados en el estudio del derecho desde la pragmática del acto jurídico; los precursores de la antropología, aunque con su análisis aportaron información sustantiva para el conocimiento antropológico, compartían esa misma perspectiva. Sin embargo, y para sorpresa de muchos, no fue sino Carlos Marx —otro abogado—, quien en 1842 publica en la *Rheinische*

[2] "La costumbre como fuente de derecho […]. La costumbre es un uso implantado en una colectividad y considerado por ésta como jurídicamente obligatorio; es el derecho nacido consuetudinariamente, el *jus moribus constitutum* […] posee dos características: 1. Está integrado por un conjunto de reglas sociales derivadas de un uso más o menos largo; y 2. Tales reglas se transforman en derecho positivo cuando los individuos que las practican les reconocen obligatoriedad, cual si se tratase de una ley […] la costumbre tiene dos elementos, subjetivo uno, objetivo el otro. El primero consiste en la idea de que el uso en cuestión es jurídicamente obligatorio y debe, por tanto, aplicarse; el segundo, en la práctica, suficientemente prolongada, de un determinado proceder […]. Cuando un hábito social se prolonga, acaba por producir, en la conciencia de los individuos que la practican, la creencia de que es obligatorio [pero], ¿en qué momento deja una costumbre de ser mero hábito, para convertirse en regla de derecho? Algunos autores sostienen que la regla consuetudinaria no puede transformarse en precepto jurídico mientas el poder público no le reconoce carácter obligatorio" (García Máynez, 1993: 61-63).

*Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (*Gaceta Renana*) una serie de textos en los que expresa su opinión en torno a los asuntos que la Sexta Asamblea de la Provincia Renana (Prusia) colocaba en la palestra como temas a los que la legislación de aquel entonces estaba obligada a dar respuesta, dado el incremento en la controversia suscitada entre la apropiación social que de manera consuetudinaria había constituido el sistema normativo de los campesinos en la Renania popular y la expansión del latifundismo auspiciado por la monarquía del momento, provocando en sí el despojo de tierras por medio del cercamiento en el que la propiedad privada soportaba su expansión.

Los tres artículos que comprenden *Los debates de la Dieta Renana* son el primer escrito que Marx pulsa para enunciar el contexto de pluralidad normativa y que muestra cómo ese posicionamiento es a su vez el primer paso en su ruptura teórico práctica con la teoría y práctica liberal del momento. Marx habla desde el liberalismo aprendido en la escolástica, pero al mismo tiempo asume una posición antiliberal que lo hace situarse concretamente en un terreno externo al pensamiento burgués. Entonces, la ruptura aquí opera en dos campos: el teórico, desde el cual Marx piensa en términos radicales cómo es el orden del mundo y de la sociedad que le tocó vivir; y el práctico, inicia su actuar radical sobre el mundo y en la sociedad concreta que le tocó vivir. Dichos textos políticojurídicos son, sobre todo, el antecedente concreto de la defensa cultural del derecho no individual, del derecho colectivo en tanto derecho de ocupación y fluctuante de la apropiación en las comunidades campesinas, multitudes políticamente pobres y socialmente desposeídas en el avance del modo de producción capitalista (Marx, 2007).

De esta manera, con sus argumentos políticojurídicos, Marx provee una arquitectura profunda del lenguaje compuesta por palabras que, como signos culturales, permiten distinguir entre la categoría analítica que se propone denominar "pluralidad normativa", en su afirmación jurídica o su negación política, de la que se desprenden conceptos operativos y analíticos que constituyen la terminología decolonial o liberadora desde donde es posible hablar de nuestro contexto americano; asimismo, la mirada marxista es el antecedente de corrientes teórico prácticas, como son: la economía moral de la multitud (Thompson, 1979); el nuevo imperialismo (Harvey, 2004); la epistemología o racionalidad ambiental (Leff, 1986); el ecologismo de los pobres (Martínez, 2005); el patrimonio biocultural de las comunidades indígenas mexicanas (Boege, 2008) y el ecosocialismo (Löwy, 2011), entre otras. Las comunidades agrarias tradicionales (rusas, eslavas, irlandesas, indias, chinas y americanas), nos sitúan ante el reconocimiento que Marx hiciera de la *obschina* (comunidad agraria rusa) como la que puede "[…] ser el punto de partida de la regeneración social […] siempre que se tomen medidas para eliminar las influencias deletéreas que desde hace tiempo ya la están desestructurando" (Marx citado por Fernández, 2009: 224). La comuni-

dad rural que defendió Marx en 1842, de la que hiciera referencia en el libro primero de *El capital*, y a la que volviera en su debate con los populistas rusos para hablarnos de su potencial revolucionario, es un tanto el Perú de principios del siglo XX del que hablaron Hildebrando Castro Pozo (1936) y José Carlos Mariátegui (1979).

En cuanto al conjunto de la teoría jurídica del Marx de la etapa que tratamos, el Derecho se presenta integrado por tres tipos fundamentales: el racional, el positivo, y el consuetudinario. El primero de estos corresponde al concepto abstracto de derecho, es decir, a su esencia universal, ética y existente como "expresión consiente de la voluntad del pueblo" y sea, por tanto, creado en ella y por ella. El segundo corresponde al escrito y se identifica con el "derecho legislado", con aquel que ha sido formulado en leyes, pero que no necesariamente corresponde al concepto de derecho racional. El tercero de estos es el "carente de forma", es el que no logra su formulación en leyes generales escritas, pero es derecho legítimo por su contenido profundamente humano.

El derecho carente de forma trata de los derechos que por tradición se expresan en los sectores o clases sociales marginales, como son el campesinado renano y, para el caso de América Latina y el Caribe, los pueblos indígenas y negros. Para Marx, el sentido jurídico de este tipo de derechos radica en la satisfacción de las necesidades primordiales de la vida de los sectores mencionados, por lo que se trata de un "derecho racional" colectivo, independientemente de que las legislaciones le den —o no— una forma general o escrita o si ha encontrado un lugar adecuado dentro del círculo de la organización consiente del Estado burgués. Así pues, los derechos consuetudinarios de dichos sectores van en contra de la costumbre del derecho positivo. Su contenido no se rebela contra la forma legal del derecho positivo, sino por el contrario, contra la carencia de forma de éste. La forma de la ley no se opone a ellos, sino que no los reviste.

Esta definición es reivindicada por Marx en oposición a la ley propuesta por la burguesía renana y aprobada en un primer momento por el parlamento renano, en la que se impide la recolección de leños secos caídos de los árboles ubicados en bosques de antiguos dominios comunales vueltos propiedad privada. La coacción represiva de la ley le parece a Marx una fuente de injusticias ya que, al reforzar la propiedad de los dueños —particulares— de los bosques, es sacrificado el derecho primordial de vida del que nada tiene.

Sus observaciones se revistieron de un carácter deontológico y lo llevaron a afirmar que: "[…] la Ley debe ser la existencia positiva de su esencia racional, si no lo es, la Ley no es verdadera Ley, se impone, en consecuencia, su transformación". Asimismo, para Marx, partir de la metafísica para construir una interpretación de la realidad social no representa método alguno, o al menos no un método posible, por ello expone que: "[…] para que la forma legal sea la forma real es necesario que constituya —condensando en la forma— el desarrollo del contenido". Así, "[…] el tratamiento científico del derecho sólo

puede efectuarse si se considera en su autonomía relativa en tanto nivel articulado al modo de producción capitalista" (Marx citado por Escamilla, 1991: 34), lo que constituye una distancia temprana en relación a las posiciones voluntaristas (esencialismo) y economicistas (mecanicismo).

Si como Marx afirma: "[…] la forma no tiene valor alguno si no es la forma del contenido" (2007: 75) y, por ende, si la forma de la norma no puede ser más que el desarrollo del contenido de la misma en su proceso de producción, Kelsen señalará que es la potestad judicial (el poder administrado) la que enmarque dicho proceso de producción (2003: 114-115):

> La jurisdicción (potestad judicial) es absolutamente constitutiva, es producción jurídica en el sentido propio de la expresión. Pues el que exista una situación de hecho concreta que ha de ser enlazada con una específica consecuencia jurídica concreta, es una relación creada solamente por una sentencia judicial […] la sentencia judicial es una norma jurídica individual, la individualización o concreción de la norma jurídica general o abstracta, la continuación del proceso de producción jurídica desde la general a lo particular.

Ergo, el hecho de que el sistema normativo de los pueblos originarios y negros no sea revestido por el Estado mexicano más allá de la enunciación constitucional, no lo exime de reconocer —como lo hizo Marx—, que el derecho consuetudinario, definido así desde el liberalismo, es un sistema normativo completo en el que la producción de la norma, en sus sentidos general y particular, opera desde un aparato o conjunto de autoridades en lo común —comunitarias— y con la ejecución de un debido procedimiento, como en su momento lo enunciara Stavenhagen (1990: 30):

> Lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad, a diferencia de leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida, y cuya aplicación está en manos de esta autoridad, es decir, generalmente del Estado. La diferencia fundamental, entonces, sería que el derecho positivo [derecho legislado] está vinculado al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario (o costumbre jurídica) es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente que operan sin referencia al Estado.

En los albores de lo que se denomina antropología jurídica vemos a un Max Gluckman (1978) no necesariamente motivado por el estudio erudito de las costumbres indígenas para tomarlas como formas jurídicas "precedentes" al derecho liberal, más bien, encontramos a un hombre interesado en estudiarlas a conciencia para reconocer su vigencia (racionalidad, validez y eficacia) y colocarlas ante el antropólogo(a) del derecho como objeto de estudio.

El abordaje etnográfico de estos sistemas normativos procede por medio de conceptos que conducen por las cal-

zadas en las que la impronta de la norma en el campo del análisis cultural permite captar el contenido de la misma en sus diferentes ámbitos y competencias, así como la sistematicidad de la vida en común.

En este orden de ideas entendemos por sistema normativo a aquel conjunto de normas reconocidas, válidas y eficaces para un grupo de usuarios que existe en un tiempo y espacio, dado que intervienen históricamente en las personas y constituyen la forma jurídica (Correas, 2007: 23-42). Mientras que, para desvelar el contenido de la norma, por cultura jurídica entenderemos al universo simbólico o las estructuras de significaciones: las ideas, creencias y representaciones existentes en torno al conjunto de normas; los objetos simbólicos por los cuales ha de comunicarse el sentido prescriptivo; el lenguaje por el cual se enuncian y hacen ver las pautas y conductas —prácticas— reconocidas dentro de la norma (Correas, 2010: 55-66; Krotz, 2002: 13-49).

Estos conceptos —el primero de tipo descriptivo y el segundo de tipo analítico— permiten caracterizar y explicar tanto la existencia de una diversidad de conjuntos de normas correspondientes a grupos socioculturales singulares, así como el contenido ideológico que le reviste y media en las relaciones que se establecen en dicho contexto.

## EL PERITAJE Y LA APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

El peritaje antropológico, como todo peritaje, es un medio de prueba (Art. 20, Fracción V de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos). Por medio de prueba se entiende que el peritaje, al ser producido por un especialista en la materia, es valorado en sus partes por el juzgador ante el cual se presenta y en quien la legislación deposita la facultad de estimarle prueba plena o declararle inconsistente debido a fallas de procedimiento, técnicas o apreciativas.

Según el derecho procesal mexicano, la valoración que se haga de los medios de prueba debe estar fundamentada en las reglas de la sana crítica y la razón; ningún medio de prueba puede ser desestimado sin que previamente medie un razonamiento objetivo sobre el mismo.

Para el caso del peritaje en antropología, la valoración, además de los tópicos mencionados, se enfrenta a criterios extrajudiciales relacionados con el posicionamiento que el personal jurisdiccional tenga respecto a la afirmación del contexto de pluralidad normativa y la sensibilidad que muestre respecto al hecho de aceptar que México se compone de una sociedad pluricultural, lo que implica que la valoración de este tipo de peritajes trasciende a la sana crítica y a la razón para dar cabida a valoraciones producidas desde la perspectiva de clase, género y raza (la asumida).

A nivel nacional el ejercicio del peritaje antropológico con dictamen cultural tiene su mayor aplicación en asuntos relativos al ámbito penal del derecho y en el esclarecimiento de hechos acaecidos en comunidades indígenas o cometidos por miembros de éstas. En esta dirección es que a su vez

se ha posicionado el debate sobre el uso o abuso del peritaje antropológico con dictamen cultural como medio de prueba que coloque el contexto de pluralidad normativa existente al momento, ya sea de la procuración o la administración de justicia.

El siguiente caso ejemplifica cómo es que por medio de la aplicación del conocimiento antropológico y las técnicas etnográficas dentro de un proceso judicial radicado en el estado de Chihuahua, es posible presentar una etnografía puntual del accionar del sistema normativo rarámuri o tarahumara; caso que representa uno de los asuntos de mayor atención en los juzgados locales por motivo de delito ambiental en la modalidad de corte, arranque, derribe o tala sin licencia de algún o algunos árboles (Art. 418 del Código Penal Federal).

En aquel caso se requirió a la antropología social para dictaminar lo siguiente: *a)* la identidad étnica del procesado; *b)* para que en términos de los artículos 146 y 220 bis del Código Federal de Procedimientos Penales, proporcione las circunstancias personales del procesado y establezca el grado de diferencia cultural que presenta en relación al resto de la población nacional; *c)* para que describa el tipo de agricultura que realizan los pobladores indígenas de la región donde reside el procesado; *d)* si es mayor el porcentaje de desnutrición y mortalidad infantil que afecta a los pobladores indígenas de la región donde reside el procesado en relación al resto de la población no indígena y de ser afirmativo que mencione las posibles causas; *e)* si es mayor el daño ambiental presuntamente causado por el procesado al derribar diecinueve árboles de pino, que el posible daño que se hubiere causado por negligencia en la alimentación y protección de la integridad de su propia familia; *f)* si el grado de afectación y de hambre que en la fecha de los hechos padeció el procesado y su familia aumentó por la cancelación del permiso anual de aprovechamiento forestal al ejido X, y *g)* las demás circunstancias que desee agregar y sean útiles al momento de resolver el presente asunto.[3]

Posterior a la investigación de campo y la documentación etnográfica, las respuestas obtenidas permitieron dictaminar que acontecía la inexistencia de tal ilícito según el sistema normativo y parámetros culturales del pueblo rarámuri. Esto porque los incisos a, c y g permitieron situar el argumento en el asunto concreto a exponer, la sostenibilidad de un modelo económico indígena —y algunas de sus características— existente en la región serrana del estado, así como las prácticas de los integrantes de dicho pueblo en torno al uso y aprovechamiento consuetudinario de los bienes naturales existentes en el nicho ecosistémico que habitan. Para este caso, las autoridades de la comunidad de referencia del indiciado coincidieron en que la limpieza, es decir, remoción de rastrojo o arbustos de una parte mínima del terreno de uso común, es una práctica permitida que persigue la finalidad de contar con un espacio para el cultivo de alimentos como el *shunú*

[3] Causa penal 19/2007, Juzgado Décimo de Distrito en el estado de Chihuahua.

(maíz), el *muní* (frijol) y la *bachi* (calabaza) destinados al autoconsumo. Lo que permitió argumentar que el método de tumba, roza y quema aplicado en estas áreas mínimas de producción se sustenta culturalmente en el sistema económico rarámuri y en las prácticas concomitantes que se llevan a cabo con la intención de sostener integralmente al núcleo familiar, y con ello, los rasgos propios de una comunidad diferenciada del resto de la sociedad mestiza. Por lo mismo, el procesado recurrió al desmonte de un área mínima propia de la ranchería en la que habita, lo que para el sistema normativo de su grupo sociocultural no admite reproche social alguno.

De lo anterior, el término *ra'ama* o "reproche social" juega un papel fundamental ya que desde éste, tanto los ejecutores del sistema normativo central (aparato jurídico de Estado) y los del sistema normativo indígena (comunitario), en su afirmación o negación condensan —en el caso de los bienes naturales— el cúmulo de significados otorgados al ecosistema y la gama de posibilidades para el uso y aprovechamiento de los elementos constitutivos de éste; ambos agentes se encuentran enmarcados en modos de organización para la producción desde los cuales la vida está sujeta a un sistema prescriptivo complejo que adquiere su sistematicidad debido a la complejidad que se genera por el contacto inevitable entre los distintos campos sociales (económico, políticojurídico, ideológico), es decir, en una correlación de fuerzas específicas con multitud de contradicciones. Así, el "reproche social" se entiende en ambos grupos socioculturales como el reclamo o la atribución que ante la autoridad se le hace a una persona a la cual se le responsabiliza por las consecuencias negativas o afectaciones derivadas de algún acto presuntamente realizado por la misma y en perjuicio del conjunto de las personas de la comunidad de referencia.

Sin embargo, es el contenido de dicho término el que varía de manera significativa en este caso: para los operadores de un sistema u otro, el proceso de producción de la prescripción tiene origen diverso y culturalmente diferenciado. El cúmulo de significados desde el cual se reviste la posibilidad de ejecutar una u otra acción de uso y aprovechamiento del bien natural, se encuentra sujeta a una organicidad singular que determina el cómo y el cuándo llevar a cabo uno u otro hecho.

Entre el pueblo rarámuri el *ra'ama* sobre el hecho del corte, arranque, derribe o tala de algún o algunos árboles, motivado en este caso por la limpieza de una extensión correspondiente a una o dos hectáreas de terreno de uso común con el fin de contar con un lugar de trabajo o *mawechi* para la manutención familiar,[4] a lo que se le conoce como sistema de tumba, roza y quema, no llega a constituirse debido a la intervención del *nóchari* (trabajo) como elemento articulador entre el símbolo y la norma. Esto es así dado que la base sobre la cual se yergue la licencia o aceptación —el campo normativo— del sistema de tumba, roza y quema entre los rarámuri, obedece a la categoría de *nehuaré nóchima* o trabajo

[4] También llamado parcela, milpa o sembradío.

necesario. *Nóchari*, según la forma de organización de la producción de dicho pueblo, se adjetiva como *nehuaré* o "necesario" dado que la intención que le dirige es la conservación y procreación de la vida como *nóchima jihuero* o capacidad de trabajo;[5] mientras que en ese mismo nicho de actividad —el *mawechi*—, si es que sucede, al trascenderse los límites del tiempo de trabajo destinado a la conservación y procreación de la fuerza laboral, el resultado de esa extensión vagamente recorre el cauce del mercado, más bien genera un monto de reserva cuya dirección es el intercambio directo o ritual de los bienes.[6]

El intercambio ritual de los bienes es, entonces, concomitante a la forma de organizar el trabajo al interior de ese pueblo indígena. Entre el trabajo necesario y el trabajo excedente la unidad doméstica de producción —la familia— y la familia ampliada —la comunidad— se conservan y perpetúan en el tiempo y espacio de forma recíproca. Las fiestas de vecindad (entre rancherías) y las fiestas patronales (comunitarias) serían imposibles de realizar si por lo menos no se contara con el excedente necesario para la producción de los alimentos que habrán de ofrecerse en primer término —pero en menor cantidad— a *Ono-Eye*[7] y en segundo término —y en mayor cantidad— a los fiesteros, rezanderos, cantadores, músicos, matachines, pascoleros y a las y los asistentes de las festividades desde las que la comunidad se perpetúa recíprocamente entre familia y vecindad, tanto de forma física como espiritual. Lo que para la sociedad burguesa habrá de conceptualizarse como "trabajo improductivo", dada su forma de organización y orientación.

En el ejemplo de concatenación entre trabajo necesario y trabajo excedente en el pueblo rarámuri encontramos, pues, una conceptualización profusamente antagónica a la definición del trabajo excedente o plustrabajo que se impone en la sociedad burguesa en detrimento de la pluralidad de los grupos socioculturales que integran la clase trabajadora —ya sean del campo o la ciudad—; clase social que es igualada en su diversidad dada la forma de organización del trabajo en la sociedad burguesa y por efecto del capital.

Si bien en el pueblo rarámuri la concatenación entre los tipos de tiempo de trabajo permite, en condiciones óptimas, un desenvolvimiento físico y espiritual saludable de sus integrantes, el encubrimiento conceptual entre esos mismos tipos de tiempo de trabajo

[5] "[…] la parte de la jornada laboral en la que se efectúa esa reproducción la denomino tiempo de trabajo necesario, y al trabajo gastado durante la misma, trabajo necesario" (Marx, 1975: 261).

[6] "El intercambio directo de productos reviste por una parte la forma de la expresión simple del valor, pero por otra parte no llega aún a revestirla" (Marx, 1975: 107).

[7] De entre la mitología rarámuri, las figuras de *onorúami-eyerúami* (el que es padre y madre) y la de los *anayáwari* (antepasados), representan a los seres primigenios. El culto al sol (*rayánari*) y a la luna (*mishaca*), es la expresión mágico-religiosa por la cual se manifiesta su conciencia respecto al proceso metabólico general; mientras que el culto a las generaciones remotas manifiesta su apego al pasado como aliento del presente.

por parte de la sociedad burguesa, y en detrimento de la clase trabajadora, permite que la capacidad de trabajo al objetivarse en un producto sea el plustiempo de trabajo —trabajo excedente e impago— el que por medio de la ley de apropiación capitalista, al permitir la valorización del valor,[8] medie integralmente las relaciones sociales instituyéndose el dinero vuelto capital como la única comunidad posible ya que es ese en el que la prescripción tiene su fuente y alimento (Marx, 1971: 157-158 y 161):

> El dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar una superior a él. Pero esto supone el pleno desarrollo del valor de cambio y por lo tanto una organización de la sociedad correspondiente a ello [...]. Allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria, disuelve necesariamente la entidad comunitaria [...]. Por lo tanto el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos.

