88



Cultura en los problemas actuales

Nueva Antropología

• Edgar Belmont Cortés / Joel Hernández Martínez, Modernizar el sistema de transporte colectivo en el estado de Querétaro y profesionalizar el trabajo del operador • Oscar Montiel Torres, El ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución y el sistema proxeneta • Luis Carlos Castro Ramírez, Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia • Ángel Acuña Delgado, Cuerpo sentido, cuerpo expresado y representado en un espacio vital: la plaza Yamaa el Fna • Christianne Evaristo de Araujo / Roberto Lima, Resistencia popular a la hidroeléctrica Belo Monte: sujetos colectivos y reivindicaciones socioambientales al Estado brasileño • Michel Duquesnoy, Mujeres mapuche williche en Puerto Gala (Aysén). Entre merluzas, ingeniería identitaria y sobriedades feministas *sui generis* • Cristina Herrera, Lourdes Campero, Lourdes Barrera, Guillermo González, Erika E. Atienzo, Fátima Estrada, Decir a medias: límites percibidos por los adultos para involucrarse en la prevención del embarazo adolescente en México

CM
Casa abierta al tiempo
CESAS
CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
INAH

VOL. XXXI, NÚM. 88, ENERO-JUNIO DE 2018 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología

nA

Nueva Antropología 88

Cultura en los problemas actuales

Dirección
Silvia Gómez Tagle

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Mechthild Rutsch, Héctor Tejera, María Josefa Santos,
Emanuel Rodríguez.

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora Díaz,
Carmen Bueno Castellanos, Edith Calderón Rivera, Alicia Castellanos,
Rodrigo Díaz Cruz, José del Val, 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,
Pablo Semán, Nitzan Shoshan, Karine Tinat, Gabriela Vargas Cetina,
Claudia Ytuarte-Núñez.

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Erwin Stephan Otto, Adrián García Valadés.

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; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Coordinadora del número
María Josefa Santos Corral

Secretaría técnica
Celia Tapia Alto
Brenda Perea

Producción y cuidado editorial
Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión-INAH

Ilustración de portada
Xilografía de autor anónimo

Publicación semestral.
Certificados de licitud de título y contenido: 2059 y 1291
Reserva de título: 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. XXXI, NÚM. 88 MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2018

SUMARIO

Editorial 5

Modernizar el sistema de transporte colectivo en el estado de Querétaro y profesionalizar el trabajo del operador
Edgar Belmont Cortés / Joel Hernández Martínez 11

El ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución y el sistema proxeneta
Oscar Montiel Torres 31

Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia
Luis Carlos Castro Ramírez 52

Cuerpo sentido, cuerpo expresado y representado en un espacio vital: la plaza Yamaa el Fna
Ángel Acuña Delgado 75

Resistencia popular a la hidroeléctrica Belo Monte: sujetos colectivos y reivindicaciones socioambientales al Estado brasileño
Christianne Evaristo de Araujo / Roberto Lima 95

Mujeres mapuche williche en Puerto Gala (Aysén). Entre merluzas, ingeniería identitaria y sobriedades feministas *sui generis*
Michel Duquesnoy 116

Decir a medias: límites percibidos por los adultos para involucrarse en la prevención del embarazo adolescente en México
Cristina Herrera, *Lourdes Campero*, *Lourdes Barrera*, *Guillermo González*, *Erika E. Atienzo, Fátima Estrada* 134

Reseñas Bibliográficas

Mauricio Iván del Toro Huerta y Rodrigo Santiago Juárez, *La perspectiva intercultural en la protección y garantía de los derechos humanos. (Una aproximación desde el análisis de las controversias electorales en comunidades indígenas)*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2015.
Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani 155

Documentos

Entrevista con Salomón Nahmad Sittón: apuntes sobre el indigenismo y la teología de la liberación.
Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani 159

Política editorial 163

Novedades editoriales 167

Editorial

El presente número de *Nueva Antropología* se dispuso a partir de textos que llegaron a la redacción de manera independiente, incluso de países, contextos, enfoques y perspectivas distintas. Quizá lo que tienen en común todos ellos es que se abocan al estudio de problemas vinculados con los procesos de modernización de nuestras sociedades, que comienzan con los inconvenientes sociales derivados de la adopción o transferencia de nuevos sistemas tecnológicos, presas o formas de transporte, y llegan hasta las estrategias de las mujeres indígenas para rescatar su condición étnica y conseguir "colarse" en los programas regionales de desarrollo que han proliferado en nuestros países. Además, en algunos de ellos, los aspectos culturales tienen un papel preponderante en la explicación de los fenómenos sociales a los que se aluden; por ejemplo, la labor de los proxenetas tlaxcaltecas no podría explicarse sin la tradición del "robo de la novia" tan común en nuestras sociedades rurales; o la desinformación sexual de las adolescentes derivada por las barreras de comunicación entre madres e hijas en los temas de sexualidad.

A continuación se hace una breve revisión de los siete textos que integran el número. En principio se presenta el trabajo "Modernizar el sistema de transporte colectivo en el estado de Querétaro y profesionalizar el trabajo del operador", en él los autores examinan la recomposición de los arreglos productivos, así como los políticos y sociales a partir del seguimiento del proyecto Red Q. Varios son los factores sociopolíticos que intervienen en este intento de modernización del transporte en Querétaro: el primero, desde la lógica productiva, es la promesa de mejorar la calidad del transporte para el usuario y también para el trabajador. En segundo lugar, la reorganización del servicio de transporte en términos de oferta y demanda. En tercero, se examina el proceso de legitimación a partir de las referencias culturales que permiten la apropiación del proyecto. En cuarto, se rescata el papel de las herramientas tecnológicas en la construcción de una estrategia de movilidad en la zona metropolitana de ese estado. Así, los autores, apoyándose en entrevistas realizadas a operadores y a concesionarios, dan cuenta de las tensiones que éstos enfrentan en el proceso de modernizar el transporte, que supone reorganizar la estructura de la red, modernización tecnológica y una fuerte capacitación en el trabajo. Concluyen que la redefinición de los marcos de regulación del servicio público de transporte colectivo según la cual se coloca al cliente como centro del servicio ha generado tensiones que ponen a prueba la capacidad para construir mediaciones políticas y productivas.

Por su parte el trabajo de Oscar Montiel Torres explica las circunstancias que permitieron la constitución de lo que llama "cultura proxeneta" en ciertas regiones del estado de Tlaxcala; la caracteriza como un sistema de esclavitud que se ampara en discursos de orden patriarcal con pactos de poder establecidos sobre las mujeres, sus cuerpos y subjetividades. "El ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución y el sistema proxeneta" señala la manera en que las prácticas de explotación sexual se adaptan a sistemas de reciprocidad, parentesco y compadrazgo de las comunidades, lo que permite la reproducción social de los proxenetas rurales, a través de prácticas vinculadas a procesos de experimentación individual pero compartidas y aprendidas en la colectividad. En el trabajo se expone también cómo ciertas prácticas culturales aceptadas en Mesoamérica como el "robo de la novia" facilitan la posterior explotación sexual de las mujeres por el miedo de éstas a ser devueltas a sus comunidades.

"Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia", discute la dinámica de algunas religiones de ori-

gen cubano como el palo monte y la santería, en Medellín. Para realizar el trabajo etnográfico, Luis Carlos Castro Ramírez hace un seguimiento vía redes sociales, especialmente Facebook, de la santería en dicha ciudad, gracias a esta herramienta, obtiene el contacto con sus fieles, quienes le permiten seguir la genealogía, funcionamiento y difusión de estas prácticas religiosas. Se examinan, también, las tensiones sociales que viven los practicantes de estos cultos, sobre todo cuando no son originarias del lugar donde ellos viven y la población las cataloga como prácticas de brujería. Las externalidades que acompañan la práctica de esas creencias, tales como la ropa o los ritos, son marcadores sociales que contribuyen a hacerse extranjero en su tierra natal. Después de presentar las distintas tensiones que se generan por el ejercicio de estos credos, tanto dentro como fuera de las comunidades, el artículo concluye señalando que el sostenimiento de los espacios religiosos está dado por el grado de cohesión de sus miembros y su nivel de especialización.

Con base en la experiencia etnográfica obtenida en las numerosas visitas realizadas desde 1985 a la plaza Yamaa el Fna Marrakech, Marruecos, el trabajo de Ángel Acuña observa y compara las maneras de obrar de las personas en espacios públicos y privados, festivos y ordinarios, rituales y no rituales, para comprender los múltiples sentidos que sigue el comportamiento humano. Así, el trabajo "Cuerpo sentido, cuerpo expresado y representado en un espacio vital: la plaza de Yamaa el Fna" muestra la dinámica de la plaza y la de los distintos actores turistas, vecinos, vendedores, actores y acróbatas que se apropian de ella. En especial, el autor se detiene en el manejo del cuerpo de los acróbatas, boxeadores, danzantes y otros artistas callejeros que acuden a la plaza todos los días, que se extiende, a la gastronomía. El autor concluye que la plaza es un lugar humanizado de condensación con más o menos afluencia y la gente en su heterogeneidad es quien la llena de contenido y atrae su atención como un imán.

El aprovechamiento hidroeléctrico (AHE) ha sido fuente de numerosos conflictos sociales en varios lugares del mundo. El caso de Belo Monte, Brasil, no es la excepción. La construcción de este gran proyecto de ingeniería para el beneficio energético, que planteaba la construcción de seis grandes presas, cinco de ellas en el río Xingú y el ahogamiento de 20 000 km de tierras indígenas, desencadenó un gran conflicto social. De manera que los autores del texto "Resistencia popular a la hidroeléctrica de Belo Monte: sujetos colectivos y reivindicaciones socioambientales al Estado brasileño", describen la modelación social

del proyecto técnico a partir de acciones de protesta que llevaron a redefinir el alcance de la presa. Siguiendo la técnica de la etnografía de múltiples autores y bajo el enfoque de la ecología política, Christianne Evaristo de Araujo y Roberto Lima se dan a la tarea de contestar preguntas tales como qué pasó con las fuerzas sociales para que el proyecto del AHE Belo Monte fuera aprobado y cuáles fueron las reacciones de los defensores de derechos humanos hacia la temática de las consecuencias de los impactos sociales y ambientales mientras Belo Monte estaba en construcción. Los autores concluyen que la construcción de la presa implica cambios ambientales definitivos que no permiten remediar el daño del río y esto afecta el patrimonio social y cultural de los pueblos perjudicados.

"Mujeres mapuche williche en Puerto Gala (Aysén). Entre merluzas, ingeniería identitaria y sobriedades feministas *sui generis*" se propone abundar sobre dos temas. El primero es una aproximación analítica a los informes en torno a planes de desarrollo regional desde un ángulo de género. El segundo propone retomar el componente identitario para el análisis. Con base en dos elementos, el étnico y el de género, Michel Duquesnoy muestra cómo las mujeres mapuches siguen distintas estrategias para conseguir recursos en los programas regionales que las ayuden a enfrentar la crisis por la que pasa la actividad pesquera. Para ello, las mujeres emprenden una labor de resignificación identitaria y toman como bandera el conjunto de rasgos étnicos y sus cualidades de género, lo que el autor caracteriza como feminismo *sui generis*. Esto es, un feminismo indígena mapuche williche polimorfo, en movimiento, en constante crítica, (re-) creación y (re-) valorización por las actoras, independientes de las discusiones académicas y de las acciones en general reivindicativas de las rigurosas agrupaciones feministas, lo que fortalece la aparición de un profundo feminismo indígena, multifacético, emancipado, no estabilizado y ajeno a las envergaduras teóricas.

Los autores del trabajo "Decir a medias: límites percibidos por los adultos para involucrarse en la prevención del embarazo adolescente en México", consideran que un evento que ha marcado un cambio significativo entre adultos y jóvenes es que las generaciones actuales ya no enfrentan prohibiciones y tabúes en relación con el sexo. El trabajo se aboca a analizar las percepciones y las creencias que tienen las madres, el personal académico y el personal de salud sobre el embarazo a temprana edad, así como las necesidades de orientación de las/os adolescentes en cues-

tiones de sexualidad en la Ciudad de México y en Morelos. La investigación mostró que, a pesar de que existe más información al alcance de la población sobre métodos anticonceptivos, los adolescentes carecen de la capacidad suficiente para la toma de decisiones. Por otro lado, los adultos entrevistados dijeron no tener los conocimientos necesarios para delimitar el tipo de apoyo que demandan los jóvenes en torno al ejercicio de la sexualidad y al uso de métodos anticonceptivos. Los autores concluyen que es necesario que tanto jóvenes como adultos asuman una mayor responsabilidad para enfrentar sus carencias de información y con ello, prevenir el embarazo adolescente no deseado.

MODERNIZAR EL SISTEMA DE TRANSPORTE COLECTIVO EN EL ESTADO DE QUERÉTARO Y PROFESIONALIZAR EL TRABAJO DEL OPERADOR

Edgar Belmont Cortés*
Joel Hernández Martínez**

Resumen: 2013 fue nombrado por las autoridades estatales "año de la modernización del servicio público de transporte colectivo en la zona metropolitana de Querétaro". Nuestro interés se centra en comprender las tensiones que se crean con la instrumentalización del proyecto de modernización y las disputas que se gestan alrededor de los ajustes en los arreglos políticos y productivos que reorientan y reorganizan la producción de servicio. Expondremos los marcos discursivos y analizaremos la transformación de las relaciones sociales que intervienen en la producción y el consumo del servicio de transporte público.

Palabras clave: profesionalización del trabajo, modernización, servicio público.

Modernizing the Public Transportation System in the State of Querétaro and Professionalizing Drivers

Abstract: State authorities named 2013 the year of the modernization of the public collective transportation system in the metropolitan area of Queretaro. Our interest focuses on understanding the tensions produced with the implementation of this modernization project and the disputes that arose concerning the accommodation in political and productive arrangements that redirected and reorganized providing the service. After presenting the discursive framework, the paper analyzes the transformation of social relations that intervened in the production and use of public transportation services.

Keywords: job professionalization, modernization, public service.

El compromiso de modernizar el servicio de transporte colectivo en la zona metropolitana de Querétaro se encuentra en la agenda de los últimos dos gobiernos estatales. En 2009, el aumento de las tarifas de transporte evidenció las tensiones alrededor de la evaluación de la calidad, el costo, la satisfacción del usuario y las reivindicaciones del derecho a la movilidad con criterios sociales. La promesa de mejorar el binomio calidad-costo del servicio constituiría el *leitmotiv* de la modernización del servicio de transporte colectivo. Tal premisa se articularía con el imperativo de hacer

* Profesor-investigador, Universidad Autónoma de Querétaro. Línea principal de investigación: conversión de servicios públicos, actividades productivas, trabajo. Correo electrónico: edgar.belmont@uaq.mx

** Estudiante de Antropología, Universidad Autónoma de Querétaro. Línea principal de investigación: espacio social, poder y dominación. Correo electrónico: proyecto.enclaves@gmail.com

atractivo el territorio para captar la inversión de capitales y la movilidad de turistas y, al mismo tiempo, responder al reclamo de regular el servicio y a la crítica sobre las condiciones en las que se produce y se consume el servicio. La reorganización de los servicios públicos en general se encuentra en la agenda gubernamental desde hace varias décadas; en la literatura ese proceso corresponde a la crítica social contra el modelo de organización burocrático y a la pérdida de coherencia productiva de los modelos de regulación monopólicos estatales, pero también al dominio de una cultura comercial en el que las referencias a la calidad y la satisfacción del cliente aparecen en el centro de la justificación de las reformas.

En la reforma del sector público convergen la privatización y la mercantilización de los servicios públicos. La promesa de reorganizar el transporte colectivo examina la capacidad de las autoridades estatales para generar las mediaciones que legitimen la redefinición de los arreglos políticos y productivos. Las autoridades gubernamentales hacen uso de la figura del usuario/cliente, en tanto sujeto de derecho, así como de la promesa de elevar la calidad de los servicios para ejercer una fuerte presión sobre los concesionarios y los operadores con el objeto de que éstos integren los cambios organizacionales. Los referentes de la cultura comercial se emplean, por lo tanto, como una palanca que fuerza la redefinición de los arreglos políticos y productivos, al introducir, en torno a la promesa de la calidad y la satisfacción del cliente, los nuevos imperativos productivos.

La mercantilización del servicio pone a prueba los referentes éticos y políticos que encuadraron el acceso a los servicios públicos en el interés general. El acceso a la movilidad, desde esta perspectiva, es un campo problemático no sólo por el crecimiento urbano, que comprueba la continuidad del servicio, sino porque los arreglos productivos que se crearon alrededor de la figura del esquema de concesiones (hombre-camión) causan tensión ante las nuevas exigencias productivas.

En este sentido, el crecimiento económico en la zona metropolitana de Querétaro pone a prueba la infraestructura del transporte público y la capacidad de los actores para construir mediaciones en la reorganización del servicio público, éste corresponde además a la mercantilización de los servicios públicos (regulación por la oferta-demanda y dominio de la cultura comercial), a la formalización del empleo y a la racionalización de los procedimientos de trabajo.

En este artículo analizaremos las paradojas de la modernización y la recomposición de los arreglos políticos y productivos que se construyeron bajo el modelo hombre-camión. Al estudiar la instrumentalización del proyecto Red Q, abordaremos la problemática que se construye en la reorganización del servicio y la centralidad que en este proceso adquirió la relación de servicio (trabajador-usuario). En este sentido, la promesa de la calidad y el dominio de una lógica productiva, centrada en la consecución de resultados, redimensionan la relación usuario/trabajador bajo una lógica de mercado. Apoyán-

donos en la sistematización de datos cualitativos, el artículo da cuenta de la incapacidad o indisposición de los actores a crear las mediaciones productivas que legitimen el proyecto de reorganización del servicio de transporte. Entre las polémicas que se analizan está la crítica de los operadores a la formalización del empleo, pero también la de los usuarios sobre lo que consideran una promesa inconclusa.

INTRODUCCIÓN: CONTEXTO Y MARCO DE ANÁLISIS

La reorganización del transporte colectivo[1] constituye un problema complejo. Las lógicas divergentes que participan en la conversión productiva del servicio se expresan en las polémicas que se construyen alrededor de los contenidos de la modernización y la instrumentalización de cambios organizacionales que se apoyan en los referentes del mundo comercial.[2] La conversión productiva del servicio de transporte constituye la reorientación y reorganización de la prestación del servicio. Esos ajustes (tensos y conflictivos) se anclan en las premisas de la mejora continua, en la política de formalizar el empleo y en las consignas de racionalizar los procesos de trabajo. Es allí donde la modernización se focaliza, primero, en mejorar la percepción de los usuarios sobre la calidad del servicio, y segundo, en profesionalizar el trabajo de los operadores. En el centro de la modernización y de la reingeniería del sistema de transporte se encuentra la promesa de elevar la calidad del servicio y de mejorar el trato a los usuarios. La política de la modernización se apoya en la instrumentalización de una racionalidad técnica para mejorar los indicadores de desempeño y la percepción de los usuarios.

El proyecto para fusionar las diferentes rutas bajo un modelo integrado (Red Q) encuentra en los dispositivos de control satelital y en las tecnologías de la información las herramientas tecnológicas para tener un mayor control del proceso de trabajo de los operadores del servicio de transporte. En torno a las consignas de mejorar la calidad de los servicios y profesionalizar el trabajo de los operadores, se expresan un conjunto de tensiones que evidencian el carácter polisémico de la modernización. Dichas tensiones representan, en palabras de Linhart (2010) y de Demazière, Roquet y Wittorski (2012), la confrontación de lógicas divergentes en la redefinición de arreglos productivos dentro del sector público, pues la mercantilización de los servicios públicos pone en juego los referentes cívicos que justificaron el control —desde lo político— sobre las actividades que se consideran de inte-

[1] La zona metropolitana comprende los municipios de Querétaro, Corregidora, El Marqués y Huimilpan.

[2] En la mercantilización de los servicios públicos se condensa la redefinición de la acción del Estado bajo los imperativos de la competitividad y la redefinición de los objetivos de la política social, dinámicas que corresponden con el desmantelamiento de los arreglos políticos acordes con los ideales de la justicia social redistributiva. Los cambios en la regulación de los servicios públicos, si bien anteponen criterios de carácter financieros, vehiculan valores acordes a la meritocracia.

rés general, en este caso, el acceso a la movilidad.

La centralidad que se otorga al buen trato y a la calidad del servicio exige tener en cuenta las condiciones en las que se produce el servicio y en las que se configura la relación usuario-trabajador. En la mercantilización de los servicios públicos entran en conflicto los referentes del mundo cívico por el carácter social que se atribuye al consumo de bienes y servicios públicos con los imperativos del mercado.

A partir de lo anterior, las condiciones en las que se producen y se consumen los servicios públicos también ponen en debate la responsabilidad del Estado para su planeación y regulación. El dominio de razones financieras, con el apoyo de las herramientas y los dispositivos que provienen de la empresa privada, tiende a justificar la mercantilización de los servicios públicos, redefiniendo las fronteras entre lo público y lo privado y poniendo en tensión, en el proceso de conversión productiva, los referentes del mundo cívico y del mercado.

La modernización de los servicios públicos constituye, por lo tanto, la instrumentalización de cambios políticos y productivos, el dominio de los referentes comerciales (calidad/costo/satisfacción del cliente) y de los indicadores de desempeño en su conversión productiva. El proceso es complejo puesto que los cambios en la regulación y en la producción de los servicios públicos impactan en las trayectorias de los actores (concesionarios y operadores) que participan en la configuración del servicio. Analizar la reconfiguración de las actividades de servicio público constituye un campo de investigación pertinente porque es relevante para explicar las paradojas que se crean con la privatización y la mercantilización de los servicios públicos, también permite comprender los ajustes en los marcos de regulación y en la orientación y organización de las actividades productivas. En relación con este proceso se entrecruza la recomposición del Estado y del mercado, la reorientación de la política pública y de las misiones del servicio público, la instrumentalización de la reconversión productiva y la redefinición de arreglos productivos.

En este proceso, el dominio de una lógica tecnocrática tiene que ver con el uso de indicadores de competitividad y de desempeño en la conversión de los servicios públicos y en el dominio de referentes comerciales como la promesa de la calidad y satisfacción del cliente.

En efecto, las exigencias del buen servicio (Weller, 1999; Warin, 1993) colocan al cliente en el centro de la justificación de los cambios productivos (Durand, 2011), en los que la promesa de la calidad (Mispelblom, 1999) se engarza además con las exigencias de la mejora continua y de mejora en los indicadores de desempeño. La profesionalización del trabajo de los operarios redefine los contenidos del trabajo no sólo con la introducción de nuevos criterios de productividad y con la evaluación de indicadores de desempeño, sino también con la aplicación de dispositivos tecnológicos que propicien un mayor control sobre el proceso de trabajo. En este sentido, la conversión de los servicios públicos en general se expresa en

la redefinición de arreglos productivos y en una política pedagógica, debido a que las promesas de la calidad exigen una mayor implicación en el trabajo, y los ajustes en la regulación del servicio redefinen los ideales del buen trabajador y del buen cliente. La mercantilización del servicio público conlleva una reorientación de la relación trabajador/usuario bajo imperativos comerciales, poniendo en tensión los referentes del mundo cívico que encuadraban la prestación de los servicios públicos bajo el modelo de justicia redistributiva (Campagnac, 2005). Dicho proceso se apoya en el dominio de los imperativos de la competitividad y el uso de herramientas gerenciales, es decir, en la instrumentalización de una política cuyos principales insumos son la cuantificación de la implicación en el trabajo y la incorporación de los referentes del mundo comercial.

Los destinatarios del servicio aparecen en la justificación de la reorganización productiva no sólo como un componente que interviene en su construcción, sino también como un objeto de evaluación a partir del tipo de relación que se configura y de sus percepciones aceptadas como criterios de evaluación en la recomposición del servicio.

La promesa de la calidad y del buen servicio son aspectos problemáticos debido al carácter contingente de las situaciones sociales que se crean en la relación de servicio (Gadrey y Zarifian, 2002). La atención puesta en la calidad y el buen trato coloca esta relación en el centro de la conversión productiva y de la profesionalización del trabajo de los operadores, pues la satisfacción de los usuarios/clientes se articula a la consigna de mejorar indicadores como los tiempos de traslado, la frecuencia del servicio de transporte, la comodidad en el trayecto y la satisfacción del cliente, por ejemplo.

La conversión de las actividades productivas en el sector público es proporcional a su reorientación, bajo la lógica comercial de la relación de servicio, es decir, con la introducción de criterios de mercado en la relación de servicio. En este sentido, la cultura comercial o la conversión liberal de los servicios públicos, empleando la expresión de Warin (1997), expresa con claridad la dimensión pedagógica que acompaña el proceso de reorganización productiva en el sector público.