La comunidad de personas en el capitalismo se trastrueca y deja a un lado la relación simple y equivalente con lo que es de suyo objeto y materia de trabajo: la naturaleza. Dentro del capitalismo el proceso general del metabolismo se vuelca externo a la persona dado que es ella misma la que aliena, a través del desenvolvimiento del intercambio ampliado y progresivo, toda equivalencia entre naturaleza y sociedad; esto hace que en ese momento pase a quedar sujeta al proceso de producción de capital —la valorización del valo— y, con ello, elevando a la máxima potencia una línea curva que se amplía como un espiral en el que la órbita de la circulación avanza hacia la dominación del espíritu humano y todas y cada una de las cualidades de la Tierra en términos planetarios. A esto, la sociedad burguesa lo toma como trabajo productivo en tanto que: "El trabajo mismo sólo es productivo al incorporarse al capital, con lo cual el capital constituye el fundamento de la producción y el capitalista es, por ende, el dirigente de la producción" (Marx, 1971: 249).

Para el caso en cuestión, la prescripción desde la cual el hecho de acometer el corte, arranque, derribe o tala de algún o algunos árboles encuentra, precisamente, su fuente de reproche en el hecho de que la persona de origen *rarámuri* imputada se encontró "sin licencia" —desde la perspectiva del sistema normativo central o de Estado que se funda en la concepción de trabajo propia de la sociedad burguesa y que concibe a los bienes naturales como objetos susceptibles de explotación extensiva e intensiva—, por lo que el contar "con licencia" significa que para el uso y aprovechamiento de los bienes naturales maderables y existentes en el predio que aconteció el hecho señalado, debe imponerse el trabajo productivo orientado hacia la valorización

[8] "El segundo periodo del proceso laboral, que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario [...] Llamo a esta parte de la jornada laboral tiempo de plustrabajo, y al trabajo gastado en él, plustrabajo" (Marx, 1975: 261).

del valor, ya que sólo desde éste es posible el uso y aprovechamiento del bien; de lo contrario, el predio es convertido en zona de reserva —acto de prescribir— del capital para uso *a posteriori* por aquellos licenciados o autorizados en la materia.

En esto, las dos tendencias contrapuestas señaladas muestran que el derecho o los sistemas normativos se encuentran colocados sobre la base del trabajo o, más precisamente, sobre la organización del proceso de producción como base de la que se parte para la conceptualización de aquello susceptible de ser tomado como socialmente reprochable.

## EL PROCESO GENERAL DEL METABOLISMO Y EL CAMPO DE LA NORMA

Por proceso general del metabolismo o metabolismo general se entiende al proceso orgánico de vida en constante adaptabilidad y compuesto por múltiples determinaciones, dichas determinaciones se concatenan procedentes tanto del metabolismo natural como del social. El metabolismo en general no es sino aquella vinculación entre contradicciones sucedidas en el proceso de vida adaptativa y que tienen un origen diverso: natural o antropogénico.

Por ejemplo, en lo que corresponde al natural, podemos mencionar el hecho que acontece con la oxidación del hierro o la putrefacción en la madera a causa de su estadía y contacto con la humedad del ambiente ecosistémico existente en un lugar o momento determinados. Este tipo de metabolismo se manifiesta en los elementos naturales como parte de su transformación al interior de una cadena de posibilidades de cambio que obedece, precisamente, a las características vivas de la naturaleza de la que es parte (Marx, 1975: 222).

En cuanto al metabolismo antropogénico, es el proceso de trabajo en el que se consumen las fuerzas vivas orientadas a producir valores de uso —apropiación de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades humanas—, además, es el que se constituye como la condición general del metabolismo entre las personas y la naturaleza. En este encontramos a la humanidad y su trabajo, por un lado, y a la naturaleza y sus materiales, por el otro; su relación dependerá de la orientación de las fuerzas vivas y el desarrollo de las fuerzas productivas, el tipo de relación y de la conceptualización que se establezca entre las partes activas en el proceso de adaptabilidad como metabolismo general (Marx, 1975: 223).

Sin duda, en este gran proceso del metabolismo la historia humana es la encargada de llamar a cuentas respecto al trastrocamiento que sucede entre la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica sociedad/naturaleza; y esto es así dado que con el desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas y científicas se amplia y profundiza con su aplicación a los distintos procedimientos que se siguen en los metabolismos señalados: tanto la naturaleza se ve modificada por la acción que sobre ella hace la humanidad en su devenir histórico, como la humanidad es modificada en su naturaleza por efecto de su acción sobre aquella (Ferraro, 1998).

Ahora bien, dentro del metabolismo social las fuerzas que se interrelacionan producen formas específicas de vivir el proceso general del metabolismo; para el caso de las comunidades indígenas y campesinas persistentes y que fundan su organización laboral en el proceso simple de trabajo, tenemos que:

> La unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribu) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como con una existencia natural, como con la existencia objetiva del individuo medida por la comunidad —esta unidad, que, por un lado, aparece como la particular forma de propiedad—, tiene su realidad viviente en un modo determinado de la producción misma, un modo que aparece tanto como comportamiento activo determinado (el cual es siempre trabajo familiar, a menudo trabajo comunitario). Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen en cuanto propiedades de los individuos, como objetivas (Marx, 1971: 456).

La relación entre sociedad y naturaleza, o más propiamente dicho, entre comunidad originaria y naturaleza, se explica metafóricamente desde la idea del metabolismo al que están sujetos los cuerpos orgánicos. Por ello, el ser humano es concebido como alguien que no puede apartarse de la naturaleza y de la tierra; así como la tierra es la totalidad de elementos que lo constituyen (agua, bosque, mineral, piedra, polvo, etcétera), la tierra y la persona mantienen un vínculo en el sentido en que la persona toma de la tierra el contenido energético necesario para su conservación y reproducción, su vestido y alimento. Asimismo, los medios de subsistencia no se encuentran separados de aquellos para quienes son objeto y medio de trabajo, además, aquello que es objeto y medio de trabajo no se le condena a su degradación dado que en buena medida el desarrollo de las fuerzas productivas, al quedar orientadas por el proceso de producción y circulación simples, no devienen en fuerzas depredadoras de aquello que es objeto y medio de trabajo.

De esta manera, tenemos que para el pueblo rarámuri el territorio se expresa en los siguientes niveles de adscripción: 1) apropiación comunal del terreno en lo físico y 2) apropiación simbólica del mismo con depósito de carga semiótica: *gawí*, el terreno; *wichimoba*, el mundo (Fernández, 2007: 31). De tal forma que el espacio delimitado de manera física y expandido de forma simbólica constituye el hábitat en el que se manifiesta la *praxis* como acción consciente y ontocreadora del ser como antropocósmico (Kosík, 1979: 233-269).

Para el caso de la comunidad del dinero (el capitalismo), llega un momento en el que se distinguen dos formas de subsunción del capital al trabajo, así como la especificidad de cada una de las etapas de transustanciación en los modos de producción no capitalistas: mien-

tras que en la etapa de subsunción formal del trabajo por el capital la generación de plusvalía absoluta —entendida como el aumento de la cantidad del tiempo de trabajo con el objetivo de incrementar en cantidad la producción de mercancías—, recae en el tiempo de trabajo impago, que se instituye por medio de la violencia y la disciplinarización de la fuerza laboral; en la etapa de subsunción real, la plusvalía relativa —que se caracteriza como aumento en la cantidad de producción por el incremento en la cualidad del tiempo de trabajo—, la fuente es el desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas y la participación voluntaria del trabajador en su explotación. Aunque cualitativamente distintas, ambas formas de subordinación aparecen conjuntas en la etapa de mayor degradación social.

Sin embargo, encuentramos que, como expresión singular del metabolismo social, en la comunidad del dinero también se presenta una dialéctica entre sociedad y naturaleza, pero la particularidad de dicha dialéctica es que se encuentra mediada por el dinero vuelto capital, que es resultado del proceso de producción y circulación ampliadas que imponen al valor de cambio sobre el valor de uso. Schmidt lo explica de la siguiente manera:

> En el capital se ve en la naturaleza la base de las "formas materiales de existencia del capital constante", lo que otorga los medios de producción, a los cuales pertenece no obstante el trabajo viviente, el hombre. La naturaleza se vuelve dialéctica porque produce al hombre como sujeto mutable, conscientemente activo, que se le enfrenta como "potencia natural". En el hombre se relacionan entre sí el medio de trabajo y su objeto. La naturaleza es el sujeto-objeto del trabajo. Su dialéctica consiste en que los hombres cambian su naturaleza en tanto quitan gradualmente a la naturaleza externa su carácter extraño y exterior, la median consigo mismos, la hacen trabajar teléticamente para ellos (1976: 56-57).

Dentro del proceso de metabolismo social, parte interior del desarrollo general del metabolismo, es posible que se produzcan diversas formas de procesos productivos y de trabajo. Aquí sólo hemos señalado dos de esos modos: el originario (comunal) y el capitalista. Cabe señalar que, dentro de cada uno de estos se gestan, según las condiciones en las que se desenvuelvan, variedades de los mismos que es posible identificar por las características que los definen en lo general y en su particularidad histórica.

En este orden de ideas también se puede notar que los diversos modos de producción llegan a coexistir en una correlación de fuerzas en la que uno es el dominante que consume y subordina a los otros, y que esto se presenta de manera multiescalar e incluso al interior de un modo de producción. Por ejemplo, el caso del modelo de producción capitalista, en su vertiente tardía o dependiente, en relación con las variedades del modo de producción originario o comunal en América Latina; o en la época contemporánea del capitalismo, la subordinación que el capita-

lismo transnacional y desarrollado, en su más reciente plenitud, opera frente a la versión tardía que caracteriza a las burguesías nacionales o locales, que a su vez someten a las comunidades indígenas y campesinas.

De lo anterior llama la atención, para el caso que tratamos en el presente artículo, que el sistema normativo central o de Estado —el que reprocha socialmente al indiciado por haber actuado según lo permitido desde la norma que le sujeta—, es producto de la variante del metabolismo social mediado integralmente por el dinero como comunidad y en el que de manera constante:

> […] [se] requiere la producción de nuevo consumo; que el círculo consumidor dentro de la circulación se amplíe así como antes se amplió el círculo productivo. Primeramente: ampliación cuantitativa del consumo existente; segundo: creación de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; tercero: producción de nuevas necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso […]. De ahí la explotación de la naturaleza entera, para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros: nuevas elaboraciones (artificiales) de los objetos naturales para darles valores de uso nuevos. La explotación de la tierra en todas direcciones, para descubrir tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos, al igual que nuevas propiedades de los mismos en cuanto materias primas, etc. […]. Esta creación de nuevas ramas de producción, o sea de plustiempo cualitativamente nuevo, no consiste solamente en la división del trabajo sino en un desgajarse la producción determinada de sí misma, como trabajo dotado de nuevo valor de uso; desarrollo de un sistema múltiple, y en ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción, a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso […]. El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como desarrollos meramente locales de la humanidad y como una idolatría de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo

> modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales (Marx, 1971: 360-362).

La capacidad o fuerza de trabajo, como parte del metabolismo social, será la que agrupe tanto las facultades físicas como las mentales de las personas; facultades que se ponen en movimiento cuando se producen valores diversos (Marx, 1975: 203). Si la capacidad de trabajo es la cualidad viva del sujeto que produce, entonces el trabajo es, en primer lugar, la relación que se establece entre el ser humano y la naturaleza, en la cual las personas median, regulan y controlan su metabolismo con la misma (Marx, 1975: 215). Y es precisamente la capacidad reguladora que tienen las personas en su proceso metabólico con la naturaleza desde el proceso de producción simple de valores de uso —o de valores de cambio, pero mediados por el valor de uso—, la que determina la inexistencia de aquello que se ha tratado en este texto como "reproche social" al sistema de tumba, roza y quema.

Ahora bien, mientras menos influencia tenga la comunidad del dinero sobre la mediación del pueblo rarámuri con la naturaleza —a saber, el trabajo—, su capacidad reguladora persistirá en el sentido del mantenimiento de la producción y circulación simples y con eso los tipos de trabajo e intercambio comunitarios no serán más que procedimientos autogestivos desde los cuales el uso y el aprovechamiento de los bienes naturales obedezcan al sistema normativo y forma de gobierno propios, desde los que se controla el metabolismo de la comunidad con la naturaleza al perpetuarle en el tiempo y el espacio; asimismo, son parte de su patrimonio cultural tangible e intangible: la ritualidad; el sistema de creencias; los lugares sacralizados; la interpretación de los astros; el aprovechamiento de los cambios climatológicos y el conocimiento de las condiciones generales del nicho ecosistémico.

## CULTURA JURÍDICA Y COMUNIDAD EPISTÉMICA PERTINENTE

Dice una máxima jurídica: "No hay delito sin ley; y no hay delito sin cultura" (González, 2011: 300), por lo que se colige que "no hay ley sin cultura". Lo que nos lleva al campo de la norma en su universo simbólico: las ideas, creencias y representaciones existentes en torno al sistema normativo.

Para el caso que nos ocupa, se ha mostrado cómo el sistema de tumba, roza y quema entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua no representa delito alguno dado que se funda en un acto regulatorio permisible por ser procedente de una forma de organización para la producción de valores de uso inmediatos o simples; en este caso, el "reproche social" no se constituye desde los parámetros culturales rarámuri. Todo lo contrario, la prohibitiva hacia dicha práctica procede de un orden normativo distinto que se muestra

incorrespondiente en términos jurídicoculturales[9] por el hecho de fundarse en la valorización del valor, a diferencia del proceso de trabajo rarámuri.

Tanto el proceso de trabajo simple como el ampliado, justifican su orientación en la producción con una serie de símbolos rectores desde los cuales se fijan actitudes. Las actitudes que asumen los portadores del símbolo muestran la introyección o eficacia de la norma vigente. La norma es entonces vigente no sólo porque regula las actividades humanas en tiempo y forma, sino y, sobre todo, porque mantiene su eficacia simbólica entre las personas a las que sujeta.

Pero como todo símbolo, el sujetamiento a la norma como eficacia simbólica debe perpetuarse y para eso el proceso de producción de la norma debe resultar de una comunidad epistémica singular que la toma como pertinente; dicha comunidad está compuesta por personas que comparten razones y creencias desde las cuales emerge la eficacia del símbolo que reviste a la norma (Villoro, 1982: 147). Entonces, el símbolo que recubre a la norma pasa como su justificante y produce en los miembros de la comunidad una actitud desde la cual la justificación de hechos o acontecimientos, que incluso llegan a tocar el carácter mitológico de lo común y explican la regulación desde un discurso ideológico henchido de significantes alusivos a dicha comunidad misma, limita el margen de cuestionamiento que pudiese tener.

El cómo, cuándo, dónde y por qué los hechos o circunstancias se vuelven, así, un terreno epistémico en el que el conocimiento e interpretación respecto de los hechos es referenciado desde una cultura singular; la singularidad o diferencia cultural es el contenido simbólico de la norma que lleva a las personas a reconocerla como válida en tanto que desde la norma la cultura se manifiesta al ser la primera producto de la segunda. El hecho de que toda norma sea producto cultural implica, en este caso de estudio —siempre y cuando se mantenga viva—, que la regulación respecto al uso y aprovechamiento de los bienes naturales entre los sistemas normativos comunal o rarámuri y central o mestizocrático, corresponden a comunidades epistémicas diferenciadas y que, para el caso en cuestión, fue únicamente a través del peritaje antropológico con dictamen cultural que el personal jurisdiccional tuvo la oportunidad de allegarse del dato etnográfico pertinente para resolver el asunto de manera adecuada al afirmar la existencia del contexto de pluralidad normativa.

Ahora bien, la pluralidad normativa tiene su existencia real en el mundo de los hombres y mujeres que trabajan, esto es, dicha pluralidad expresa la diversidad cultural que se levanta sobre la base del trabajo organizado según los modos de producción particulares. Podemos destacar algunas características del trabajo entre los rarámuri: el *batari* (cerveza de maíz) acompaña invariablemente a los vecinos durante las actividades producti-

[9] La correspondencia jurídico-cultural trata del contenedor ideológico sistemático, pero que admite contingencialidad y tangencialidad, desde el cual se genera la norma o soporta el sistema normativo singular (González, 2011: 37-52).

vas realizadas en comunidad y para la comunidad, esta bebida fermentada se conserva fresca durante días en una olla y posteriormente, llegado el día de trabajo en comunidad, se sirve en una jícara al inicio de la jornada para ofrecerse a *Ono-Eye* como acto propiciatorio, mientras que al final de la *faina* (jornada) el *batari* se bebe libremente entre los trabajadores.

El *shunú* (maíz) con el que se elabora el *batari* para las actividades comunitarias forma parte del fondo de reserva familiar del que las autoridades acopian entre los vecinos y vecinas a manera de impuesto intracomunitario; mientras que el *shunú* utilizado en las reuniones vecinales forma parte del fondo de consumo de la familia que convoca a la realización de alguna actividad en la que solicita la participación solidaria de los invitados.[10]

Las actividades de comunidad suelen ser: las fiestas cívicas y litúrgicas; la celebración patronal; el fin de año y el inicio del nuevo; los trabajos de mantenimiento e infraestructura, entre otras. Además, las actividades de vecindad son aquellas en las que la familia convocante llama a celebrar: algún mejoramiento de la unidad habitacional; el desmonte de un área para trabajo; el cumpleaños o la conmemoración luctuosa de alguno(a) de sus integrantes; para el trabajo de limpia o levanto de cosecha en el *mawechi* (parcela) o a manera de redistribución económica en agradecimiento por el producto obtenido de la cosecha (véase diagrama 1).

El proceso de producción y circulación simple encuentra en determinados momentos las condiciones propicias para manifestar el conjunto de normas desde las que se regula la vida en común; en el caso de los rarámuri, el calendario agrícolaritual agrupa dicha manifestación, ya que en el mismo ha quedado imbricado trabajo y liturgia colocando así a la cuaresma y los días de Semana Santa como el inicio real del año, dado que en ese momento se abre el ciclo agrícola y se lleva a cabo el cambio de autoridades locales; el día de san Isidro Labrador llama al barbecho de las tierras y la siembra; a partir del día de san Juan Bautista se acentúan los rituales de beneficio y cura del *mawechi*; la Virgen del Pilar anuncia el boleo y despunte de los primeros "elotes"; el día de los Santos Difuntos y el de la Virgen de Guadalupe llaman a la cosecha del maíz y el corte de rastrojo; los días de la natividad de Jesús el Cristo, los Reyes Magos y de la Virgen de la Candelaria son días de festividad y agradecimiento por la cosecha obtenida; además, entre los meses de febrero y abril se llevan a cabo reuniones de trabajo convocadas por las autoridades locales con el fin de organizar lo necesario para encaminar a buen término la celebración de Semana Santa.

[10] Algunas de las reuniones vecinales son denominadas "fiestas nativas" que, a diferencia de las "fiestas de iglesia", suelen tener un carácter privado o vecinal y se llevan a cabo en los patios de las unidades habitacionales o en las parcelas, riveras o montes, además, son convocadas por los caseros o autoridades indígenas locales de tipo moral o religioso. Asimismo, suelen abarcar todos los acontecimientos de la vida cotidiana de los rarámuri y pueden ser dedicadas al maíz, la lluvia y la curación de enfermedades de los integrantes de la familia, entre otras cosas (Benett y Zing, 1986: 417-447).

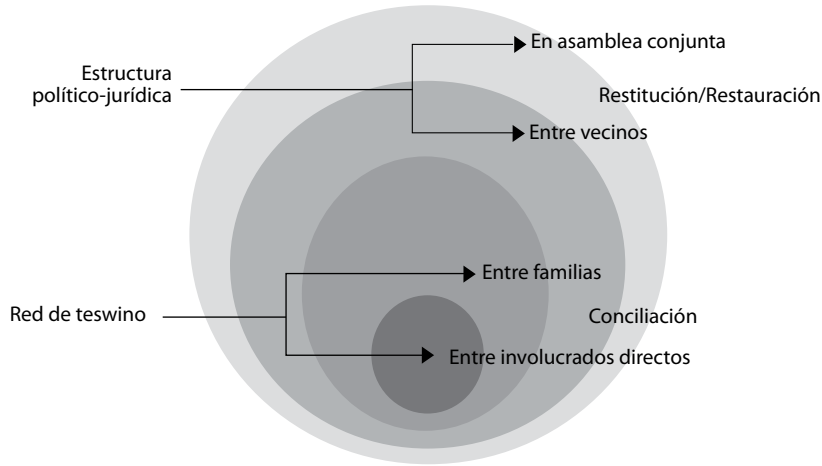
**Diagrama 1. Ciclo agrícola ritual *rarámuri-ódami***




Fuente: elaboración de Martínez *et al.* (2006: 54).

Dicha calendarización es la organización general del conocimiento respecto a la producción y sus distintas etapas y procedimientos, organización que es resultado de la relación directa de las personas con su entorno natural (hábitat) y que es transmitido de generación en generación por medio del habla; en este sentido, el conocimiento transmitido por la oralidad constituye el discurso prescriptivo al que se sujeta la población como el margen de acción posible en torno al trabajo (uso y aprovechamiento del objeto de trabajo), en el cual a mayor proximidad se tenga con aquello enunciado menor será la posibilidad de provocar el "reproche social". En el caso de los *rarámuri*, el sermón es el agente normativo que transita por la oralidad y muestra a la comunidad los elementos fundamentales de la vida en común: entre las personas; entre las personas y la naturaleza y entre la naturaleza, las personas y los seres no humanos.

**Diagrama 2.**



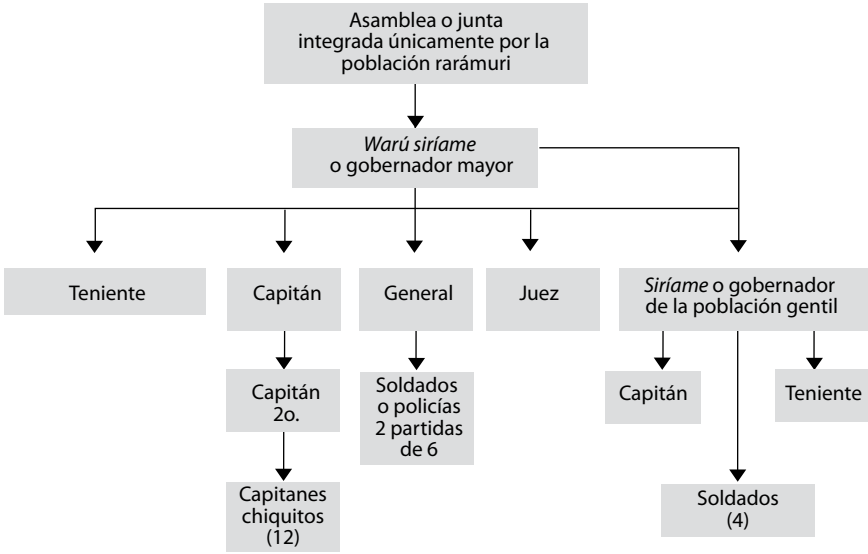

Fuente: elaboración de Villanueva (2014: 72).

El *nóchari* y el *batari* encuentran en el *nawesari* el agente normativo desde el cual, ya sea por la autoridad comunitaria o por el casero que despunta la olla de la bebida al inicio de las actividades vecinales, se enuncia el "deber ser" al momento del trabajo. El *nawesari* es el discurso desde el cual se señala el cómo, cuándo, dónde y por qué se ha de trabajar de una forma y no de otra. El *nawesari* es uno de los mejores ejemplos entre los pueblos indígenas de cómo la prescripción puede operar en cualquier ámbito de la vida social del pueblo sin que por ello deje de ser exigible su cumplimiento. Incluso, esta trilogía de *nóchari*, *batari* y *nawesari* la podemos registrar al momento de la resolución de conflictos en el *akárema* (círculo de justicia).

Como se observa en el diagrama 2, los círculos concéntricos refieren los espacios en los que la toma de decisiones para la resolución de conflictos sucede; entre la conciliación y la restitución de bienes, la restauración del orden convivencial comunitario atraviesa por la red vecinal de la ampliada (Kennedy, 1970) o convivio del *batari* (Villanueva, 2008), un acto de alto contenido simbólico y ritual que consolida el *aliwá* (alma) del *pagótuame rarámuri*. Visto desde ese ángulo en particular, la resolución de conflictos entre los rarámuri también es considerada una labor, por lo que el *batari* se hace indispensable, ya que sin éste el trabajo como forma de agradar a *Ono-Eye* queda desprovisto de su contenido festivo que alivia el alma, así como el cuerpo queda falto de su contenido proteínico (diagrama 2).

En cuanto al conjunto de autoridades que intervienen en la etapa de restitución de bienes como manifestación

**Diagrama 3. Conjunto de autoridades rarámuri, modelo general**




Fuente: elaboración de Villanueva (2008: 130).

de la cultura jurídica rarámuri, la estructura formal de gobierno se integra principalmente por un grupo de autoridades mayores: el *Warú siríame* o gobernador mayor, es quien encabeza el grupo, funge como autoridad y representante inmediato hacia las formas de organización externas. En éste se delega la representatividad del pueblo, la autoridad y la tarea de continuar con la tradición. Los *Tará siríame*, autoridades menores —teniente, juez, capitán y general—, comparten las responsabilidades delegadas en el sistema de autoridades teniendo a su cargo la jurisdicción menor de un complejo de ranchos y rancherías cumpliendo las obligaciones de la autoridad, pero sin exceder la amplitud que el rango les confiere, ya que en determinadas ocasiones tienden a acudir con al *Warú siríame* para resolver los conflictos internos. Esta cadena de mando en el ejercicio del poder implica la organización necesaria entre los miembros del sistema político para llevar a cabo sus funciones. Sin coordinación, la estructura política carecerá de autoridad y de eficacia para cubrir los anhelos y objetivos trazados colectivamente (Villanueva, 2008: 128) (diagrama 3).

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

El contexto de pluralidad normativa remite necesariamente a la diversidad cultural y, específicamente, a la existencia de culturas jurídicas en las que el proceso de producción de la norma obedece, por una parte, a una episteme

singular y, por otra, al proceso de trabajo que se organiza desde un modo de producción particular. En esto, el ejercicio del peritaje antropológico integral con dictamen cultural permite observar las tendencias que se imponen al momento de afirmar jurídicamente o negar políticamente dicho contexto plural cuando el personal jurisdiccional dicta sentencia en los casos que, como el aquí estudiado, el motivo de la intervención judicial no quede asentado y se imponga con ello la declinación de competencia en adelanto al pleno ejercicio jurisdiccional y autónomo de los pueblos y comunidades indígenas. Sin embargo, cuando se tiene como resultado una afirmación jurídica con dominancia de la negación política del contexto de pluralidad normativa, entonces la defensa cultural (Dundes, 2004) sostenida por la dialéctica materialista se vuelve imperante.

## BIBLIOGRAFÍA


Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Bennet, Wendel, y Robert Zingg (1986), *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Castro Pozo, Hildebrando (1936), *Del Ayllu al cooperativismo socialista*, Perú, Editorial Jurídica.

Correas, Óscar (2007), *Derecho indígena mexicano I*, México, Editorial Coyoacán.

_____ (2010), *Teoría del derecho y antropología jurídica: un diálogo inconcluso*, México, Editorial Coyoacán (Derecho y sociedad).

Dundes Rentein, Alison (2004), *The Cultural Defense*, Nueva York, Oxford University Press.

Escamilla Hernández, Jaime (1991), *El concepto del derecho en el joven Marx*, México, Armella/uam-a.

Fernández Buey, Francisco (2009), *Marx (sin ismos)*, España, El Viejo Topo.

Fernández Ramos, María de Guadalupe (2007), *Territorio y cultura rarámuri. La configuración de espacios en Nakásorachi, municipio de Guachochi, Chihuahua,* tesis de licenciatura, inah/enah Unidad Chihuahua.

Ferraro, José (1998), *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, México, Ítaca.

García Máynez, Eduardo (1993), *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa.

Gluckman, Max (1978), *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal.

González, Isaac (2011), *Garantismo penal y multiculturalismo. Propuesta de análisis crítico de dogmática penal mexicana y su realidad de la diversidad cultural de México*, México, Ubijus.

Harris, Marvin (1979), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI Editores.

Harvey, David (2004), *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*, Madrid, Akal.

Kelsen, Hans (2003), *La teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, México, Editorial Época.

Kennedy, John G. (1970), *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Kosík, Karel (1979), *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.

Krotz, Esteban (2002), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México/Barcelona, uam-i/Anthropos.

Leff, Enrique (1986), *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, México, Siglo XXI Editores/unam.

Löwy, Michael (2011), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Buenos Aires, Herramienta/El Colectivo.

Mariátegui, José Carlos (1979), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era.

Martínez, Víctor, *et al*. (2006), *Diagnóstico sociocultural de diez municipios de la sierra tarahumara*, México, asmac.

Martínez Alier, Joan (2005), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria Editorial.

Marx, Carlos (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 tomos, México, Siglo XXI Editores.

_____ (1975), *El capital. Crítica de la economía política, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI Editores.

_____ (2007), *Los debates de la Dieta Renana*, México, Gedisa.

Marx, Groucho (2006), *Las cartas de Groucho*, Argentina, Editorial Anagrama.

Schmidt, Alfred (1976), *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI Editores.

Stavenhagen, Rodolfo, y Diego Iturralde (comps.) (1990), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Thompson, Edward Palmer (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, México, Grijalbo.

Villanueva, Víctor Hugo (2008), *Sistemas políticos indígenas: autonomía y libre determinación. Aboréachi: un caso de estudio*, tesis de licenciatura, enah Unidad Chihuahua.

_____ (2014), *El ejercicio del peritaje antropológico: perspectivas, retos y alcances de un modelo integral para el dictamen cultural en Chihuahua*, tesis de maestría, eahnm-ciesas.

Villoro, Luis (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI Editores.

Legislación consultada:

Código Federal de Procedimientos Penales vigente (2016).

Código Penal Federal vigente (2016).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente (2016).

Peritaje antropológico para causa penal 19/2007, Juzgado Décimo de Distrito en el estado de Chihuahua.

# LA CULTURA Y LA POLÍTICA EN LA CULTURA POLÍTICA

**Jorge Federico Eufracio Jaramillo***

*Resumen:* Este artículo tiene el objetivo de mostrar y debatir algunos de los principales supuestos originarios del concepto de cultura política. En este sentido, lo que se pretende es desvelar, debatir y analizar los fundamentos que contiene de lo que son la cultura y la política, pues se considera que en ese punto están sus principales limitaciones aclaratorias. Al final, lo que se espera es contribuir a la construcción de una base crítica sobre el concepto para, a partir de ahí, replantearlo o buscar vías alternas de explicación acerca de los fenómenos sociopolíticos que pretende estudiar.

*Palabras clave:* cultura; política; conflicto; prácticas.

*Abstract:* The objective of this article is to show and debate some of the primary premises of the concept of political culture. In this sense, what we hope to show, debate and analyze are the basics of what culture and politics are as contained in political culture. We think that this is the point where its main explicative limitations are to be found. Finally, what we hope to do is contribute to the construction of a critical base on the concept in order to, based on this, rethink it and search for alternate routes for explaining the socio-political phenomenon to be studied.

*Keywords:* culture; politics; conflict; practices.

La cultura política se ha consolidado en las últimas décadas como un tema central entre investigadores provenientes de diversas ramas de las ciencias sociales. Esto es así porque dicho concepto ha abierto diferentes vías de explicación sobre algunos de los fenómenos sociopolíticos actuales, en especial, de aquellos que tienen que ver con la calidad de la democracia y la participación ciudadana.

*Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Profesor investigador en el Colegio de Jalisco. Correo electrónico: jorge.eufracio@coljal.edu.mx

No obstante, y sin negar la pertinencia y riqueza de los múltiples aportes en tales temáticas, es necesario analizar los principales supuestos de la cultura política, desde sus raíces conceptuales, con el fin de reconocer algunas de sus limitaciones explicativas o las problemáticas de sus principios epistemológicos fundantes.

Al respecto, es necesario explicitar que varias de las dificultades que presenta el mencionado concepto se sitúan, en efecto, en la permanencia y arraigo de sus postulados de origen, ya que estos, como se tratará de demostrar, han provocado una opacidad en la

comprensión de la heterogeneidad de las dinámicas, procesos y/o prácticas que incumben a lo cultural/político. Considerando tal perspectiva, el presente artículo pretende problematizar la noción de cultura política a partir de sus argumentos primigenios y de lo que son la cultura y la política, pues en estos residen sus principales deficiencias. El objetivo final será, por lo tanto, ofrecer una discusión sobre estos conceptos a partir de determinados virajes epistemológicos y propuestas alternas de reflexión. Asimismo, se plantea aportar una base crítica para repensar la cultura política, algunas definiciones diferentes y nuevas vías conceptuales trabajadas por varios académicos interesados en el tema, que permitirán no sólo ampliar su abanico de posibilidades analíticas, sino también, vencer algunas de sus preconcepciones originarias.

El texto está organizado de la siguiente manera: en la primera parte se reflexiona sobre el concepto de cultura del que parte la definición primigenia de cultura política y algunos de los debates que se han generado al respecto. En el segundo apartado, siguiendo la misma lógica argumental, se discute el concepto de política con el fin de evidenciar sus conexiones con la categoría principal, la cultura política y, en este sentido, sus principales problemáticas para aprehender determinados elementos de la realidad. Finalmente, a partir de las reflexiones anteriores se pretende llegar a una crítica más puntual sobre el concepto de cultura política, así como a algunos intentos de reformulación del mismo y/o propuestas alternativas para trabajar sobre los fenómenos sociopolíticos.

## LA GÉNESIS DEL CONCEPTO: PARTIENDO DE LA CULTURA

En *The Civic Culture*, obra de la década de los sesenta y reconocida por ser la que posicionó abiertamente el concepto, la cultura política es definida como el conjunto de orientaciones políticas y actitudes o posturas de las personas hacia su sistema político (Almond y Verba, 2001: 179). Dichas orientaciones y actitudes, según la propuesta conceptual, pueden ser de tres tipos: cognitivas, afectivas y/o evaluativas (Almond y Verba, 2001: 178-181). Las primeras se refieren al conocimiento o creencias con respecto al sistema político; las segundas, a los sentimientos hacia ese mismo sistema, mientras que las terceras, a los juicios y opiniones acerca de los objetos políticos (Almond y Verba, 1989: 14). Según las características que toman esos tres modos de orientación y actitud en cada país,[1] es posible observar tres tipos de cultura política que no se excluyen mutuamente: la parroquial, la subordinada y la participante (o racional y activa). Sin detenernos demasiado en estas categorías, la cultura política parroquial es aquella que se crea en sociedades donde no hay una especialización de los roles políticos, por lo que la organización se hace con base en tradiciones; por su parte, la cultura política

[1] En el estudio de Almond y Verba fueron cinco los países comparados: Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra, Alemania, México e Italia.

subordinada surge cuando las personas están conscientes de la especialización de la autoridad gubernamental pero guardan una relación pasiva hacia ella y, finalmente, la cultura política participante es aquella en la que los miembros de una sociedad se encuentran explícitamente orientados hacia el sistema político como un todo y toman un rol activo con respecto al desenvolvimiento del mismo (Almond y Verba, 2001: 182-184).

Lejos de evaluar la funcionalidad de esta clasificación, más bien estamos interesados en debatir los supuestos básicos de los que parten los autores para construir el concepto de cultura política, lo cual permitirá entender qué hay detrás de las tipologías. Como punto de partida, Almond y Verba mencionan que la idea de utilizar el término "cultura" tiene que ver, por un lado, con el aprovechar el legado de antropólogos, sociólogos y psicólogos que lo habían usado para explicar diversos fenómenos sociales y psicosociales. Por otro lado, los autores mencionan que, dada la facilidad con la que el término podía caer en ambigüedad, era necesario tomar sólo una de todas sus definiciones.

Debido a lo anterior, para ellos la cultura es entendida como "las orientaciones psicológicas hacia los objetos sociales" (Almond y Verba, 1989: 13). En otras palabras, este concepto representa un conjunto de posicionamientos mentales referidos a valores y normas teóricamente homogéneos que le sirven a los individuos para evaluar el sistema político en una supuesta correspondencia lineal. Así, desde esta perspectiva, los sujetos fungen como una especie de autómatas "parroquiales", "súbditos" y/o "participativos" que piensan y se pronuncian de acuerdo con una estructura cultural (vinculada a ese sistema político) que, a su vez, les indica la normatividad que deben seguir para satisfacer una serie de objetivos culturales (Merton, 2010: 241). Dichos objetivos se traducen en "deseos" y "aspiraciones". Por lo tanto, bajo esta concepción de cultura, la naturaleza humana está organizada, es invariable y maravillosamente simple (Geertz, 2003: 43).

La crítica de Geertz (2003: 48) a este concepto tiene que ver con la noción de que cultura no sirve como "una especie de escrutinio de la opinión pública de los pueblos del mundo" para llegar a un consenso universal sobre la esencia humana. En contraparte, Geertz propone que el viraje requerido por el concepto está en el reconocimiento de la variabilidad del comportamiento de los individuos y en la posibilidad de comprender lo que es genéricamente humano mediante particularidades culturales. Ante lo expuesto, la cultura definida por él no se refiere a esquemas generales de pensamiento y comportamiento, sino a "mecanismos de control" (planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones) que gobiernan la conducta (Geertz, 2003: 51). El supuesto principal de esos mecanismos es que el pensamiento humano es social y público, por lo que el acto de pensar no consiste en "sucesos que ocurren en la cabeza" sino en un tráfico (y sistema) de símbolos significativos (Geertz, 2003: 52). Por

tanto, desde esta perspectiva la cultura es un concepto semiótico.

Sin negar los aportes de este giro conceptual, la salida que ofrece Geertz a la propuesta de Almond y Verba no parece del todo convincente, pues, si bien es cierto que la sociedad es un conjunto diverso en la base de su noción, también es verdad que la cultura emerge, según Geertz, como un mecanismo regulador y homogéneo que se sitúa por fuera de los individuos para gobernar su conducta. De esta manera, en este concepto de cultura, la posibilidad de contradicción entre esas normas reguladoras "pensadas y traficadas", y aquello que realmente hacen los individuos está totalmente ausente; no parece existir ningún grado de libertad de los sujetos para contrariar esas reglas. Esta premisa no tiene la intención de proponer que la cultura no regula las relaciones sociales, pero sí que la oposición y la contradicción ocurren de forma natural e intrínseca al proceso de construcción de significados. Lo anterior quiere decir que la cultura no se constituye, por lo menos de manera exclusiva, como una serie de contenidos externos a los sujetos (mucho menos como una serie de "recetas" que se reproducen mecánicamente), sino como algo mucho más dinámico y, por ello, en constante creación y manipulación por los individuos (Simmons, 1942: 388).

Lila Abu Lughod (2006) abona al punto anterior argumentando que el concepto de cultura de Geertz es problemático debido a que tiende a homogeneizar los procesos de transmisión y recepción de códigos culturales entre las personas. Lo que cuestiona la autora es que Geertz, cuando analiza sus comunidades, asume que los sujetos comparten y valoran los objetos y significados culturales en forma homogénea (Abu Lughod, 2006: 132), es decir, sin la presencia de conflicto alguno. Ante esta situación, lo que corresponde es considerar que en los grupos sociales la dinámica cultural, que Geertz define como tráfico de símbolos significativos, no está libre de contradicciones. Esto es aún más notorio desde la perspectiva de Abu Lughod cuando nos referimos al estudio de lo que llama "sociedades complejas", en las que el Estado-nación puede hacer uso, como ella ejemplifica, de los medios de comunicación masiva para transmitir una serie de códigos culturales que promueven algún cambio o que fomentan la legitimidad. Al respecto, la autora afirma que incluso cuando el Estado y los medios de comunicación pretenden inducir un cierto patrón de recepción e interiorización de la información, esto no sucede de forma mecánica y lineal entre los sujetos, sino que, por el contrario, la situación puede acarrear resultados inesperados (Abu Lughod, 2006). En este sentido, la cultura emerge como un "fondo de recursos diversos" y una "palestra de elementos conflictivos" y no como una "agradable invocación de consenso" que puede "distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y oposiciones dentro del conjunto" (Thompson, 1995: 19).

De igual forma, Sherry Ortner coincide en que el concepto de cultura en Geertz no es del todo explicativo cuando la noción de conflicto y el concepto de poder se han convertido en puntos

importantes en los actuales debates antropológicos y sociológicos sobre la cultura (Ortner, 2009: 5). En efecto, cuando Geertz redefinió el concepto de cultura, con el objetivo de refutar y desarraigar la visión estructural/funcionalista, de manera automática asumió que las cuestiones sobre el poder, la dominación y la asimetría social quedaban del lado de esa noción "mala" de cultura (Ortner, 2009: 3). Esto no quiere decir que Geertz ignoró completamente la política o el poder, sino que cuando fueron tratadas en sus obras resultaron "tan subordinadas en el argumento cultural que quedan virtualmente abandonadas" (Ortner, 2009: 4).

Por lo tanto, Ortner propone retomar la trama de significados culturales y la construcción de sentido que dan base al concepto de cultura de Geertz, además, complementarlos con un giro hacia el poder mediante la noción de "agencia". Esto quiere decir que dicho concepto juega un papel de "bisagra" en su propuesta dado que trata de tender un puente entre dos esferas que habían sido separadas por la cultura de Geertz y por la cultura estructural/funcionalista utilizada por Almond y Verba: la del sentido y la del poder (Ortner, 2009: 3). De esta manera, la "agencia" representa, en la esfera del sentido, las presiones de los deseos, las comprensiones y las intenciones de las construcciones culturales. Mientras que, en la esfera del poder es la vivencia subjetiva de autorización, control y efectividad en el mundo (Ortner, 2009: 16). Finalmente, la "agencia" es, por ende, fuente y efecto de cultura, así como del empoderamiento de los individuos (Ortner, 2009: 16-17).