Desde esta perspectiva, la profesionalización de la labor del operador combina los cambios en la regulación del servicio y en los procesos de trabajo, como ajustes en la capacitación y evaluación de su desempeño. Reeducar al operador y redefinir estos criterios recompone el mercado laboral. Ante a la instrumentalización de esos cambios, se compromete el margen de maniobra de los concesionarios y de los operadores para participar en el rediseño de los arreglos productivos.

La modernización, entendida como el reencuadre de la prestación del servicio bajo una lógica de mercado, se expresa en la redefinición de los marcos de regulación, de los procesos de trabajo y de los arreglos productivos. En este sentido, las polémicas acerca del proyecto de modernización y de las promesas de calidad y buen trato ponen en discusión la voluntad de los actores al crear

las mediaciones políticas y productivas que legitiman dichos cambios. Así, la disposición para crear mediaciones que aseguren la continuidad del servicio y la rentabilidad de las empresas participantes en el proceso de reorganización productiva es tan relevante como la voluntad de crear compromisos productivos más o menos estables frente a dicha reorganización.

El análisis que desarrollaremos en torno al proyecto de modernización del servicio de transporte (Red Q) incorpora el estudio de las situaciones sociales que se configuran en la prestación del servicio. Nuestra atención está puesta en comprender los ajustes en los marcos de regulación y los cambios que operan en el terreno productivo.

Al analizar la redefinición de compromisos productivos (reglas y acuerdos) y los ajustes en los contenidos del trabajo y del empleo buscamos explicar por qué la modernización del servicio de transporte se percibe como un proceso inacabado o inconcluso y la promesa de mejorar la calidad del servicio evidencia la fragilidad de los compromisos que se crearon alrededor de Red Q. En el análisis de estas dimensiones resalta que —más allá de las razones financieras esgrimidas en la justificación del ajuste tarifario en 2015— las polémicas que se construyen en torno a la modernización del transporte colectivo se mantienen vigentes en la crítica social.

A partir de entrevistas aplicadas a operadores y a concesionarios, expondremos las tensiones que éstos enfrentaron con la instrumentalización de la política de la modernización, proceso que repercutiría en los siguientes aspectos:

a) El marco regulatorio de la prestación del servicio de transporte;
b) la organización de las rutas: Sistema de Rutas Integradas (Red Q);
c) las condiciones de la infraestructura y parque vehicular;
d) las normas técnicas y de operación del servicio;
e) el control y monitoreo de la red;
f) el sistema de recaudación;
g) la capacitación del traba;o del operario;
h) las reglas de contratación y regulación del empleo de los operadores.

Desde la perspectiva gubernamental, los ideales que orientan la modernización están centrados en el usuario, al promover que éste tenga acceso a un servicio: *a)* eficiente, de calidad e incluyente; *b)* con opciones para la movilidad; *c)* con una tarifa integrada y carriles exclusivos en vías principales, para reducir el tiempo de los viajes, y *d)* con la infraestructura y los sistemas de información que mejore el trato al usuario. Según el diagnóstico gubernamental, la reorganización productiva se justifica en los imperativos de reducir: la sobreposición de rutas y de autobuses (estimado en 30%) y el predominio de la figura del hombre-camión y de las empresas familiares (concesionarios); en mitigar la carencia de instalaciones para el confinamiento de las unidades; en incentivar la contratación de operadores bajo un esquema contractual que formalice el empleo y en evitar la "pelea"

por el pasaje, el maltrato a usuarios y la falta de cultura vial de los choferes.

Detrás de dichas consignas se expresa la voluntad de redefinir las reglas y de instrumentalizar cambios que se basen en dispositivos tecnológicos y en una racionalidad técnica.

La aprobación de la Ley de Movilidad redefinió el marco de negociación de los concesionarios y de los operadores, pues los ajustes en la regulación del sistema de transporte, el rediseño de las rutas y el monitoreo de las unidades y de la red se traducía en cambios en las prácticas y rutinas de los operadores y de los concesionarios, pues al modificarse el modelo de "negocios" y los procesos de trabajo, la disputa por construir mediaciones productivas se pondría en la agenda, ya que los cambios en el régimen de contratación de operadores y la reorganización de los procesos de trabajo debilitarían los arreglos que se crearon alrededor del esquema hombre-camión. El análisis de los datos cualitativos ha sido posible con el apoyo de un equipo de jóvenes antropólogos de la Universidad Autónoma de Querétaro.

LA POLÍTICA DE LA MODERNIZACIÓN: CAMBIOS EN LA REGULACIÓN DEL SISTEMA DE TRANSPORTE E IMPERATIVOS DE LA CALIDAD

La promesa de modernización del servicio de transporte colectivo aparece en el discurso gubernamental como un compromiso que reconoce y valida la crítica del público usuario a la calidad del servicio que consume. Se apoya en la idea de la mejora continua, se inscribe en una dimensión positiva con el objetivo de crear consentimiento y de justificar la construcción de nuevos arreglos, neutralizando el conflicto. Sus ideales convergen con la instrumentalización de una política que identifica —como los obstáculos en la mejora del servicio— los arreglos que se crearon en el esquema hombre-camión. En esta tesitura, las nuevas exigencias productivas y los retos crecientes de la movilidad (en la zona metropolitana) se articulan en su marco discursivo. La combinación de ambas dimensiones, lo productivo y lo cívico, encuentra convergencia en la idea de reeducar al operador, ejerciendo mayor control sobre el proceso de trabajo, redefiniendo los criterios de contratación y los contenidos de la formación de competencias.

El operador del transporte se somete a una estigmatización basada en la referencia a situaciones conflictivas que se crean en la relación de servicio y a la experiencia negativa vivida por usuarios en el uso de transporte colectivo; en este sentido, existe un componente pedagógico por cuanto la solución al problema del transporte se simplifica en clarificar las reglas del juego, reeducando a operadores y concesionarios en torno a los imperativos de la calidad.

A partir de la instrumentalización de una racionalidad técnica y en las herramientas de la mejora continua, el reencuadre de la prestación del servicio da cuenta del proceso de mercantilización al que se someten —en general— los servicios públicos. Esta dimensión es relevante porque, como señala Warin (1997), la política de la modernización trastoca estructuras como el papel del poder público

en la regulación del servicio público, los arreglos institucionales y los sentidos del trabajo que se construyeron alrededor de los bienes y servicios públicos.

El uso de los referentes de una cultura comercial (calidad, costo, satisfacción del cliente) por parte de las autoridades estatales, corresponde al dominio de una lógica gerencial en la reorganización de los servicios públicos. La centralización de la toma de decisiones en el Instituto Queretano de Transporte (IQT) se relaciona, por lo tanto, con una política cimentada en indicadores y en los referentes del mercado para neutralizar el conflicto. La exclusión de los operadores y de los concesionarios del proceso de reorganización productiva se apoya no sólo en los dispositivos jurídicos que justifica la reingeniería del sistema de transporte a cargo de los expertos (el artículo 21 de la Ley de Movilidad precisa que las actividades del instituto son: diseñar, coordinar, ejecutar, vigilar y evaluar las políticas públicas, programas y acciones generales y particulares relativas a la prestación de los servicios público y especializado de transporte en el Estado de Querétaro),[3] sino también en el supuesto de que operadores y concesionarios anteponen sus intereses al de la colectividad. La centralización de las decisiones en la reingeniería del proceso de trabajo se justifica en una supuesta falta de organización de los concesionarios (hombre-camión) y en la dificultad de construir acuerdos más o menos estables sobre la conversión productiva.

Por parte de los concesionarios, el proceso de reingeniería se traduce en una reducción de su margen de maniobra. Al cuestionar la legitimidad de los nuevos arreglos, señalan que no los consideraron, más bien los despojaron de un patrimonio. Al destacar que los marginaron de la toma de decisiones, expresan que desestimaron y no reconocieron su experiencia y saber acumulado en la administración del negocio, pues fueron "los ingenieros" del IQT quienes redefinieron las reglas del juego: integración de rutas, redefinición de los recorridos y de las frecuencias, cambios en los mecanismos de supervisión y de control de las unidades, ajustes en los dispositivos de control del trabajo de los operadores y en la redistribución de recursos mediante la contabilización del kilometraje y la instrumentalización de un nuevo esquema de recaudación.

Desde la perspectiva de los concesionarios, el pago por kilometraje y la integración de las rutas daba cuenta de un proceso de ajustes forzados y generaba la sospecha de que el negocio del servicio se estaba transfiriendo a terceros. En efecto, lo complejo del nuevo sistema de recaudación y del sistema de pago por kilometraje se traducía, desde su punto de vista, en opacidad y en una pérdida de control del negocio. En contraparte, la integración de las rutas (Red Q) se sustentó en la premisa de que el Poder Ejecutivo posee la facultad de regular el sistema de transporte y de establecer medidas que sancionan la renovación de las concesiones. La

[3] Ley de Movilidad para el Transporte del Estado de Querétaro (2012), Ref. P. O. No. 33, 5-VII-13.

sujeción de concesionarios a este nuevo marco regulatorio significó asumir el compromiso de mantener renovada la flota de vehículos y de integrar en su marco las nuevas reglas de operación del servicio. Al respecto, en el cuadro 1 se presentan algunos de estos arreglos, que, de acuerdo con los concesionarios entrevistados, eran insostenibles en el corto y el mediano plazo.

La política de modernización y los dispositivos jurídicos integrados en la Ley de Movilidad representaban un nuevo marco de negociación para

Cuadro 1: Ley de Movilidad para el Transporte del Estado de Querétaro

Artículo 35. Quienes presten el servicio de transporte público quedan sujetos al cumplimiento de los manuales de especificaciones técnicas y a las condiciones de operación que determine el Instituto. (Ref. P. O. No. 33, 5-VII-13).
…
Artículo 40. El titular del Ejecutivo del Estado, en todo tiempo, podrá introducir en los servicios de transporte las modalidades que dicte el interés público, adoptando al efecto las medidas que mejor aseguren la prestación del servicio de manera eficaz, oportuna y suficiente.

Artículo 41. El Instituto establecerá los programas de entrenamiento teórico-práctico a los conductores del servicio de transporte según la modalidad de servicio de que se trate y expedirán las identificaciones de conductor respectivas. (Ref. P. O. No. 33, 5-VII-13).
…
Artículo 64. Los vehículos que no se encuentren en operación deberán permanecer en las bases de ruta, de encierro o en algún taller en caso de encontrarse en reparación. Se prohíbe el estacionamiento o pernocta de vehículos en la vía pública.
…
Artículo 68. Los concesionarios del servicio podrán contar con los sistemas de recaudo y monitoreo que al efecto determine el Poder Ejecutivo del Estado a través del Instituto. (Ref. P. O. No. 33, 5-VII-13)
…
Artículo 71. El Estado en coordinación con los concesionarios del transporte con autorización de éste, podrá contratar la adquisición y operación del sistema de recaudo de la tarifa, así como convenir la forma y términos para la administración y distribución de ingresos obtenidos a través de dicho sistema.

Artículo 72. El centro de control del sistema de monitoreo de flota será administrado por el Instituto y permitirá la verificación del cumplimiento de los planes de operación establecidos para cada ruta. (Ref. P. O. No. 33, 5-VII-13)

Fuente: Ley de Movilidad para el Transporte del Estado de Querétaro, disponible en <http://bit.ly/1kJLJFR>.

concesionarios y para operadores. La denuncia de que no los consideraron o tomaron en cuenta se da en la imputación de que la reorganización productiva repercutió negativamente en la trayectoria de las familias que contaban con una o varias concesiones como parte de su patrimonio. El argumento de la pérdida del control sobre el "negocio" remite a un sentimiento de injusticia, pero también a un proceso de "descalificación" por cuanto la aplicación de tecnologías en la recaudación y en el monitoreo de la red de transporte acentuó el sentimiento de haber quedado al margen del proceso de conversión productiva.

La sujeción al nuevo marco regulatorio del servicio de transporte y a los dispositivos tecnológicos creó malestar entre los concesionarios. Los siguientes testimonios lo reflejan:

> Más que negociación fue una imposición; cuando entra la Ley de Movilidad y Transporte en 2011, nos obligaron a trabajar bajo este esquema; ya no era de si querías. Para seguir dentro del transporte, la Ley te marca que tenías que trabajar como sociedad anónima, en primer lugar; después, tener corralones de encierro para guardar las unidades y tener a todos los operadores asegurados (entrevista a concesionario, 2015).

> Ahora hay una sola administración, porque así fue como se planteó. Que nos constituyéramos en sociedades anónimas, que nosotros como propietarios saliéramos de la administración y que fuera un consejo quien administrara toda la operación de la red. En la práctica ha sido ineficiente. No hay consejo, de tres personas, que pueda controlar, por ejemplo, el caso de City Bus, 220 unidades. Es imposible (entrevisa a concesionario, 2015).

La modernización del servicio de transporte se percibe, por lo tanto, como una promesa incumplida y como un proceso en el que se instrumentalizan cambios de manera forzada, sin las mediaciones políticas y productivas que legitimen la conversión productiva. Desde la perspectiva de los concesionarios, la sujeción a este marco regulatorio respondía a la necesidad de asegurar un ingreso que permitiera cubrir las deudas contraídas en la compra de vehículos y a la obligación de cubrir los costos de participar en el proceso de integración de rutas que se estimó en alrededor de 350 000 pesos; más allá de la certeza de la cantidad, resalta el tono del entrevistado debido a que se acompaña de un sentimiento de injusticia y de la idea de haber sido despojado del negocio. Además del sentimiento de despojo, la propuesta gubernamental de crear una empresa en la que el concesionario se convierta en accionista introduce una lógica distinta en la administración del negocio. El testimonio de un concesionario entrevistado señala que Red Q impuso una lógica de gestión frente a la cual habría una insuficiente capacitación por parte de los operadores y referente al uso de los nuevos mecanismos de recaudación y el monitoreo de la red de transporte, postura que coincide con la opinión —que aparece a continuación— de dos operadores entrevistados:

> El sistema de GPS está bien, por un lado, pero el siguiente es que el mensajero que viene en el camión no lo lee y no sirve. Hay veces que hay un accidente o algo y tienes que cortar ruta y cuando llega la hora del pago, a ti te dan un descuento por ese corte de ruta y dices "pero oye, hubo maratón", y te dicen "pero tienes que avisar". Y si no traes crédito en el camión, cómo avisas. Se supone que la máquina trae un mensajero ahí, que le pones exceso de pasaje, tráfico, corte de ruta; pero no los leen; el que está en base no los lee, él nomás sanciona (entrevista a operador, 2014).

> Con este modelo tenía que ser por kilometrajes. Todos los operadores tenían que recorrer, por decirlo así, por rutas, por decir algo, 3 000 kilómetros. Si un camión se descomponía y tenían que hacer 300 kilómetros y no los hizo, ¡multa! Que un camión se salió porque se descompuso, ¡multa! Que un camión, que hubo un percance, un accidente y que la ruta no siguió como debía ser y cortó vuelta y se fue para poder seguir su ruta, ¡multa! O sea, todo era multa, tras multa y multa y multa (entrevista a operador, 2015).

De acuerdo con los operadores y concesionarios, la reorganización se concibe como un proceso que se instrumentalizó de "arriba hacia abajo". Los concesionarios entrevistados entre 2013 y 2015 señalan con insistencia que la Ley de Movilidad mostraba la recomposición de fuerzas, pues los argumentos que se movilizan en el discurso gubernamental simplificaron la problemática y se enfocaron en atacar la percepción de la mala calidad del servicio al mismo tiempo que neutralizaron la oposición de operadores y de concesionarios al proceso de concentración o redistribución de recursos. El rediseño del sistema de rutas (Red Q) y el confinamiento de las unidades en los "patios", la instrumentalización de las tarjetas de prepago y del sistema de monitoreo de las unidades vía satelital, reconfiguraron el marco de operadores y concesionarios. Al respecto, los siguientes testimonios resaltan estos cambios:

> Como hombre-camión, cada uno administraba sus camiones, cada quien pagaba a sus operadores, cada quien pagaba sus impuestos, cada uno de nosotros se hacía cargo de toda la operación, de la administración y del mantenimiento de las unidades (entrevista a concesionario, 2015).

> Anteriormente, cada uno de nosotros administraba su propio negocio. El número de unidades que tú tuvieras o de las que fueras propietario, nosotros mismos las administrábamos; cada unidad, bajo nuestra observancia tenía un mecánico, un supervisor, un gestor. Estábamos muy focalizados en nuestro negocio (entrevista a concesionario, 2015).

El sentimiento de haber sido despojados del negocio y de no tener control sobre la administración de la red es un tema recurrente que pone en juego, desde la perspectiva de los concesionarios, la legitimidad de los arreglos

que se crearon alrededor de la Ley de Movilidad y de la conversión productiva. El control y el monitoreo de las unidades, así como las tarjetas de prepago, son dispositivos que muestran la instrumentalización de una racionalidad técnica en la trasformación del esquema hombre-camión. Dichos dispositivos adquieren una dimensión político-pedagógica por cuanto modifican el marco referencial de concesionarios y hasta el comportamiento de los operadores, pues este último, así como el trato al usuario (relación de servicio) queda registrada en el sistema de video de cada unidad.

Ahora bien, este proceso no está exento de tensiones pues la "pérdida de control" —sobre la administración de la red y la distribución de los recursos— se interpreta como una paradoja debido a que la promesa de la calidad exige, entre otros, la supervisión del concesionario sobre su unidad de transporte.

> Varios concesionarios habíamos observado, derivado de algunos estudios, que la operación no era rentable como para que las empresas pudieran prestar un servicio de calidad; desde el inicio nosotros nos dábamos cuenta de que la logística y la operación, como se había planeado, no iba a generar la utilidad suficiente para que las unidades prestaran un buen servicio: mantenimiento, seguridad, higiene, etc.; sin embargo, se empieza a trabajar el concepto de Red Q. Nosotros, como concesionarios, como accionistas de las empresas, a menos de un año de haber operado ya habíamos visitado al señor gobernador para comentar que no era rentable y que empezábamos a tener problemas de liquidez (entrevista a concesionario, 2015).

> En las asambleas, había gente que decía: compañeros, hay que pensarlo bien porque esto es nuestro patrimonio. Esto [Red Q] no es una maravilla, que nos van a ir incrementando el sueldo; no, yo no lo veo así; primero sindicalistas, luego cooperativistas y ahora accionistas; según nos iban a dar mayor rendimiento (entrevista a concesionario, 2015).

La pérdida de control sobre el mantenimiento de las unidades es, conforme a la opinión del concesionario, una parte de los problemas que existen en la coordinación de Red Q; al respecto, los ajustes en los tiempos de los recorridos y en el monitoreo de las unidades vía satelital desplazaron parcialmente la figura del "checador". En esta tesitura, persiste la idea de que en la "modernización" del servicio se desconoció la experiencia y la trayectoria de concesionarios (hombre-camión) y operadores de las unidades.

Frente a estas tensiones, el gobierno estatal de Francisco Domínguez (2015-2021) convocaría a redefinir los arreglos para crear mediaciones más estables, pues, como se ha señalado, el interés de crear una empresa integrada por los socios accionistas (concesionarios) responde a la crítica del concesionario sobre su pérdida de control en el negocio; mientras que en el caso del operador de la unidad, la formalización del empleo y su profesionalización son dos ejes que encuadran la conversión del servicio.

REENCUADRE DE LA ACTIVIDAD DE SERVICIO: EL ESTIGMA SOBRE EL OPERADOR Y LOS DISPOSITIVOS DE REORGANIZACIÓN PRODUCTIVA

La reingeniería de los procesos de trabajo, como se nombra a la conversión productiva, implica reorientar el sentido de la actividad del operario. Ese reencuadre tiene su base en la instrumentalización de herramientas gerenciales y en dispositivos tecnológicos que modifican (en conjunto) las relaciones sociales que se crean en la producción y el consumo del servicio.

En esta dinámica entra en juego el control sobre la reorganización productiva y, por lo tanto, el margen de negociación de operadores para participar en la redefinición de los contenidos de las actividades productivas.

La recomposición del esquema hombre-camión se sostuvo en la estigmatización del operador. En este marco, la profesionalización del trabajo se presentó como una solución a la crítica de los usuarios, justificando la redefinición de los perfiles de los operadores y la formalización del empleo. Los ajustes en la regulación del mercado de trabajo se inscriben en una dinámica política, pues los cambios en la capacitación y en la evaluación y certificación de competencias de los trabajadores se asientan en una política pedagógica.

La certificación de los operadores aparece entonces como un requisito en la asignación de los permisos de manejo. El control que se ejerce sobre la certificación de competencias contribuye también a disciplinar la fuerza de trabajo. Dicha política encontró respaldo en un convenio de colaboración signado entre el IQT y diversas instituciones educativas, las cuales ofrecieron cursos de capacitación y la certificación de competencias.

En esta lógica, la Tarjeta de Identificación del operador (TIO) constituye una herramienta de control que se vincula con el reencuadre de las actividades productivas y con la redefinición de los mecanismos de regulación del trabajo. Uno de los problemas identificados en este proceso señala la necesidad de incorporar a los operadores en el diseño de los contenidos de los cursos y en el proceso de capacitación, pues al igual que los concesionarios, se sienten marginados por el rediseño del servicio.

El reclamo de que no los tomaron en cuenta en la redefinición de los contenidos de las actividades responde a la exigencia de crear las mediaciones productivas y los consensos que legitimen la conversión productiva. El reconocimiento de su experiencia y de sus conocimientos, desde su perspectiva, contribuiría a la construcción de compromisos más estables. En contraparte, la falta de reconocimiento y la estigmatización negativa del operador, así como la reducción de su margen de maniobra, explican parcialmente la rotación de personal. La paradoja que se ha señalado con insistencia es que la modernización del servicio se apuntaló en un discurso que estigmatizó al operador en vez de colocar en el centro de su justificación la importancia de profesionalizar su actividad. En efecto, más que considerarlos como un colectivo, identificaron al operador como objeto que se transforma con la reorientación

del servicio y con la aplicación de una política pedagógica que incorpore los imperativos del mercado y del mundo comercial.

En la codificación de los nuevos compromisos productivos se aprecia una dimensión política-pedagógica en la codificación de nuevas situaciones sociales ideales en la producción del servicio de calidad y en la identificación de comportamientos y de actitudes deseables en los operadores, particularmente en la relación de servicio. En este sentido, la promesa de la calidad y el reencuadre de las actividades productivas ponen a prueba no sólo las rutinas en los procesos de trabajo sino también los gestos y los comportamientos de los operadores.

La promesa de un servicio de calidad se sustenta, por lo tanto, en la tipificación del trabajador ideal. La profesionalización del trabajo identifica como objeto de transformación las tareas de los operadores; pero también al operador identificado como un objeto de transformación.

El compromiso de formalizar el empleo de operadores, con la promesa de que podrían acceder a prestaciones enmarcadas en la ley laboral, constituye un elemento central en la formalización de la relación laboral. En este sentido, formalizar el empleo, racionalizar el proceso de trabajo y reeducarlos son los componentes que dan sentido a la profesionalización de su trabajo. La sujeción a este nuevo marco de regulación modifica los esquemas de retribución y crearía, desde la perspectiva gubernamental, incentivos para que los operadores se impliquen en el trabajo y eviten competir por el ingreso bajo comisión. Ante este esquema los operadores han dicho que resienten un proceso de precarización que se traduce en pérdida de ingresos y en la reducción de su margen de maniobra.

La formalización del empleo y la racionalización del proceso de trabajo modifican los mecanismos de regulación en el mercado de trabajo, es decir, las prácticas de reclutamiento, la selección y la capacitación de los operadores. La constitución de las sociedades de concesionarios (12 empresas) se concibió en un principio como un paso necesario para formalizar el empleo; sin embargo, en la perspectiva de los operadores entrevistados, este proceso se tradujo en la protección patronal (Bouzas, 2009) y en la simulación de la contratación colectiva, pues los ajustes a la relación salarial modifican el esquema de retribución, acentuando las tensiones en el proceso de trabajo. En esta lógica, resalta la oposición de operadores a dicho esquema en virtud de que la retribución deja de ser atractiva para un sector de los operadores. Pues con el conteo de pasaje y con la tarjeta de prepago, además del pago por kilometraje al concesionario, se modificaría, por ejemplo: *a)* el pago al operador por cuenta, en el cual el concesionario fijaba una cuota por la renta de la unidad, quedando bajo responsabilidad del operador cubrir los gastos de combustibles y organizar la jornada de trabajo; *b)* el pago por porcentaje, cuando el concesionario entregaba al operador alrededor de 20% de los ingresos obtenidos en la jornada de trabajo, una vez que

se descontaba el consumo de combustible, y *c)* el pago por jornada laboral. La transformación de estos esquemas —pago por cuenta, pago por porcentaje y pago por salario— se modificarían con la aplicación de nuevas reglas de operación, con la dispersión de los recursos entre concesionarios y con los ajustes en la regulación del empleo.