Respecto a la propuesta teórico/conceptual de Sherry Ortner, William Sewell (1999) considera que lo aportado por la autora no sólo debe leerse como una reacción contra el concepto de cultura como sistema de símbolos y significados lógicos, coherentes, compartidos, uniformes y estáticos, sino que en este giro que propone hacia las relaciones de poder, la lucha, la contradicción y el cambio también logran colocar a la cultura como una esfera de actividad práctica (Sewell, 1999: 44-45), lo cual considera es su mayor contribución. En efecto, para Sewell lo hecho por Ortner significó una nueva valoración de la cultura como término eminentemente performativo (Sewell, 1999: 44-45).

No obstante que esta nueva conceptualización de la cultura parece alejada del sistema de símbolos y significados de Geertz, Sewell considera que ambas no sólo son compatibles, sino que también son complementarias, aunque de una forma distinta a la propuesta de Ortner. Para Sewell, sistema y práctica se presuponen uno al otro: ser partícipe de la práctica cultural significa utilizar los símbolos culturales existentes para alcanzar cierto fin. Asimismo, ese sistema de símbolos y significados tampoco existe fuera de la sucesión de prácticas que lo evidencian, reproducen o transforman (Sewell, 1999: 47). La práctica implica al sistema y viceversa. De esta manera, Sewell llega a la conclusión de que la cultura, lejos de ser una práctica específica o una que se da en espacios sociales concretos, es "la dimensión se-

miótica de la práctica social humana, en general" (Sewell, 1999: 48). Sin establecer lo antes mencionado como una conceptualización definitiva de la cultura, lo importante es que logra recoger los principales debates y críticas de las corrientes anteriores para construir un nuevo término en el que éste no queda únicamente como orientación psicológica o como sistema de símbolos, sino que, bajo esta nueva perspectiva, es un concepto más amplio que brinda mayor cabida a la heterogeneidad, al dinamismo y al conflicto, además de que asigna un lugar importante a las prácticas; asimismo, la cultura, al ser considerada como constitutiva de toda la praxis humana y reflexionada como multisituada, no conlleva un sólo campo de acción y no está fragmentada, pues sólo es un conjunto que tiene diferentes manifestaciones de acuerdo con cada situación.

## LA SEGUNDA PARTE DEL DEBATE: LA POLÍTICA

Ahora bien, como ya mencionamos, una primera parte de los planteamientos anteriores significó una revaloración del poder y del conflicto como dimensiones intrínsecas de la cultura, lo cual nos permite regresar a otro punto importante que demanda ser problematizado dentro del concepto que es objeto de este artículo: la política. En efecto, lo que Sewell, Ortner y Abu Lughod muestran de forma implícita es que sus aportes a la reformulación del concepto de cultura significan un mayor acercamiento a la política en tanto esfera de tensión, negociación y disputa. Por lo tanto, los postulados de los autores sobre el concepto de cultura repercuten directamente en la forma de visualizar y definir la política, es decir, no como una relación mecánica y lineal del poder, sino como una esfera de tensión social, constitutiva de la cultura, en donde lo diverso y lo incalculable emergen. Además, esto supone que los individuos pueden y hacen uso de sus diferentes capacidades de agencia para lidiar con un estado prevaleciente del mundo de acuerdo con su propia percepción y práctica de la política.

Para Almond y Verba el hablar de cultura política tiene que ver con la necesidad de separar las actitudes políticas de las no políticas, pues sólo así se pueden comprender los vínculos entre ambas y sus patrones de desarrollo (Almond y Verba, 1989: 12). No obstante, dicha perspectiva implica dos problemáticas importantes: 1) que los autores reconocen que la diferencia entre ambos tipos de actitudes no es clara, por lo que les resulta difícil establecer esa separación de forma precisa; sólo atinaron a definir las orientaciones políticas (actitudes hacia el sistema político y sus diferentes partes, así como las actitudes hacia el rol que cada sujeto cumple en el sistema) y a esclarecer poco las que serían consideradas no políticas; 2) en sus planteamientos y explicaciones es evidente una tendencia a observar los procesos políticos desde una perspectiva evolucionista, es decir, para ellos el desarrollo de la política es entendido como un proceso lineal de avance (de menor a mayor) en cuyo extremo final se encuentran, como horizonte ideal para todos los sistemas políticos, la cultura política participativa y la democracia.

Sobre estos puntos vale la pena dar mayores argumentos.

Por principio, la idea de política que emerge del trabajo realizado por los autores citados está directamente relacionada con los procesos de cambio a nivel mundial después de la Segunda Guerra Mundial y durante *la guerra fría*. En este sentido, *The Civic Culture* hace evidente la preocupación por el rumbo que tomarán todas las naciones, por lo que pone mayor énfasis en el reacomodo de los sistemas políticos. Por ende, la concepción de política en dicha obra está primordialmente enfocada a la relación guardada entre las personas y su sistema político y, en este sentido, a cuáles son los patrones que sigue dicha relación en un momento de transformaciones profundas. No obstante y sin demeritar los esfuerzos realizados, este concepto de política adolece del mismo reduccionismo y mecanicismo que el de cultura, en específico en dos puntos: 1) por un lado, el deseo de los autores por volver operativo el concepto provoca que sea muy limitado, pues la política queda sólo como el vínculo que se establece entre sujetos y sistema político, que a su vez es evaluado en términos de actitudes; 2) de lo anterior se desprende el establecimiento de clasificaciones (tres actitudes específicas y tres tipos de culturas políticas) muy generales que buscan evidenciar una serie de supuestas relaciones lineales, por demás estáticas, entre sistema político e individuos, que no sólo no se ajustan a la realidad, sino que parecen reducirla a lo ficticio.

De esta forma, el concepto de política en la obra se convierte en una herramienta que permite el establecimiento de diferenciaciones entre países y sus respectivos sistemas políticos, pero basadas en una perspectiva implícitamente parcial. En efecto, el planteamiento abunda en situar a Inglaterra y a Estados Unidos como los modelos a seguir, pues han logrado, según el argumento central, constituir sistemas políticos que los colocan como las democracias más avanzadas del mundo. Por esta razón dichas naciones se convierten en la medida para evaluar al resto de países (Alemania, Italia y México en el caso de este estudio) que, por supuesto, se encuentran por debajo de lo que podría llamarse la "escala del ascenso democrático". Asimismo, es necesario decir que incluso la selección de los casos para el estudio refleja parcialidad, pues los supuestos e hipótesis iniciales de la obra terminan en correspondencia total con las conclusiones (hay dos países que son los arquetipos de la democracia, mientras que hay otros países, como Italia y México, con culturas políticas mayormente subordinadas y parroquiales que no han logrado adoptar dicho modelo), dejando poco espacio para el debate de los resultados. Es así que la política en *The Civic Culture* avala una serie de distinciones basadas en el contraste entre una "buena" política y una "mala" política, lo que finalmente se constituye en una serie de imputaciones a la realidad guiadas por los ideales de los autores.

Chantal Mouffe (1999) considera que este tipo de planteamientos tienen que ver con el arraigo de los supuestos de la democracia liberal como "encarnación del derecho y de la razón uni-

versal" (Mouffe, 1999: 11). En este sentido, dicha autora menciona que los teóricos y defensores de la democracia liberal, dominados por una perspectiva racionalista, no logran asimilar la diferencia, el conflicto y el antagonismo en las relaciones sociales, pues para ellos todo eso queda eliminado por el advenimiento de un supuesto consenso global en el que la racionalidad triunfa sobre las pasiones (Mouffe, 1999: 11-12). No obstante, la realidad muestra la poca conexión que existe entre esos ideales liberales y el terreno empírico. Además, para Mouffe, esa desorientación de los pensadores políticos liberales está relacionada con su impotencia para captar la naturaleza de lo político, en la que la diferencia, el enfrentamiento y el antagonismo son condición misma de existencia (Mouffe, 1999: 12-16).

Por lo anterior, la autora propone que se retomen las dos raíces comunes del término política/o para formar una sola trama conceptual que permita aprehender de mejor forma su complejidad: por un lado, *pólemos* y por el otro lado, *polis*. El primero, el *pólemos*, que identifica como "lo político", está ligado a la dimensión de antagonismo y hostilidad que existen en todas las relaciones humanas (Mouffe, 1999: 14). El segundo, la *polis,* es decir, "la política", se refiere al establecimiento de un orden, a la organización de la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están inevitablemente atravesadas por "lo político" (Mouffe, 1999: 14).

Partiendo de lo anterior, Mouffe agrega que la vida política jamás podrá prescindir del antagonismo. Además, aclara que dicha dimensión construye un "nosotros" en un contexto de diversidad y de conflicto, pues ese "nosotros" está constantemente distinguiéndose de un "ellos" (Mouffe, 1999: 15-16). Aun cuando en este punto específico la propuesta de la autora parece perder de vista algunos elementos,[2] lo significativo de su aporte es que conduce a tres reflexiones muy importantes para redimensionar el concepto: 1) la política es algo constitutivo de las relaciones humanas en todos los niveles; 2) la política es una esfera social de naturaleza eminentemente conflictiva y por ello extremadamente diversificada y multiforme; 3) la política no sólo es algo que se piensa, sino también que se hace y se practica. Por lo tanto, la política no se establece como un conjunto de patrones lineales lo suficientemente homogéneos para demarcar un supuesto "carácter nacional", sino como algo mucho más complejo que requiere un esfuerzo mayor de aprehensión y de desnaturalización de conceptos.

En esta tesitura, Sabina Frederic y Germán Soprano (2005) plantean que la confrontación de los investigadores con las prácticas de los sujetos y la manera en que estos determinan el carácter político (o no político) de una situación es una vía bastante sustan-

[2] Mouffe sitúa los antagonismos entre un "nosotros" y un "ellos" para evidenciar el hueco que deja el pensamiento liberal. No obstante, la autora no toma en consideración que la construcción de "nosotros" y "ellos" no está libre de disputas y conflictos, por lo que la edificación de lo que llama "democracia pluralista" o simplemente "pluralismo" tendría que ser un proceso más complejo que excede por mucho la supuesta constitución de grupos homogéneos.

cial para analizar la diversidad que el concepto implica (Frederic y Soprano, 2005: 20-23). Por lo tanto, no se trata de establecer "buenas" o "malas" políticas, sino de aprehender la multiplicidad, el desenvolvimiento y la dinámica de la dimensión política a partir de escenarios y actores concretos. Asimismo, esto puede trabajarse entre escalas y niveles para dejar lugar a la variabilidad de perspectivas sobre cómo la política es vista, percibida, representada y/o practicada, lo cual pondrá en entredicho el supuesto de un comportamiento político general inexpugnable. Con lo anterior, observamos que Frederic y Soprano llevan el concepto de política hacia otros derroteros en los que se privilegian las perspectivas de los actores en su lógica y en su contexto, ya que buscan no analizar el dato empírico desde un modelo ideal de política que lo único que provoca es una mayor opacidad en la comprensión de los fenómenos sociales.

Desde otra perspectiva, María Cecilia Ferraudi (2010) somete a discusión el concepto de política a partir de los debates centrales sobre su profesionalización. En este sentido, Ferraudi no niega que existe, por efecto de la llamada "apertura democrática", una conformación de diversos grupos de expertos asociados a la administración pública (especialistas en *marketing* electoral y economistas competentes en modelos de gestión de política pública) y a la legitimación de un discurso especializado (Ferraudi, 2010: 152). Asimismo, tampoco niega que este fenómeno ha tenido incidencia en los distintos niveles de la administración pública. No obstante, las diversas formas de recepción de la información, así como las perspectivas generadas sobre el fenómeno, implican una multiplicidad de nuevos discursos, valoraciones y prácticas de los sujetos, entrañando con ello un redimensionamiento de la política que sobrepasa cualquier forma de categorización simple y rígida. Por ello, el razonamiento de la autora estriba en que los efectos de la profesionalización del campo político están lejos de ser homogéneos, lo cual tiene que ver con las especificidades de los contextos de investigación, con los actores implicados y, en específico, con las percepciones, los sentidos atribuidos, las habilidades y las prácticas de los propios sujetos en cuestión.

Las reflexiones de los autores antes mencionados nos llevan a plantear la necesidad de redimensionar la política con el fin de posicionarla como una cualidad intrínseca de la actividad humana y de las relaciones sociales y no como un elemento que se refiere exclusivamente al orden gubernamental y/o a la administración pública (en cuyo caso es una de sus manifestaciones), pues ambos se han constituido, en un gran número de casos, en los ámbitos de referencia para definir lo que corresponde a la política. Por lo tanto, las contribuciones conceptuales de estos autores permiten la apertura de caminos diferentes de reflexión y debate que, a su vez, posibilitan nuevas perspectivas sobre la política que favorecen el desarraigo de concepciones naturalizadas con las cuales ha sido observada y que en ocasiones han contribuido a etiquetar la realidad de una forma normativa.

## EL DEBATE CENTRAL: DAR VUELTA A LA CULTURA POLÍTICA

Regresando al debate central, un punto medular de la propuesta de Almond y Verba consiste en dar cuenta de la emergencia de un modelo de "nueva cultura política" que, proveniente de la conformación de una supuesta "nueva cultura mundial" (Almond y Verba, 2001: 171-172), se sostiene en un ideal de mayor participación de las personas en el desenvolvimiento de su sistema político. Asimismo, nutrida por la idea de una organización sociopolítica moderna y racional (que según el argumento se "aplica" a los seres humanos y a los grupos sociales, tal como lo hace la ingeniería, en términos de racionalidad y autoridad, a las cosas materiales) que es deseada hasta por lo que ellos llaman el "mundo no occidental", es decir, por una porción del planeta que no ha "desarrollado con éxito una tecnología industrial y una burocracia eficiente" (Almond y Verba, 2001: 171-172).

Así, la propuesta plantea que en el mundo moderno se debe optar por un solo modelo de sistema político, es decir, el democrático sobre el autoritario, con el fin de ver cumplidos esos ideales. Al respecto, en el primero de esos sistemas se le ofrece al hombre "la oportunidad de participar en la toma decisiones en calidad de ciudadano influyente", mientras que, en el segundo, tendrá un papel de "súbdito participante" (Almond y Verba, 2001: 172). En este sentido, la democracia se sostiene no sólo en instituciones formales, sino también en una cultura política que está coordinada con ella (Almond y Verba, 2001: 172). Una cultura política que debe de ser trasplantada de los "países democráticos occidentales" a las "naciones jóvenes" que, entre otras cosas, tienen la misión de aprender antes que "la compleja infraestructura de la política democrática", con sus móviles internos, normas operativas y precondiciones psicosociales, las actitudes y los sentimientos que identifican a la propia democracia (Almond y Verba, 2001: 173). Asimismo, estas "naciones jóvenes" deben aprender los "equilibrios sutiles" del sistema político democrático para no caer, por un lado, en una visión tecnocrática de la política y, por el otro, en la extrema valoración y respeto de sus propias "culturas tradicionales", de las cuales proceden (Almond y Verba, 2001: 173).

Con base en lo anterior, es posible argumentar que el problema contenido en el concepto primigenio de cultura política refiere a una situación mucho más profunda que su reduccionismo. En efecto, la interiorización de los ideales democráticos (liberales), en el sentido expuesto, derivó en una definición etnocéntrica manifiesta de manera concreta en una separación implícita entre "buenas" culturas políticas democráticas, que se caracterizan por personas que tienen "buenas" actitudes participativas hacia un "buen" sistema político democrático, y "malas" culturas políticas o no democráticas, que se caracterizan por personas que tienen "malas" actitudes parroquiales y/o de súbdito hacia un "mal" sistema político autoritario, pero sin llegar a profundizar qué es, cómo funciona y a qué responde eso que califican como parroquial, súbdito y autoritario.

Lo anterior no sería preocupante si este tipo de sesgos fueran exclusivos de *The Civic Culture*, sin embargo, al ser considerada la investigación pionera sobre cultura política es posible encontrarla en varios trabajos (acríticos) actuales. En este sentido, podemos mencionar para el caso de México trabajos como el de Víctor Manuel Durand Ponte (2004), *Ciudadanía y cultura política 1993-2001*; en este el concepto poco o nada difiere del usado por Almond y Verba: "[…] valores, actitudes, ideología y evaluación que los ciudadanos hacen del sistema político, del régimen, de las distintas instituciones y de ellos mismos como ciudadanos, además de la participación política" (Durand, 2004: 11-13). Los resultados a los que llega el autor, relacionados con la exaltación de un modelo ideal de democracia y en total concordancia con el modelo primigenio, a que la cultura política de los mexicanos se mueve entre la superación, la permanencia e incluso el fortalecimiento de "los valores autoritarios" en contraposición a "los valores democráticos". Así, la cultura política en México está en un punto limítrofe entre acceder a una "buena" cultura democrática o mantenerse en una "mala" cultura autoritaria, lo cual se traduce en lo que Jorge Buendía y Fernanda Somuano llaman una "democracia incompleta" (Buendía y Somuano, 2003: 292, 317-318), aunque esta posición resulta poco explicativa.

Por lo tanto, el gran problema de estos trabajos no sólo es el fomento del extremo reduccionismo, sino también del enjuiciamiento normativo de la realidad y la imposición de un "filtro idealizado" cuyo objetivo es encontrar y evaluar "lo democrático" en una sociedad a partir de un "deber ser", lo cual vuelve opaco el análisis y aporta poco al conocimiento del objeto de estudio en cuestión. De esta manera, no es extraño que se concluya que países como México son "democracias incompletas", pues se les imputa una supuesta cultura política nacional que, vista desde ese modelo deseable de democracia, está en vías de ser porque aún no es lo que debería de ser.

La situación anterior no representa un caso aislado dado que existen otros trabajos que guardan perspectivas semejantes, como los realizados por el Barómetro de las Américas. Por ejemplo, en un documento titulado *Cultura política de la democracia en México 2010,* los autores desean mostrar un panorama general sobre cómo se ha visto afectada la construcción de la democracia en un contexto de desequilibrios económicos. Asimismo, postulan que dicho estudio se centra en la medición de actitudes y comportamientos políticos relacionados con "los valores que más probablemente promueven una democracia estable" (Paras *et al.*, 2011: 13). Partiendo de lo anterior, el documento pretende evaluar si las personas son capaces de apoyar un golpe militar dado el panorama de inestabilidad socioeconómica, por lo que afirman: "Los latinoamericanos, en condiciones de crisis, toman en cuenta factores económicos cuando piensan en la forma de castigar a aquellos en el poder, incluso si ello puede poner en riesgo a la democracia" (Paras *et al*., 2011: 61). Así pues, para estos investigadores, inde-

pendientemente de las características de las crisis económicas y de sus consecuencias para la población, es más importante la supervivencia y supremacía de los ideales democráticos, lo que no sólo refleja un razonamiento poco realista, sino uno descontextualizado y que no considera a los encuestados como sujetos históricos y socialmente ubicados, y que además, los enjuicia debido a su supuesta proclividad a las "alternativas antidemocráticas" o "autoritarias" (Paras *et al*., 2011: 15).

Siguiendo con el argumento, los autores refieren (a) que los estragos causados por las crisis económicas en el establecimiento de los "valores democráticos" han desvelado, según los resultados obtenidos, que existen segmentos de la sociedad que son más vulnerables y por ello más propensos a apoyar las "alternativas autoritarias", entre los cuales "los pobres parecen encabezar este grupo de amigos volubles de la democracia" (Paras *et al*., 2011: 15). Lo anterior lleva a reflexionar que, en su deseo por defender el ideal de los valores democráticos, los autores crean etiquetas que avalan e imponen distinciones sociales etnocéntricas y, por ello, alejadas de cualquier debate y difusoras de juicios de valor. Por esto, para los investigadores resulta sencillo concluir que existen "amigos volubles de la democracia", pues es más relevante la sobrevivencia de sus ideales democráticos que la superación de las desigualdades sociales, de la pobreza y de la marginación.

Debido a la serie de problemáticas que presenta el concepto de cultura política, se han manifestado, sobre todo por parte de antropólogos, intentos por redefinirlo y aplicarlo de forma diferente; aunque no siempre se ha logrado proporcionar una resignificación conceptual clara debido a la enorme polisemia de los conceptos de cultura y de política en la antropología. Al respecto, Guillermo de la Peña (1990) en uno de sus textos clásicos, "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara", construyó cuatro tipos ideales de cultura política: clientelística, liberal, proletaria y comunitaria (De la Peña, 1990: 84). A partir de dichos tipos, y utilizando una estrategia de investigación cualitativa, Peña buscó ofrecer una visión mucho más compleja de la realidad registrando las vivencias cotidianas de determinadas familias al respecto de "sus percepciones y evaluaciones sobre los grupos y asociaciones que las rodean, sobre los actores sociales con quienes se confrontan o coordinan, sobre el Estado y sus agentes, y sobre sus propias identidades frente al mundo social y político" (De la Peña, 1990: 84). Así pues, la cultura política para Guillermo de la Peña, en contraposición a Almond y Verba, no refiere a una "inercia de un pasado tradicional", ni a un "remedo distorsionado de la cultura hegemónica", sino a un "complejo entramado de relaciones y prácticas sociales: como ajuste y resistencia, negación y búsqueda" (De la Peña, 1990: 87).