> Anteriormente, cada patrón administraba sus camiones, pedía chance [por ejemplo] en una gasolinera para poner como su oficina; llegaban todos los camiones a cargar diésel y les recibían los *tickets* y las cuentas. Los que manejaban un porcentaje tenían un analista que les daba la hoja detallada de la información de subidas y bajadas (barras de conteo de pasajero) para que éste (el operador) la llevara al patrón y le diera su parte. El patrón veía lo que se supone habías hecho de dinero, el *ticket* de diésel y te daba lo que te tocaba (entrevista a operador, 2015).

Desde el punto de vista de los operadores, la relación laboral era más flexible en el esquema de hombre-camión, lo que permitía organizar la jornada de trabajo y tener mayor "control" sobre la comisión o la retribución obtenida en función del acuerdo con el concesionario: la premisa de que "si trabajabas más, ganabas más" aparece como algo legítimo en la perspectiva de los operadores, esquema que transforma con el pago por jornada semanal. Para las autoridades, estos esquemas "informales" incentivaban la competencia o la pelea entre los operadores por el pasaje. A partir de esta lógica, formalizar el empleo y regular el salario acabaría, desde su perspectiva, con una fuente del maltrato al usuario. Ahora bien, el efecto de estos ajustes se expresa en los siguientes testimonios:

> Anteriormente, antes de Red Q dormíamos seis horas o dormíamos siete horas. Uno está acostumbrado a dormir más o menos 6 horas; con seis horas o siete está bien, descansa el cuerpo (entrevista a operador, 2015).

> No, ya ahí te arreglabas con tu relevo si trabajabas toda la semana, o un día sí, o dos y dos, como te acomodaras (entrevista a operador, 2014).

> En lo personal no teníamos tanto problema con los patrones por lo que nos faltaba porque trabajábamos por cuenta, por algo el patrón 'taba bien con nosotros y nosotros estábamos bien con él (entrevista a operador, 2014).

Un sector de los operadores entrevistados señala con insistencia que el trabajo continúa siendo estresante y "duro", pero menos atractivo porque sus ingresos se han reducido; desde esta lógica económica, los ingresos por cuota o por porcentaje permitían soportar las jornadas de trabajo. En esta interpretación, la integración de las rutas y la constitución de las 12 empresas representan puntos de quiebre en la trayectoria de los operadores y de los concesionarios, así como cambios significativos en la regulación del trabajo,

que se traducen en un sentimiento de despojo. La estrategia de estigmatizar el trabajo del operador para justificar la formalización del empleo abrió una polémica en torno al reconocimiento y la vocación productiva de los operadores; en este marco, el interés de operadores por constituir un colectivo de trabajo respondía a la voluntad de participar en la redefinición de los contenidos del trabajo y en clarificar el campo de la llamada profesionalización del trabajo.

Los conflictos que han surgido durante este proceso variado en el curso de la reorganización del servicio; en un inicio, la disputa por el reconocimiento de la antigüedad laboral apareció como algo central frente a la integración de Red Q y a la formalización del empleo; mientras que en un segundo momento, la queja del operador se centró en los polémicos descuentos aplicados con los faltantes (diferencia de pasajeros registrados por las barras y monto reportado en la entrega de la cuenta) que registraba el sistema de recaudación; pero también en la denuncia de que las promesas de empleo formal no se cumplen por la simulación de la contratación colectiva. Los siguientes testimonios ponen a discusión estas dimensiones:

> Supuestamente ya entró el nuevo sistema, pero yo sigo laborando con mi patrón. Se nos habló de una sucesión de contrato, lo cual no es cierto porque una vez firmado perdemos toda relación laboral con nuestro patrón y ya no se reconoce la antigüedad, y la que se nos está ofreciendo no cubre el desgaste físico que tengo que brindar (entrevista a operador, 2013).

> […] Antes, pues, se ganaba bien. Eran 500 o 600 pesos; los ganabas sin que te faltara nada y ahorita que empezó lo de Red Q, pues empeoró más. La cosa cambió muchísimo, tan es así que la mayoría se están saliendo, se están retirando, dedicándose a otro negocio, a otra cosa, porque si, digamos, si una empresa paga como entre 1 000 y 900 pesos y en otro lugar te sacas como mil, pero son seguros y aquí no los ganamos, pues mejor te vas a otra cosa (entrevista a operador, 2015).

> Mi sueldo está bajando alrededor de un 20-30% en relación de lo que yo ganaría diario. Supuestamente la idea del gobierno es "tecnificar" nuestra labor, que vamos a trabajar menos. Pero yo trabajo todo el día y es por una necesidad de trabajo, todo el día. Pero en realidad mi sueldo sí se reduce a más de un 50-60% ya real (entrevista a operador, 2013).

Existen testimonios de operadores que señalan un trato injusto al momento en que los recontrataron bajo el esquema de Red Q, pero también exponen una contradicción por la falta de reconocimiento a la "experiencia" y a la trayectoria del operador en la prestación del servicio, lo que contradice el discurso de la profesionalización y la promesa del buen servicio. El argumento es que la relación de confianza que existía entre concesionario y operadores permitía prever problemas, por ejem-

plo, en la operación y en el funcionamiento mecánico de las unidades, así como la transmisión de conocimientos *in situ* en cuanto al flujo de las rutas y de la geografía urbana.

> Aquí el problema está en que el sistema de conteo; si subes o bajas, es un pasaje simplemente. A la barra que está contando no le interesa si subes o bajas. Por eso es la molestia de muchas personas, que es una persona de la tercera edad, es un minusválido y no me dejan bajar por adelante, y ese faltante se lo están cobrando al operador de su sueldo. Entonces hasta ahí vamos bien (entrevista a operador, 2014).

> Pero sí, a nosotros sí nos traen mucho. A mí no me gusta, este, que te traigan muy controlado. Con el simple hecho de que no te lleven, que estés sancionado, de las cámaras, de que ya ni siquiera si me anda del baño, pues peores, ¿no? Y sí, a mí me gustaría, a mí me agradaría que sí, que fuera más conciente en esos aspectos. Yo no tengo ya problemas con las tarjetas, pues total pagan, y sí, pero sí que fuera un poco más humano. Pues, oye, hay veces que no tienes ni diez minutos para comer en base; diez minutos tienes para irte a comer e ir al baño […]. Ya no manejar los tiempos. No, eso no es modernización, eso es […]. Ahora no te correteas con la competencia, te correteas con tu compañero; es peor eso (entrevista a operador, 2014).

A partir de lo anterior, la reingeniería del proceso de trabajo redefinió los contenidos del trabajo y puso en marcha dispositivos de control técnicos bajo un nuevo esquema de control del empleo y trabajo que, desde la perspectiva de los operadores redujo su margen de maniobra. En su opinión, lo atractivo del trabajo estaba en la "flexibilidad" y en el ingreso obtenido por jornada diaria, pues aun cuando éste variaba, el esfuerzo, consideraban, era retribuido.

Nuevamente, la paradoja de este proceso es que la sujeción a los mecanismos que "formalizan" el empleo acentuaron el vínculo instrumental del operador con su actividad productiva, entre otras razones, porque la estigmatización de la figura del operador justificó la formalización del empleo y la instrumentalización de mayores dispositivos de control, pero también porque en el vínculo con la actividad impera la idea de que ahora se labora para el sistema de Red Q. Precisamente, de acuerdo con los operadores, ello explicaría la rotación de personal no sólo porque el "negocio" deja de ser atractivo, sino porque el sentido de "apropiación" —que el operador construyó con la unidad— se recompone:

> Es lógico, estás acostumbrado, o acostumbras a tu familia, a una calidad de vida; no te digo que vivíamos con lujos, no vivíamos con excesos, pero vivíamos bien (entrevista a perador, 2014).

> En un día bueno, así poquito, un día que estaba bueno, cuando traía el otro de mi patrón, que era más largo, sí sacaba unos 4 mil 5 mil pesos. Igual en la misma jornada y antes el primero empezaba 5:50 […] Y pues fue con mi

> patrón que no había problema y en la noche también, daban las 10 de la noche de allá para acá (entrevista a operador, 2014).

El compromiso de formalizar la relación laboral y salarial bajo contrato escrito y pago de salario/semana no se convirtió, según los operadores, en un incentivo fuerte para asegurar su permanencia en los puestos de trabajo. La opinión gubernamental es que la mejora del servicio depende de una mayor coordinación entre los concesionarios y en rediseñar los esquemas de capacitación de los operadores: centrarse en la persona.

En este sentido, en el marco del aumento de la tarifa de transporte aprobada a finales de 2015, concesionarios y autoridades estatales definieron compromisos en la reorganización del servicio y la profesionalización del trabajo del operario. Esos acuerdos, sin embargo, vuelven a centrarse en el trabajo relacional o en las actividades *front office*. Apoyándose en el ideal de mejorar la actitud del operador como paso central en la optimización de servicios, las respuestas gubernamentales han sido insuficientes y carecen de la voluntad de crear mediaciones productivas que convoquen a la participación de los operadores. Mediante este nuevo esquema (centrado en la persona) la implicación de los operadores podría alcanzarse con la asignación de bonos, la portación de uniformes, la certificación de competencias y el respeto a los usuarios/clientes. De acuerdo con esta lógica, ser amables y educadores concuerda con la idea de que la calidad "está en el operador".

El rediseño de la capacitación se sustenta, por lo tanto, en la teoría de los recursos humanos y las exigencias de una mayor implicación subjetiva en el trabajo; por lo que la atención en la persona y en los valores que se ponen en juego en la relación del servicio aparecen como centrales en la presentación del problema del transporte. Simplificar esta problemática a una cuestión de voluntades, sin atender el contexto y las condiciones en las que se produce el servicio, expresa la debilidad de los compromisos productivos alrededor de la promesa de mejorar la calidad del servicio.

A lo anterior se suma que el monitoreo de las coordenadas de las unidades vía satélite (localizador GPS), la aplicación de un validador de tarjetas de prepago y las cámaras de vigilancia con mecanismo de grabación digital y el control de ascenso de pasajero (ascenso, descenso, a través de las barras de conteo delantera y trasera) son mecanismos que reconfiguran la prestación del servicio, pero también la posición del operador en el proceso de reconversión productiva, frente a lo cual continúan reclamando su participación: un lugar.

CONCLUSIONES

La promesa de elevar la calidad del servicio es, desde la perspectiva del usuario, un ideal, algo inconcluso. Esta percepción es generalizada y se mantiene vigente en la crítica social a las condiciones en las que se produce y consume el servicio de transporte colectivo. Así, la instrumentalización del proyecto de

modernización pone en juego no sólo el margen de maniobra de los actores sino la legitimidad de los cambios en la regulación y configuración del servicio público de transporte colectivo. La redefinición de los marcos de regulación de este servicio se inscribe en un proceso de cambios sociales en los que entran en tensión la cultura de medios y la cultura de resultados, los referentes cívicos con los que se encuadra la prestación del servicio y los referentes de una cultura comercial. Las tensiones entre esas dimensiones dan cuenta de lo multidimensional y lo polisémico de la modernización y profesionalización del servicio de transporte colectivo. Las divergencias entre las diferentes lógicas e intereses que interactúan en la reconversión productiva del servicio ponen a prueba no sólo el margen de negociación de los actores, sino la capacidad para construir mediaciones políticas y productivas.

La fallida modernización del servicio de transporte en su primera etapa muestra la dificultad para encontrar mediaciones político-productivas que aseguren la construcción de compromisos más o menos estables en torno a la reconversión del servicio de transporte. En este artículo hemos analizado las situaciones conflictivas que se crean en la instrumentalización del proyecto de modernización cuando se consideran también la perspectiva del operador y del concesionario. Entre estos conflictos destaca la inconformidad de colonos por la integración y reubicación de rutas al momento de constituir Red Q. El reciente aumento de la tarifa del pasaje (finales de 2015) evidenció la sujeción del proceso de conversión productiva a arreglos políticos, dinámica que persiste en el diseño de una nueva estrategia de conversión que inicia con la creación de una empresa única sostenida por los accionistas (antes concesionarios) y la instrumentalización de un plan de profesionalización de los operadores.

BIBLIOGRAFÍA

Bouzas, Alfonso (2009), "Contratación colectiva de protección", *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, núm. 9, pp. 29-52.

Campagnac, Elisabeth (2005), "Les évolutions contemporaines dans les systèmes de régulation des services en réseau le cas du rail britannique", en R. Bercot y F. de Conink (coord.), *L'univers des services*, París, L'Harmattan, pp. 108-139.

Demazière, Didier, Pascal Roquet y Richard Wittorski (2012), *a professionnalisation mise en object*, París, L'Harmattan.

Durand, Jean-Pierre (2011), *La cadena invisible: flujo tenso y servidumbre voluntaria*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gadrey, Jean y Phillippe Zarifian (2002), "Emploi, productivité et évaluation des performances dans les services", en *L'émergence d'un modèle du service: Enjeux et réalités*, París, Liaisons, pp. 57-83.

Linhart, Danièle (2010), *La modernisation des entreprises*, París, La Découverte.

Mispelblom, Frederik (1999), *Au-delà de la qualité. Démarches qualité, conditions, de travail et politiques de bonheur*, París, La Découverte.

Warin, Philippe (1997), "Les services publics: modernisation, découverte de l'usager et conversion libérale", en P. Warin, *Quelle modernisation des services*

publics? Les usagers au cœur des reformes, París, La Découverte, pp. 81-101.

_____ (1993), *Les usagers dans l'évaluation des politiques publiques: étude des relations de service*, vol. 8, París, L'Harmattan.

WELLER, Jean-Marc (1999), *L'Etat au guichet: sociologie cognitive du travail et modernisation administrative des services publics*, París, Desclée de Brouwer.

EL CICLO VITAL DE LAS MUJERES EN SITUACIÓN DE PROSTITUCIÓN Y EL SISTEMA PROXENETA

Oscar Montiel Torres*

Resumen: En este artículo analizo la relación entre el ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución con el sistema proxeneta y considero a los padrotes rurales tlaxcaltecas como paradigma empírico. Primero, defino este sistema de esclavitud con sus lógicas de poder, mecanismos y estrategias. Después, examino las relaciones de las mujeres dentro de esa estructura: madres, hermanas, hijas, esposas y mujeres no parientas. Explico cómo funcionan para ellas las bases de poder del conjunto y de qué manera éste usa el ciclo vital femenino para ejercer su capacidad de dominio. Expongo además cómo el amor y el "robo de la novia" son mecanismos de adjudicación de las mujeres y las condiciones de vulnerabilidad que facilitan su reclutamiento, sometimiento y explotación. Por último, presento un ejemplo para comprender parte del funcionamiento de la organización.

Palabras clave: sistema proxeneta, esclavitud sexual, padrotes, prostitución, trata de personas.

The Life Cycle of Women Working As Prostitutes and the Pimp System

Abstract: In this article I analyze the relationship between the life cycle of women working as prostitutes and the pimp system, considering rural pimps from Tlaxcala as an empirical paradigm. First I define this system of slavery, including its rationale of power, mechanisms and strategies. Then, I analyze the relationships between women within this structure: mothers, sisters, daughters, wives and women unrelated by blood. I explain how the bases of power of the whole work for these women and how this system uses the feminine life cycle to exert its command over them. I also explain how love and "abducting the bride" are mechanisms for recruiting women and the vulnerability that facilitates their recruitment, subjugation, and exploitation. Finally, I present an example to help understand part of the organization's function.

Keywords: Pimp system, sexual slavery, pimps, prostitution, human trafficking.

INTRODUCCIÓN

Este artículo está construido con base en la investigación que llevé a cabo en el sur del estado de Tlaxcala desde 1995 y cuyos primeros resultados presenté en 2005. La articulación teórica que presento es resultado de una estancia posdoctoral que realicé en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Mi búsqueda ha tenido una evolución que

*Doctor por la UNAM, coordinador de la Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala. Línea principal de investigación: trata de personas con fines de explotación sexual. Correo electrónico: osmarmontiel@hotmail.com

explora la sexualidad masculina de hombres polígamos (Montiel, 2005); el *modus operandi* y la iniciación de padrotes tlaxcaltecas (Montiel, 2007); el entendimiento del origen, la evolución y las transformaciones del oficio de esta figura en la zona sur del estado de Tlaxcala (Montiel, 2013) y, concluye con la construcción de una teoría sobre el sistema proxeneta para comprenderlo como una práctica de esclavitud. Esta hipótesis permite analizar el proxenetismo como una estructura transcultural (Montiel, 2015). El estudio se efectuó en la comunidad de "Alfa" (por seguridad personal y de los colaboradores, utilizo nombres ficticios para la comunidad y las personas).

Las comunidades indígenas de esta región han sufrido transformaciones, Nutini e Isaac (1990) destacan que la erosión de la tierra potenció la transformación. La falta de cultivos, el establecimiento de fábricas textiles en la zona durante la segunda mitad del siglo XIX, la migración laboral y el mejoramiento de las vías de comunicación y del transporte. Estos autores dividen el proceso de modernización y secularización en el territorio tlaxcalteca en tres periodos históricos: 1890-1920; 1920 1937[40] y 1937[40]-1974.

El primer periodo es un proceso de apertura al mundo exterior; la agricultura comienza a ser una actividad menos importante y la pérdida del náhuatl se acelera por las escuelas primarias locales (que se establecen en todas las comunidades entre 1917 y 1922). El sistema de cargos se transformó con la pérdida del poder de los "tiaxcas" (viejos del pueblo), quienes en este momento ya no tienen el control de las tradiciones culturales (Nutini e Isaac, 1990: 408-409).

La etapa de 1920 a 1937[40] es la intensificación del cambio sociocultural; ya no hay cambios cualitativos de importancia sino la acentuación de patrones económicos desarrollados durante la época anterior; más trabajo en las fábricas, intensa migración fuera de la región, en su mayoría a Puebla y a la Ciudad de México; esto gracias a la construcción de nuevos caminos y a la mejora de los medios de transporte (Nutini e Isaac, 1990: 412).

Para la tercera etapa, 1937 a 1974, las comunidades amplían su red social más allá del pueblo, con otras poblaciones de la región y con distintos actores sociales de Puebla y el, entonces, Distrito Federal (Nutini e Isaac, 1990: 416) describen este periodo como el de mayor apertura hacia el exterior, pero con una vuelta al "tradicionalismo" adaptando su cosmovisión, sistema ritual y de parentesco a los cambios económicos introducidos por la industrialización.

En las conclusiones de su investigación encuentran que, hacia 1974, hay muchos cambios en la cultura material de las colectividades, pero sin transformaciones sustanciales desde 1959, porque observan, "un núcleo integrativo de la vida comunal —que incluye la ideología religiosa del ayuntamiento, el sistema de mayordomías y varios aspectos asociados de parentesco y compadrazgo—, que constituye la resistencia más fuerte al cambio que se introduce desde la periferia, es decir, en la cultura material" (Nutini e Isaac, 1990: 367).

Por último, Nutini e Isaac (1990), destacan del área tlaxcalteca: "Nuestro análisis histórico claramente indica que esta región era completamente indígena hace 90 años, y que ha sido solamente durante los últimos 60 años que muchas comunidades comenzaron su transición cultural indígena mestiza". Desde su estudio, pionero sobre los pueblos de habla náhuatl de la zona de Tlaxcala y Puebla, argumentaban que en la parte tlaxcalteca los cambios tecnológicos y económicos han sido rápidos, aunque no los cambios sociales ni los religiosos. Y no entendían por qué "los cambios tecnológicos y económicos no han producido los cambios sociales y religiosos que se esperaría" (Nutini e Isaac, 1990: 367).

Hacia 1975 la industria textil recobró importancia en Tlaxcala, para ese año se registraron 39 establecimientos de este negocio en el estado. Varios hombres trabajaban en fábricas de telas en México y Puebla. La autopista que conecta estos lugares, inaugurada a principios de 1960, facilitó el traslado al Distrito Federal y reforzó la hegemonía económica de la capital. Gracias a la experiencia acumulada por años de trabajo en la producción textil, los varones del territorio "El Sur" obtuvieron nuevos empleos en la gran urbe aunque también enfrentaron complicaciones. Robichaux destaca que:

> Debido al horario de trabajo, el mal estado de los caminos locales y la falta de transporte rápido, en los años 70 no era posible ir y regresar a diario entre la mayor parte de las comunidades del suroeste de Tlaxcala y la ciudad de Puebla. Así, en el caso de los obreros textiles de "Omega" que conocimos y en muchas otras comunidades, grupos de 8 a 12 hombres alquilaban un cuarto o pequeños departamentos y se arreglaban con una mujer que les preparaba los alimentos (Robichaux, 1996: 165).

Hacia 1994, el trabajo obrero se volvió inseguro porque las industrias en la región y en el centro del país empezaron a cerrar las fuentes de trabajo o dejaron de requerir mano de obra. Aunque este fenómeno ocurrió de 1991 a 1995, se acentuó después de la crisis económica y la devaluación de la moneda nacional en diciembre de 1994. En la década de 1990, también fue notable el alto índice de participación tanto de hombres como de mujeres en los talleres de confección (Rothstein, 2007: 159).

Éste es el contexto regional en que surge una cultura proxeneta, caracterizada como un sistema de esclavitud sexual, que describo en el siguiente apartado.

SISTEMA PROXENETA COMO SISTEMA DE ESCLAVITUD

La conformación de hombres como grupos de proxenetas y la instauración de pactos patriarcales son los ingredientes necesarios para el estallido del poder de dominio que estableció la esclavitud sexual en las mujeres. Los proxenetas rurales son fundamentales en el desarrollo de los mercados y en la "fabricación" de "mercancías sexuales". La cosificación y la mercantilización tienen por función la sumisión

del sexo femenino a la satisfacción de los placeres carnales de los varones. La extensión del campo monetario supone "la transformación en mercancía" de lo que no es producido para serlo. Este proceso de mercantilización opera al precio de una tensión y violencia considerables. La apropiación privada de los cuerpos, su transformación en mercancía y su consumo, necesita el empleo de la fuerza. La violencia es constitutiva de la mercantilización de los seres humanos y de sus cuerpos (Poulin, 2005).

Es importante construir puentes explicativos entre las formas locales de explotación sexual y las condiciones de mundialización de la industria sexual para entender cómo el capitalismo, a través de los proxenetas, se apropia de los cuerpos de las mujeres para que sean comerciados en un sistema de esclavitud sexual.

Los proxenetas rurales establecen pactos entre ellos y con los varones de su familia y comunidad para reclutar, trasladar y explotar mujeres. De esos acuerdos patriarcales emana el poder asociado con la violencia que ejercen sobre las mujeres. Ésta se encuentra legitimada mediante un proceso de cosificación de la mujer, que implica la negación de su voluntad y la normalización de la violencia.

Es importante destacar que la esclavitud no es legal y la cultura proxeneta tiene todas las características de un sistema de ese tipo. Para resolver el dilema jurídico, me apoyo en Orlando Patterson (1982), quien a inicios de los ochenta cuestionaba las perspectivas que enfatizaban la relación de propiedad sobre el esclavo como eje central del esclavismo moderno. De la revisión de otras formas de servidumbre y trabajo forzado en la historia de Occidente, Patterson planteaba que en conjunto con la relación de propiedad, la anulación social y cultural es la característica esencial de ese modo de producción, lo que denominó muerte social. Él argumentaba que el subyugado debía mantenerse siempre como un agente foráneo al cuerpo social, carente de relaciones de parentesco y responsabilidades cívicas entendidas como honorables o signos de prestigio. Esto lo definía como una "alienación de nacimiento", el oprimido se convertiría en una no persona dependiente sólo de la voluntad de su amo y de los marcos que le entregaba la sociedad dominante. Patterson planteaba que aquella combinación de factores sociales, culturales y psicológicos determinaría al esclavo como un objeto de violencia y control. El concepto de "muerte social" permite comprender que es la falta de un vínculo familiar o comunitario lo que diferencia a los esclavos del resto de los trabajadores, y ese concepto se articula muy bien con el de no pariente, que reviso más adelante.

Una comunidad o región que se caracteriza como "productora" de proxenetas cambia sus concepciones y formas de vida para adaptarse a las prácticas de la explotación sexual. En un plano general, se presenta un tipo de violencia comunitaria hacia las mujeres, que ciñe a las habitantes a nuevas normas y reglas sociales. Se establecen acuerdos que crean un equilibrio social entre los proxenetas, sus familiares y la comunidad.

Para que "Alfa" se consolidara como una colectividad productora de proxenetas, quienes comenzaron la actividad establecieron convenios patriarcales sobre sus parientas, sus esposas y las mujeres prostituidas. Actuaron en consenso para iniciar un proceso de proxenetización. Al inicio el poder concertado usaba como herramientas de sometimiento la violencia física, incluso mataban a las mujeres. Los siguientes, los de la nueva escuela, refinaron sus mecanismos de dominio para ejercer la explotación y con ello obtienen mayor control sobre las mujeres en comparación con los de la vieja escuela.

Los proxenetas rurales, al instituirse como grupo, fundan su poder sobre el esclavismo sexual. Desarrollan un "sentido práctico" de éste y lo expresan a la manera de oficio, que puede definirse como un "sentido práctico de la esclavitud" y se transmite a través de una "pedagogía de la esclavitud" para reclutar e iniciar mujeres en el mundo de la prostitución mediante instrumentos de control sobre el cuerpo y la subjetividad femenina. El sentido práctico de la explotación se transmite de padrotes-maestros a aprendices.

Los proxenetas rurales, amparados en discursos de orden patriarcal, han establecido pactos de poder sobre las mujeres, sus cuerpos y sus subjetividades, a la manera de una "fratría de explotadores".[1] El pacto se centra en el aprovechamiento del cuerpo femenino, concebido como la "víctima sacrificial", al llevar a cabo un ritual de inicio y permanencia en un mundo de explotación sexual. Y al relacionarse con otros varones —no intermediarios—, entran a la dinámica comunal y establecen nuevos pactos, lo que les permite ejercer su oficio y evita cualquier acción comunitaria para denunciarlos. Una de las formas más visibles de la relación de los varones en el nivel comunitario son las asociaciones entre grupos parentales, por lazos políticos de alianza matrimonial.

En un principio, cuando "los más antiguos" se iniciaron, prostituían a sus esposas o vecinas de su comunidad; esto generó conflictos entre familias que tomaron tintes violentos y de venganza; con el correr de los años, fueron extendiendo sus espacios para reclutar en otras regiones y otros estados de la república mexicana con el fin de evitar los conflictos familiares y comunales. De esa forma, instituyeron un pacto tácito: no incorporar a mujeres de su comunidad. Este evento marca el inicio de la construcción de la figura de la no pariente, característica de los sistemas de esclavitud.

Los proxenetas regresan a sus comunidades de origen para casarse, reproducirse y perpetuar formas culturales. Aprovechan los pactos juramentados que les permiten tener una esposa del pueblo mientras sus actividades de explotación no estén en contra de la comunidad. Tienen poder porque son reconocidos como miembros distinguidos del pueblo: financian fiestas comunitarias, apadrinan bodas, XV años, bautizos, y también los designan para

[1] El concepto de fratría explotadora está inspirado en el concepto de "fratría mafiosa" de Laura Segato, al referirse a los grupos ligados a los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua, México (Segato, 2003: 255).

organizar las fiestas de carnaval, esto les confiere un amplio prestigio social.

Las ideas anteriores son importantes para comprender la historia del esclavismo sexual en la región; me sirvieron como base para entender de qué manera se fueron construyendo lógicas de explotación que se han adaptado al sistema de esclavitud sexual.

El fenómeno del proxenetismo rural en el sur de Tlaxcala, México, es un paradigma empírico. Elias (1998) habla de paradigma empírico cuando realiza su investigación en Winston Parva para respaldar su teoría de los establecidos y marginados, en la que argumenta que esa comunidad puede servir como un medidor "al aplicarlo a otras figuraciones más complejas de este tipo, se pueden entender mejor las características estructurales que tienen en común y las razones por las cuales, bajo condiciones diversas, ellas funcionan y se desarrollan de diferentes modos" (Elias, 1998: 84); por esta razón considero que la investigación, el análisis, la interpretación y la construcción teórica sobre el proxenetismo del sur de Tlaxcala puede servir de marco conceptual para analizar este fenómeno en otras partes del país y en el ámbito internacional.

Para contextualizar, el proceso de proxenetización en el sur del estado de Tlaxcala comienza en la década de 1950. Se instalan lógicas de explotación sexual que se adaptaron a normas sociales comunitarias y se establecieron pactos sobre las mujeres para poder ejercer su oficio y al mismo tiempo reproducirse en la cultura y como grupo social. Ése es el lado oscuro del México profundo: la combinación de lógicas de reproducción social "mesoamericana" y la estructura básica del esclavismo sexual que se mezclan en un proceso de proxenetización que implica la transformación de una región. Se pasa de una sociedad campesina a una campesina-obrera y, con la llegada de lógicas de esclavitud sexual, a una sociedad "productora de padrotes". Las prácticas de explotación sexual se adaptan a sistemas de reciprocidad, parentesco y compadrazgo, y eso posibilita la reproducción social de los proxenetas rurales. En otras investigaciones (Montiel, 2009; 2013) he definido el proceso en una serie de puntos concatenados:

1. Se enseña a varones tlaxcaltecas un sentido práctico de la esclavitud sexual para reclutar, trasladar y explotar a mujeres con el fin de esclavizarlas y prostituirlas.
2. Ellos van a lugares públicos, en diferentes estados de la república mexicana para enganchar, seducir y engañar mujeres.
3. Después las trasladan para alejarlas de sus grupos de apoyo. Primero establecen una relación conyugal con ellas y las llevan a vivir a Tlaxcala, ahí las hacen depender de ellos en lo económico y en lo afectivo; después las vuelven a trasladar a otro espacio, como la Ciudad de México o ciudades fronterizas del norte del país e incluso a diversas ciudades de Estados Unidos de América. Ahí por medio de engaños vinculados a carencias económicas las obligan a padecer la explotación sexual con

el argumento de ayudarlas y construir un futuro promisorio para los dos.

4. La esclavitud sexual. Una vez que someten a las mujeres, las explotan en diversos lugares de prostitución, en México o Estados Unidos.

Este fenómeno permite comprender las lógicas de poder del sistema proxeneta, develar sus estructuras y la manera como las mujeres las somatizan. El incremento de padrotes en el pueblo al que llamo "Alfa" potenció el proceso y se volvió referente en la difusión del oficio a escala regional. Estos factores comparten las características descritas por Elias (2011: 538) para el proceso de civilización, que implica una autocoacción emocional para ajustarse a lógicas sociales, y la civilización conlleva la organización del comportamiento individual de forma diferenciada, regular y estable. La complejidad de los recursos de dominio para la esclavitud sexual de las mujeres es un proceso de experimentación individual que se comparte y se aprende en colectividad. Han creado pactos entre ellos y con otros varones del pueblo y de fuera (autoridades, otros proxenetas, dueños de lugares de prostitución, entre otros). El refinamiento de la cultura proxeneta ha generado estabilidad en "el aparato sociogenético" de autocontrol psíquico.

Los padrotes tlaxcaltecas construyen un código de valores que involucra a los habitantes de las comunidades para "normalizar" sus actividades delincuenciales y para un autodisciplinamiento afectivo de aquellos que quieren aprender el oficio. Como afirma Elias, para el proceso de civilización: "Lo que sucede es que el campo de la batalla se traslada al interior. El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre individuos" (Elias, 2011: 547). Surge, en palabras de Elias, "un aparato social en el que las coacciones que los hombres ejercen unos sobre otros se transforman en autocoacciones" (Elias, 2011: 548). Este aparato social está en el orden social de género, el cual se manifiesta en las costumbres, prácticas sociales y culturales que dan identidad a las personas. La particularidad es que en el modo de reproducción de los grupos domésticos de la región están incrustadas las lógicas de esclavitud sexual.

El proceso de proxenetización en "Alfa" transforma el orden social de género en orden social de género proxeneta. Algunas de sus etapas pueden segmentarse en: la llegada del oficio de padrote a la comunidad y la aparición de la vieja escuela, el surgimiento de la nueva escuela, y la aparición del grupo de los patrañeros. Es el refinamiento paralelo de las estrategias de reclutamiento y traslado y de los mecanismos de dominio para la esclavitud sexual. Otro elemento es el control de la violencia en sintonía con las formas de convivencia y los modos de reproducción social, cultural y familiar. Los pactos que establecen entre padrotes y con los hombres, en general, muestran cómo las lógicas de esclavismo sexual se van incrustando en las estructuras culturales y de parentesco.

El sistema proxeneta está construido sobre una estructura básica de sometimiento sexual, un acto primario de poder que se ejerce sobre las mujeres para anular su autonomía y someterlas mediante herramientas de dominio, físico o psicológico; con la amenaza de muerte, real o simbólica, o con la falsa promesa de un futuro mejor. La organización se sustenta en conocimientos y alianzas pactados en colectivo en un proceso dinámico y adaptativo (Montiel, 2013). Tal conformación permite comprender cómo se inician y operan los proxenetas, quienes desarrollan un sentido práctico de la esclavitud sexual que cumple con lo siguiente:

- Saber moverse. La manera como interpretan sus actividades delictivas para reclutar, trasladar y explotar.
- Ser bien verbo. Es la forma especializada de la palabra que usan para engañar, seducir, enamorar y esclavizar a las mujeres.
- Autocoacción emocional. Que definen como "matar el sentimiento"; es la conciencia de sus emociones y movimientos corporales para controlarlos y, de esa forma, engañar y esclavizar mujeres.
- Lectura corporal y emocional. Es la forma especializada de identificar las vulnerabilidades de las mujeres que reclutan y explotan a partir de la lectura emocional y de sus movimientos corporales.

En las investigaciones sobre trata de personas con fines de explotación, en el caso de la prostitución ajena se habla de una nueva esclavitud. Para el contexto tailandés, Kevin Bales (2000: 28) destaca que "la nueva esclavitud se apropia del valor económico de las personas y las mantiene bajo control con amenazas, pero sin reivindicar su propiedad ni hacerse responsable de su supervivencia […] el esclavo es un objeto de consumo que se añade al proceso de producción cuando hace falta pero que ya no supone un coste elevado"; en el caso de las mujeres prostituidas, esta nueva esclavitud se manifiesta en las enormes ganancias que obtienen los padrotes al ejercer sobre ellas mecanismos de poder sobre su cuerpo, lo que asegura su docilidad y subordinación, y hace de sus cuerpos objetos comerciables, intercambiables y desechables.

Para definir al sistema proxeneta como un sistema de esclavitud, me baso en lo que argumenta Meillassoux sobre las sociedades esclavistas:

> Para concebir la esclavitud como sistema, vale decir eventualmente como modo de producción, es preciso que haya continuidad de las relaciones esclavistas, y por lo tanto, que esas relaciones se reproduzcan orgánica e institucionalmente de tal manera que preserven a la organización sociopolítica esclavista, y que pongan en contacto, pues, a grupos sociales en una relación específica y renovada sin cesar, de explotación y dominación (1990: 83).

El sistema proxeneta es una organización compuesta por una tríada de actores primarios (prostituidores, prostituyentes y mujeres en situación de prostitución), por lógicas y herramientas

de dominio (para reclutar, someter, explotar y controlar a mujeres que tienen como fin último la esclavitud sexual para prostituirlas) y por mecanismos y estrategias que se nutren del modelo patriarcal. Sus límites están fijados por el alcance de la configuración básica de la esclavitud sexual que le da sentido a todo el esquema y permite la comunicación entre los diversos actores que poseen un sentido práctico de la explotación sexual. Esa estructura está compuesta y jerarquizada de la siguiente manera:

- Fin: la esclavitud sexual de mujeres para prostituirlas.
- Actores primarios: prostituidores/proxenetas (hombre, mujer o entidad), mujeres en situación de prostitución y prostituyentes.
- Actores secundarios: familias de los actores primarios, dueños de los lugares de prostitución, empleados de esos lugares, autoridades, sociedad civil organizada y sociedad en general.
- Capacidad de dominio para reclutar, someter, trasladar, esclavizar y controlar.
- Lógicas de funcionamiento que tienen como fin la prostitución ajena y se adaptan a otros sistemas para lograr el sometimiento y el control de mujeres para prostituirlas.
- Mecanismos: son engranes y medios prácticos para reclutar, someter, esclavizar, y controlar.
- Estrategias: son la configuración de un plan con respecto a los mecanismos para reclutar, someter, esclavizar y controlar a las mujeres.

Definir esta organización como esclavista provee de elementos conceptuales para analizar el fenómeno de la prostitución ajena y sus actores; antes ya lo examiné en uno de los actores primarios, los padrotes (Montiel, 2007 y 2013). Ahora estudiaré el papel de las mujeres en relación con el sistema proxeneta; indago las relaciones de todas las mujeres con los padrotes tlaxcaltecas para comprender cómo se construye un sistema de esclavitud, poniendo énfasis en las mujeres prostituidas, quienes son la base de poder de toda la estructura. Además expondré cómo utilizan el amor como recurso de dominio para reclutar, someter, trasladar y explotar y cómo los padrotes se valen del mecanismo del "robo de la novia" para enrolar a las mujeres; también reflexionaré acerca de qué implica para las mujeres que utilicen parte de la cultura en relación con su ciclo vital.

Con base en estos elementos, analizo la relación entre sistema proxeneta y el ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución.

LAS MUJERES EN RELACIÓN CON EL SISTEMA PROXENETA

Las parientas

Las mujeres participan en el proceso de proxenetización para la reproducción social de los proxenetas tlaxcaltecas como:

- Parientas, construidas a partir del tabú del incesto, que son el soporte emocional más fuerte y quienes "controlan" a sus hijos/hermanos/

padres y además son respetadas dentro de los códigos morales emanados del sistema de parentesco; destaca el papel de las hijas, quienes reciben cuidado y protección especial por parte de sus padres padrotes; todas estas mujeres no padecen el cautiverio sexual; en este grupo también se incluye a las esposas que no son prostituidas y que sirven como reproductoras del grupo familiar.

- Parientas prostituidas, que son esclavas sexuales y se convierten en las principales auxiliares de la esclavitud, y en "recompensa" las incluyen en el sistema de parentesco y pueden cumplir con su función social de reproductoras sociales.
- No parientas prostituidas. Éstas son el grupo de mujeres que hacen que las comunidades se conviertan en sociedades proxenetas de tipo esclavista. Ellas no acceden al sistema de parentesco, no tienen pertenencia comunitaria y las altas ganancias que generan para los padrotes se invierten en fiestas, en la compra de terrenos y casas para la herencia para la reproducción social de sus familias y de la perpetuación de lógicas de esclavitud sexual.

Las lógicas de poder que usa el sistema en contra de las mujeres es convertirlas en esclavas sexuales a partir de la construcción de la figura de "no parienta"; la enemistad femenina que impide la alianza entre mujeres y el uso de lógicas culturales para dominarlas.

Mujeres prostituidas de otras comunidades y regiones: las no parientas

El grupo de mujeres que permite entender cómo se consolida una sociedad esclavista son las no parientas; ellas, al carecer de parentesco con los padrotes, son la base de su poder colectivo, uno de los principios rectores de la producción de proxenetas y la principal característica de este sistema de esclavitud sexual. Sin su presencia no podría entenderse el proceso de proxenetización en la región. A éstas se les arrebata su identidad comunitaria, familiar, social y hasta jurídica. Los padrotes reclutan a mujeres de otras regiones y estados para iniciar el proceso de "desparientilización", el cual implica extraerlas de su sistema de parentesco y evitar que formen parte de otro (el de ellos), de tal manera que queden fuera de la reproducción social.

La lejanía geográfica y cultural provee a estos explotadores de mayor poder sobre las mujeres. Las herramientas de dominio para someter se sustentan en la ejecución de la ideología y el orden social de género de sus comunidades, similar al de las colectividades de las mujeres a quienes prostituyen. El refinamiento de sus recursos también guarda relación con el aprendizaje cultural cuando exploran "las costumbres" y prácticas de otros contextos. Hay una ideología que sustenta el "sistema familiar mesoamericano" y coloca a las mujeres como reproductoras sociales; las mujeres son "de y para otros". Ésta es una de sus principales funciones culturales y sociales. Esos aspectos de

la identidad femenina en contextos mesoamericanos son los que aprovechan los proxenetas para construir justificaciones de sacrificio de las mujeres para desempeñar su rol social, es decir, las mujeres viven la explotación sexual como una oblación y cumplen los deseos e intereses de otros; su papel permite comprender el método de dominación.

Entender la construcción de la vulnerabilidad social y su relación con el ciclo vital de las mujeres esclarece por qué unas mujeres son más fáciles de engañar y reclutar. Tiene que ver con patrones culturales sobre la sexualidad que clasifican a las mujeres en buenas y malas. Dentro de este entramado social se encuentra otro grupo que puede considerarse de "desechables", aquellas orilladas al mundo de la prostitución y desprotegidas de su familia y de la comunidad. La sociedad no entiende los motivos y circunstancias que las condujeron a la prostitución. La mayoría de las veces se argumenta que "les gustan los hombres", "es por ambición del dinero" o "prefieren la vida fácil". Esto hace necesario conocer de qué forma se construyen estigmas sociales desde la misma cultura y dinámica comunitaria y entender cómo esto se convierte en un recurso para el sistema proxeneta.

Los padrotes reclutan mujeres de regiones ajenas a su territorio de origen. Al "ser robadas", las jovencitas, están en mayores desventajas en comparación con las mujeres que son de la zona de los proxenetas, porque los desconocen. La mayoría de las mujeres engañadas y enroladas son "robadas" con el "aval" de la joven y, en muchos casos, de su familia. Aquellas que no son de la zona se consideran "otro" como "extranjeras" y se introducen en el sistema de esclavitud sólo como mujeres prostituidas sin entrar al sistema de parentesco ni en las lógicas de reproducción social. Su posición permite comprender cómo funciona un sistema de explotación sexual cuya necesidad de renovación de las mujeres que ha cosificado es constante. Es importante mencionar que las mujeres de la región de procedencia de estos reclutadores no serían suficientes para satisfacer la demanda masculina. Ellas constituyen una clase distinta de personas. Al incorporar mujeres ajenas a su lugar de origen aseguran la presencia de una no pariente.

Por otra parte, si la mujer tiene un hijo(a) de uno de estos hombres, ese descendiente sí entrará al grupo de parentesco y familia. Lo mismo aplica para los hijos (niños o niñas) de las mujeres en situación de prostitución que el padrote elija para pertenecer a su familia, sin importar el parentesco biológico. Así se asegura el rol exclusivo de "prostituta" de las no parientes y ello las convierte en una clase que se sustituye y renueva en los distintos campos de reclutamiento que han establecido los explotadores en las distintas regiones de México.

EL SISTEMA PROXENETA Y EL CICLO VITAL DE LAS MUJERES EN SITUACIÓN DE PROSTITUCIÓN

El ciclo vital no es sólo un ciclo biológico, también es de carácter sociocultural y marca los momentos más importantes de la vida de las mujeres dentro de un orden social de género. Los proxe-

netas lo comprenden y lo utilizan para anular la autonomía de las mujeres y ejercer el dominio sobre ellas. Existe una figuración social de los periodos de vida de las mujeres que usan los proxenetas para construir eso que puede denominarse ciclo de vida de las mujeres en situación de prostitución. Hay diferentes tipos de mujeres en relación con el sistema proxeneta y diferentes serán sus etapas, pues estarán determinados por el tipo de lazo que mantengan con esta organización. Dentro del ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución hay un antes y un después de ser incorporadas al esclavismo sexual. Uno de los recursos de dominio universal de este esquema es el amor,[2] y en el caso de los padrotes rurales, el "robo de la novia", mecanismo que usan para reclutar. El paso de mujer "por" (antes de la unión conyugal) a mujer "de y para" (después de la unión marital) está marcado por el inicio de la vida en pareja y es ahí donde los explotadores transforman las prácticas culturales en mecanismos de reclutamiento.

[2] Según Kennedy *et al.* (2007), las mujeres más vulnerables para ser reclutadas son adolescentes y existen cinco formas para reclutar: el amor, la deuda, la adicción, la fuerza física y la autoridad. Sobre el amor mencionan que: "Los proxenetas se aprovechan de los vínculos emocionales que establecen con la mujer. Son capaces de convencer a niñas menores de edad para prostituirlas con discursos basados en el amor. Jugando con su vulnerabilidad, los estereotipos y las inseguridades, distorsionan el sentido de una joven sobre el bien y el mal a una gran velocidad; la corteja con atención y regalos".

El "robo de la novia", de práctica cultural a mecanismo de reclutamiento

Como práctica cultural, el robo de la novia, se ha documentado en varias comunidades rurales del área mesoamericana. Ésta puede entenderse como una secuencia de eventos en la formación de las uniones, como un guion cultural prescrito: fuga, dar parte, perdón y concierto. Es muy común y existen varias investigaciones que dan cuenta de esa costumbre. En Puebla (D'Aubeterre, 2000); Tlaxcala (Nutini e Isaac, 1990; Romero y Viñas, 1994; Robichaux, 2003; Castañeda, 2001); Guerrero (Good, 2003; Goloubinoff, 2003; Quiroz, 2003); Veracruz (Córdova, 1997; Ponce, 2006); Estado de México (Oehmichen, 2002) y Chiapas (De la Cruz López Moya, 1999), sólo por poner algunos ejemplos.

Esta usanza se convierte en mecanismo de reclutamiento cuando adapta el amor, uno de los universales de la transculturalidad del proxenetismo, como recurso para establecer el poder de dominio. El paradigma empírico de los padrotes tlaxcaltecas hace posible ampliar la mirada y considerar que ese mecanismo de reclutamiento es un método global, empleado incluso en otros países.[3] Hay un orden patriarcal vigente y en relación con los procesos de globalización. Por ello estas formas

[3] Para ver el fenómeno en Tailandia revisar el estudio de Bales (2000); sobre mujeres reclutadas por este método y prostituidas en España, revisar a Salas (2004); sobre los países de Europa del Este, la película de Lars Jönsson (2002), *Lilya 4-ever* (*Las alas de la vida)*, es una buena forma de conocer el fenómeno.

de esclavitud comparten algunas características generales. La particularidad de los proxenetas locales está dada por los *habitus* adquiridos en sus comunidades y por los nexos que establecen con otros proxenetas en el ámbito nacional e internacional, en un intercambio de ideas sobre la esclavitud sexual de mujeres.

El engaño para el inicio de una relación conyugal por "robo de la novia", en su modalidad de fuga concertada, sirve a los padrotes como mecanismo para conseguir a mujeres "vírgenes" y someterlas a la explotación sexual. Cuando roban o raptan a la novia, consuman el acto sexual, este hecho significa que la mujer ahora es de su propiedad. Después él, acompañado por algún familiar o alcahuete, va a la casa de los papás de la mujer a la que robó para dar parte y pedir perdón. En los casos más comunes sólo hacen que la mujer llame a los padres para avisarles "que se fue con el novio, que es feliz y que no la busquen". Una vez que la nueva relación conyugal queda formalizada, el varón se lleva a vivir a la mujer a su casa (puede ser la paterna, aunque no es la única opción). Después de inducirla e iniciarla en la prostitución, deja que la mujer mantenga contacto con sus familiares para evitar sospechas y posibles denuncias en su contra. El robo de la novia es el primer paso de los padrotes para después iniciar a las mujeres en el mundo de la prostitución y es eficiente porque saben que ese ritual de paso les da un inmenso poder sobre ellas; algunas investigaciones sobre padrotes y mujeres prostituidas así lo reportan (Castro *et al.*, 2004; Romero, 2006; Montiel, 2007, 2013).

El proxenetismo rural de esta región lleva al extremo ciertos rasgos de la masculinidad y dominio que los hombres ejercen sobre la mujer con argumentos cuya base son las costumbres arraigadas y aceptadas por la sociedad y que forman parte de un orden patriarcal más amplio. El parentesco, la familia, la poliginia y el robo de la novia son prácticas culturales que tienen fundamentos que permiten a los varones dominar de manera colectiva e individual a las mujeres. El paso de los sistemas de parentesco —en donde la mujer es un objeto de intercambio— a un sistema proxeneta que la convierte en esclava requiere la intervención de un agente-padrote que sirve como bisagra entre esos dos tipos de sistemas sociales.