Sin embargo, la propuesta anterior guarda dos problemas de orden conceptual que es importante señalar en aras de dar continuidad al debate central. El primer problema guarda relación con la falta de claridad en la definición, pues el autor utiliza como sinónimos los términos de cultura polí-

tica, cultura popular y cultura política popular, lo que provoca opacidad en los debates propuestos acerca de lo culturalpolítico. El segundo, vinculado al anterior, es la apertura excesiva del concepto. En efecto, la idea de cultura política, en este caso, fue llevada al extremo al dialogar con demasiadas dimensiones (familia, parentesco, relaciones de género, movilidad social, educación, vida religiosa, entre otras), por lo que en el argumento no se especifica cuáles de estas son características de lo culturalpolítico, o si, por el contrario, todas son variables de lo político. De ser esta última la salida propuesta, entonces este campo es demasiado amplio y provoca que el concepto principal pierda sentido en su aplicación, además, de que es incapaz de hacer una delimitación analítica de lo culturalpolítico.

Por su parte, Pablo Vargas González (1990) redefinió el concepto de cultura política a partir de su aplicación al campo de lo electoral, lo que le permitió circunscribirlo de forma más clara a un conjunto de fenómenos que pueden ser descritos como específicamente políticos (sin que estos agoten la categoría). En tal tesitura, Vargas propone una visión renovadora al articular el concepto a prácticas, funciones y símbolos, y no sólo a valores y actitudes (Vargas, 1990: 132). Asimismo, en su propuesta logra colocar a la cultura política como un instrumento analítico de las relaciones de poder, no en un sentido lineal y homogéneo, sino en uno heterogéneo y multivariado, tal como suceden las complejas relaciones entre Estado y población. Sin embargo, más allá de la redefinición del concepto, el resultado del análisis lleva a la misma estructura ideológicodicotómica contenida en el trabajo de Almond y Verba. A pesar del refinamiento conceptual, Vargas no trasciende la clásica oposición entre autoritarismo y democracia, por lo que la cultura política se debate entre el "autoritarismo"/"tradicionalismo" y el "cambio institucional democrático" o "transición democrática"/"modernización" (Vargas, 1990: 142).

Es importante mencionar que uno de los problemas notorios en este texto (y en otros escritos sobre cultura política contemporánea), es la falta de definiciones sobre autoritarismo y democracia, lo cual indica una tendencia a dar por entendido su significado (como si existiese una especie de acuerdo tácito) y, por ende, a obviar cualquier tipo de debate. Esto provoca, tal como ocurre en la propuesta de Vargas, que no se ofrezca una caracterización concreta de ambos tipos de regímenes, mucho menos un debate sólido acerca de lo que implican en la realidad para los países o, incluso, si es posible trazar una línea clara entre uno y otro, es decir, más allá de las posiciones que vinculan al autoritarismo con todo lo indeseable y a la democracia con todo lo deseable. El problema que plantea lo anterior para la cultura política, es la naturalización etnocéntrica y la notable restricción conceptual, pues la lleva a oscilar con demasiada simpleza entre autoritarismo y democracia sin mayores discusiones acerca, por ejemplo, de los mecanismos sociales que actúan en la realidad empírica (tratando de comprender las prácticas de los actores antes de etiquetarlas) o de las consecuencias que tiene la gene-

ración de un conocimiento que conduce a la deliberación a partir de valoraciones dicotómicas entre lo "bueno" y lo "malo".

Como una propuesta para resolver los problemas anteriores, Larissa Adler Lomnitz, Claudio Lomnitz e Ilya Adler (1990) intentaron redefinir el concepto problematizando esa dicotomía enraizada, es decir, partieron de la necesidad de entender la "cultura política tradicional mexicana" (Adler *et al*., 1990: 46) en su contexto y en sus prácticas. A partir de un trabajo de campo intensivo sobre la campaña presidencial de 1988 y lo que llamaron su "organización ritualizada", plantean que tal oposición entre democracia y autoritarismo, de origen mayormente politológico, sólo opera en un nivel organizativo (abarcando diferentes relaciones, como aquellas entre los partidos y gobierno o entre el poder ejecutivo y el resto de poderes), por lo que es necesaria una forma de contraste diferente entre sistemas políticos basados en el individualismo (la democracia) en donde la representación se funda en la soberanía del individuo y en sistemas políticos basados en la jerarquía, es decir, en la imagen de una sociedad compuesta por segmentos interrelacionados, pero en un orden de subordinación (Adler *et al*., 1990: 57-58). La principal característica de este último sistema es que las formas de representación son producto de negociaciones entre dichos segmentos.

Así pues, la tesis de estos autores es que la cultura política mexicana es resultado de una articulación muy peculiar entre ambos sistemas, pero que en tal orquestación tiene mayor predominancia la negociación entre grupos sociales por encima de la soberanía individual (Adler *et al*., 1990: 58). Con lo anterior, los autores proponen una nueva oposición binaria entre el individuo (en términos de la democracia liberal) y la persona (es decir, el sujeto en su papel y posición social). En otras palabras, entre un sistema utópico (ideológico) individual y un sistema holista jerárquico (Adler *et al*., 1990: 80). A partir de este viraje logran identificar que un análisis sobre la cultura política mexicana entiende los mecanismos sociológicos, a veces contradictorios, por los que tales sistemas interactúan o se sobreponen, por lo tanto, dicho análisis comprende que el sistema "tradicional", opuesto a un "deber ser" democrático, es mucho más complejo e importante de lo que se ha querido reconocer (Adler *et al*., 1990: 81).

Sin embargo, a pesar de su innovación, esta propuesta analítica deja pendiente una crítica significativa acerca de ese "deber ser" en dos vertientes. La primera consiste en el problema analítico/empírico que representa la supuesta oposición entre individual y colectivo y la aceptación implícita de que el primero es la meta ideal en tanto que refiere a la soberanía del individuo racional/liberal (mediante el voto y el derecho) y por ello excluido en la toma de decisiones del ámbito colectivo; además, esta situación resulta irreal en dos sentidos: en el de la idoneidad y/o factibilidad racional y en el de la sustracción colectiva. La segunda tiene que ver con la acrítica afinidad planteada entre democracia y el llamado "libre mercado", lo cual incide en que no se profundice desde el ámbito

empírico más allá de la retórica y los supuestos teóricos que rodean al neoliberalismo, es decir, en las disparidades que en nombre de ese modelo económico (de alcance mundial) se han cometido desde hace décadas. Lo anterior no sólo permitiría poner en tela de juicio la supuesta cercanía guardada entre el "libre mercado" y la democracia (considerando sus definiciones ideales promovidas desde la academia), sino también a cuestionarse desde una perspectiva más crítica si la democracia en la práctica avala, impone, exige y/o naturaliza tales desigualdades. Además, podríamos argumentar a partir de las críticas anteriores que de cualquier forma la "cultura política mexicana" a la que refieren los autores sigue siendo una simple oscilación dentro de un esquema dicotómico.

En última instancia, Esteban Krotz propone una revisión más crítica de la cultura política para intentar alejarla de los supuestos originarios, pero luchando, a su vez, para en ese intento no se caiga en una opacidad conceptual que le reste capacidad explicativa. En tal tesitura, manifiesta que la amplitud o la estrechez del concepto tienen mucho que ver con la definición que cada investigador elija de lo que es política y de lo que es cultura (Krotz, 1990: 11). Asimismo, considera un desacierto analizar la cultura política exclusivamente a partir de los datos electorales, ya que esto puede incurrir en afirmaciones y generalizaciones provenientes de introspecciones o de anhelos personales y no de un examen científico de la realidad (Krotz, 1990: 13). Por otra parte, considera que la antropología tiene ante sí diversos caminos para proponer una renovación y usos del concepto mucho más provechosos. Además, refiere los trabajos de Clifford Geertz, Adrian Mayer, Paul Friedrich y Marshall Sahlins, de los que toma los conceptos de estructuras de significación, redes, legitimidad y liderazgos, para señalar que estas dimensiones pueden ofrecer una mejor delimitación de lo culturalpolítico más allá de esquemas dicotómicos y en constante diálogo con información obtenida etnográficamente.

Sin embargo, el problema de la propuesta de los autores referidos por Krotz es que sólo se trata de un esquema de posibilidades en el que la idea principal parece quedar subordinada a la cultura política como categoría central; algo que es discutible ya que tales conceptos tienen sus propias dificultades definitorias (por ejemplo, legitimidad y estructuras de significación) como para aumentar la complejidad al subordinarlos a un concepto más general y abstracto. Por lo tanto, Krotz pugna por una mayor apertura del concepto en varias vertientes, pero sin generar una propuesta concreta de definición o sentar las bases de sus límites explicativos. Respecto a lo anterior, el propio autor deja una advertencia importante: el concepto de cultura política, como otros conceptos que empiezan a ganar poder explicativo, se puede volver vago y vacío a causa de su uso indiscriminado o "una categoría residual, utilizada ocasionalmente para explicar cualquier cosa que no pueda ser explicada por factores más precisos y concretos" (Pye, citado por Krotz, 1990: 11)

Como se ha podido observar, las reformulaciones hechas al concepto no siempre logran establecer una distancia con respecto a la definición cerrada y normativa propuesta por Almond y Verba o, por el contrario, las salidas no logran sustentar el concepto de forma más clara, por lo que se han planteado otros caminos teóricos/conceptuales para analizar los fenómenos sociales que incumbirían a la cultura política. Por ejemplo, después de una crítica profunda y ampliamente argumentada sobre el concepto de cultura política, Héctor Tejera Gaona (2003) opta por una vía alterna para observar la relación que se establece entre candidatos y población en general en un proceso electoral concreto. En efecto, en su propuesta no hace referencia a la conformación de una cultura política, sino más bien a un proceso de *objetivación* que se define como la reorganización de diversos referentes culturales (reelaborar el contenido de valores, normas, prácticas y símbolos) con el fin de conseguir objetivos, expresar discursos, negociar y, en todo caso, para incidir en las relaciones políticas (Tejera, 2003, 24-27). En este sentido, Tejera usa el mencionado concepto para captar las continuas transformaciones en la relación entre cultura y política. En otras palabras, para el autor las relaciones políticas son expresiones peculiares de la cultura cuando esta se pone en juego en el ámbito de las relaciones de poder y no una cultura específica, es decir, no una cultura política. Asimismo, en su trabajo procura centrarse en los sistemas de significación que intervienen en las relaciones políticas (construcción de identidades individuales y colectivas). Finalmente, al ser la objetivación un fenómeno contingente a las relaciones de poder, su propuesta permite ver los vínculos políticos de forma más clara, pero sin caer en la falsa idea de la emergencia de una "nueva cultura política", "buena" y, por lo tanto, "democrática".

En otra tesitura, Sabina Frederic (2004) ofrece una perspectiva diferente sobre cómo observar lo político sin caer en la prescripción de los ideales democráticos; la autora parte de una reflexión sobre la moralidad en general y su vinculación con los procesos políticos (Frederic, 2004: 15). En este sentido, lo que muestra es que los individuos tienen una valoración moral de la política que se traduce en una serie de expectativas y en formas de subjetivación o prácticas individuales y agregadas socialmente (Frederic, 2004: 16). A partir de la observación minuciosa de las prácticas de los sujetos, Frederic comprende la oposición o choque que llega a existir entre el modelo ideal de "(cultura) política democrática" racional y globalizante (relacionada en su trabajo con una ideología neoliberal) y los valores morales de las personas en escenarios concretos. Asimismo, para Frederic no es posible reducir la política a un esquema formal y racional de orden de gobierno, sino que se constituye en una categoría mucho más amplia y compleja, constitutiva de lo social, que guarda diversos significados de acuerdo con los contextos y, en especial, a los sujetos que con sus prácticas, discursos, evaluaciones y valores le otorgan su contenido, y no a partir de plantillas conceptuales rígidas que

*a priori* se le imponen a la realidad. Por lo tanto, al hablar de prácticas, expectativas, subjetivación y valores morales, la autora denota implícitamente una noción amplia de cultura que se presenta como indivisible de la política.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

El objetivo de este artículo no consiste en plantear que el concepto de cultura política no permite observar lo que ocurre sobre el terreno empírico o que en absoluto ofrece perspectivas fructíferas sobre el mismo; además, tampoco pretendemos descalificar el trabajo de Almond y Verba en *The Civic Culture* o lo hecho por investigadores que han intentado construir nuevas perspectivas. No obstante, el planteamiento de este trabajo sí abunda en la necesidad de analizar críticamente los alcances del concepto y, en este sentido, en tener muy en claro cuáles son sus principales deficiencias y limitaciones. Al respecto, una de nuestras preocupaciones centrales es la reproducción acrítica del concepto, lo cual se ha traducido, en más de una ocasión, en explicaciones demasiado normativas o, en el peor de los casos, en la reafirmación y proliferación de los supuestos racionalistas y etnocéntricos en los cuales se fundamenta.

En esta tesitura, es importante recalcar que lo anterior se puede generar a partir de las nociones que se tengan de la cultura y de la política, lo cual no sólo plantea un debate mayor, aquí esbozado más no agotado, sobre qué tan amplios, complejos, reducidos u operativos deben ser de acuerdo al área de estudio y al objetivo de la investigación, sino también sobre qué tanta distancia existe entre ambos conceptos. Sobre este último punto, vale la pena dejarlo asentado en los siguientes cuestionamientos: *a)* ¿La cultura es fragmentada? Este aspecto se refiere a que la existencia de una cultura política significa la de otras culturas (económica, religiosa, entre otras); las distintas culturas son fracciones que corresponden a diversos campos de aplicación o áreas de la vida social y que tanto unas como (las) otras tienen límites claros. Por lo tanto, desde esa perspectiva la cultura no sería algo más general, complejo y constitutivo de la sociedad, es decir, que tiene distintas expresiones y materializaciones de acuerdo con cada situación, más bien, un rompecabezas con márgenes aparentemente claros; *b)* ¿Hablar de política no es hablar de cultura? Siguiendo con lo anterior, este cuestionamiento tiene que ver con la posibilidad de separar lo político de lo cultural, ante lo cual vale la pena recuperar algunas de las reflexiones aquí revisadas que vislumbran una mayor imbricación entre ambos conceptos (dado que en los dos se junta la dimensión de conflicto, negociación y disputa de la vida social), lo cual significa que aquello que es político conlleva intrínsecamente la dimensión cultural y no una cultura política.

Otro eje de discusión tratado en este trabajo es el que tiene que ver con la imposición de un modelo ideal de democracia que contribuye, en muchas ocasiones, a la creación de un conocimiento poco preciso sobre los objetos de estudio. Al respecto, no se desea establecer que la ciencia social no debe de tomar una pos-

tura crítica hacia las desigualdades sociales, pero el problema surge cuando se le desea imponer a la realidad un modelo único e inexpugnable (el democrático) para contrarrestarlas, aun y cuando esa supuesta fórmula ideal contiene y justifica otra serie de desigualdades y prejuicios que le son intrínsecos y que, como tales, muchas veces no son sometidos a debate y crítica por parte de los investigadores. En otras palabras, cuando el concepto de democracia se convierte en una "camisa de fuerza" que sólo habilita a observar el terreno empírico desde un supuesto "deber ser", su uso provoca la imputación de etiquetas y categorías a la realidad que se constituyen, en muchas ocasiones, en juicios de valor sobre lo que el campo de investigación muestra. Asimismo, el planteamiento aquí esgrimido abunda en una mayor reflexión sobre dos aspectos: 1) la postura de alteridad del investigador ante el objeto de estudio para ayudar a la desnaturalización de preconcepciones, es decir, permitir que los conceptos sean (re)construidos desde la experiencia de campo de acuerdo con lo hecho, dicho, evaluado y/o percibido por los sujetos en sus contextos; 2) es necesario evaluar críticamente el concepto de democracia (en toda su polisemia) para ver cuáles son sus verdaderos alcances científicos dada su innegable carga ideológica.

## BIBLIOGRAFÍA


Abu Lughod, Lila (2006), "Interpretando las culturas después de la televisión: sobre el método", *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 24, pp. 119-141.

Adler, Larissa, *et al*. (1990), "El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en México en 1988", *Nueva Antropología*, vol. 11, núm. 38, pp. 45-82.

Almond, Gabriel, y Sidney Verba (1989), *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, California, SAGE Publications Inc.

_____ (2001), "La cultura política", en Albert Batlle (ed.), *Diez textos básicos de ciencia política,* España, Ariel, pp. 171-201.

Buendía, Jorge, y Fernanda Somuano (2003), "Participación electoral en nuevas democracias: la elección presidencial de 2000 en México", *Revista Política y gobierno*, vol. 10, núm. 2, segundo semestre, pp. 289-323.

De la Peña, Guillermo, (1990), "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara", *Nueva Antropología*, vol. 11, núm. 38, pp. 83-107.

Durand Ponte, Víctor Manuel (2004), *Ciudadanía y cultura política: México 1993-2001,* México, Siglo XXI Editores.

Ferraudi Curto, María Cecilia (2010), "No entendía nada de política: la salida política de un dirigente barrial a partir de la urbanización de una villa en La Matanza", *Apuntes de Investigación del CECyP*, núm. 17, junio, pp. 149-171.

Frederic, Sabina (2004), *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el gran Buenos Aires,* Buenos Aires, Prometeo Libros.

_____, y Germán Soprano (2005), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Geertz, Clifford (2003), *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa.

Krotz, Esteban (1990), "Antropología, elecciones y cultura política", *Nueva Antropología*, vol. 11, núm. 38, pp. 9-19.

Merton, Robert (2010), *Teoría y estructuras sociales,* México, Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical,* Barcelona, Paidós Ibérica.

Ortner, Sherry (2009), "Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo", *Papeles de Trabajo,* año 2, núm. 5, junio.

Paras García, Pablo, *et al.* (2011), *Cultura política de la democracia en México, 2010. Consolidación de la democracia en las Américas en tiempos difíciles,* México, data Opinión Pública y Mercados/Proyecto de Opinión Pública de América Latina (lapop)/Barómetro de las Américas/Vanderbilt University.

Sewell, William (1999), "The Concept(s) of Culture", en Victoria E. Bonnell, y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn,* California, University of California Press, pp. 35-61.

Simmons, Leo W. (1942), *Sun Chief: the Autobiography of a Hopi Indian,* New Haven, Yale University Press.

Tejera Gaona, Héctor (2003), *No se olvide de nosotros cuando esté allá arriba. Cultura, ciudadanos y campañas políticas en la Ciudad de México*, México, Miguel Ángel Porrúa Editores.

Thompson, E. P. (1995), *Costumbres en común,* Barcelona, Crítica.

Vargas González, Pablo (1990), "Cultura política y elecciones en Hidalgo", *Nueva Antropología*, vol. 11, núm. 38, pp. 131-145.

# TERRITORIO, ASENTAMIENTOS RESIDENCIALES Y MIGRACIÓN: EL CASO DE JORNALEROS INDÍGENAS DE LA MONTAÑA DE GUERRERO EN MORELOS

**Adriana Saldaña Ramírez***

*Resumen:* Este artículo analiza el papel que cumplen un conjunto de asentamientos de población jornalera oriunda de La Montaña de Guerrero en el oriente del estado de Morelos, dentro de un amplio "territorio migratorio". Dicho territorio cuenta con múltiples nodos ubicados en lugares geográficamente distantes, los cuales presentan ventajas y desventajas para las familias de jornaleros que se desplazan dentro de éste. Se destaca el caso de Tenextepango, Morelos, donde miles de familias indígenas guerrerenses se han asentado, puesto que cumple un doble papel, el de "espacio de repliegue" al que se puede retornar cuando no hay labores en otros nodos y el de "punto de pivote" desde donde se distribuyen diversos flujos migratorios.

*Palabras clave:* Territorio; asentamientos; jornaleros agrícolas; migración laboral.

*Abstract:* This article analyzes the role played by a series of settlements of laborers from the Montaña region of Guerrero who have settled in eastern Morelos, within a broad "migratory territory." This territory has multiple nodes located in geographically distant places which present advantages and disadvantages for the family of laborers who move there to work in agriculture. Among the various settlements Tenextepango, Morelos stands out. Here thousands of Indigenous families from Guerrero have settled since it has become a "gathering place" as well as a "pivotal point" for various migratory flows.

*Keywords:* Territory; settlement; agricultural laborers; labor migration.

## INTRODUCCIÓN

En este artículo se hace una lectura desde la dimensión del territorio de un conjunto de asentamientos de población indígena cuyos miembros arribaron para laborar como jornaleros agrícolas en las cosechas de hortalizas en la localidad de Tenextepango, municipio de Ayala, en la región oriente del estado de Morelos. Es importante mencionar que las familias de trabajadores llegaban por temporadas, sin embargo, en las últimas décadas un gran número de éstas ha fincado su residencia en ese lugar y lo ha tomado como punto de partida hacia otras regiones agrícolas dentro y fuera del estado.

El tema del asentamiento de jornaleros en las regiones de trabajo ha sido

*Profesora investigadora de tiempo completo. Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Línea principal de investigación: Migración de jornaleros indígenas en México. Correo electrónico: asaldana@uaem.mx

escasamente tratado en la literatura sociológica y antropológica en México, a pesar de su importancia empírica. De acuerdo con Velasco *et al.* (2014: 35) no existen investigaciones sobre el proceso de asentamiento ni tampoco sobre los factores y dimensiones que lo caracterizan. Por ello, el presente artículo pretende ser una contribución a la discusión del tema.