Sobre la salida de una mujer del seno familiar cuando se la roban, pesa el miedo a ser "devuelta" y por esta circunstancia ser considerada "fracasada" o "echada a perder" en la sociedad; este factor explica por qué a pesar de ser explotada, prefiere no decir nada a su familia, comunidad y mucho menos denunciar, pues no teme que la consideren "fracasada", sino "puta". Esas concepciones del mundo compartidas por los dos géneros permiten a los padrotes aprovecharse de ellas y transformarlas en mecanismos de poder sobre las mujeres. Estos modos de sometimiento están enraizados en los cuerpos, se trata de una somatización de la dominación (Bourdieu, 2000: 54-55). Todo el trabajo previo sobre los cuerpos permite a los varones aprovecharse de la lógica social de los sistemas de parentesco,

pero además de las mujeres a las que intercambian o con las que trafican. Aplican "a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales" (Bourdieu, 2000: 50).

Con base en estos argumentos queda clara la forma de ejecución del sistema proxeneta a través de las acciones de los explotadores y el papel que tiene "el robo de la novia" como mecanismo de poder para incorporarlas a la estructura. Éste esclarece el antes y después del reclutamiento que está sustentado en órdenes sociales de género que permiten a la organización instituirse como sistema de esclavitud, por tanto, dominar y controlar a las mujeres para obtener provecho de la venta de su sexualidad.

Condiciones de vulnerabilidad de mujeres antes de ser reclutadas

El sistema proxeneta aprovecha las condiciones de vulnerabilidad para reclutar y enganchar a las mujeres para prostituirlas, y tales condiciones pueden ser de tipo cultural, de género, económicas o educativas; además, también se desprende aquella que está relacionada con el ciclo vital de las mujeres: antes de casarse, casadas con hijos, separadas con hijos. La construcción de las condiciones de vulnerabilidad femenina presenta como constantes: violencia masculina, del padre y del esposo; carencias emocionales, afectivas y económicas; vulnerabilidad de género y cultural. La condición social de las mujeres mediante la cual se conciben de otros y para otros. Todos esos elementos toman características específicas en relación con el ciclo vital de las mujeres y de manera fundamental cuando se trata de menores de edad. En la vida de las mujeres está presente la violencia masculina, estructural, institucional y personal, y tal se ve incrementada cuando las fuerzan otras personas o lo hacen ellas mismas por necesidades económicas.

UN EJEMPLO DE CÓMO OPERA EL SISTEMA PROXENETA: AMOR, PROSTITUCIÓN Y ESCLAVITUD

Para finalizar presento el caso de un proxeneta rural tlaxcalteca que reclutó por medio del amor. Se podrán observar en práctica los poderes de dominio antes expuestos y el funcionamiento de las lógicas de poder ligadas al amor y el "robo de la novia" como mecanismo para enrolar.

El caso de María

Reclutar

María es originaria de Tabasco, tenía 18 años de edad cuando la reclutó un proxeneta rural tlaxcalteca. Los nombres de las personas son ficticios, lo importante es observar el proceso mediante el cual la reclutan, someten, trasladan, explotan y controlan para prostituirla. Ella narra:

> Me encontraba cursando la preparatoria y una amiga me presentó a Francisco. Ellos me dijeron que me invitaban a salir, pero yo les dije que no.

> Después, recibí una llamada de Francisco; me decía que desde la primera vez que me vio se enamoró de mí; después me llamaba y me dedicaba canciones. Un día me invitó a desayunar y luego me fue a dejar a la escuela y esa ocasión platicamos de cómo me iba en la escuela; me gustaba su forma de ser, era muy amable y atento.

Queda claro que el tratante inicia una relación de amistad mediante una amiga de la víctima. Después comienza un proceso de empatía y confianza a través del cual el proxeneta obtiene información vital de la mujer. Los traficantes se presentan como personas diferentes al entorno de la víctima, les hacen regalos, las invitan a comer y las escuchan con atención. Estas actitudes crean en la mujer un sentimiento de importancia, entonces le confía información que utilizará para reclutarla. Continúa el relato de María:

> Un día de abril del 2008 me llamó por teléfono y me invitó a salir con mi amiga; comimos helado, platicamos, dejamos a mi amiga en su casa y después me fui con él en su carro. En el trayecto me dijo que le gustaba mucho y que quería tener conmigo una relación seria y me comenzó a besar en la boca y le correspondí; me propuso que fuéramos a un motel y yo le dije que sí y tuvimos relaciones sexuales; fue mi primera vez. Después me llevó a mi casa y me dijo de nuevo que me amaba, incluso me propuso que fuera su novia, que como su novia me iba a respetar y a querer mucho, por lo que yo le dije que sí, le di un beso y me metí a mi casa.

Cuando él tiene la información suficiente construye una forma de guion teatral que utilizará como estrategia de sometimiento. Una vez que considera oportuno pasar a otra etapa, comienza a actuar un teatro que implica, en este caso, iniciar una relación amorosa. Es importante comprender la condición de vulnerabilidad cultural de las mujeres y que el inicio de la vida sexual activa le da al proxeneta poder sobre ella. Es en esta etapa que se comprende cómo opera el amor y el uso del "robo de la novia" como mecanismo para reclutar. Él ha contribuido a un cambio de condición identitaria, al tener relaciones sexuales y convertirse en su novio; con base en esto utiliza los símbolos e ideas de exclusividad sexual para someter a la víctima, y comienza otra fase del proceso de la trata de personas: el traslado. María relata que:

> No lo vi en quince días. Después, un día me invitó a almorzar y acepté. En ese momento recibí una llamada de mi exnovio y me levanté de la mesa para contestarle y al regresar a la mesa, Francisco me preguntó quién era y le dije que era mi exnovio y se molestó y me dijo que ya no era nada mío, ya no era novia de él... ese día me dijo que en ese momento la relación terminaba...
>
> Pasaron los días y no sabía nada de él; después me enteré [de] que él ya andaba con otra muchacha. El día 11 de mayo del año 2008 lo volví a ver porque cuando salí de la escuela fue a ver a mis amigas. Ese día me dijo que quería regresar conmigo, que me quería y no me podía olvidar y yo le dije que sí... volvimos a tener relaciones

> sexuales. Pasó una semana que no lo vi, sólo me llamaba por teléfono en las noches y me decía que andaba vendiendo ropa. Cuando regresó me dijo que si lo acompañaba a comprar su boleto de avión al aeropuerto porque ya se tenía que ir y me di cuenta que compró un boleto de avión para ir a la Ciudad de México y otro a Tijuana.

Podemos apreciar tres elementos fundamentales en el despliegue de la estrategia del tratante: el enamoramiento, el engaño de las actividades que realiza y que su vida está en Tijuana, todo bajo la estrategia de la actuación en forma de teatro. Esta primera fase es importante porque le permitirá al tratante sacar a la víctima de su entorno familiar, social y afectivo.

El traslado

Con la información que obtiene planifica una estrategia para enganchar y luego trasladar a la mujer, con eso en mente construye el engaño:

> A finales de mayo me llamó y me dijo que quería que fuera con él para Tijuana, que ya había comprado mi boleto de avión para que me fuera y yo le dije que sí pero que antes tenía que hablar con mis papás, pero él me dijo que no, que mejor cuando ya estuviera en Tijuana, que él iba a llamarles para pedirles disculpas. Como lo quería le dije que sí y sus amigos me llevaron al aeropuerto...
>
> Llegué a Tijuana y él fue por mí, nos fuimos en su carro; después me llevó a comprar ropa y me llevó a un hotel... Estuvimos viviendo ahí como una semana y teníamos relaciones sexuales muy seguido. Al pasar esa semana, me dijo que un amigo le había prestado un departamento amueblado y que por esa razón teníamos que irnos del hotel.

Saca a la mujer de su contexto y la traslada a un lugar desconocido, lo que genera un estado de indefensión, ya que depende en su totalidad de él. Es importante ver cómo opera la red que ayuda al traslado, los amigos del proxeneta la llevan al aeropuerto y aseguran que se vaya a Tijuana. Él le pide llevar sus documentos, aunque no lleve ropa y le "prohíbe" avisar a sus padres. Llegando a Tijuana, además de comprarle ropa, la hace depender de él en su totalidad. Es la puesta en escena de los poderes de dominio para someter que ha construido el varón sobre la mujer. Mientras ella buscaba establecer una relación de pareja vinculada al amor, él comienza el proceso para prostituirla. La particularidad de los proxenetas es aplicar su sentido práctico de la explotación sexual y saber actuar con "la sangre fría"[4] para lograr sus objetivos.

Explotación

María está en Tijuana con la idea de iniciar una nueva familia y es en ese momento en que se presenta la proposición de que sea prostituida:

[4] Es una expresión regional que se refiere a la actuación de las personas sin que las emociones aparezcan. Se trata de ser frío y calculador.

> En julio de 2008 me propuso que trabajara en la prostitución porque de eso se ganaba mucho dinero. Le dije que no y me dijo que si no quería pues que me fuera, que no me iba a dar dinero para irme a mi casa y además me presionó porque tenía todos mis documentos y entonces acepté... ese día me compró ropa... Al día siguiente salimos temprano y me dio mis documentos, me llevó a un lugar que se llama Salubridad y me dio tres mil pesos y me dijo que entrara y preguntara cómo podía sacar mi tarjeta de salubridad.

Después de que ha logrado "convencer" a la mujer para prostituirse, busca el lugar para la explotación. Ellos conocen lugares de prostitución: hoteles, bares, cantinas, esquinas, zonas de tolerancia. Ese conocimiento lo utiliza para que "mande" a su pareja al lugar donde la prostituirá. Inicia el proceso de convencimiento para mercantilizarla. Él actúa como "terapeuta" al hacerle creer que sólo hace un trabajo más y no la están explotando. Cuando ellos le proponen que trabaje en la prostitución, empieza el proceso de mercantilización del cuerpo femenino. Con ese argumento las llevan a "formarse". Para transformar el cuerpo femenino en mercancía se apoyan en mecanismos de poder, psicológicos o físicos. Sigamos con el caso:

> Al día siguiente me dieron la tarjeta... Al salir del lugar me llevó a desayunar y después me dijo que ya me tenía que ir a trabajar, pasamos a un Oxxo y me compró un celular, me dejó en el callejón de Coahuila, en Tijuana. Me ordenó que me acercara con la persona que estaba en la casilla, que le pidiera un cuarto, por lo que yo entré y seguí sus indicaciones, la persona que me atendió me asignó un cuarto y me dijo que cobrara 230 pesos, de los cuales 200 eran para mí y 30 pesos para pagar el cuarto.

Los proxenetas no llevan a las mujeres a los lugares donde las prostituirán, sino que las "mandan". Ahí otro actor de la organización les explica cuánto cobrar por las relaciones sexuales y las diferentes tarifas:

> Llegó el primer cliente y me preguntó qué cuánto y yo le dije que eran $230, el aceptó; entramos al cuarto donde me desvestí de la cintura para abajo, pero me dijo que lo quería oral, por lo que en ese momento me dio 100 pesos más; le puse el condón y le hice sexo oral, después le puse lubricante porque quería una pose, por la que me dio otros cincuenta pesos; me colocó de perrito y me penetró, para esto me dolía porque era muy brusco y muy rápido.

La primera relación sexual pagada es el paso que marca la mercantilización del cuerpo femenino y su entrada a la esclavitud sexual. La primera vez que las mujeres cobran es un momento decisivo:

> [Después de la primera vez] Yo me sentí mal y le marqué para decirle que me sentía mal, que me quería ir y me dijo que me fuera a la verga y que pasaría por mi hasta las 12 de la noche y que no lo estuviera molestando porque estaba ocupado, y seguí traba-

> jando. Llegó la noche y me llamó por teléfono y me dijo que me esperaba en la esquina donde me había dejado para que fuéramos a cenar. Pasó por mí, cuando me subí al coche lo primero que me preguntó fue que cuántos cuartos había hecho, yo le dije que hice cinco mil pesos, entonces me agarró el bolso y me quitó todo el dinero. Esa noche me golpeó e insultó, y después me penetró; me puse a llorar, me metí a bañar y me quedé dormida.

Él utiliza golpes y amenazas para someter a la mujer, usa la violencia física como mecanismo de control. Continúa el testimonio:

> Al siguiente día por la mañana le dije que me quería ir a mi casa, me dijo que no y me quitó mi credencial de elector, me dio una cachetada y me dijo que yo no iba a hacer lo que yo quisiera. Me arreglé y me llevó a desayunar, mientras desayunábamos me dijo que no había sido su intensión golpearme, que lo había hecho porque yo lo hice enojar, que le echara ganas, que me iba a hacer mi casa en Tabasco y me iba a poner un puesto de ropa en Tijuana, por lo que yo pensé en echarle ganas para salir adelante, mandarle dinero a mis padres.

Las mujeres prostituidas son mercancía sexual y los proxenetas les proveen discursos que justifican su "trabajo" como algo económico que es una ayuda para que "salgan adelante". En el caso que estamos analizando además de los golpes, la promesa de casa, negocio y dinero para la familia de la mujer se combina con amenazas de muerte a su familia:

> Al tercer día, hice doce mil pesos libres. En la noche fue por mí y nos fuimos a la casa; al llegar me comenzó a pegar, yo le pregunté por qué me hacía eso, no me decía nada, nada más me golpeaba y me decía "maldita perra, pinche puta vales verga", y me seguía golpeando.
>
> Al día siguiente, decidí irme y cuando estaba haciendo mis maletas, me dice "qué madres estás haciendo" y le dije que me iba a mi casa que ya no iba a seguir aguantando más; me agarró y me sentó en el sofá y dijo que le iba a llamar a mi familia. Esa mañana marcó al celular de mi mamá, cuando le contestó, le preguntó quién era, él le dijo que era el esposo de su hija y le explicó por qué no le habíamos hablado antes y entonces le dijo que habíamos estado ocupados y que no habíamos tenido tiempo. Incluso le dijo que le hablaba para pedirle perdón por llevarme con él sin permiso. Mi mamá le preguntó que dónde estábamos y le dijo que en Tlascoloya. Mi mamá le preguntó por mí y él luego dijo que yo estaba bien que no se preocupara y después me comunicó con ella mientras me amenazaba que no dijera nada. Hablé con mi mamá y le dije que estaba bien, que me trataba bien que no se preocupara; después le pasé el teléfono a él y dijo "cómo ve señora que su hija ya se quiere ir, que ya no quiere estar conmigo"; mi mamá le preguntó por qué, él le dijo que no sabía pero que al parecer yo tenía otro; mi mamá le dijo que si ya me

> había llevado con él y que si ahora me quería regresar me iba a perjudicar; le dijo que él me amaba y que por lo visto yo ya no, que me trataba bien y no sabía por qué me quería ir, incluso le dijo que queríamos hacer una casa en Tabasco y si se podía un negocio. Mi mamá le dijo que estaba bien, me pasó de nuevo el teléfono y mi mamá me dijo que como viera que de todas formas en mi casa era bienvenida y yo le dije que iba a seguir con él y que íbamos a seguir adelante los dos, le pasé de nuevo el celular a Francisco y se despidió de mi mamá. Ese día no fui a trabajar, me llevó a la playa de Rosarito, después al cine y a cenar y luego nos regresamos al departamento.

El testimonio muestra cómo el padrote combina la violencia física con la violencia emocional y busca por medio de engaños la alianza con la familia de la mujer, acusándola de una posible infidelidad, además se coloca como un gran hombre/proveedor. El uso extremo de violencia en contra de las mujeres está relacionado con la violencia feminicida. Y hay tres caminos que puede seguir la relación de violencia y explotación sobre la mujer prostituida: su muerte; que el proxeneta ya no la vea como rentable y la deje ir y ella siga en el mundo de la prostitución, y que denuncie a su tratante, como sucedió en el caso de esta mujer.

REFLEXIÓN FINAL, A MODO DE CONCLUSIÓN PRELIMINAR

El caso de María es un ejemplo de cómo operan las lógicas de esclavitud. Mientras se siga argumentando que la prostitución es diferente a la trata de personas con fines de explotación sexual se seguirán perpetuando las lógicas de dominación masculina, de explotación sexual y de esclavismo. La falta de comprensión del fenómeno crea confusiones y políticas públicas que estigmatizan a las mujeres, las criminalizan o en todo caso, cuando no se asumen como víctimas, son victimarias o sólo están ahí por gusto, sin cuestionar la construcción de la demanda y a quienes las prostituyen y toda la violencia que implica reclutarlas, trasladarlas y esclavizarlas para satisfacer la demanda sexual. Uno de los pendientes de investigación para seguir consolidando la teoría del sistema proxeneta como sistema de esclavitud es analizar la participación de los hombres en este fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

Bales, Kevin (2000), *La nueva esclavitud en la economía global*, Madrid, Siglo Veintiuno.

Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Castañeda, Martha Patricia (2001), "Modernización e identidades femeninas: Las experiencias de las mujeres de San Francisco, Tepeyanco, Tlaxcala", tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, México.

Castro Soto, Oscar Arturo *et al.* (2004), *Un grito silencioso*, México, Centro "Fray Julián Garcés" Derechos Humanos y Desarrollo Local, A.C. / Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Córdova Plaza, Rosío (1997), "Sexualidad y relaciones familiares en una comunidad

veracruzana", en *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, México, DIF, pp. 11-52.

D'AUBETERRE, María Eugenia (2000), *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.

ELIAS, Norbert (2011), *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.

_____ (1998), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Bogotá, Norma.

GOLOUBINOFF, Marina (2003), "¿Por qué se roba la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva", en David ROBICHAUX (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana.

GOOD ESHELMAN, Catherine (2003), "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero", en David ROBICHAUX (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana.

JÖNSSON, Lars (prod.), Moodysson, Lukas (dir.) (2002), *Lilya 4-Ever* [cinta cinematográfica], Suecia. Film i Vast / Memfis Film / Nordic Film & TV Fund / SVT Goteborg / Zentropa Entertainments5.

KENNEDY, M. Alexis *et al.* (2007), "Routes of Recruitment: Pimps' Techniques and Other Circumstances That Lead to Street Prostitution", *Journal of Aggression, Maltreatment and Trauma*, vol. 15, núm. 2, pp. 1-19.

LÓPEZ MOYA, Martín de la Cruz (1999), "Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas", tesis de maestría, CIESAS Occidente-Sureste.

NUTINI, Hugo, y Barry ISAAC (1990), *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla,* México, INI/Conaculta.

MEILLASSOUX, Claude (1990), *Antropología de la esclavitud*, México, Siglo XXI.

MONTIEL TORRES, Oscar (2015), "La estructura básica de la explotación sexual. Propuesta de modelo teórico", *Revista de Estudios en Antropología Sexual*, primera época, vol. 1, núm. 6, México, INAH, pp. 83-101.

_____ (2013), "El lado obscuro del México profundo: la estructura básica de la explotación sexual y las lógicas de reproducción social comunitaria como parte del proceso de proxenetización en una región rural", tesis de doctorado, CIESAS, México.

_____ (2007), "Trata de personas. Padrotes, iniciación y modus operandi", tesis de maestría, CIESAS, México.

_____ (2005), "La poliginia: una expresión de la masculinidad", tesis de licenciatura, Colegio de Antropología Social-BUAP, Puebla.

OEMICHEN, Cristina (2002), "Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas", *Revista Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa-Departamento de Antropología.

PATTERSON, Orlando (1982), *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press.

PONCE, Patricia (2006), *Sexualidades costeñas. Un pueblo veracruzano entre el río y la mar*, México, Publicaciones de la Casa Chata / CIESAS.

POULIN, Richard (2005), *Prostitution la mondialization incarnée*, París, Editions Syllepse.

QUIRÓZ Malca, Haidée (2003), "La sal de la vida: las bodas, una forma de reciprocidad e intercambio en la Costa Chica de Guerrero", en David ROBICHAUX (comp.), *El*

matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, México, Universidad Iberoamericana.

Robichaux, David (2003), "La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consuetudinarias en la Mesoamérica contemporánea: un análisis etnográfico y etnohistórico", en David Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

_____ (1996), "*Le mode de perpétuation des groups de Parenté: La Résidence et l'Héritage á Tlaxcala (Mexique), Suivis d' un Mode de Pour la Mesoamerique"*, Disertación doctoral, Universidad de París. Traducción al español por el mismo autor.

Romero Melgarejo, Osvaldo (2006), "Crisis de la comunidad indígena tlaxcalteca. Surgimiento de los proxenetas y la prostitución", artículo inédito.

Romero, Osvaldo y Samantha Viñas (1994), "La familia, el grupo doméstico y las reglas de residencia en Acxotla del Monte", en *Familia. Memoria del 1er Encuentro Nacional de Investigadores sobre Familia,* México, uat.

Rothstein, Frances A. (2007), "Parentesco y empleo femenino en el México rural: estrategias cambiantes ante el nuevo modelo económico", en David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición,* México, Universidad Iberoamericana.

Salas, Antonio (2004), *El año que trafiqué con mujeres*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.

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

MAYELEWÓ: PRÁCTICA SOTERRADA DE LAS RELIGIONES DE INSPIRACIÓN AFRO EN MEDELLÍN, COLOMBIA

Luis Carlos Castro Ramírez*

Resumen: Este artículo se enfoca en la dinámica religiosa que han tenido el palo monte y la santería, religiones de origen cubano, en la ciudad de Medellín, Colombia. Se toma como base el trabajo de campo que se realizó en esa metrópoli y se señalan, según sea el caso, algunos contrastes con las urbes de Bogotá y Cali. El argumento señala las transformaciones y tensiones características de estas religiones de la diáspora y sus practicantes, en sus subsecuentes reacomodamientos en contextos geográficos y socioculturales distintos a su lugar de origen. Las problemáticas que deben afrontar los practicantes de estos sistemas religiosos de inspiración afro van desde la estigmatización sociocultural, como resultado de la escogencia religiosa, hasta dificultades relacionadas con lo legal y la libertad de cultos.

Palabras clave: religiones de inspiración afro, libertad de cultos, tensiones socioculturales, Colombia.

Mayelewó: Underground Practices of Afro-Inspired Religions in Medellin, Colombia

Abstract: This article focuses on the religious dynamics that Palo Monte and Santería, religions of Cuban origin, have had in the city of Medellin, Colombia. This article is based on fieldwork in this city, while providing information on certain contrasting aspects in the cities of Bogota and Cali. The discussion points out the characteristic transformations and tensions of these religions in the Diaspora and their practices, in their subsequent readjustment to geographic and sociocultural contexts different from their place of origin. The problems of those who practice these Afro-inspired religious systems range from sociocultural stigmatization stemming from their religious choice, to difficulties related to the law and religious freedom.

Keywords: Afro-inspired religions, religious freedom, sociocultural tensions, Colombia.

> *Ahora, yo soy la casa Mayelewó, de eso también me di cuenta. Tú sabes, tienes tu padrino, la cabeza mayor, tus* guías espirituales*, tu casa religiosa y en donde esté tu padrino está tu casa.*
>
> Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

Desde hace cuatro décadas las religiones cubanas de inspiración afro, como resultado de un proceso de diáspora y transnacionalización religiosa, han salido de su lugar de origen y se han instalado en nuevos contextos socioculturales: Alemania, España, Italia, Bolivia, Chile, Colombia,

* Doctor en Antropología por la Universidad de los Andes (Colombia). Línea principal de investigación: fenómenos de trance-posesión, espiritismo, santería, palo monte, vodou, terapéutica, diáspora y transnacionalización de religiones de inspiración afro. Correo electrónico: olofidf@gmail.com

Estados Unidos, México, Perú y Venezuela son algunos de los escenarios de reasentamiento de estas prácticas religiosas (Castro, 2015, 2011, 2010, 2009; Cros, 2006; Juárez, 2009; Ortiz y Castro, 2014; Packer y Tibaduiza, 2012; Rossbach, 2009, 2007; Saldívar, 2015, 2011, 2009; Schmidt, 2008).

En este artículo se discutirá la dinámica religiosa que han tenido el palo monte y la santería, religiones de origen cubano, en Medellín, Colombia. La santería es un producto sincrético que emerge a finales del siglo XIX, y tiene como cimiento principal las creencias de los pueblos yorubas, que posteriormente se articularon con el catolicismo español y el kardecismo francés a mediados de este mismo siglo. Este sistema de creencias y rituales reposa en la adoración a los *orichas*, divinidades de origen yoruba intermediarias entre el hombre y Olodumare, Olofi u Olorun (Barnet, 2001; Bolívar, 1990; Cabrera, 2006; Castro, 2010). Por su parte, el palo monte es de inspiración bantú, su sustrato africano se desprende, primero, de los pueblos bakongo que habitan el bajo Congo, cuyo tronco lingüístico es el kikongo, del que se deriva buena parte de la etimología palera (Fuentes y Schwegler, 2005). Inzambi es el principio creador que contiene el universo; dada su inaccesibilidad, los creyentes centran su culto en entidades divinizadas que se corresponden con fuerzas de la naturaleza, conocidos como *mpungos*. Además, el palo se estructura en torno al pacto entre un *nfumbi* (muerto) y el practicante, con esta alianza se busca protección ante diversos males o desequilibrios acontecidos por sus relaciones sociales y espirituales, al tiempo que se forja un vínculo con el mundo de los ancestros. Las tres variantes principales de este culto son: el mayombe, la vriyumba y la kimbisa; sin embargo, las distinciones entre unas y otras suelen diluirse en la práctica (Cabrera, 2006, 1986; James, 2013, 2006, 2001).

La argumentación de este artículo partirá del trabajo de campo realizado en Medellín, en tanto que se proporcionará en ciertos aspectos diversos contrastes con las urbes de Bogotá y Cali.[1] El seguimiento a estas prácticas ocurrió entre 2005-2015 con los estudios de maestría y doctorado. El argumento central es producto del contacto establecido con la casa religiosa Mayelewó en Medellín a partir de 2012 y su seguimiento hasta la fecha. En su dinámica se evidenciarán tensiones características de estas religiones de la diáspora y sus practicantes, en los subsecuentes reacomodamientos dentro de contextos geográficos y socioculturales distintos al de origen. Unas cuantas precisiones metodológicas y éticas: como suele suceder con estas prácticas y sus iniciados, a ellos se llega por medio de redes personales, aquí no existen señales visibles como las de ciertas tiendas esotéricas, por ejemplo el Indio Amazónico, en Bogotá (Castro, 2010). El acercamiento se produjo por medio de Javier Castaño, religioso paisa a quien conocí en Medellín a través de uno de los directores de la casa religiosa Cabildo de Agayu. El contacto previo

[1] Ciudad localizada al suroccidente de Colombia, capital del departamento de Valle del Cauca.

lo hicimos por medio de Facebook, red social que ha sido una herramienta metodológica muchas veces útil para el análisis de las comunidades religiosas que se mueven a través de ésta (Castro, 2015). Finalmente, los nombres de las personas empleados, salvo en el caso de Eduardo y Gloria, son seudónimos. En relación con la información recolectada durante estos años, cada uno de los religiosos tuvo conocimiento de su difusión, en algunos casos pudimos discutir y reflexionar sobre ciertos argumentos. En lo que atañe a este artículo, he mantenido comunicación ininterrumpida desde 2012 con la religiosa Gloria Vergara, ésta ha permitido el enriquecimiento de las primeras observaciones y conversaciones que tuvimos.

Por último, en algunas de las discusiones presentes devienen temas sensibles como los sacrificios y la presencia de los muertos. De manera preliminar señalaría lo siguiente: los motivos de seleccionar estos temas y en otros textos tratar los fenómenos de trance-posesión (véase Castro, 2017, 2015, 2011, 2010, 2009; Ortiz y Castro, 2014), y no centrarme en aspectos como la poética mitológica o las distintas estéticas que les son inherentes a estos sistemas religiosos apunta a una desexotización de las prácticas religiosas de inspiración afro. Los últimos temas se han tratado ampliamente (Bolívar, 1990; Brown, 2003; Cabrera, 2006; Fernández, 2012; Schweitzer, 2003). Y los muertos, la posesión y el sacrificio ritual aparecen reiterativamente, debatidos de manera descuidada y cargados de exotismo en los medios de comunicación y en las redes virtuales, lo cual aumenta el estigma sobre esos sistemas religiosos, analogados a la "brujería" y a la "barbarie": la radicalización de la otredad y lo otro.

DE REGRESO A COLOMBIA CON UNA ANTIGUA HERENCIA A CUESTAS

Localizada al nororiente del país, Medellín posee uno de los complejos industriales más importantes y, comparte con Cali uno de los pasados históricos más violentos de Colombia. Durante el decenio de 1980 emergería con vigor una nueva dinámica monetaria, que venía perfilándose desde mitad de los años setenta. La irrupción de la economía del narcotráfico produjo un cambio radical en la sociedad colombiana hacia dentro y respecto a sus relaciones exteriores; pero no sería sino desde mediados de la década de los ochenta cuando se empezaría a dimensionar la gravedad de la problemática (Bagley, 2000; Camacho, 2009; Duncan, 2009; Henderson, 2012).

Las diferentes dinámicas ilegales, entre ellas el narcotráfico y el sicariato, en Colombia se articularon de manera singular con prácticas religiosas que se movían dentro del catolicismo popular, como el culto a las ánimas, a los santos y a las vírgenes, con las cuales se buscaba, en síntesis, establecer una protección sobrenatural para la realización de dichas actividades (Castro, 2011; Pinzón y Suárez, 1992; Salazar, 1990; Uribe, 2009, 2003). Ahora bien, durante la indagación dentro de la capital antioqueña, por prácticas religiosas de inspiración afro, surgieron

algunas narrativas que aludían al imaginario de la brujería y que se vinculaban con actividades ilegales.

Al contrario de Cali, en Medellín la práctica de religiones como el espiritismo, el palo y la santería no se muestran de manera abierta. No obstante, allí se han establecido y conformado espacios religiosos de significativa importancia. Éste es el caso del Cabildo Agayu, dirigido por el *babalawo*[2] Irete-Iká, aquí el complejo ocha-ifá (santería-ifá) es el centro de las actividades que se realizan; y es también el caso del Templo Mayelewó, coordinado por los religiosos Gloria Vergara y Eduardo Arrieta, en donde el foco religioso está puesto en el palo monte y el espiritismo cruzao.

A finales de septiembre de 2012, Javier Castaño, santero paisa *omo* (hijo) Changó, me presentó a Gloria y Eduardo el encuentro se produjo en una tienda de productos esotéricos de nombre Mayelewó, ubicada al sur de la ciudad. Cuando conocí a la pareja de esposos, se hallaban a puertas de finalizar su periodo de *yaboraje*.[3] Eduardo, de origen samario, y Gloria, de ascendencia paisa, habían entrado a la religión nueve años atrás. Por aquella época ella formaba parte del Ballet de Bogotá y atravesaba por una difícil situación de salud. Gloria viajó en 2003 a La Habana para recibir algunas consagraciones dentro de la ocha,[4] su arribo a la capital cubana fue mediada por un amigo suyo del grupo de danza, quien además era un osteópata de la Universidad Nacional, él la contactaría con quienes serían sus padrinos de religión en Cuba.

A su regreso a Colombia, retornó a Medellín, donde conocería a Eduardo en un club llamado la Sonora Matancera; en ese momento él se desempeñaba como profesor de química, física y biología. Al poco tiempo, ambos viajaron a La Habana, al municipio de San Miguel del Padrón, donde recibieron sus consagraciones dentro del palo mayombe.

> Brama con Brama es una línea de palo que llega por José Reynerio Pérez a Santiago de Cuba, nosotros descendemos de esa rama. José Reynerio Pérez fue Tata, oriaté, un gran religioso de los que se formaron con Tata Gaitán. Brama con Brama significa "hierba mala quien la pisa mue-

[2] Babalawo (padre de los secretos), especialista religioso dentro de la regla de ifá. De origen yoruba, ifá es un sistema filosófico, ritual y de adivinación-interpretación. El centro del culto en ifá es el oricha Orula, él es quien tiene conocimiento del pacto de vida-muerte que las personas trazan en el Orun (Cielo) antes de bajar a la tierra. Así, los babalawos desempeñan el papel de intercesores entre Orula y los seres humanos.

[3] En términos generales, es el periodo correspondiente al año que sigue tras la iniciación de la persona que atraviesa por el rito fundamental de la santería, conocido como hacer santo, asiento, coronación, kariocha o yoko ocha.

[4] La regla de ocha o santería es una religión de inspiración afro cuyo sustrato cultural es yoruba y en su dinámica sincrética se articuló con el catolicismo popular español y el espiritismo kardecista hacia finales del siglo XIX. Este sistema religioso se fundamenta, principalmente, en el culto a los orichas, divinidades asociadas a las fuerzas de la naturaleza, adicionalmente, son las intermediarias entre el hombre y la deidad principal que conforma una suerte de trinidad sagrada: Oloddumare, Olofi y Olorún.

> re". Dicen que es de las ramas más puras, porque trabaja con todos los elementales de la naturaleza. Dentro del palo tienes varias ramas ¿cierto?, y hay unos *calderos* que caminan con huesos humanos. No todas las ramas de palo en los calderos llevan eso. Volvemos a reiterar, como a nosotros nos lo hicieron nos ha funcionado perfectamente, y fue que del caldero del padrino de nosotros, que es gigante, nacieron los calderos nuestros.[5]

A partir del testimonio de Gloria se puede observar la amplia variabilidad en los modos en que opera el sistema religioso palero. Pertenecientes a la vertiente mayombe, dentro de la que se introduce una modificación sustancial: la de la creación de un caldero sin *kiyumba* (cráneo), lo cual no la convierte en una "prenda espiritual", si se acepta el argumento de la religiosa de que ésta posee parte del *nfumbi*,[6] uno derivado del caldero de su padrino. El caldero conocido como prenda, *nganga*,[7] *ganga*, o *nkisi*, es una suerte de microuniverso místico y social en frente del cual se realizan todas las ceremonias dentro del palo monte. Usualmente forjado en hierro, este receptáculo tiene entre sus componentes elementos tales como: el *matari* (piedra) que deviene *mpungo*, ciertos palos del monte que tienen propiedades medicinales o venenosas, diferentes tipos de tierras, y otros elementos asociados a las fuerzas de la naturaleza, y por último, restos del *nfumbi* con el que se pacta. El pacto con el muerto es un asunto cardinal en la práctica palera, y es quizá el que supone una mayor dificultad en términos de comprensión para la persona que se iniciará y para quienes lo rodean y se encuentran por fuera de este sistema de referencia. Desde el punto de vista del palo monte, el creyente establece una alianza con el muerto. Para los religiosos, este muerto no se lleva en contra de su voluntad, a él se le pregunta por medio de los chamalongos, el sistema de adivinación-interpretación por excelencia en la regla conga, si quiere o no habitar la prenda (Fuentes y Schwegler, 2005; James, 2013, 2006; Castro, 2015, 2009; Ortiz y Castro, 2014). El chamalongo se compone de cuatro lascas formadas de la corteza del coco, o de cuatro caracoles, que arrojadas al piso o sobre una estera responden a preguntas cerradas que implican, en su forma básica de respuesta, un "sí" o un "no".[8] Sin embargo, cada caída corresponde a un "signo" o "letra" y su distribución espacial complejiza la interpretación que sobre éste haga el religioso a cargo. El

[5] Entrevista a Gloria Vergara, Medellín, 2012.

[6] El término posee diferentes variantes fonéticas, por ejemplo, *fumbe*, *fumbi*, *enfumbe*, entre otras, y deriva de la palabra kikonga *mvúmbi*, la cual significa "cadáver, persona muerta" (Fuentes y Schwegler, 2005). Sin embargo, en mi entendimiento, y dentro de la lógica del palo monte, el *nfumbi* es el muerto que habita la *nganga*, con el que la persona ha pactado, esta entidad es quien realiza los trabajos mágico-religiosos que le solicitan.

[7] El término *nganga*, proveniente del kikongo, inicialmente refiere al especialista religioso, en Cuba pasaría a significar fundamentalmente al objeto (Fuentes y Schwegler, 2005).

[8] En ocasiones se utilizan siete u ocho caracoles.

significado de la letra resultante de la caída vendrá en compañía de refranes y relatos míticos que establecen situaciones y prescripciones para la persona que está buscando respuestas acerca de diferentes aspectos de su vida.

Dos aclaraciones acerca de la prenda de los religiosos paisas: primera, esta modificación se produjo dentro del linaje de su misma casa de palo en Cuba y no obedece a un cambio por adaptaciones en Colombia: segunda, la idea de prenda espiritual es usada por algunos religiosos para referir un caldero, en cuyo fundamento no se encuentran restos humanos. Sin embargo, en este caso, y como se explicó antes, las ngangas nacieron de la de su padrino cubano, a partir de un "gajo", desde esta explicación ofrecida por ellos, el muerto habitaría los nuevos fundamentos.

Es relevante considerar el énfasis en la descendencia en términos de la rama de la que se proviene. Heredar una tradición religiosa, de figuras como Reynerio Pérez (1890-1974) o Eulogio Rodríguez, más conocido como Tata Gaitán (1861-1944), a quienes se les atribuye haber nacido en Matanzas, establece un lugar de legitimidad del conocimiento adquirido, por cuanto, dentro de la escena religiosa, ambos son personajes fundacionales, muy respetados por su saber y por la promulgación de estos sistemas de referencia. Pérez es reconocido como uno de los personajes más importantes en el establecimiento del palo mayombe y la regla de ocha en el oriente cubano; Gaitán es considerado el primer criollo consagrado en Cuba dentro de la regla de ifá (Brown, 2003; James, 2006; Palmié, 2006; Wirtz, 2004; Zaid, 2006).[9] Desde estas narrativas se pueden delinear unas genealogías que se aproximan a las que destacan otros religiosos y que reafirman la importancia de las relaciones socioculturales que se mueven entre lo transnacional y lo diaspórico.

Trazar una familia religiosa de proveniencia es tan importante como preservar su legado a través de la reproducción del conocimiento adquirido, que se transmitirá a las sucesivas generaciones de ahijados que se inicien. Tal labor no está ausente de dificultades en los nuevos contextos, "se trata de mantener las costumbres lo que más se pueda, de conservar esa línea al cien por ciento, pero a veces las condiciones climáticas o sociales no te lo permiten".[10] Lo que advierte Eduardo tiene que ver con un asunto básico que, en principio, alude a los inconvenientes para obtener los insumos materiales para llevar a cabo las diferentes clases de trabajo. En Colombia, el palo monte, como muchas otras prácticas religiosas de inspiración afro, encuentra obstáculos en la obtención, especialmente, de plantas y palos utilizados. En el nuevo contexto, estos sistemas de referencia deben replantearse el empleo de ciertas materias primas de uso ritual. Ésta es

[9] Es importante señalar que existen disensos alrededor de las fechas y lugar de nacimiento, así como de las genealogías de las que se desprenden y conforman estos religiosos.

[10] Entrevista a Eduardo Arrieta, Medellín, 2012.

una cuestión primordial que implica, en algunos casos, renegociar un conocimiento en los diferentes lugares por donde circulan plantas y otras especies vegetales.

Este problema se presenta con mayor frecuencia en contextos urbanos, en los que no todas las veces resulta fácil obtener de la naturaleza lo que se necesita. En ese sentido, lugares como las plazas de Paloquemao, Ricaurte o Las Ferias, en Bogotá, las galerías La Alameda y Santa Helena, en Cali, o la plaza La Minorista, en Medellín, son esenciales para la adquisición de plantas, palos, flores, frutas y animales. Este procedimiento involucra una transacción de saberes entre comerciantes y consumidores, ya que aun cuando en muchos casos pueden existir los distintos productos, éstos poseen nombres diferentes. Por supuesto, la expansión de estas religiones en tiempo y espacio, en nuestro contexto, ha conllevado un aprendizaje a quienes venden las diferentes mercancías.

Sobre las transacciones de conocimiento, relacionadas con la circulación de plantas rituales dentro de las prácticas religiosas afro en Colombia, pueden mencionarse dos procedimientos importantes. El primero surge de los años iniciales de mi trabajo de campo, Juan, religioso cubano, quien colaboraba con algunos de los babalawos cubanos y colombianos en Bogotá, era el encargado de conseguir las plantas utilizadas para las diferentes ceremonias. El cubano, al llegar a los puestos de venta de los insumos vegetales, preguntaba por la yerba con el nombre que en Cuba o dentro de la religión se conocía, si el vendedor —y esto era lo que usualmente sucedía— no reconocía el nombre de la planta, Juan procedía a describirla por texturas, olores y la comparaba con otras que se encontraban en el sitio. De este modo, se creaba un entendimiento entre el proveedor y el consumidor, y esto permitía la negociación; en estas ocasiones tanto el uno como el otro tomaban nota mental o escrita de los nombres, lo cual les facilitaría el intercambio la siguiente vez. Ese mecanismo, que se señala a partir de la experiencia con Juan, es empleado por muchos otros religiosos o por los usuarios del sistema dentro de las plazas urbanas.

También puede ocurrir que la religión en el nuevo contexto renegocie su práctica. Algunos iniciados explicaron que cuando algún insumo vegetal o animal no existía en Colombia, era difícil de conseguir o no podían importarlo desde Cuba, se le preguntaba al muerto o a la divinidad por otro, de propiedades similares para sustituir el faltante y que se pudiese efectuar la ceremonia. Es decir, lo que opera es un reajuste del conocimiento práctico, el comienzo de un nuevo sincretismo, como consecuencia de un proceso diaspórico, el cual se mostrará altamente desregulado dadas las necesidades de cada religioso en su relación con las entidades trascendentes.

Las renegociaciones de los saberes africanos en materia de plantas, herbolaria y medicina tradicional en Colombia tienen referencias en estudios coloniales (Ceballos, 2002; Maya, 2001; Navarrete, 1995); sin embargo, en lo específico, es un estudio que ape-

nas se realizará, así como las transacciones de estos sistemas de inspiración afro con los saberes afrocolombianos o indígenas. El 22 de mayo de 2014 se realizó un evento en el Jardín Botánico José Celestino Mutis, denominado "Conversatorio Espiritualidades y Medicina Ancestral Afrocolombiana en Bogotá", allí hubo una experiencia de intercambio de médicos tradicionales, parteras y babalawos afrocolombianos, la intención era darle continuidad a este espacio, sin embargo, se suspendió los años siguientes. También falta llevar a cabo un compendio de plantas, sus usos, asociaciones con los orichas similar al presentado por Lydia Cabrera (2006). No obstante, existe gran riqueza en materia vegetal, a manera de ejemplo, éstas son algunas de las plantas mencionadas por Cabrera y que se utilizan en Colombia: albahaca morada, artemisa, bledo, quitamaldición, romero, ruda, sábila y salvia, entre otras.

Por otra parte, la alusión a las transformaciones sociales que antes señaló Eduardo refiere un asunto más complejo. Medellín, como ciudad históricamente influida por el catolicismo, creó una dinámica de ocultamiento de estas religiones. El silencio que observo en torno a la existencia de estas prácticas es extendido y está atravesado por una confrontación sociocultural que experimentan algunos de sus participantes. En la siguiente parte del artículo abordaré algunos elementos alrededor de los modos en que se manifiesta la sanción sociocultural sobre estas costumbres y quienes las llevan a la praxis.

RENEGOCIACIONES DEL QUEHACER RELIGIOSO: ENTRE TENSIONES LEGALES Y SOCIALES

Gloria y Eduardo señalaban que durante su residencia en Bogotá, no tuvieron mayores problemas en cuanto a su quehacer religioso; sin embargo, su convivencia dentro de la capital antioqueña no estuvo exenta de conflictos personales con vecinos y familiares.

> Mira, se dice que en Colombia hay libertad de cultos, nosotros en Bogotá vivimos por Colina Campestre, en apartamento. Nunca tuvimos ningún problema, le dejábamos gallo a la prenda, hacíamos una cosa y la otra y jamás tuvimos ningún inconveniente, luego vivimos en Chía y tampoco. Pero llegamos hace un año a Medellín, estábamos en un apartamento en Conquistadores y nos mandaron la policía tres veces. ¿Qué pasa? Yo pienso que las personas son muy solapadas. Tuvimos una experiencia cuando llegamos a ese apartamento, nosotros llamábamos la atención porque estábamos de blanco todos los días, por el yaboraje. '¡Ay! ¿Ustedes de blanco?', y yo dije, 'es que nosotros trabajamos terapias alternativas'. '¿Sí?', dijo una vecina. '¡Ay no, ustedes son santeros!'. 'Entonces, ¿sabe o no sabe?'. Le dije, '¡Ah! Sí, somos santeros', '¡Qué miedo!', dijo la señora.
>
> Los vecinos nos han hecho una guerra impresionante. Nos faltaron al respeto de una manera fuerte, no teníamos tranquilidad, nos abrían las ventanas del patio, nos tiraban novenas de la Virgen, cosas de Dios

> ¿Quién dijo pues que nosotros no creemos en Dios? Nos estábamos volviendo locos allá, estábamos encarcelados en nuestra propia casa y la policía iba, porque siempre la casa de nosotros era muy visitada por los ahijados, y ni siquiera allá se hacían "matanzas", ni se hacía nada.[11]

Las experiencias de estos religiosos no son un asunto aislado, de hecho, es algo que se convierte en una constante para estos cultos en la diáspora. En sus contextos originarios, estas prácticas han ganado un lugar en la sociedad, y en el caso cubano se han convertido incluso en un marcador identitario de "cubanía" (James, 2006). Sin embargo, no sucede lo mismo en sus subsecuentes diásporas; estos credos en el nuevo espacio geográfico se enfrentan a un choque cultural (Frigerio, 2004). La adscripción a estos otros sistemas de referencia, históricamente estigmatizados, se convierte en indicador de barbarie y brujería y reflejan una otredad radical.

La aserción de Gloria: "Se dice que en Colombia hay libertad de cultos", plantea una seria problemática jurídica referente a la praxis doctrinal. Un primer asunto es que en el plano legal, La Constitución de 1991 y la Ley 133 de 1994 revelan una serie de inconsistencias medulares que ponen en cuestionamiento la libertad de conciencia y de cultos (Castro, 2015; Ortiz, 2012; Ortiz y Castro, 2014). El segundo problema es la intervención de la policía, pues ésta suele desconocer la reglamentación y pasa por alto los derechos fundamentales de los participantes. En el episodio que refiere Gloria, la policía irrumpió en el escenario religioso, sin tener claridad sobre el motivo de su presencia en el lugar, más allá de la entrada y salida de muchas personas no había nada "extraño" o "ilegal", así que se marcharon. Aunque, la presencia de los agentes no se encuentra por fuera del marco legal, sí deja entrever un conflicto social como se explicará a continuación.

Como se ha referido antes, los hechos sucedidos en Medellín no son exclusivos. En Cali, durante mi estancia en 2012, Juana Castro, religiosa cubana y directora de Iyaré Ocha, uno de los templos religiosos dedicado a las prácticas del espiritismo, el palo y la santería hubo de afrontar una situación similar a la que refería Gloria líneas atrás.[12] Al igual que en la casa Mayelewó, en el templo caleño no existían irregularidades; sin embargo, allí las "autoridades" se extralimitaron en sus funciones e incluso ejercieron presión e intentaron extorsionar a la religiosa. Tal incidente promovió al poco tiempo, el cierre transitorio del espacio. Aunado a lo que se ha dicho líneas antes, la tensión que se crea entre los practicantes de estas religiones de la diáspora y la sociedad receptora es notoria. En el ingreso de la policía a la

[11] Entrevista a Gloria Vergara, Medellín, 2012.

[12] El seguimiento a Iyaré y a algunos de sus miembros se ha realizado desde 2012, anterior a Mayelewó, allí, el espiritismo y el palo tenían gran fuerza, así como la idea de la familia y la transmisión del conocimiento religioso (véase Castro, 2017, 2015; Ortiz y Castro, 2014).

casa religiosa de Gloria y Eduardo, así como en el templo coordinado por Juana, habían tenido un papel importante sus vecinos, quienes fueron los que realizaron las llamadas a los agentes indicando el movimiento anómalo de personas dentro del escenario religioso.

El conflicto que emerge en el ejercicio de una libertad de cultos y conciencia, podría afirmarse, tiene lugar al margen de la legalidad constitucional. Es decir, aunque la carta constitucional y la Ley 133 señalan que no se molestará a nadie en virtud de sus creencias, esto es algo que en teoría aplicaría a la relación entre el Estado y la sociedad civil. Pero, esta misma lógica no siempre resulta válida al considerar las relaciones que se dan entre las personas de una comunidad o una sociedad cualquiera. En lo cotidiano, las relaciones sociales responden a imaginarios y a presupuestos consensuados y renegociados siempre y no se ciñen a lo que se establece en el papel.

Por la vía que señala Gloria, se tensionan la aversión y la simpatía por estas costumbres y sus practicantes, y emerge un aspecto importante en relación con los itinerarios de las personas dentro de estos sistemas de referencia. Ambos religiosos argumentaban que la mayoría de personas que no eran cubanas, se aproximaban a estas religiones, principalmente, para resolver situaciones desestabilizadoras de la cotidianidad, como las concernientes a la salud, lo económico y lo afectivo, tal cual había sido su caso y el de muchos de sus ahijados. Esto es una narrativa reiterativa de quienes itineran en estos escenarios (Castro, 2010). No obstante, en el caso de Medellín era frecuente la búsqueda de una "alianza" dentro de estas religiones por causa de la brujería. Es decir, muchas de las personas que se acercaban a estos espacios, lo hacían en búsqueda de protección ante la sospecha de que otros se encontraban "trabajándolos".