Nos centraremos principalmente en el papel que cumplen estos asentamientos en Morelos, en particular, dentro de un "territorio migratorio" o "territorio de migración" construido por jornaleros agrícolas originarios de La Montaña de Guerrero y que incluye a las localidades de origen, a Tenextepango y otras localidades en el oriente de Morelos, al Valle de Mezquital en Hidalgo y al Valle de Culiacán en Sinaloa. Estos diferentes lugares son vinculados por densas redes de relaciones sociales de tipo familiar, amistad y paisanaje que establecen los migrantes.

De acuerdo con la postura de Velasco *et al.* (2014: 35), se considera que la construcción de este "territorio migratorio" no sólo responde a la capacidad de las familias de jornaleros indígenas para movilizar recursos y capital, sino también a presiones económicas, políticas y sociales en los lugares de origen, por ejemplo, la crisis de la agricultura maicera de subsistencia. Al mismo tiempo, los cambios en los mercados laborales en zonas agrícolas dinámicas demandan trabajadores cada vez más disponibles, lo que ha impactado en nuevas formas de movilidad. Esta situación ha obligado a miles de familias jornaleras a extender sus "espacios de vida"[1] entre diferentes localidades geográficamente distantes.

El territorio es concebido como "el producto de una apropiación espacial a partir de un conjunto de acciones puestas en marcha por un grupo con el objetivo de lograr su reproducción social" (Le Berre, 1992: 623 citado en Lara, 2011: 29).

La noción de "territorio migratorio" o "territorio de migración" es retomada de la geografía humana francesa, particularmente de Laurent Faret que lo define como un campo de relaciones que articula a los lugares de origen con los lugares de desplazamiento y que el movimiento de varias generaciones de migrantes ha logrado estructurarlo.

En un contexto de movilidad multiforme (múltiples direcciones y múltiples temporalidades) se construye un espacio social continuado a pesar de las distancias geográficas (Faret, 2003). Se trata de un territorio con centralidades múltiples, en una especie de *maillage*, donde cada nodo se ha construido con distintos atributos (Lara, 2006; Faret 2003). Estos nodos cuentan con una importante densidad relacional, puesto que son espacios de intercambios, encuentros, conflictos y negociaciones (Lara, 2006*)* entre la población diferenciada en los planos económico, social y cultural. Es importante señalar que cada uno de los nodos cumple una función o un papel en el conjunto.

[1] Se entiende "espacio de vida", de acuerdo con Domenech y Picouet (1990, citado en Flores, s/f), como la porción del espacio donde las personas llevan a cabo actividades relacionadas con la vida familiar, económica, política y social.

Hablar de "territorios de migración" es partir de la idea de que en el ir y venir los espacios de trabajo por los que se transita son parte de los espacios de reproducción de los jornaleros (Lara, 2011).

Lo anterior refiere a una forma de apropiación del espacio que no es continua y que se superpone a algunas de las escalas tradicionales del territorio, como son, la localidad y la región (Giménez, 2001: 8).

La noción de "territorio migratorio" o "territorio de migración" es un esfuerzo por superar las dicotomías en los estudios sobre migración que resultan de la concentración de los investigadores por realizar estudios en el lugar de origen o en el de destino o sobre migraciones internas o internacionales. En cambio, nuestro enfoque está centrado en la circulación e interconexión entre lugares de origen y destino y entre migraciones internas e internacionales.

A finales de los ochenta en México, Jorge Durand llamaba la atención sobre esto al proponer la noción de "circuitos migratorios", considerándolos como la integración de diferentes modalidades migratorias en un complejo entramado de relaciones sociales y económicas donde se pueden encontrar varias "centrales de interconexiones" (Durand, 1988).

Otros investigadores parten del enfoque transnacional y han analizado la circulación (de personas, ideas, bienes, etcétera) entre los diferentes lugares por donde se mueven los migrantes, así como la construcción de comunidades extendidas. Tal es el caso de Liliana Rivera, que ha estudiado la conformación y consolidación de lo que llama el "circuito migratorio transnacional Mixteca - Nueva York - Mixteca" (Rivera, 2007), que incorpora e interconecta destinos migratorios internos e internacionales. La propuesta de la autora consiste en señalar que se han construido "espacios translocales", es decir, espacios históricamente configurados por las relaciones entre las personas y los distintos lugares por donde éstas se mueven; asimismo, a través de dichas relaciones circulan personas, bienes simbólicos y dinero (Rivera, 2010). Como manifestación de esta translocalidad son referidos los grupos y organizaciones de identificación colectiva, tales como los clubes sociales; equipos de futbol; bandas de música; pandillas, entre otros, que son lugares donde los migrantes *performan* su identidad local y proyectan la continuidad con su lugar de origen en la Mixteca, pero con ubicación física en Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, o en Nueva York, Estados Unidos (Rivera, 2005).

Otra investigación que destaca la conformación de comunidades extendidas es la de Federico Besserer sobre las "topografías transnacionales" a partir de la teoría de la comunidad transnacional. En su trabajo, Besserer analiza la toponimia de San Juan Mixtepec, Oaxaca, y cómo se construye una comunidad transnacional con múltiples centros especializados en diferentes dimensiones, tales como economía, educación, política y trabajo, entre otras. Asimismo, Besserer (2004) expone que las diferentes dimensiones de la vida comunitaria son desempeñadas en varios centros; en algunos los niños y jóve-

nes estudian; otros son los centros de trabajo, mientras que las danzas y los grupos musicales se desarrollan en un lugar diferente. Lo que analiza en esta investigación es que San Juan Mixtepec no es una comunidad dispersa, sino una fuertemente interconectada a partir de flujos multidireccionales.

Si bien estos estudios reconocen que existen articulaciones entre migraciones internas e internacionales, el foco está puesto en las segundas. Sin embargo, sus aportaciones han sido de utilidad para analizar las migraciones internas; de hecho, la noción de "territorio migratorio", utilizada en este artículo, es una propuesta que Faret aplicó para analizar la migración internacional de una localidad en el estado de Guanajuato.

El esfuerzo por aplicar esta noción a las migraciones internas, particularmente de jornaleros indígenas de Oaxaca a campos agrícolas del noroeste del país, se puede consultar en las investigaciones de Lara (2006 y 2010), quien analiza las transformaciones del patrón migratorio pendular que predominó hace varias décadas. Por otra parte, la autora muestra que a partir del año dos mil estos patrones se han complejizado, pues hay trabajadores agrícolas que no regresan a su lugar de origen, sino que circulan por varias regiones a partir de un campamento; en cambio, otros viven en la itinerancia permanente y algunos se asientan en el lugar de trabajo y desde ahí se dirigen a otros destinos en busca de empleo (Lara, 2010: 251). Los trabajos de Lara son tomados aquí como referente en la aplicación de la noción de "territorio migratorio" a la movilidad jornalera interna.[2]

El presente artículo está basado en datos obtenidos de primera mano a través del trabajo de campo llevado a cabo entre 2009 y 2016 en la zona de Tenextepango. En este periodo se realizó observación participante y entrevistas a pequeños productores, transportistas, intermediarios laborales y comerciales y jornaleros; también a promotores de programas gubernamentales de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STPS). Asimismo, el trabajo etnográfico está basado en la premisa de Rosberry (1991), en el sentido de que la formación de regiones y comunidades está ligada con transformaciones que ocurren fuera de sus fronteras. Esta manera de entender a las regiones es compartida por los autores de la corriente procesualista en antropología, guiada por Max Gluckman, la que se propuso hacer trabajo etnográfico a partir del "análisis de caso ampliado", que consiste en tomar las relaciones entre los actores y analizarlas lo más "atrás" posible. En este sentido, la presente investigación no se debía

[2] De 2004 a 2008 participé en el proyecto de investigación *Los territorios migratorios como espacios de articulación de las migraciones nacionales e internacionales. Cuatro estudios de caso,* que bajo la modalidad de "redes de investigación" fue financiado por el Conacyt. En este trabajo participaron, bajo la dirección de Sara María Lara Flores: la UAEM-Morelos, El Colegio del Estado de México, El Colegio de San Luis y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Los ejes de análisis más importantes fueron las nociones de "territorio migratorio" y "encadenamientos migratorios".

detener sólo a explicar lo que pasaba entre ejidatarios productores y jornaleros agrícolas en Tenextepango, sino también sus relaciones con otros actores que, si bien no se encontraban físicamente en ese lugar, sus intereses y maneras de actuar desencadenaban nuevos procesos.

Aunque la investigación en la zona comenzó hace ocho años, se ha reconstruido la historia de las migraciones definitivas y temporales, de los asentamientos y las migraciones a partir de estos en un largo periodo de tiempo, desde los cincuenta, para dar cuenta de sus transformaciones, como lo plantea la escuela procesualista. El objetivo inicial fue entender los procesos que convergieron para que la zona de estudio (Tenextepango) se configurara como "centro de contratación" de jornaleros agrícolas de alta movilidad, por ello, la investigación se realizó desde uno de los "nodos" del "territorio migratorio" (Morelos); además, se tuvo contacto con otros actores que físicamente no estaban ahí, como fue el caso de trabajadoras sociales sinaloenses, intermediarios comerciales, entre otros; de igual forma, se analizaron procesos que sucedían en los diferentes nodos, pero que se articulaban para conformar el "territorio migratorio".

## EL CONTEXTO: LA POLARIZACIÓN EN EL CAMPO MEXICANO

Actualmente en el contexto rural en México existe una polarización de las unidades productivas, resultado de políticas neoliberales aplicadas al campo. Hay regiones donde la producción está en manos de grandes empresas que se caracterizan por ser capitalizadas, que comercializan en el mercado internacional y nacional, y que han ido en constante crecimiento marcando tendencias en las innovaciones tecnológicas. Dichas empresas han pasado por procesos de reestructuración productiva, es decir, estrategias para posicionarse en un mejor lugar en el mercado; o bien, que se despliegan en algún momento de crisis a partir de la introducción de nuevas tecnologías y de la administración más eficiente de la fuerza de trabajo. Sin embargo, no todas las empresas han seguido las mismas vías de reestructuración, según Carton de Grammont (1999); por un lado, se encuentran aquellas que mejoran el paquete tecnológico de la revolución verde —más y mejores agroquímicos, semillas de maduración homogénea—, el uso de maquinaria y una mejor gestión de la mano de obra en tareas que son manuales. Y, por otro, empresas consideradas "de punta" que se integran a consorcios globales que adoptan prácticas que permiten el ahorro de agua y de tierra, es decir, que optan por la disminución de agroquímicos, el uso de semillas de maduración homogénea, la plasticultura y la fertirrigación. Este tipo de empresas están ubicadas al noroeste de México.

Mientras que en estados como Veracruz, Morelos, San Luis Potosí y Chiapas hay zonas agrícolas que también se orientan al mercado (Carton de Grammont, 2007: 17-18), pero que son manejadas por pequeños y medianos productores que, con rendimientos mucho más modestos, abastecen a las ciudades más grandes del país. Cabe

mencionar que dichos productores no tienen las mismas oportunidades para innovar que las empresas ubicadas en la posición más alta de la jerarquía. Los hogares de este tipo de productores han tenido que diversificar sus estrategias, intensificar las búsquedas para garantizar su subsistencia, incluir empleo y opciones agrícolas y no agrícolas; además, han tenido que recurrir a la migración dentro y fuera del país para sortear los vaivenes del mercado con su producción comercial (Guzmán, 2009).

Finalmente, hay un tipo de agricultores campesinos que tienen como objetivo el autoabasto y la venta en plazas cercanas; estos han ido perdiendo fuerza y se han tenido que vincular como trabajadores de los pequeños productores y de las grandes empresas.

Esta polarización tuvo lugar bajo un modelo de desarrollo agrícola concentrador (Lara *et al.*, 2014) que se ha agudizado aún más en las últimas décadas del siglo XX debido a las políticas de corte neoliberal que apoyaron al crecimiento y mayor dinamismo del sector exportador. Es en este contexto que se intensifica el proceso de concentración productiva y el surgimiento de enclaves agrícolas, mientras que las regiones de producción tradicional se hunden en la pobreza extrema (Lara *et al.*, 2014).

Pese a las grandes diferencias entre empresas agroexportadoras y pequeños y medianos productores, ambos han generado mercados de trabajo migratorios articulados a regiones pauperizadas, en su mayoría indígenas (Sánchez, 2008). Estos se basan en una jerarquización de tareas, en cuya base se ubican las "devaluadas técnicamente y desvalorizadas socialmente" (Sayad, 1989, citado en Pedreño, 2011: 15), que se caracterizan por una *precariedad absoluta*, reflejado en la continuidad del trabajo (temporal), ingresos salariales que impiden al trabajador planificar su futuro, duración indeterminada de la jornada laboral, ausencia de pagos de horas extraordinarias y vacaciones, ritmos de trabajo variables y la insuficiencia de prestaciones sociales (Sánchez y Cano, 1998: 226, citados en Marañón, 2003: 23). Las condiciones en que se desarrollan los sistemas de pago y la percepción social hacen que sean puestos indeseados y pensados como "naturales" para una población que se encuentra discriminada en la estructura social: migrantes, indígenas y mujeres.

En el caso de las grandes empresas, los procesos de reestructuración productiva están basados en formas de empleo precario y condiciones laborales desfavorables (Lara, 2011: 259), todo ello para aumentar la acumulación de capital. Sin embargo, para los pequeños y medianos productores morelenses, contar con mano de obra especializada y barata es un factor determinante para aumentar sus márgenes de ganancia, ya que no controlan otros factores de producción, como los costos de los agroquímicos y el precio de su producto en el mercado (Sánchez, 2006).

Para un amplio sector de campesinado tradicional (indígena o no) que se incorpora como trabajador a esos mercados laborales se ha determinado una inserción subordinada. Como se ha señalado, estos han extendido sus "espa-

cios de vida" desde sus lugares de origen y hacia múltiples espacios de trabajo o sólo entre diferentes lugares de trabajo en una itinerancia absoluta.

La conformación del "territorio migratorio" aquí analizado corresponde a tres momentos históricos específicos:

1. A finales de los cincuenta, la expansión de comerciantes mayoristas de la Ciudad de México con el afán de financiar a pequeños productores de Tenextepango (Morelos) para la siembra de hortalizas en temporada invernal y con el objetivo de abastecer sus espacios de venta. Este hecho supuso un mayor dinamismo de la producción agrícola y, por lo tanto, un incremento en la demanda temporal de trabajadores para llevar a cabo las cosechas de esos productos.
2. En los ochenta, el fortalecimiento del sistema de abasto en el país, ligado al incremento de la demanda de productos frescos de los sectores medios y altos de las ciudades. Esto intensificó el financiamiento de mayoristas a pequeños productores de Tenextepango y provocó su expansión hacia el Valle del Mezquital (Hidalgo) para asegurar el suministro de hortalizas. En esa misma década en La Montaña de Guerrero se incrementó el número de personas que buscaron laborar en diferentes regiones agrícolas del país. Además, en este periodo está ubicado el inicio de los asentamientos y la formación de las primeras colonias de jornaleros agrícolas en Tenextepango.
3. Asimismo, el tercer periodo, que comprende la última década, está caracterizado por políticas basadas en el apoyo a las grandes empresas agrícolas, a la vez que los pequeños productores ven el aumento en los costos de producción. De igual forma, las grandes empresas ubicadas en el noroeste de México viven procesos de reestructuración productiva que demandan trabajadores casi durante todo el año. Además, en este lapso se intensifican las migraciones desde los asentamientos en Tenextepango hacia el noroeste del país, particularmente a Sinaloa.

## LA LLEGADA Y EL ASENTAMIENTO DE JORNALEROS AGRÍCOLAS MIGRANTES EN TENEXTEPANGO

Es en un contexto de polarización en donde se ubica la construcción del "territorio migratorio" de varias poblaciones indígenas originarias de la región de La Montaña de Guerrero, en el cual los asentamientos en Tenextepango cumplen un papel fundamental.

Tenextepango es una localidad en el ejido del mismo nombre en el municipio de Ayala, cercano a la ciudad de Cuautla, en la región oriente de Morelos. Los comerciantes mayoristas de la Ciudad de México arribaron a mediados del siglo XX y apoyaron con diversos créditos a los pequeños productores (1 a 2 hectáreas) para la introducción de hortalizas en tierras con infraestructura de riego, particularmente ejote verde.

Para realizar las distintas tareas alrededor de estos nuevos productos se requirió mano de obra, que fue abasteci-

da por locales sin tierra o con poco capital. Sin embargo, para las cosechas fue necesaria la contratación de jornaleros extrarregionales, ya que los locales resultaron insuficientes (Sánchez, 2006).

Los pequeños productores alentaron la llegada de familias completas de diversas localidades empobrecidas de la Mixteca oaxaqueña y poblana y de La Montaña de Guerrero, quienes arribaban entre noviembre y abril, mientras que los restantes meses del año permanecían en sus comunidades de origen en donde desempeñaban actividades agropecuarias.

Es a partir de los ochenta que un número importante de familias migrantes comienzan a asentarse en las "tierras de temporal" del ejido, es decir, en las faldas de los cerros y en las lomas que rodean a Tenextepango, con lo cual se conforman las primeras colonias de migrantes. No obstante, es hasta el año 2000 que se incrementan los asentamientos y la población registrada en estos. Para dar una idea de los cambios descritos, en 1990 el IX Censo de Población y Vivienda registraba a Tenextepango y a los dos primeros asentamientos con una población total de 8 041 habitantes. Diez años después los asentamientos se incrementaron de dos a nueve que, junto con Tenextepango, sumaban 10 184 habitantes. Para el 2010 el número de asentamientos se mantuvo, pero la población aumentó a 11 982 (INEGI, 1990; 2000 y 2010). En cuanto a las colonias, podemos mencionar a las dos con las dinámicas más dramáticas: Valle de Morelos fue censada por primera vez en el 2000, los resultados arrojaron un total de 59 personas; en tan sólo cinco años la población total se había incrementado a 321 habitantes, en cuanto que en el 2010 tenía 510 habitantes; por otro lado, en el 2000 la colonia Loma Bonita contaba con 131 personas, mientras que en 2010 la población se incrementó a 496 (INEGI, 2010). Aunque no se cuenta con datos estadísticos más actuales, a través del trabajo de campo se puede afirmar que es un proceso que continúa, de manera particular en algunas colonias que todavía cuentan con parcelas para la venta.

Estos asentamientos han sido considerados por las autoridades locales como "colonias indígenas" incluidas en el *Catálogo de Pueblos y Comunidades Indígenas para el Estado Libre y Soberano de Morelos*, publicado en 2012. Este reconocimiento ha sido una estrategia para lograr aplicar distintos programas de gobierno de instituciones como la Secretaría de Desarrollo Social y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con el objetivo de mejorar las condiciones de infraestructura a nivel de las colonias y de las familias, dado que los bajos presupuestos de la administración del municipio de Ayala no alcanzaban para satisfacer la demanda de servicios de una población recién llegada.

Cada uno de estos asentamientos está conformado por población inmigrante mestiza e indígena (nahua y mixteca), pero también por nativos que no alcanzaron espacios en el núcleo urbano, aunque predomina la población indígena de la región de La Montaña de Guerrero.[3] A la par de los asentamien-

[3] Las localidades de origen pertenecen a los municipios de Atlixtac, Chilapa de Álvarez, Co-

tos, continúan los flujos de jornaleros que llegan sólo para la temporada de cosecha.[4]

## LOS ASENTAMIENTOS EN TENEXTEPANGO COMO PUNTO DE PARTIDA

Para las miles de familias, particularmente las indígenas, el asentamiento no representó el fin de sus rutas migratorias, sino un punto de partida hacia otras regiones agrícolas. En los ochenta las cuadrillas de trabajadores partían desde Tenextepango hacia el Valle del Mezquital (Hidalgo),[5] donde se comenzaron a sembrar hortalizas a partir de la extensión de los mayoristas de la Ciudad de México que se encontraban financiando la producción en Morelos. Cabe señalar que ha existido una complementariedad en las temporadas de producción entre las dos regiones, mientras que Tenextepango produce en otoño-invierno, Hidalgo lo hace en primavera-verano. Así, los jornaleros han podido seguir las cosechas en ambos estados, pues sus temporadas no se traslapan.[6]

Las cuadrillas de trabajadores para las cosechas en el Valle del Mezquital se han formado, desde ese momento y hasta ahora, con familias asentadas en Tenextepango y por migrantes temporales enganchados desde Morelos, pero también por aquellos que llegan hasta esa región desde sus comunidades de origen en La Montaña de Guerrero.[7]

panatoyac, Metlatónoc, Tlalixtaquilla de Maldonado y Tlapa de Comonfort (Sánchez, 2006; Saldaña, 2014).

[4] El tema de los asentamientos de jornaleros agrícolas en las regiones de demanda han sido escasamente estudiados, cabe destacar el caso del Valle de San Quintín que ha llamado la atención de Velasco *et al.* (2014). Esa región se diferencia de Tenextepango porque dirige su producción al mercado internacional y porque está en manos de grandes empresas agrícolas; además, hasta la llegada de los indígenas era un espacio escasamente poblado. En el caso de Tenextepango, se trata de una zona que dirige su producción al mercado nacional, es decir, que los pequeños productores son los que sostienen la producción de hortalizas; por otro lado, ya era una zona poblada. Asimismo, el asentamiento en la región norteña se dio a partir del cambio de residencia de campamentos manejados por las empresas a colonias, mientras que en Morelos, desde que la presencia de los jornaleros era temporal, siempre se han asentado en medio de la población local.

[5] Se trata de localidades de los municipios de Mixquiahuala, Francisco I. Madero y Tezontepec de Aldama.

[6] Morelos e Hidalgo son los productores más importantes de ejote verde en el país, desde el 2000 cada año alternan el primer lugar en cuanto a superficie sembrada.

[7] La información obtenida a través de entrevistas a intermediarios laborales y trabajadores demuestra que el mercado de trabajo alrededor de la producción hortalicera hidalguense, particularmente de ejote verde, empleó desde el inicio a población jornalera indígena de Guerrero, algunos de ellos asentados en Morelos. Al parecer en las cosechas de ejote verde también participó población hñähñú en una migración intraestatal. Sin embargo, a principios de los sesenta los hñähñús redireccionaron sus salidas hacia las ciudades para laborar en el sector servicios; asimismo, en los ochenta comenzaron a migrar a Estados Unidos (Rivera y Quezada, 2011). Justo cuando se consolida la producción ejotera en la región los indígenas de Hidalgo ya migraban "al norte", mientras que los montañeros guerrerenses, asentados o no en Morelos, continuaban participando en ese mercado de trabajo. No encontramos elementos para señalar que se trate de un "encadenamiento migratorio", que de acuerdo con Lara (2010) es el enlace entre movimientos de población local que se

Un aspecto de suma importancia para el nacimiento y desarrollo de un patrón migratorio que incluye las dos regiones agrícolas, fue la conformación de un sistema de intermediación basado en los "capitanes". Estos surgen en los sesenta de las mismas cuadrillas de jornaleros y tienen la función de vincular a productores y trabajadores (Sánchez, 2006). Cabe mencionar que este tipo de intermediarios tienen acceso a ambos mercados de trabajo.

No obstante, a partir de los primeros años del siglo XXI los destinos laborales se diversificaron. Sin abandonar la migración hacia Hidalgo, cuadrillas de trabajadores parten desde Tenextepango al noroeste del país (Sinaloa) para incorporarse a mercados de trabajo generados por grandes empresas, que destinan su producción al mercado internacional.

De acuerdo al trabajo de campo realizado en las últimas tres temporadas de corte, una empresa sinaloense de capital extranjero, que abastece al mercado canadiense, contrata alrededor de 500 trabajadores de Tenextepango (la mayoría nahuas) para las cosechas de diferentes variedades de hortalizas vietnamitas. Los periodos de trabajo se han ido extendiendo desde 2009, pues si bien la migración era de sólo seis meses, en 2014 se identificaron cuadrillas que iban por seis, nueve y hasta por once meses.

Al mismo tiempo que se inició la migración a Sinaloa se dio una modalidad de migración intraestatal, ya que las familias asentadas se están desplazando para laborar en otros municipios del oriente de Morelos —Tepalcingo, Axochiapan, Jonacatepec y Jantetelco— hacia donde se ha extendido la producción de hortalizas en la última década. Durante seis meses algunas cuadrillas viajan en la madrugada y regresan por la noche, pero también hay quienes durante la temporada se mudan a localidades de esos municipios para estar más cerca del trabajo, a pesar de su cercanía a los asentamientos en Tenextepango (alrededor de 32 km).

Por otra parte, han sido identificadas cuadrillas de jornaleros que trabajan en las cosechas en Tenextepango, pero también otras que se desplazan hacia diferentes localidades en la misma región morelense, o bien, las que van al Valle del Mezquital (Hidalgo) y al Valle de Culiacán (Sinaloa); todo este ir y venir construye un "territorio migratorio".

## ATRIBUTOS DE LOS NODOS DEL "TERRITORIO MIGRATORIO"

Cada uno de los nodos del "territorio migratorio" cuenta con atributos objetivos y subjetivos (Lara, 2011). Estos presentan ventajas y desventajas para las familias jornaleras, de acuerdo con sus propios proyectos de vida, los cuales son valorados para decidir desplazarse o no hacia ellos. Se trata de una estrategia de división territorial de la reproducción social (Gadea *et al.*, 2014).

Empezaremos por los atributos de Tenextepango y los asentamientos de población jornalera. El fenómeno del asentamiento ha sido analizado en regiones

desplaza hacia otros destinos (al interior o exterior del país) y los movimientos de nuevos pobladores que llegan a sustituirlos.

agrícolas del noroeste del país donde se han instalado empresas que dirigen sus productos al mercado internacional y que han pasado por procesos de reestructuración productiva, los cuales han derivado en la desestacionalización y dispersión geográfica de las unidades productivas. Esta situación ha impactado los circuitos migratorios, pues se requiere de un trabajador disponible por periodos más largos de tiempo, lo que ha dado lugar a los asentamientos (Lara *et al.*, 2014; Coubés *et al*., 2009; Zlolniski, 2011).

Sin embargo, los asentamientos en Tenextepango[8] responden a fenómenos diferentes a los que se han registrado en el noroeste. En primer lugar, no se han dado cambios en las formas de producir hortalizas, es decir, se siembra en parcelas de extensiones pequeñas, a cielo abierto; además, se sigue usando el riego rodado y no se utilizan semillas de maduración homogénea. Asimismo, se constata un menor interés de los ejidatarios por la siembra de ejote verde —el producto más importante y que dio trabajo a miles de familias jornaleras—, lo que se ha visto reflejado en una disminución significativa de parcelas dedicadas a este cultivo.

Los asentamientos en Tenextepango no tienen que ver con un incremento real en la demanda de mano de obra para las cosechas de hortalizas en la zona, como en el noroeste del país, sino a que se ha conformado como un centro de contratación para diferentes mercados laborales y debido a que se han concentrado distintos tipos de intermediarios laborales que tienen acceso al trabajo. Actualmente ahí habitan y operan los "capitanes" que abastecen de mano de obra a las cosechas en Morelos (Tenextepango y otras regiones) e Hidalgo, que se caracterizan por ser zonas de pequeños y medianos productores. Mientras que para trabajar en Sinaloa la vinculación entre jornaleros y la gran empresa agrícola es a partir de los "mayordomos". En el caso de estos últimos, no tienen relación directa con la empresa, sino que dependen de otra figura intermediaria, un "contratista" que se ubica en Ayotzinapa (en La Montaña de Guerrero), que tiene en los "mayordomos" a sus representantes en Morelos. En un conteo realizado durante el trabajo de campo se logró identificar a una treintena de intermediarios laborales, aunque de acuerdo con los propios testimonios de los trabajadores se dice que son más.

Tenextepango se ha configurado como una "puerta de entrada" hacia diferentes regiones agrícolas, pues desde allí se distribuyen flujos migratorios en múltiples direcciones. Por otra parte, ha tenido una limitada capacidad de absorción de trabajadores, pero una ilimitada capacidad para distribuir población hacia diferentes destinos. El hecho de que un número significativo de familias se haya asentado ahí, pero que no se haya incrementado la superficie sembrada de hortalizas, sino al contrario, ha resultado en una sobreoferta de trabajadores.

[8] Cabe destacar que los procesos de asentamiento en el estado de Morelos son de larga data, pues los jornaleros cañeros se han asentado de manera más temprana que los trabajadores de las hortalizas. Lo que ha sido novedoso es el incremento de éstos en las últimas décadas.

**Mapa 1.**




Fuente: elaboración propia basada en trabajo de campo en las temporadas agrícolas de 2010 a 2016.

Para miles de familias el permanecer ahí les ha permitido conseguir un lugar en alguna cuadrilla, ya que Tenextepango funciona como un "punto conector" o "nodo de convergencia" (Rivera, 2007) dentro del "territorio migratorio" que las comunidades han ido construyendo. De igual forma, la región destaca por su capacidad distribuidora, ya que desde ahí se trazan migraciones hacia diversos destinos. Además, esta zona es al mismo tiempo punto de salida, de retorno y destino de migrantes (mapa 1).

Los jornaleros consideran a la localidad morelense como un lugar de asentamiento debido al acceso a diferentes mercados de trabajo agrícolas, además, por su cercanía a la segunda ciudad más grande de Morelos (Cuautla), y porque les ha permitido encontrar trabajo durante todo el año —aunque de manera eventual y precaria— en la albañilería o en el servicio doméstico.[9] Otros aspectos no menos importantes tomados en cuenta por las familias han sido la cercanía a las comunidades de origen, donde aún viven sus familiares, y la apertura de los

[9] Es importante señalar que el proceso de asentamiento permitió la creación de nuevas for-

nativos (Sánchez, 2014) a la venta de "terrenos de temporal".

Los atributos de los otros nodos del "territorio migratorio" son ilustrados a través de los diferentes patrones de movilidad de las familias jornaleras asentadas en Tenextepango, pues su construcción está articulada a una compleja dispersión familiar (Prunier, 2015).

> En primer lugar, encontramos a las familias que se integran a las cosechas de ejote durante todo el año, alternando Morelos (Tenextepango y otras localidades de municipios del oriente del estado) e Hidalgo. Estos grupos valoran que en ambos lugares no se establezcan compromisos de antemano con algún productor, aunque sí con un intermediario ("capitán") que aprueba su dispersión por distintas huertas si él no tiene trabajo que ofrecer a los miembros de su cuadrilla (Sánchez, 2006); por otro lado, las familias aprecian la oportunidad de no trabajar a diario por si se presenta algún imprevisto; asimismo, que los gastos de la vivienda y el transporte, en la mayoría de los casos, están resueltos por los "capitanes" y que está permitido el trabajo infantil para las familias dispuestas a que sus hijos se incorporen a las cosechas.

En segundo lugar, están las familias que viajan al noroeste (Sinaloa) para emplearse con grandes empresas agrícolas entre los meses de octubre y abril, y que a su regreso a Morelos se incorporan a las cosechas de elote, producto que se desarrolla en el momento del retorno. Las familias que siguen este patrón prefieren intensificar su trabajo durante una parte del año, pues en Sinaloa, a diferencia de Morelos e Hidalgo, se trabaja diariamente debido a que los empleadores son las grandes empresas exportadoras, que no permiten la ausencia a las labores. A este mercado de trabajo se adscriben las familias que no cuentan con un gran número de hijos menores de edad, pues las empresas no sólo no permiten el trabajo infantil, sino que restringen el acompañamiento de niños pequeños. Otros aspectos tomados en cuenta son que laborar ahí permite un "ahorro" significativo, ya que entre las prestaciones otorgadas por el empleador se encuentran el transporte y la vivienda en campamentos; además, se tiene acceso a los "apoyos" económicos otorgados por el Subprograma de Movilidad Laboral Interna (Sumli) de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STPS).

Por otro lado, laborar en el noroeste de México permite el encuentro con aquellos familiares que se han quedado en el pueblo, pero que se enganchan para trabajar en los mismos campos de cultivo. A su regreso a Tenextepango, los hombres suelen ser contratados en la cosecha de elote, que es considerado un trabajo pesado pues es necesario cortar las mazorcas y luego empacarlas en costales.

Finalmente, las familias que viajan a Sinaloa (y que regresan a Morelos) para emplearse con las grandes empresas agrícolas, envían a algunos miembros a

mas de empleo y generación de recursos (Velasco *et al.*, 2014), ya que algunos inmigrantes han establecido pequeños negocios para abastecer a las mismas colonias de asentados.

las cosechas de ejote en Hidalgo, donde laboran para pequeños productores.

A la par de estas familias que se mueven durante todo el año, coexisten aquellas que han dejado de migrar y que permanecen en Tenextepango. Éstas distribuyen a sus miembros entre el trabajo agrícola (cosechas de ejote verde y elote) y el servicio doméstico o la albañilería.

Las familias jornaleras evalúan las condiciones de trabajo y de vida ofrecidas en cada nodo; que van desde el pago, el costo del transporte, la distancia y los riesgos de desempleo, entre otras (Sánchez, 2002: 192). Dicha evaluación se hace de acuerdo con sus intereses y prioridades, que en muchos casos va más allá de los posibles ingresos a percibir, otros aspectos son: la educación de los hijos, la recepción de programas de gobierno, quedarse a cuidar la casa, etcétera. Es decir, se dan procesos de evaluación de las oportunidades disponibles en cada nodo y en el lugar de origen. Sin embargo, la decisión de viajar a uno u otro destino también depende de su relación con los sistemas de intermediación laboral, por ello no es difícil entender que sean los nahuas los que desarrollen estrategias migratorias que incluyan al Valle de Culiacán, ya que el contratista que controla los flujos migratorios es un nahua de Ayotzinapa y los "mayordomos" son de la misma etnia. Mientras que los mixtecos viajan al igual que los nahuas a Hidalgo, donde operan "capitanes" de la misma filiación étnica.

El conocimiento de lo ofrecido en cada nodo del "territorio migratorio" es considerado por Tarrius (Saldaña, 2009) como un "saber circular", es decir, un conocimiento colectivo que en la medida que va madurando representa información disponible para todos los migrantes y aún para aquellos que no se mueven, sea que se encuentren en el lugar de origen o en otros nodos del "territorio migratorio".

## VINCULACIÓN ENTRE LOS DIFERENTES NODOS DEL "TERRITORIO MIGRATORIO"

De acuerdo a Faret (2003), este "territorio migratorio" está conformado por múltiples nodos vinculados por densas redes de relaciones sociales en las que circulan las personas, mercancías, divisas, imágenes, prácticas e ideas. De esta manera se conectan los diferentes lugares en los que los migrantes se establecen (Prunier, 2015; Faret, 2003).

Para dar un ejemplo de estas conexiones podemos señalar el caso de los nahuas de Chiepetepec (Tlapa de Comonfort) o Tlatlauquitepec (Atlixtac), que se han asentado en Tenextepango y que a lo largo del año reciben a familiares de sus lugares de origen como migrantes temporales, a los que apoyan y ofrecen habitación e información sobre el mercado de trabajo, y que incluso encaminan para que sean contratados por los intermediarios laborales de los asentados. Por otra parte, los asentados suelen viajar a sus pueblos de origen en las fiestas del santo patrono o el Día de Muertos para visitar las tumbas de sus seres queridos, entre otras razones.

Otro caso a destacar es el de familias asentadas en Tenextepango que trabajan en Sinaloa en una agroexportadora, la cual no acepta a las que tiene más de dos hijos menores de 16

años. Por ello, algunas "encargan" a los miembros más pequeños con parientes que también se encuentran en Tenextepango; en cambio, otros van hasta su pueblo de origen en La Montaña de Guerrero para dejarlos ahí. Al respecto, observamos que este movimiento se da a la inversa, es decir, que muchas veces aquellos que se encontraban en el lugar de origen viajaban a Morelos para dejar a los hijos más pequeños con los parientes asentados. De esta manera, la organización de los grupos domésticos se "desdoblaba" entre la comunidad de origen en Guerrero, el asentamiento en Morelos y el lugar de trabajo en Sinaloa.

No menos significativa es la circulación de objetos, principalmente aparatos electrónicos y ropa, comprados por algunas familias en Sinaloa y que llegan a Tenextepango antes de llevarlos hasta los pueblos de origen en La Montaña de Guerrero. Aunque también otros menos comunes como semillas, varetas de árboles frutales, entre otros objetos. De esta manera, las familias establecen lazos intensos entre las comunidades originarias y los diferentes espacios por los que circulan.

Una de las experiencias más significativas de estas conexiones tiene que ver con las bandas musicales formadas en Tenextepango por jóvenes mixtecos, algunos ya nacidos en Morelos y otros en La Montaña guerrerense. Dichas agrupaciones son espacios donde los mixtecos *performan* su identidad, pues los remite a sus localidades de origen o a las de sus padres (Rivera, 2005); además, de que las maneras de tocar y las canciones son originarias de Guerrero. Algunos de los integrantes no conocen los pueblos de sus antecesores porque ya nacieron en Tenextepango; mientras que otros, aunque nacieron en Guerrero, llegaron muy pequeños a vivir a Morelos. El pertenecer a las bandas musicales permite que los jóvenes acompañen sus promesas a algún santo patrono de los lugares de origen; mediante dichas promesas se genera un compromiso con las bandas de los pueblos, compromiso que afirman con las fiestas que realizan en Morelos. Por ello, no es raro encontrar en alguna celebración en los asentamientos de mixtecos en Tenextepango, camionetas o transporte público que hacen rutas a los pueblos montañeros.

## REFLEXIONES FINALES

En este artículo se ha tratado de mostrar el papel de los asentamientos en Tenextepango dentro de un "territorio migratorio" o "territorio de migración" construido por diversas comunidades de la región de La Montaña de Guerrero que se incorporan a las cosechas de productos agrícolas.

Este "territorio migratorio" cuenta con diferentes nodos con distintos atributos, que tienen una valoración por parte de las familias jornaleras y por los cuales se mueven para lograr la sobrevivencia; estos nodos despliegan una serie de complejas estrategias entre los miembros de la familia, que les permiten captar las ventajas de cada uno. En esto subyace un saber colectivo que se ha ido construyendo, que según Tarrius (Saldaña, 2009) es el "saber circular" que se refiere al conocimiento de las

condiciones de vida y de trabajo a los que se puede acceder en cada lugar, es decir, las experiencias de otros, incluso para los que no han migrado.

En cuanto a Tenextepango, para los asentados cumple la función de "espacio de retaguardia" (Kim Sánchez, comunicación personal) o "espacio de repliegue" (Prunier, 2015), a donde se regresa cuando no hay trabajo en algún otro "nodo" del "territorio migratorio": ahí es donde tienen acceso a espacios para vivir; además, pueden engancharse a diferentes mercados de trabajo y es donde se gestionan los programas de gobierno, etcétera. Mientras que para los migrantes temporales que aún continúan llegando en temporada de cosechas de hortalizas o fuera de ella, los parientes asentados son la oportunidad de conseguir empleo en el sector agrícola y no agrícola; también son el centro de información sobre los intermediarios laborales que tienen más trabajo y el acceso a un lugar para vivir.

Como señala Prunier (2015), es un "espacio de repliegue, plataforma, seguridad social y económica". Aunque Tenextepango también se ha construido como un "punto de pivote", "punto conector" o "centro distribuidor" de flujos de jornaleros hacia otras regiones agrícolas.

En el proceso de consolidación del asentamiento y de las nuevas migraciones desde Tenextepango, el Estado ha tenido una presencia muy importante a partir de la implementación y puesta en marcha de diferentes iniciativas gubernamentales. En la última década se han aplicado diversos programas asistencialistas para el mejoramiento de la infraestructura a nivel de la colonia y de las casas familiares, no en pocos casos la posibilidad de acceso a un "piso de tierra firme" o "pie de casa" ha sido determinante para que las familias de jornaleros compren un terreno. Programas de Sedesol y CDI "apoyan" a la población en su calidad de pobre e indígena. Por otro lado, la Secretaría del Trabajo y Previsión Social, a través del Subprograma de Movilidad Laboral Interna (Sumli), otorga recursos económicos para que los jornaleros se desplacen a trabajar a Sinaloa; este aspecto es tomado en cuenta por las familias en su decisión de desplazarse para trabajar en mercados laborales en esa entidad. De esta manera, el proceso de territorialización que aquí tratamos ha sido resultado de la acción de los jornaleros, pero también del quehacer de las instituciones (Lara *et al.*, 2014).

Las comunidades de origen en La Montaña de Guerrero, para los asentados en Tenextepango, han dejado de ocupar un lugar privilegiado en su reproducción, aunque se regresa ahí para visitar a los familiares, o porque se tiene un terreno o una casa o para pasar las fiestas, es decir, la relación con la comunidad de origen es a través de la familia. De hecho, durante las entrevistas algunos asentados señalaron que su pueblo es "muy feo", "que ahí no hay nada" o que ya "no se hallan".

Cabe señalar que un aspecto presente en este ir y venir de los jornaleros, que no fue tratado aquí, son las relaciones asimétricas que establecen con otros actores tales como las grandes empresas agrícolas, los pequeños productores, los intermediarios laborales, la población nativa, los promotores de programas de gobierno, entre otros. En estas relaciones las familias tienen una posición

subordinada debido a su estatus migratorio, su condición de clase, su adscripción étnica y por la dominación cultural.

A través del trabajo asalariado se conectan en un "territorio migratorio" regiones (social, cultural y económica) diferenciadas, donde las comunidades de La Montaña de Guerrero son abastecedoras de mano de obra especializada, dócil y con poca experiencia organizativa. Otros espacios como Tenextepango se han constituido como reservorios y contenedores de esta mano de obra cuando no es requerida por grandes empresas insertas en la economía global, como las de Sinaloa.

La construcción del "territorio migratorio" no sólo se debe considerar como resultado de la capacidad de las familias de jornaleros agrícolas en la movilización de recursos por las redes de relaciones sociales que han permitido procesos de asentamiento y novedosos procedimientos de movilidad, sino también tienen que ser tomadas en cuenta las políticas puestas en marcha por el Estado (Velasco *et al.*, 2014; Saldaña, 2014). Las actuales políticas neoliberales han derivado en una polarización del campo mexicano, donde por un lado se encuentra la conformación de enclaves agrícolas sumamente dinámicos y, por otro, regiones campesinas sumidas en la pobreza.

## BIBLIOGRAFÍA


Besserer, Federico (2004), *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, México, uam-i/Plaza y Valdés.