> Aquí nosotros no damos el número del chance[13] ni de la lotería, ya nos la hubiéramos ganado y no estaríamos trabajando con tanta cosa, porque realmente es pesado, ¿sí? Estarle quitando brujerías a la gente y muertos oscuros no es fácil. Entonces partamos de la base de eso. Los trabajos más fuertes, donde la persona llega con brujería, han sido aquí en Medellín. Aquí son solapados, la gente dice que no cree y cree más que todos nosotros.[14]

Es importante considerar también el testimonio de Javier:

> Lo he visto también en mi casa con los tíos, los primos, las abuelas. "Javier es brujo, hace cosas malas, no cree en Dios". Y voy a investigar porque ya mi mamá me ha dicho, "mijo tranquilo", yo le digo, "sí mami, creo en mis santos, creo en mi Dios, mi virgen, todo. No me importa lo que hablen". Pero, ese que está hablando de ti, tú no sabes que hizo pa' conseguir sus cosas.[15]

[13] El chance es un juego de azar reglamentado por el Estado colombiano desde 1982.

[14] Entrevista a Gloria Vergara, Medellín, 2012.

[15] Entrevista a Javier Castaño, Medellín, 2012.

Las alusiones de los religiosos evidencian la tensión que hay entre ambos sistemas de creencias, los de inspiración afro y los judeocristianos, éstos se cruzan simultáneamente en la cotidianidad de ellos como practicantes, y de esta situación emerge una confrontación que tiene lugar como consecuencia de su elección y de su quehacer religioso. La discrepancia con una sociedad marcadamente católica no es algo que resulte extraño, y de ahí la mirada sobre sus prácticas como brujería, la cual se despliega de modo inmediato, incluso desde sus propios grupos familiares. Paradójicamente, la acusación que se cierne sobre ellos es la misma que los religiosos argumentan combatir dentro de este espacio social, que ellos entienden como portador de una doble moral. Además, la alusión a las prácticas del otro como brujería constituye una forma de rechazar o de objetar aquello que no se puede entender, y que no encuentra correspondencia con el sistema de referencia hegemónico.

De nuevo, esa condición de liminalidad no es ajena a la conformación de estos sistemas religiosos, que desde tiempos coloniales han sido signados al imaginario de lo brujesco. Ello no ha imposibilitado los itinerarios de personas que poseen disímiles adscripciones en cuanto a creencias. Las dobles o múltiples pertenencias religiosas de los sujetos que acceden a estos espacios; los intercambios culturales, en el lugar de acogida, con otras prácticas, son consustanciales a los cultos de inspiración afro en las subsecuentes diásporas. Estas dinámicas de renegociación operan en ambas vías, los préstamos religiosos de un lado u otro suelen transformarse con el tiempo dentro de la práctica ritual, aunque, en ocasiones tales préstamos pueden permanecer sin mayores cambios, sumándose al resto de insumos mágico-religiosos de los especialistas rituales.

Ejemplos de esos préstamos son la presencia de la Santa Muerte, venerada en México; el Mohán, personaje mítico colombiano; las Tres Potencias Venezolanas (María Lionza, el Indio Guaicaipuro y el Negro Felipe); Shiva, el dios hindú de la destrucción, o Guan Yu, el famoso general chino venerado por los taoístas conocido como el "Dios de la Guerra" o el "Buda de la Guerra". Ésas son algunas de las representaciones que suelen aparecer en los altares de las tradiciones religiosas de inspiración afro, de las cuales los iniciados no tienen mayor conocimiento, o no establecen una conexión directa con la praxis de su culto. Estas entidades están ahí en virtud de sus asociaciones con el poder, la fortuna y la protección.

Sin embargo, la renegociación del espacio no es una cuestión que proceda de manera fácil cuando se está visiblemente marcado por una condición de liminalidad. Gloria comentó cómo había llamado la atención el hecho de que usaran ropa blanca al regreso de Cuba. Una de las características del *iyawó* es que debe permanecer vestido en su totalidad de blanco en ocasiones existen permisos especiales que el oricha concede a su hija o hijo, bien sea para no vestirse en su totalidad de blanco o para levantar la imposición después de los tres meses. Esto es punto de disenso con los religiosos más conser-

vadores. Al regresar a Medellín, llevar siempre vestidos blancos y portar los vistosos collares que se reciben en las diferentes ceremonias, se convirtió en un identificador "negativo" para las personas que vivían a su alrededor.

> El yaboraje es un proceso de depuración. Siempre he dicho que para la mujer es más duro que para el hombre, porque estás jugando con tu humildad desde lo femenino durante un año. Es un contacto muy directo y muy sentido con tus santos, es realmente donde se prueba la fe, porque el que no renuncia en el yaboraje a lo que se le ha prohibido, es difícil que lo haga más tarde. A diferencia de muchas personas, para mí no fue tan difícil el tema del cabello o dormir y comer tres meses en la estera. Fue más difícil el tema del maquillaje, de las uñas, y todo lo que tenía que cargar. Imagíname allá en Medellín, con sombrilla, faldas largas, medias, chal, pamela, collares, cartera, más la estera, el plato, el pocillo y la cuchara, más la pañalera de los mellizos. A mí me marcó mucho el yaboraje, es muy duro en una sociedad como la nuestra, porque no es lo mismo vivirlo en Cuba, en donde es parte de su cultura.[16]

Esta nueva condición de vida que se adquiere al atravesar por el proceso iniciático dentro de la santería, y cómo lo experimenta después el colombiano o la persona proveniente de otro país, una vez que regresa al lugar de origen, advierte un difícil ejercicio de adaptación. Es hacerse extranjero en su tierra natal y estar separado de la familia religiosa que lo acogió afuera. Las dificultades se incrementan cuando, como en el caso de los dos religiosos, se debe retornar a un espacio que se encuentra anclado dentro de una sociedad de tradición católica, en la cual existe una vigilancia permanente sobre cualquier práctica religiosa que se aleje de la tradición socialmente válida. Para Gloria y Eduardo, el proceso de yaboraje culminaría a finales de noviembre de 2012, tras haber cumplido el año de iniciación.

LA RUPTURA: NUEVAS Y ANTIGUAS TENSIONES EN LA PRAXIS RELIGIOSA

Seis meses después de haber concluido el yaboraje, la joven pareja religiosa terminó su relación afectiva. En parte, explicaba Gloria, la decisión de separarse había sido consecuencia de la transformación de la relación, como producto del periodo de yaboraje, en el cual se habían vuelto "hermanitos". No se debe olvidar que en estos procesos iniciáticos la construcción de familia religiosa se genera de varios modos y, a pesar de haber ingresado al *igbodú* (cuarto de santo) como esposos, su salida se daba también como hermanos de religión, una hermandad creada en el momento de haber recibido juntos *la kariocha*.

En buena medida, las diferentes ceremonias iniciáticas dentro de las religiones de inspiración afro implican la creación de relaciones familiares. Éstas se crean no sólo entre padrinos

[16] Entrevista a Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

y ahijados, es decir, entre quien se inicia y es iniciado, sino también entre las personas que forman parte de una misma casa religiosa, más aún cuando se atraviesa de manera conjunta por uno de los rituales de paso. En tal sentido, si más de una persona pasa por cualquiera de las iniciaciones, éstas salen en condición de hermanas o hermanos de religión. En tales vínculos parentales existe una esos relacional, de acuerdo con la condición en la que entren los neófitos.

El entendimiento de esto último es de significativa importancia, pues en la medida en que las personas emergen en condición de hermandad del cuarto de iniciación, ello supondría a futuro, según explican algunos religiosos, el impedimento de una relación amorosa entre los participantes. La transgresión de tal normatividad encerraría el germen del "incesto espiritual". Por igual razón existe teóricamente la prohibición de relaciones entre padrinos y ahijados. Caso contrario representa el de Gloria y Eduardo, ya que entraron como esposos, y dicha relación primó sobre la posteriormente adquirida.

La ruptura del lazo conyugal supuso otro problema: la continuación de Mayelewó como casa religiosa y de ellos como padrinos —padres— de la familia creada hasta ese momento.

> Mayelewó como tal sigue existiendo. ¿Qué pasa?, que estando radicada ahora en Bogotá, se creó un poquito de dispersión en relación [con] cómo se venían manejando las tertulias y los temas de estudio con los ahijados. Lo cual, entre otras cosas, había creado mucha polémica y disgusto con otras casas. Ahora, yo soy la casa Mayelewó, de eso también me di cuenta. En el momento hay algunos ahijados que se atienden con Eduardo y otros que estando en Medellín lo hacen conmigo. Fíjate que él y yo seguimos funcionando de cierta manera a nivel religioso, porque las fracturas sentimentales no tienen nada qué ver y no pueden afectar nuestro acompañamiento religioso.[17]

En adición a esta circunstancia, Gloria señalaba las tensiones producidas entre Mayelewó y otras casas religiosas en Medellín. El malestar con otros líderes se suscitaba en el polémico ambiente de enseñanza que tenía como pilar fundamental la praxis de Mayelewó. El espacio de enseñanza se convirtió en un transgresor del orden, en tanto que existía la prevención de que se revelaran secretos de la religión a quienes aún no poseían las consagraciones.[18] La secrecía sobre la que se originaron estos sistemas de referencia es algo que se ha mantenido a lo largo de los siglos. El secreto, alegan en ocasiones los practicantes, es lo que ha permitido la subsistencia en el tiempo de sus creencias. Por otra parte, para Juana y Gloria, la instrucción de los ahijados es necesaria por cuanto evita engaños, equívocos y evita amarrar a los ahijados al poder de los padrinos.

[17] Entrevista a Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

[18] Esta misma tensión entre casas religiosas se presentaba en Cali y el templo que dirigía Juana Castro, quien del mismo modo consideraba necesaria la fundamentación filosófica, histórica y ritual de sus ahijados.

Los desacuerdos y confrontaciones con otros religiosos en éste y otros puntos, levantaron la sospecha sobre un silencioso enemigo: la brujería.

> Yo tengo mis puntos de vista y los he hecho respetar, así sean oriatés[19] o babalawos. Pero si para mí, en mi convicción espiritual hay cosas que no están contempladas, pues las discuto. Eso creó mucho conflicto, yo creo que sí hubo malas jugadas dentro de magias y cosas que se hicieron para terminar con nuestra casa.[20]

Algo similar relataba la directora de Iyaré en Cali:

> Yo conocía aquí a un babalawo brasileño que practica la nigeriana,[21] yo le hice una misa espiritual a su esposa y ese hombre quedó encantado. A los cinco meses apareció el babalawo y me dijo, "madrina, cinco personas fueron a la casa, cada uno está pagando dos millones de pesos para que le haga una macumba[22] a usted, para que se muera". El motivo es que ellos dicen, "que usted madrina vino aquí a Cali a revolucionar la religión".[23]

El espectro de la brujería y de la magia enviada por "otros" es una constante en estos sistemas de referencia. En el caso de Cali y Medellín, se refuerzan las ideas antes consideradas en relación con la presencia y articulación de la "brujería" con otro tipo de prácticas mágico-religiosas. En adición, puede afirmarse que la brujería, concordaría con una lógica guerrerista, los cultos de inspiración afro y en general las prácticas religiosas en estas zonas del país se han insertado dentro de un discurso atravesado por la violencia. Por supuesto, esto no es algo menos válido para el resto de Colombia, en el que distintas formas de violencia se han instalado y desarrollado desde el siglo pasado.

Sin embargo, y esto es aún de mayor relevancia que la simple asociación de estas prácticas religiosas con una lógica guerrerista, lo que emerge de cada una de las reglas cubanas es la importancia del manejo y la conexión con el mundo de los muertos, el palo en su relación con el nfumbi, el espiritismo cruzado con los muertos de los cordones espirituales, el culto a eggun (muerto) dentro de la santería y la importancia de divinidades como Orun y Oddua en ifá, son formas de conectar con el manejo de la muerte.

En todas las sociedades, la relación entre vivos y muertos supone, en mayor o menor medida, aspectos fundamentales sobre cómo se entiende la

[19] Especialista religioso dentro de la regla de ocha, quien conoce toda la parafernalia religiosa: cantos, plegarias y quehacer de la práctica ritual, las cuales son indispensables en los diferentes procesos consagratorios.

[20] Entrevista a Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

[21] Se refiere a la línea de ifá nigeriano que ha ingresado desde hace unos años al país.

[22] En este contexto la palabra significa "brujería o magia negra". *Macumba* es una palabra de raigambre bantú, la cual se utiliza despectivamente, en ocasiones, para referirse a algunas prácticas religiosas afrobrasileras.

[23] Entrevista a Juana Castro, Cali, 2012.

condición humana y de qué manera se experimenta el ser y estar en el mundo, dentro de marcos de relaciones sociohistóricas y socioculturales, en las que se hallan contenidas múltiples dimensiones de carácter social, económico, político, científico, religioso y estético. Así, en nuestro contexto, las religiones afrocubanas permiten un manejo del duelo diferente al que tiene lugar desde las tradiciones judeocristianas, en tanto que, desde su lógica, el mundo de los muertos no está separado del de los vivos, incluso existe la posibilidad de un contacto *vis-à-vis*.

Tras la ruptura de Mayelewó, Gloria se trasladó a Bogotá en donde continuó sus prácticas y la reconformación de una familia religiosa. A finales de noviembre de 2013, en su apartamento al norte de la capital, ella ofreció una celebración a su "ángel de la guarda" Olokun-Yemayá. El motivo era el segundo año tras su iniciación en 2011, la santera convocó a algunos practicantes, ahijados y personas allegadas a la reunión. Estas ocasiones sociales, al tener un carácter festivo, se encuentran abiertas a todas las personas cercanas al oferente o a la casa en que tiene lugar la conmemoración. En general, en estos casos se ofrece un tambor, el cual se ejecuta en horas de la tarde, estos son espacios rituales donde los músicos hacen toques dedicados a alguno de los orichas en particular, aunque siempre se ejecutan ritmos y cantos consagrados a varias de las divinidades del panteón yoruba. Dada la dificultad que ello representa en Bogotá y en Colombia, para el evento se había tomado la decisión de presentarle los respetos a las divinidades, señoras de los mares por medio de la interpretación musical de un conjunto mariachi.[24]

El altar estaba dispuesto de la siguiente manera: en medio de una planta de frondosas hojas y un árbol navideño caía sobre una de las paredes que daba contra el ventanal del apartamento, una tela brillante, azul oscuro, de unos dos metros de largo y ancho, unida a ésta, a unos 40 metros de arriba abajo, otra tela luminosa de color blanco se descolgaba, cada una parecía formar una suerte de corona de tres puntas. Del lado derecho, sin superar a las otras dos, otro tramo de tela amarilla y refulgente se descolgaba de la misma altura de la blanca, éste era el trasfondo del altar levantado en ho-

[24] Quisiera introducir una breve digresión en este punto: las readaptaciones en la diáspora suelen ser comunes, pese a la reticencia de una especie de ortodoxia religiosa existente; éstas tienen lugar de diferentes maneras. Uno de los primeros ejemplos al respecto en Colombia se encuentra en la tesis de Mónica Velasco, más allá de una serie de imprecisiones conceptuales y de comprensión de la praxis religiosa, dada la dificultad de enfrentarse a este campo de estudio en el país —en mi entendimiento, por primera vez— la autora señalaba, verbigracia, el reemplazo que Yoyo, uno de sus informantes, hacía dentro del sistema de adivinación-interpretación conocido como diloggún, en el cual sustituía los caurís (caracoles) por tapas de gaseosa dobladas (véase Velasco, 2003: 84). Estas modificaciones, como la renegociación de insumos vegetales y animales, es permanente, así como las transformaciones de la práctica. Aunque siempre se trate de mantener la tradición, ésta se modifica, y ello es algo consustancial a esos sistemas religiosos por fuera de sus lugares de origen. Sin embargo, ello no significa libertad total, como señala James (2001), existen unos "principios rectores" que no pueden transgredirse.

nor a Yemayá y Olokun aquel día. De izquierda a derecha, en la parte central se veían tres soperas alargadas de unos 50 centímetros de alto, la primera de ellas blanca y cubierta alrededor de su forma por un velo del mismo color; enseguida otra recubierta en piedras y conchas marinas, envuelta en una tela azul oscuro con puntos blancos brillantes, y sobre ésta una corona plateada; a su lado otra sopera azul oscuro resguardada por un velo transparente. En su respectivo orden estas soperas eran las contenedoras del fundamento de los orichas Obatalá, Olokun y Yemayá.[25] Entre las soperas y la punta central de la tela blanca un arreglo de rosas rojas-blancas, más abajo un abanico y unas margaritas blancas.

De izquierda a derecha se encontraban en el suelo un florero azul oscuro con margaritas blancas, un Echu-Elegguá de barro, un arco, una flecha en acero y unas esposas, atributos del oricha Ochosi, otro Echu-Elegguá, unos lirios blancos sobre una silla de tres patas en madera se hallaban Osun, y un Echu depositado dentro de una freidera de barro atrás de ellos, unos calabacines verdes, a los pies de la silla otro Echu y un caldero de Oggún. Luego, unos lirios azul aguamarina, un ramo de rosas amarillas, una sopera revestida por una tela blanca con puntos amarillos brillantes que correspondía a Ochún; otra con una tela cobriza de puntos blancos con dos cuernos de novillo encima, ésta pertenecía a Aggayú, y una última con tela roja en cercanía a un caparazón de tortuga, la cual daba cuenta del oricha Changó, y al lado suyo un arreglo de astromelias amarillas-rojas. Por último, en la parte frontal del altar había una estera tendida sobre la cual reposaban diferentes frutas, casi en el centro había un plato blanco con una jícara con agua y alrededor suyo cuatro vistas de coco y unos pedacitos de este mismo fruto,[26] al lado izquierdo un recipiente cubierto con una tela azul para depositar las ofrendas en dinero, en frente de éste una maraca azul con cuatro puntos blancos, y por último, dos pequeños muñecos negros que aludían a los Ibeyis.

La música irrumpió en el lugar con la llegada de la serenata, todos se encontraban animados mientras cantaban: "por ahí viene el gavilán, por ahí viene ya volando, no se lo dejen acercar, pollitas anda buscando…". Al comenzar la segunda canción, los mariachis se encontraban en dirección a Gloria, a quien ellos pensaban que se le estaba realizando el agasajo. Rápidamente, ella les indicó que el homenaje era para Yemayá, y les señaló hacia el espléndido altar que se había levantado. En ese momento se produjo un incidente

[25] Las descripciones de los orichas, sus atributos y relatos míticos han sido ampliamente caracterizados (Barnet, 2001; Bolívar, 1990; Cabrera, 2006).

[26] Las vistas se refieren a cuatro lascas de coco empleadas en el sistema de adivinación-interpretación como *obi*. Su uso resulta similar al de los chamalongos, al cual me refería al comienzo. Estas vistas estaban allí porque con anterioridad a la llegada de los asistentes se habían empleado en lo que se conoce como "dar coco al santo"; esto es, ir preguntando oricha a oricha si está satisfecho con lo ofrendado o si existen advertencias o requerimientos para quien realiza la ofrenda.

que cambiaría, transitoriamente, el ánimo de los participantes. Una de las mujeres de la agrupación se negó a seguir cantando, alegando que ella "sólo le cantaba a cosas de Dios", tras lo cual abandonó el apartamento dejando atrás a los otros músicos.[27]

Lo que prosiguió fue una acalorada discusión con los miembros del grupo, quienes también lucían confundidos por la abrupta salida del apartamento de su colega. Durante unos minutos todos discutieron el suceso y algunos de los asistentes estaban contrariados. Se alegaba ignorancia y falta de respeto por parte de la mujer que había salido y que ellos no dejaban de ser católicos al ser santeros ni por participar en la ritualidad de esta tradición.

Tras la salida de los músicos, aún hacía falta cantarle el cumpleaños a la agasajada. La canción que se le dedicó en aquella ocasión fue una composición vallenata de Víctor Manjarrez: "Que Dios te bendiga y que cumplas muchos años, hoy que estás cumpliendo años que Dios te regale vida […] te regalo mi cariño, éste es mi mejor regalo. Hoy te quiero regalar al dueño del sol y del mar". De ahí en adelante, la festividad se desarrolló como minutos antes.

Un primer punto de discusión acerca del cumpleaños de santo de la religiosa colombiana es el que tiene que ver con la importancia de la readaptación de ciertos aspectos ceremoniales. Como se ha insistido, éste es un rasgo fundamental de las religiones afro en sus procesos de diáspora; la serenata como sustituta del tambor habla de un contexto religioso que se encuentra aún en formación. En este tipo de ceremonias se emplean los tambores batá, llamados también tambores de fundamento o Añá, son un conjunto de tres: el más grande recibe el nombre de *iyá*, el de tamaño medio *itótele* y el más pequeño es el *okónkolo*. Estos tambores poseen en su interior un secreto, que es lo que les otorga su carácter sagrado, esto se resume en la existencia interna, dentro de los tambores, del oricha Aña (Schweitzer, 2003).

Esas reuniones sociales, comunes en Cuba, en el contexto de Colombia resultan menos frecuentes, pues quienes realizan los toques sagrados deben estar *jurados* en el oricha Añá, y hay pocos músicos que cumplan con este requisito. De hecho, entre 2005 y 2016 sólo he tenido conocimiento de un conjunto de tambores y músicos que cuentan con esas consagraciones. Se trata de los integrantes de la casa religiosa Omi Aro-Omi Oloyú, asentada en Bogotá y Cali, y la cual es dirigida por un religioso cubano. Ellos son quienes organizan con frecuencia las ocasiones sociales y prestan su conocimiento a otras casas en el país. Por supuesto, hay otros tambores consagrados, mas no los músicos; en diferentes fundaciones culturales afros y no afros existen músicos virtuosos que conocen los toques y los cantos para cada uno de los orichas, pero no cuentan con el proceso

[27] Un asunto relevante: si bien en algunos casos con la realización de un tambor se espera que baje el oricha o que monte, es decir, que tomen lugar los fenómenos de trance-posesión (Castro, 2015, 2010), esto no es una regla general, aun cuando se empleen los tambores consagrados, no siempre se hace presente la divinidad.

iniciático que los autorice a participar más allá de la escena cultural. Aunque los tambores que se ofrecen a las divinidades tienen un carácter sagrado, en ellos no se prohíbe la entrada de personas ajenas al culto; ésta es una fiesta abierta para todos los allegados de quienes estén realizando el homenaje. Solamente le está vedada la entrada a quienes estén iniciados, pero no hayan sido presentados al tambor.

El suceso descrito en el apartamento de Bogotá reitera el conflicto que deben afrontar estas religiones fuera de sus lugares originarios, y tiene un doble movimiento; por un lado, la negativa de la mujer a cantar a Yemayá se consideró, en general, como una agresión a la divinidad y a ellos en tanto religiosos; por otro lado, la cantante vio confrontado su sistema de creencias por uno que, dentro de su formación judeocristiana, se alejaba de la idea de un dios verdadero.

Las tensiones producto de los encuentros de distintas denominaciones religiosas suponen siempre una confrontación desde los imaginarios de cada sistema de referencia. Los modos de habitar el lenguaje, más allá de que en las religiones de inspiración afro exista una praxis vinculante con el catolicismo, no constituyen algo que pueda resignificarse fácilmente en las tradiciones judeocristianas. Habitar el lenguaje se refiere a la forma como nos relacionamos con el exterior, es el modo en el que nuestra experiencia cotidiana, atravesada por diferentes parámetros socioculturales y sociohistóricos, nos sitúa en el mundo. La forma en que se significa o resignifica la vida no es un ejercicio cerrado sobre sí, se nutre del afuera, nombrar constituye un acto ordenador de la experiencia y se asocia con formas preconcebidas a lo largo de la historia que, si bien se transforman con el paso del tiempo, no desaparecen en definitiva (Bollnow, 1984; Desiato, 2000; Merleau-Ponty, 1994). Estos modos de habitar el lenguaje se basan en parámetros que ofrecen seguridad frente a las amenazas del exterior. Nombrar establece un orden, expresa las maneras en que la intimidad psíquica de los sujetos conecta con el mundo y con otras interioridades.