Carton de Grammont, Hubert (1999), "La modernización de las empresas hortícolas y sus efectos sobre el empleo", en Hubert Carton de Grammont, *et al.* (coords.), *Agricultura de exportación en tiempos de globalización. El caso de las hortalizas, frutas y flores,* México, Universidad Autónoma de Chiapas/Centro de Investigaciones Económicas Sociales y Tecnológicas de la Agricultura y la Agroindustria Mundiales/Instituto de Investigaciones Sociales (unam)/ciesas/Juan Pablos Editor.

_____ (2007), "Las empresas, el empleo y la productividad del trabajo en la horticultura de exportación", en M. I. Ortega Vélez *et al.* (coords.), *Los jornaleros agrícolas, invisibles productores de riqueza. Nuevos procesos migratorios en el noroeste de México*, México, Centro de Investigaciones en Alimentación y Desarrollo/Plaza y Valdés.

Coubés, Marie Laure, *et al.* (2009), "Asentamiento residencial y movilidad en el Valle de San Quintín. Reflexión metodológica sobre una investigación interdisciplinaria", en L. Rivera, y F. Lozano (coords.), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos. La práctica de la investigación sobre migraciones y movilidades,* México, crim-unam/Miguel Ángel Porrúa.

Durand, Jorge (1988), "Circuitos migratorios", en T. Calvo, y G. López (coords.), *Movimientos de población en el occidente de México,* México, cemca/colmich.

Faret, Laurent (2003), *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis,* París, cnrs Ediciones.

Flores, Ramiro (s/f), *La discusión en torno a la migración ya la movilidad territorial de la población*.

Gadea, María Elena *et al.* (2014), "Estrategias de reproducción social y circulaciones migratorias de los trabajadores en enclaves globales", en A. Pedreño (coord.), *De cadenas, migrantes y jornaleros. Los territorios en las cadenas globales agroalimentarias*, España, Talasa.

Giménez, Gilberto (2001), "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, pp. 5-14.

Guzmán, Elsa (2009), "Los productores campesinos de Morelos. Sobre estrategias y mercados", en K. Sánchez y A. Saldaña (coords.), *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Plaza y Valdés.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi), ix Censo General de Población y Vivienda 1990.

_____, Censo General de Población y Vivienda 2000.

_____, Censo General de Población y Vivienda 2010.

Lara, Sara María (2006), "Control del espacio y territorialidad en las migraciones rurales. Un ejemplo en el caso de México", ponencia presentada en el VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, Ecuador.

_____ (2010), "Los 'encadenamientos migratorios' en regiones de agricultura de exportación en México", en Sara María Lara (coord.), *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México, Conacyt/Miguel Ángel Porrúa.

_____ (2011), "Introducción", en Sara María Lara (coord.), *Los "encadenamientos migratorios" en espacios de agricultura intensiva*, México, El Colegio Mexiquense/Miguel Ángel Porrúa.

Lara, Sara María, *et al.* (2014), "Asentamientos de trabajadores migrantes en torno a enclaves de agricultura intensiva en México: nuevas formas de apropiación de espacios en disputa", en A. Pedreño (coord.), *De cadenas, migrantes y jornaleros. Los territorios rurales en las cadenas globales agroalimentarias*, Madrid, Talasa.

Marañón, Boris (2003), El grado de estructuración del mercado de trabajo, en *Agroexportación no tradicional en el Bajío: cambios tecnológicos, organizativos y estructura del mercado de trabajo, 1980-2000*, Ecuador, flacso.

Pedreño, Andrés (2011), "La condición inmigrante del trabajo en las agriculturas globalizadas", en Sara María Lara (coord.), *Los "encadenamientos migratorios" en espacios de agricultura intensiva*, México, Colegio Mexiquense/Miguel Ángel Porrúa.

Prunier, Delphine (2015), "Regresar al pueblo. Hombres y mujeres migrantes frente al retorno en Centroamérica", ponencia presentada en el Seminario Iberoamericano sobre trabajadores agrícolas, empleo y migración rural, Instituto de Investigaciones Económicas-unam, México.

Rivera, Liliana (2005), "*Translocalidad y espacialidad:* la dinámica circular entre espacios, lugares y remesas, socio-culturales en la experiencia de la migración", en Seminario Problemas y Desafíos de la Migración y el Desarrollo en América, organizado por la Red Internacional de Migración y Desarrollo/crim-unam/cerclac, Cuernavaca, 7 al 9 de abril.

_____ (2007), "La formación y dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: los trayectos internos e

internacionales", *Norteamérica*, vol. 2, núm. 1, enero-junio.

_____ (2010), "La geografía de los flujos y los sitios articuladores en un circuito migratorio complejo. Avances de investigación", en J. Cajas (coord.), *Migración, procesos productivos, identidad y estigmas sociales. Lecturas de la antropología,* México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Juan Pablos Editor.

Rivera, María Guadalupe, y María Félix Quezada (2011), "El Valle del Mezquital, estado de Hidalgo. Itinerario, balances y paradojas de la migración internacional de una región de México hacia Estados Unidos", *Trace*, núm. 60, pp. 85-101.

Rosberry, William (1991), "Los campesinos y el mundo", en S. Plattner (ed.), *Antropología Económica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Editorial Patria.

Saldaña, Adriana (2009), "La construcción del *territorio circulatorio* de una comunidad nahua del Alto Balsas", en K. Sánchez y A. Saldaña (coords.), *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/promep/Plaza y Valdés.

_____ (2014), *La constitución de la zona de Tenextepango como centro de contratación de mano de obra de alta movilidad para las cosechas de hortalizas en las regiones centro-oriente del país*, tesis para obtener en grado de doctor en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural, Facultad de Ciencias Agropecuarias-uaem, Cuernavaca, México.

Sánchez, Kim (2002), "Cambio sociocultural, identidad y migración en comunidades nahuas de Guerrero", en B. Canabal *et al.* (coords.), Moviendo montañas. Transformando la geografía del poder en el sur de México*,* Chilpancingo, Colegio de Guerrero.

_____ (2006), *Los capitanes de Tenextepango. Un estudio sobre intermediación cultural*, México, uaem,Facultad de Humanidades/Miguel Ángel Porrúa.

_____ (2008), "Cosechas y peones en Morelos: especialización y segmentación en los mercados de trabajo rural", *Análisis Económico*, vol. 23, núm. 53.

_____ (2014), "Prácticas y estrategias identitarias de los Me'phaa en Morelos", en L. González y P. Moctezuma (coords.), *Estudios de comunidad e identidad en espacios multiculturales. La mirada de los antropólogos,* México, Juan Pablos Editor/uaem.

_____, y Adriana Saldaña (2009), *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/ promep/Plaza y Valdés.

Velasco, Laura, *et al.* (2014), *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el Valle de San Quintín*, Tijuana, colef.

Zlolniski, Christian (2011), "De campamentos a colonias: horticultura de exportación y asentamiento en el Valle de San Quintín, Baja California", ponencia presentada en el 8º Congreso Nacional de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Puebla, México.

# RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Carolina Rivera Farfán (coord.), *Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera suroccidental de México*, México, CIESAS, 2014.

Ollinca I. Villanueva Hernández*

La obra reseñada presenta una recopilación de artículos realizados por distintos autores y autoras que, mediante diversas estrategias metodológicas, describen las dinámicas sociales en la frontera México-Guatemala. Los escritos se centran en las condiciones laborales y las experiencias cotidianas de miles de migrantes centroamericanos que transitan y residen en las localidades fronterizas. Mujeres, hombres, niños, niñas y adolescentes provenientes de Centroamérica se convierten en sectores representativos de la población migrante que transita en la frontera entre México y Guatemala, situación que los lleva a negociar con los códigos de comportamiento locales. Las nociones y experiencias que se describen a lo largo de la obra aproximan al lector a los detalles de su estancia, atendiendo las particularidades que conllevan las condiciones de género, edad, nacionalidad y clase social, todas éstas trastocadas por la discriminación y la explotación.

La versatilidad del territorio y las dinámicas cotidianas que se entretejen en el andar de los migrantes que transitan en Tecún Umán, Guatemala, se ilustran en la sección introductoria del libro, donde se avista la lucha cotidiana por la sobrevivencia y el vaivén de una confraternidad histórica en Latinoamérica que no oculta disparidades. Los flujos intrarregionales entre México y Guatemala se remiten a un pasado añejo de desplazamiento de mano de obra, lo que se conjuga con los movimientos migratorios más recientes, provenientes principalmente de El Salvador y Honduras.

El Soconusco y sus distintos paisajes —que van de exuberantes montañas a calurosas costas— se convierte en el escenario de las narrativas, albergando a la población migrante que asume papeles activos para hacer frente a las políticas migratorias persecutorias. Las perspectivas para abordar el tema migratorio son distintas, lo que hace posible conocer esce-

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

narios multidimensionales percibidos también desde distintas miradas, agregándose con ello mayor versatilidad a la lectura.

Jéssica Nájera Aguirre ofrece un asomo a las condiciones migratorias de la región a partir de una metodología mixta. Los datos cuantitativos y cualitativos exponen las condiciones de desplazamiento y movilización de los trabajadores agrícolas guatemaltecos, escenario que se convierte en la antesala de los tres capítulos posteriores, referidos a la mano de obra guatemalteca y a la cotidianidad de sus distintos sectores poblacionales.

Niños, niñas y adolescentes (NNA) conforman el primero de éstos, visibilizándose en el discurso de Carolina Rivera Farfán, es decir, en la *presencia encubierta y disimulada* de una mano de obra que hasta hace algunos años se consideraba como marginal y complementaria. El trabajo infantil acompañado del elemento migratorio profundiza las relaciones de asimetría, desigualdad y la violación de los derechos económicos, sociales y culturales, que se observan a la luz de un trabajo definido como "actividades remuneradas que llevan a cabo personas menores de edad, fuera del hogar y la familia, en lugares distintos a los de su origen".

Los escenarios de esta fehaciente vulnerabilidad respaldan la necesidad de conocer el número de NNA centroamericanos trabajadores, su perfil, sus características sociodemográficas, el tipo de trabajo y las condiciones en las que se desempeñan, tarea a la que Rivera Farfán se dedica, identificando diversas modalidades laborales. En el siguiente capítulo, "Migración femenina, 'trabajo muerto' y nichos sociolaborales: empleadas domésticas guatemaltecas en Tapachula, Chiapas", Blanca Blanco plantea otra arista del fenómeno migratorio, centrando la atención en las causas y motivaciones que impulsan a las mujeres guatemaltecas a migrar; además, la caracterización del trabajo doméstico que desempeñan en Tapachula; las razones de la naturalización del trabajo; los modos de contratación; las preferencias de modalidad y las condiciones laborales que experimentan.

Las guatemaltecas —a diferencia de otras mujeres centroamericanas, como las hondureñas o las salvadoreñas— encuentran en el trabajo doméstico un nicho laboral en el que se espera de ellas una serie de cualidades asignadas a una etnicidad, es decir, que las supone pobres, analfabetas, dóciles y honestas y, por lo tanto, "buenas para el empleo", sin embargo, dichas expectativas están poco asociadas a su desempeño. La reproducción de estereotipos y prejuicios fundamentan las prácticas discriminatorias que se describen, es por ello que la autora analiza la invisibilización del trabajo en el ámbito doméstico, con lo cual logra pasos importantes en el análisis del rol de género y sus implicaciones en las dinámicas laborales, relacionales e incluso espaciales.

En el cuarto capítulo del libro, "*Tirando caña.* Experiencias laborales-migratorias de adolescentes guatemaltecos cortadores de caña", Jania Wilson centra sus reflexiones en el trabajo agrícola asalariado que desempeñan varones menores de edad; se trata de migrantes de entre 12 y 17 años, muchos de ellos de

procedencia mam, que laboran por temporadas en la zona cañera de Huixtla.

Ser cortador de caña implica asumir largas y duras jornadas de trabajo, riesgos inesperados y la (re)creación de motivaciones, anhelos y estrategias distintas a las de los adultos, rasgos que se entrelazan con una masculinidad enaltecida. La narración de Wilson logra transportar al lector a las calurosas tierras cañeras, sin ocultar las tensiones y negociaciones que ahí se viven; también, muestra las disparidades entre connacionales guatemaltecos por razones étnicas; la estigmatización que sufren debido a su condición de juventud y las circunstancias estructurales, que normalmente rebasan las aspiraciones de quienes migran. Ante este escenario, la autora expone la inoperatividad de los acuerdos internacionales que no se conjuntan con las leyes nacionales y mucho menos con la realidad cotidiana.

Por otra parte, en los capítulos posteriores se aborda un flujo más reciente de migración: el de salvadoreños y hondureños, tema que es revisado desde la mirada de Jaime Rivas Castillo en "Trayectorias emergentes, historias recurrentes. Inmigrantes salvadoreños en el Soconusco, Chiapas". En su texto el autor ilustra un contexto migratorio de tránsito y destino en el que la búsqueda de nuevas condiciones de vida en Estados Unidos se enfrenta al endurecimiento de los lineamientos migratorios y las dificultades en el trayecto. Ante esto, Rivas Castillo se centra en la pregunta, "¿realmente era Estados Unidos el sitio de destino buscado por estos migrantes que llegaron a Tapachula y a Puerto Madero?". La respuesta se remite a una exploración de las trayectorias migratorias, al contexto del país de origen, a la velada ausencia de recursos económicos y sociales con los que se cuenta, y a las dinámicas fronterizas internas del Soconusco. En este nuevo espacio se dinamizan facetas migratorias diversas, que encarnan las antiguas y las nuevas, pues las y los migrantes vienen y van; se trata de un lugar de origen, de tránsito, de destino y de retorno que se difumina hacia "el otro norte": el del Soconusco.

En el sexto capítulo, "Vivir y trabajar en la ciudad de Tapachula, Chiapas: el caso de inmigrantes de origen hondureño", Carmen Casanueva hace referencia a la población centroamericana que recientemente se incorporó a los flujos migratorios de la región, brindando un contexto general de las causas de su desplazamiento y la transformación de éste en las últimas décadas. En dicho contexto toma relevancia el creciente endurecimiento de las fronteras geopolíticas y simbólicas, así como la descripción del panorama sociodemográfico en el que se basa la autora.

El tema de los que se quedan a residir en Tapachula, Chiapas —planeado o no—, es explicado ante la transformación del territorio hondureño a causa del paso del huracán *Stan* en 2005, lo que planteó la posibilidad de migrar y encontrar nuevas alternativas de vida y algunas ventajas, mismas que reformulan la primera intención de llegar a Estados Unidos al sopesar los cuantiosos riesgos que existen en el camino. Sin embargo, la falta de documentos y la entrada en vigor de la Ley de Migración en 2011 convierte a los nuevos residen-

tes en intrusos que transitan en los márgenes de la legalidad, colocándolos en condiciones de vulnerabilidad y que se reflejan en los ámbitos en los que participan.

A tono con lo planteado, en el séptimo y último capítulo del libro, "Espacios de la vida cotidiana. Una reflexión sobre las relaciones intergeneracionales y la esfera escolar de personas migrantes hondureñas y sus descendientes en Tapachula, Chiapas", Jorge Choy aporta una perspectiva centrada en la familia y el ámbito escolar como espacios de interacción de la población hondureña. Respecto al ámbito familiar, el tema de las separaciones físicas por periodos prolongados y la lejanía que se presenta en las trayectorias de vida de sus miembros, es analizada a la luz de conflictos transversalizados por las condiciones de género, generación y nacionalidad, tensiones que se relacionan con las responsabilidades que adquieren los miembros de las familias que permanecen en lugares distintos.

En dichos territorios las escuelas se convierten en espacios de integración y pertenencia para los descendientes de inmigrantes, pues en ellas experimentan conflictos relacionados con la estigmatización y el rechazo; aunque también ocurren procesos de negociación y construcción de vínculos, aspectos que juegan un papel importante en la configuración de una identidad que se posiciona en distintas direcciones, aproximándose o alejándose del sentido de origen.

*Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera suroccidental de México* es una obra que está alejada de nociones preconcebidas o perspectivas planas; por el contrario, los autores y autoras promueven la tarea de realizar estudios multilaterales, multinacionales, interdisciplinarios y basados en "lo que es", dando así un importante paso en el reconocimiento de las dinámicas de las fronteras y aceptando que todavía queda mucha labor por hacer.

# 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
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA
Silvia Gómez Tagle, directora
Celia Tapia, Brenda Perea, secretarias

# 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 25 cuartillas como máximo, mientras que las reseñas deberán tener no más de 5 cuartillas (una cuartilla tiene aproximadamente 1800 golpes, 25 cuartillas son 45 mil golpes, letras y espacios).

*c)* RESUMEN Y *ABSTRACT*
En una hoja aparte se presentará un resumen de cien palabras del contenido del artículo, en español y otro en inglés. También se definirán cuatro "palabras clave" en ambos idiomas.

*d)* IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR
Se anexarán los datos completos del autor o los autores, del domicilio y de la institución donde labora o estudia.

*e)* REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS
Las citas se harán con el sistema Harvard (abajo se dan ejemplos) y la bibliografía se incluye al final del texto, en orden alfabético y cronológico.

*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 a doble espacio, no más de 25 cuartillas, en CD o 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
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, 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.

1. 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], 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.

2. 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 solo el primer apellido del primer y autor y después la locución "*et al.*", en minúsculas con punto y cursivas.
3. Dos o más referencias a un mismo autor:
   Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendiente (del más reciente al más antiguo).
4. 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.
5. 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.e. 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 (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.

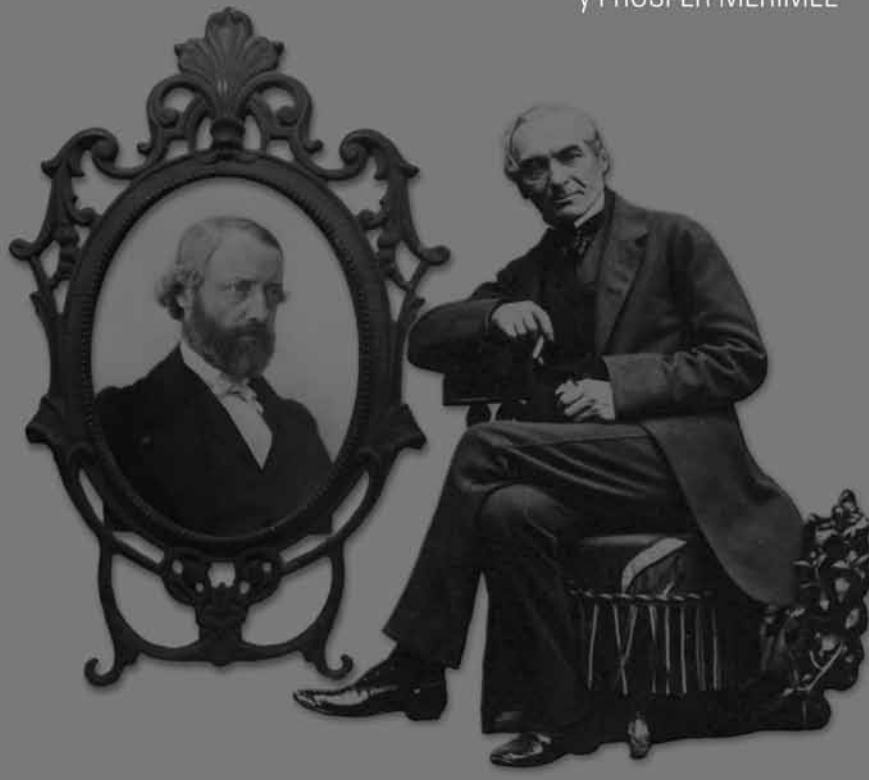
ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO
Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

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.

# Novedades Editoriales

# Conversaciones...

con EUGÈNE VIOLLET-LE-DUC
y PROSPER MÉRIMÉE



REVISTA DE CONSERVACIÓN

**INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, SECRETARÍA DE CULTURA**
Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural

NÚM. 3 JULIO 2017 ISSN: 2395-9479

# GACETA DE MUSEOS

TERCERA ÉPOCA | ABRIL–JULIO DE 2017 | NÚMERO 67
45 PESOS



## Museos y etnología

ISSN: 1870-5650

REVISTA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA

# ARQUEOLOGÍA

SEGUNDA ÉPOCA ♦ ABRIL DE 2017

52



♦ *Etnografía, demografía y arqueología olmeca en San Lorenzo Tenochtitlán*

♦ *Dinámica de un asentamiento olmeca en la Chontalpa, Tabasco*

♦ *Industria lítica en el Valle de Ónavas, Sonora*

♦ *Presencia teotihuacana en San Antonio Acoculco*

♦ *Las mujeres de Teotihuacán*

♦ *La cueva mortuoria subterránea: metáfora del vientre materno y del camino haca los ancestros*

♦ *Los restos faunísticos en Cantona, Puebla*

♦ *Análisis de colágeno residual en los cráneos decapitados de Chacalilla, Nayarit*

♦ *La arqueología en contextos forenses*

♦ *El camino serpenteante del fuerte de Loreto, Puebla*

♦ *Drones, fotogrametría y arqueología en México*

♦ *El registro público del patrimonio cultural en el INAH*

REVISTA DE ESTUDIOS DE

# ANTROPOLOGÍA SEXUAL

Primera época, volumen 1, número 7 Enero-diciembre 2016