De esta complejidad, como se ha insistido, surge la dificultad de acoplamiento de estos sistemas de referencia en los diferentes escenarios sociales, lo cual es más palpable cuando estos cultos han alcanzado nuevas geografías. Por supuesto, dentro de las tradiciones religiosas de origen judeocristiano, estas tensiones deberán considerarse como particularidades propias; por ejemplo, las disímiles imágenes que representan lo divino son aceptadas de manera más o menos generalizada entre los católicos. Pero no sucede lo mismo desde las iglesias reformadas, de corte protestante o pentecostal, en las que existe un fuerte sentimiento iconoclasta[28] y el contacto con lo divino es un acto personal y emotivo, que no debe estar mediado por las imágenes (Ospina, 2006). En este sentido, es posible entender la reacción de la integrante del grupo de mariachis, los al-

[28] La iconoclasia se refiere a la negación del culto a las imágenes religiosas y a la consideración de estas como idolatría.

tares de santería, especialmente, en un día importante como el cumpleaños de santo, despliegan una impactante estética. Las soperas en las que residían los santos, las otanes (piedras) hechas Elegguá y los pequeños muñecos negros hechos Ibeyis, que tenían un carácter sagrado para los participantes, para la cantante adquirían el carácter de los falsos dioses: de la idolatría.

Desde hace más de cuatro décadas, Colombia ha experimentado una explosión de ofertas religiosas de diferentes procedencias. No obstante, en todos los casos, dicha dinámica no está desprovista de malestar; el peso de una sociedad históricamente forjada dentro del pensamiento católico y judeocristiano no desaparece para acomodarse a otras formas de relación con lo sagrado. A esto se suma, en el caso de los sistemas religiosos de inspiración afro, la tensión entre lo afro ("negro") y lo mestizo ("blanco"). Marcadores identitarios que han estado presentes en la construcción de la nación colombiana, una paradójica relación que se mueve entre la fascinación y el rechazo de una sociedad mestiza que desde el siglo XIX buscó el blanqueamiento como mecanismo de ascenso dentro de la escala moral-evolutiva, en la cual lo negro y lo indio —e incluso lo español— se vieron como un lastre en el camino del progreso (Wade, 1997). Este aspecto es quizá uno de los que singulariza la percepción y admisión de estas prácticas religiosas en Colombia. Los casos de Bogotá, Cali y Medellín apuntan en esa dirección, la mayor o menor presencia de población negra en estos centros urbanos y su grado de contacto con la sociedad mestiza implican también aumento o disminución en su aceptación.

El análisis de la inserción de prácticas y sistemas religiosos, su aceptación o no dentro del contexto de Colombia, los modos como conectan entre sí y con otros sistemas de referencia, bien sean nacionales o extranjeros, no pueden comprenderse a través de generalizaciones descuidadas. Cada una de estas experiencias religiosas tiene particularidades históricas que no pueden obviarse. Los imaginarios sobre "lo indígena" (indio), "lo afro" (negro) y lo "oriental" son radicalmente distintos; cada una de estas etiquetas oculta la diversidad, que es fundamental, pues en algunas ocasiones las formas de nombrar tienden a homogeneizar y anular la diferencia. Eso sucede, por ejemplo, cuando se habla de las religiones afrocubanas como si fueran un bloque uniforme, pero las distinciones de estos sistemas no sólo proceden de orígenes disímiles, lo yoruba, lo bantú y lo fon, sino también de los modos en que esas tradiciones se resignificaron en el contexto cubano. La práctica de la santería en La Habana no es la misma que tiene lugar en Santiago, a pesar de que guarden relación. De hecho, el nombre *santería* en la Provincia de Santiago de Cuba se emplea también para referirse a la variante cubana de *vodou*. Tanto más resulta válida esta aclaración, si se habla del palo monte o el espiritismo con sus distintas vertientes.

Por último, habría de señalar que las condiciones de posibilidad en las que se insertan estas prácticas de inspiración afro inciden en su perma-

nencia a lo largo del tiempo. Las experiencias de Bogotá, Cali y Medellín han mostrado una alta variabilidad en la aparición, desaparición y posterior reconfiguración de los templos y casas religiosas. El sostenimiento de los espacios religiosos está dado por el grado de cohesión de sus miembros y su nivel de especialización. A pesar de que la presencia de religiones de inspiración afro en el país tiene más de tres décadas, éstas aún se encuentran en un estado incipiente de consolidación. La fluctuación de los escenarios religiosos, en cuanto a su aparición o desaparición, no se traduce en un número reducido de participantes o en el ocaso de las prácticas. Por otra parte, la debilidad interna de las redes, dentro de los grupos y en sus relaciones locales, trata de compensarse fuera del país, razón por la cual el mayor número de procesos iniciáticos se llevan a cabo todavía en Cuba. Claro está, no se olvide que para algunas de las personas las iniciaciones en la Isla obedecen también a una búsqueda de lo auténtico y de lo originario, el "verdadero religioso es cubano" y allí las ceremonias se hacen más apegadas a la tradición.

BIBLIOGRAFÍA

Bagley, Bruce (2000), "Narcotráfico violencia política y política exterior de Estados Unidos hacia Colombia en los noventa", *Colombia Internacional*, vol. 49, núm. 50, pp. 5-38.

Barnet, Miguel (2001), *Afro-Cuban Religions*, Princeton, Markus Wiener Publishers.

Bolívar, Natalia (1990), *Los orichas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unión.

Bollnow, Otto (1984), "Antropología filosófica", *Educación: Colección Semestral de Aportaciones Alemanas Recientes en las Ciencias Pedagógicas*, vol. 30, pp. 7-23.

Brown, David (2003), *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, The University of Chicago Press.

Cabrera, Lydia (2006a) [1954], *El monte,* La Habana, Editorial Letras Cubanas.

_____ (2006b) [1979], *Reglas de Congo. Mayombe palo monte*, Miami, Ediciones Universal.

Camacho, Álvaro (2009), "Paranarcos y narcoparas: trayectorias políticas delincuenciales", en Álvaro Camacho *et al.* (eds.), *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales, pp. 7-95.

Castro, Germán (2011), *La bruja. Coca, política y demonio*, Bogotá, Editorial Planeta Colombiana.

Castro Ramírez, Luis Carlos (2017), "Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia)", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, mimeo.

_____ (2015), "Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia", tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

_____ (2011), "Arrear el muerto: sobre las nociones de *trabajo*, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá", *Maguaré*, vol. 25, núm. 2, pp. 89-119.

_____ (2010), *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología / CESO / Ediciones Uniandes.

_____ (2009), "'Con licencia de Zarabanda': violencia y ritual en el palo monte en Bogotá", *Scripta Ethnologica*, vol. 31, pp. 33-48.

CROS, Mercedes (2006), *Worldview, the Orichas, and Santeria. Africa to Cuba and Beyond*, Gainesville, University Press of Florida.

CEBALLOS, Diana Luz (2002), *Quyen tal haze que tal pague. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada,* Bogotá, Ministerio de Cultura.

DESIATO, Massimo (2000), "Hermenéutica, posmodernidad y violencia", *Lógoi*, núm. 3, pp. 159-175.

DUNCAN, Gustavo (2009), "El dinero no lo es todo: Acerca del narcotráfico en la persistencia del conflicto colombiano", en Álvaro CAMACHO *et al.* (eds.), *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales, pp. 165-210.

FERNÁNDEZ, Mirta (2012), *A la sombra del árbol tutelar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

FRIGERIO, Alejandro (2004), "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", Stefania CAPONE (ed. del núm.), *Civilisations. Reveu Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines*, vol. 51, núm. 1-2, pp. 39-60.

FUENTES, Jesús y Armin SCHWEGLER (2005), *Lengua y ritos del palo monte mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Madrid, Iberoamericana.

HENDERSON, James (2012), *Víctima de la globalización. La historia de cómo el narcotráfico destruyó la paz en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

JAMES FIGAROLA, Joel (2013), *Cuba la gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*, La Habana, Editorial José Martí.

_____ (2006), *La brujería cubana. El palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

_____ (2001), *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, La Habana, Ediciones Unión.

JUÁREZ, Nahayeilli (2009), "Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México", *Stockholm Review of Latin American Studies*, núm. 4, pp. 85-94.

MAYA, Luz Adriana (2001), "Botánicas y medicinas africanas en la Nueva Granada, siglo XVII", *Historia Crítica*, núm. 19, pp. 24-42.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1994), *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Planeta-Agostini.

NAVARRETE, María Cristina (1995), *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades.

ORTIZ MARTÍNEZ, María José y Luis Carlos CASTRO RAMÍREZ (2014), "Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo: redefiniciones identitarias y género en la regla vriyumba", *Maguaré*, vol. 28, núm. 1, pp. 139-173.

ORTIZ MARTÍNEZ, María José (2012), *Libertad de cultos en Colombia: entre la letra escrita y los orichas del panteón yoruba en Bo-*

gotá, tesis de grado, Bogotá, Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes.

Ospina Martínez, María Angélica (2006), "«Satanás se desregula»: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica", *Universitas Humanística*, núm. 61, pp. 135-162.

Packer, Martin y Silvia Tibaduiza (2012), "A Concrete Psychological Investigation of Ifá Divination", *Revista Colombiana de Psicología*, vol. 21, núm. 2, pp. 355-371.

Palmié, Stephan (2006), "Thinking with Ngangas: Reflections on Embodiment and the Limits of Objectively Necessary Appearances", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 48, núm. 4, pp. 852-886.

Pinzón, Carlos y Rosa Suárez (1992), *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*, Bogotá, Colcultura / Ican / Cerec.

Rossbach de Olmos, Lioba (2009), "Santeria Abroad. The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests", *Anthropos*, vol. 104, pp. 1-15.

_____ (2007), "De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización", *Memorias*, núm. 7, pp. 129-160.

Salazar, Alfonso (1990), *No nacimos pa'semilla*, Bogotá, Corporación.

Saldívar Arellano, Juan Manuel (2015), "Con los ancestros en la espalda. Transnacionalización, localización y filtración cultural de la santería cubana en Santiago, Chile y la Paz, Bolivia (1990-2012)", tesis doctoral en antropología, Departamento de Antropología, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Tarapacá.

_____ (2011), "El desarrollo del turismo religioso translocal: el caso de la santería afrocubana en Lima, Perú", *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM*, vol. 21, núm. 1, pp. 171-205.

_____ (2009), "Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemáco, Veracruz, México", *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 125, pp. 151-171.

Schmidt, Bettina (2008), *Caribbean Diaspora in the USA. Diversity of Caribbean Religions in New York City*, Aldershot, Hampshire, Ashgate Publishing Company.

Schweitzer, Kenneth George (2003), "Afro-Cuban Batá Drum Aesthetics Developing Individual and Group Technique, Sound, and Identity, Doctoral Dissertation, Maryland, University of Maryland, School of Music" [en línea], disponible en <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/1903/55/1/dissertation.pdf?origin=publication_detail>, consultado el 23 de diciembre de 2013.

Uribe Tobón, Carlos Alberto (2009), "Ante el santuario de la esperanza: imágenes que curan en Soracá, (Boyacá, Colombia)", *Cuicuilco*, vol. 16, núm. 45, pp. 81-113.

_____ (2003), "Magia, brujería y violencia en Colombia", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 15, pp. 59-73.

Velasco Olarte, Mónica Eliana (2003), "Pa' que baje el santo. La santería: práctica mágico-religiosa de los afrocolombianos en Bogotá", trabajo de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Wade, Peter (1997), *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales*

en Colombia, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Ediciones Uniandes.

Wirtz, Kristina (2004), "Santeria in Cuban National Consciousness. A Religious Case of the Doble Moral", *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, núm. 2, pp. 409-438.

Zaid, Shanti (2006), *Life in the Land of the Dead: Reynerio Pérez, Vincente Portuondo Martin, and Twentieth-Century Religious Practice in Santiago de Cuba*, Unpublished Honor's Thesis, Department of History, Michigan State University, East Lansing.

CUERPO SENTIDO, CUERPO EXPRESADO Y REPRESENTADO EN UN ESPACIO VITAL: LA PLAZA YAMAA EL FNA

Ángel Acuña Delgado*

Resumen: En 2008 la Unesco inscribió la emblemática plaza de Yamaa el Fna de Marrakech en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Con base en la experiencia etnográfica y para reflexionar sobre las relaciones entre cuerpo y espacio, describiremos aquí los rasgos característicos de esta plaza con el objetivo de responder a dos cuestiones básicas: ¿qué sentidos se desprenden de los múltiples escenarios de representación que se producen en ella como espacio de condensación? Y, ¿en qué medida el despliegue de los sentidos corporales en diálogo con los estímulos que provienen del entorno constituyen una de las claves de la extraordinaria atracción del lugar?

Palabras clave: plaza Yamaa el Fna, cuerpo, representación.

Bodily Feelings, Bodily Representations in a Vital Space: Yamaa el Fna Plaza

Abstract: In 2008 the emblematic Plaza Jemaa of Fná in Marrakesh was named an Intangible World Heritage Site. Based on ethnographic experience and in order to reflect on the relationship between body and space, here we describe the characteristic traits of this plaza to then answer two basic questions. What feelings arise from the scenes of representation produced here as a "space of condensation?" And to what degree does the display of bodily feeling in dialogue with stimuli which come from the surroundings constitute one of the keys to the extraordinary attraction of this place?

Keywords: Plaza, Jemaa el Fná, body, representation.

INTRODUCCIÓN

El vínculo espacio y tiempo o cuerpo y espacio es muy común cuando se trata de estudiar cualquier tipo de comportamiento humano. Situados en una determinada época, es habitual observar y comparar las conductas de las personas en espacios públicos y privados, festivos y ordinarios, rituales y laicos, en el espacio laboral, familiar, recreativo, etcétera, para comprender los múltiples sentidos que se desprenden de la conducta en función de la situación y las circunstancias que la envuelven.

Como espacio público destinado a un sinnúmero actividades, la plaza, y

* Universidad Autónoma de Chile. Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Línea de investigación: construcción social y cultural del cuerpo. Correo electrónico: acuna@ugr.es

sobre todo la mayor o principal de una ciudad, ha constituido a lo largo de la historia el eje central de la vida urbana, el lugar en torno al cual se sitúan los edificios más representativos del poder político, religioso y económico. Además de servir para el paseo y el encuentro ciudadano, suele dar cabida, según el caso, a diversos tipos de espectáculos, exhibiciones, actividades lúdicas, deportivas, mercados provisionales, actos conmemorativos, manifestaciones públicas, etcétera. Lugar (físico e imaginado) antropológico, definido por la comunicación, la interacción social y su carácter histórico y representativo (Augé, 1993). Espacio clave a partir del cual "es posible detectar rasgos distintivos de la urbanidad" (Wildner, 2005: 19), por ser "patios urbanos de las ciudades, que han reflejado como ningún otro recinto la idiosincrasia y la historia de cada ciudad" (Sánchez del Barrio, 2006: 5).

Aunque es cierto, como señala Marina (2006: 1), que en los tiempos modernos el móvil, la televisión y los *malls* o grandes centros comerciales han hecho perder relevancia a la función socializadora de las plazas mayores, aún siguen existiendo desempeñando su papel comunicativo como contrapunto al individualismo.

De entre todas las plazas mayores emblemáticas, la plaza Yamaa el Fna de Marrakech, en Marruecos, ocupa uno de los primeros lugares. Plaza medieval irregular con entrantes y salientes, de grandes dimensiones, se ubica a escasos 200 metros de la conocida mezquita Kutubía y está rodeada de zocos con gran actividad comercial. En mayo de 2001 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) la proclamó Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad y en 2008 la incorporó en la lista correspondiente. Conocida en todo el mundo, ha cobrado gran fama como espacio público colorista de carácter casi juglaresco, donde se concentran a diario miles de personas atraídas por las numerosas y variadas actividades desarrolladas.

Sitio donde sin duda se hace valer la palabra, es "el espacio de las palabras" como bien ha sabido expresar Goytisolo (2003), así como otros autores (López Enamorado, 2003; El Faïz y Tebbaa, 1999; Moqqadem, 2001; Skounti y Tebbaa, 2006); pero también es un espacio para los sentidos corporales, un espacio donde el cuerpo, los cuerpos, son atraídos por los estímulos que allí se concentran y, en compañía de las palabras, dicen mucho de las personas que lo ocupan, de lo que hacen y anhelan. Serán, por tanto, los cuerpos en ese singular espacio los que centren nuestra atención en este trabajo.

Mi interés por estudiar esta plaza surge de su relevancia como centro de atracción, es el principal de la ciudad, tanto para visitantes como para residentes. En ella se reproducen día con día una serie de acontecimientos interactivos en los que cada uno de los individuos que participa encuentra satisfacción, en ellos el diálogo corporal en su diversidad ocupa un papel esencial para dotarlos de sentido. Estos elementos hacen de este espacio el ideal para una investigación que pre-

tende indagar en las relaciones entre cuerpos, espacio público y significación. Explanada multifuncional, que puede analizarse desde distintas perspectivas (económica, social, comunicativa), en un contexto sociopolítico en el que predominan las costumbres islámicas.

Con base en la experiencia etnográfica sobre el lugar, luego de las numerosas visitas realizadas desde 1985 (unas 10 en años sucesivos) y sobre todo en la última —enero y febrero de 2015—, donde tuvimos ocasión de observar de manera regular y sistemática la dinámica cotidiana en la plaza durante todos los momentos del día y la noche, así como conversar con las distintas personas que la habitan, nos planteamos responder aquí dos cuestiones básicas: ¿qué sentidos se desprenden de los múltiples escenarios de representación que conlleva la plaza como espacio de condensación? Y ¿en qué medida el despliegue de los sentidos corporales en diálogo con los estímulos que provienen del entorno constituyen una de las claves de la extraordinaria atracción del lugar? Antes de responder estas incógnitas describiremos el contexto histórico y etnográfico de la plaza, destacando algunos aspectos sobre su origen, características físicas y dinámica de ocupación en lo cotidiano.

CONTEXTO ETNOGRÁFICO: LA PLAZA YEMAA EL FNA

Desde su fundación, en el siglo XI, es uno de los principales espacios culturales de Marrakech y símbolo de la ciudad (UNESCO, 2013). Sobre el significado de su nombre hay distintas versiones: por ser el lugar donde se ajusticiaba a los delincuentes, "asamblea de la aniquilación" es una de sus acepciones; otra es "lugar de la mezquita destruida" y hace referencia a la mezquita almorávide que se hallaba ahí. En la actualidad conserva uno de sus principales valores: la mezcla. "Mezcla de etnias, clases sociales y distintas generaciones" (Tebbaa, 2010: 202).

Su forma trapezoidal, con numerosos ángulos entrantes y salientes hace difícil precisar sus dimensiones. No obstante, el espacio mayor posee un eje E-O de unos 250 m y otro N-S de unos 200 m. Situada en la entrada a la Medina, de ella salen o a ella llegan numerosas calles y callejones que comunican con el zoco, está rodeada por restaurantes, tiendas, hoteles y edificios públicos.

La dinámica de ocupación y actividad de la plaza cambia de manera regular con el transcurso del tiempo a lo largo del día y la noche. Se pueden establecer al menos cinco fases o momentos significativos. La primera en torno a las 9:00 de la mañana (fotografía 1), hora en que se abren los comercios y se asea el espacio; los comerciantes de las tiendas de artesanía y restaurantes, los vendedores de zumos de naranja y toronja, los de frutos secos, los limpiabotas y los barberos se ponen en marcha. La plaza está muy poco transitada, casi vacía dada su extensión; el servicio de limpieza a cargo de hombres vestidos con uniformes azules y verdes riegan con afán por todos lados; los proveedores llegan para abastecer a los locales: carros cargados de pan, camiones con bombonas de



Fotografía 1. Plaza Yamaa el Fna a las 09:00 h. Fotografía: Ángel A. Delgado.

gas butano o con grandes garrafas de agua y refrescos realizan el reparto. Y, mientras algunos transeúntes y turistas madrugadores atraviesan la plaza, algunas *naqachats*, mujeres que practican el ancestral arte de tatuar con alheña o henna, ocupan su lugar de manera dispersa; también van llegando alguna que otra cartomántica (echadora de cartas), adivinas/os, escribanos o escritores de cartas, vendedores de cigarrillos, herboristas o curanderos, sacadores de muelas. Con el paso del tiempo aumenta la afluencia de transeúntes y se colocan en su sitio algunos de los personajes más emblemáticos, (no pueden faltar, su puesta en escena está orientada sobre todo al turismo), como los encantadores de serpientes, danzantes gnahuas, aguadores y monos con disfraces estrambóticos.

Podemos situar la segunda fase en torno a las 12:00 del día (fotografía 2), hora en que el muecín llama por megáfono al segundo rezo del día (el primero fue al amanecer), inundando el ambiente y la plaza, repleta de gente, en plena ebullición.

A los personajes y actividades de la primera etapa, con su mayor o menor grado de público, se les suman otros, entre ellos: acróbatas y contorsionistas, grupos musicales (algunos con insinuantes y provocativos travestis) o personajes disfrazados que representan situaciones divertidas. También, aunque con menos frecuencia que en el pasado, se puede ver a algún exégeta del Corán. Y en el cen-



Fotografía 2. Plaza Yamaa el Fna a las 12:00 h. Fotografía: Ángel A. Delgado.

tro de la plaza se encuentra el juego de pescar botellas de refrescos con cañas de las que cuelgan unas cuerdas con una anilla en el extremo.

La fusión de la multitud de personas que caminan en la plaza, con las que contemplan, las que participan de las actividades y los sonidos de cada una de ellas, ofrecen un panorama cargado de mezcla y color.

Es mediodía, el sol aprieta en verano y en una plaza sin sombra el calor se vuelve intenso, pero es hora también de comer y los restaurantes del entorno se llenan de comensales que, además de saciar el apetito, buscan un medio de protección.

A las 16:00 horas, con toda puntualidad, una tropa de carretillas metálicas transportadas a fuerza de brazos hacen su entrada en la plaza por la zona norte, con el propósito de instalar los restaurantes ambulantes que cada cual carga. Son unas 80 en total y con un enorme despliegue de material y muchos trabajadores, en una hora todos quedan montados y los fogones comienzan a funcionar. La plaza experimenta con ello una significativa metamorfosis y es a partir de este momento en que podemos apreciar la tercera fase en su dinámica.

Son las 17:00 horas, el sol ya ha caído en el horizonte y pierde intensidad, sobre las 18:00 (a finales de enero) (fotografía 3) se ocultará por completo, coincidiendo con la llamada del muecín al tercer rezo del día; el paseo por la



Fotografía 3. Plaza Yamaa el Fna a las 18:00 h. Fotografía: Ángel A. Delgado.

plaza se hace más agradable y su nivel de ocupación va en aumento hasta el oscurecer, como se puede apreciar desde las azoteas o balcones de algunos restaurantes estratégicos que la rodean, también repleto de público embelesado por el espectáculo que se ve a la distancia.

Además de los numerosos restaurantes recién instalados que ocupan una considerable extensión de la plaza, seis puestos para la venta de caracoles, cinco para servir té bien caliente y algunos carritos con dulces completan la oferta gastronómica. La competencia por atraer clientela es fuerte, al igual que la sensación de acoso motivada por los encargados o empleados de cada puesto, quienes no cesan de llamar la atención e intentar conducir hasta su negocio a todo aquel que pasa cerca.

Los acróbatas y contorsionistas se marchan al caer la tarde, entonces, se incorporan nuevos personajes o actuaciones: el número de boxeo, más grupos musicales, músicos en solitario, ancianos, con algún instrumento de cuerda tradicional, cuentacuentos o narradores de historias, nuevos curanderos, así como algunos juegos de suerte, fuerza o habilidad: lanzamiento de moneda en un tablero con círculos numerados, trileros con cartas, lanzamiento con el pie de un balón de futbol que ha de pasar entre dos bolos sin tirarlos, sujetar un paquete de tabaco con dos finas varillas para meterlo en un vaso de plástico o golpear un saco de boxeo para medir

su potencia. Todas estas actividades buscan conseguir recursos económicos, unas con más éxito que otras, a cambio de momentos de entretenimiento y diversión. En un espacio tan transitado como éste no faltan tampoco personas necesitadas que, por su avanzada edad o impedimentos físicos, piden ayuda sin nada que puedan ofrecer, así como niños y mujeres que extienden la mano frente a los turistas que toman un jugo de naranja o están sentados en un restaurante para comer.

Al observar la plaza, desde alguna terraza en la noche (fotografía 4), se distingue una extensa zona oscura, sólo iluminada en algunos puntos por faroles de keroseno, donde se distribuye la amplia oferta de actuaciones: grupos musicales, tatuadoras, cuentacuentos, encantadores de serpientes, boxeadores, juegos, entre otros; espectáculos de los que brota una ensordecedora mezcla de sonidos. La otra área es extensa y se ilumina con tendido eléctrico, que concentra los restaurantes, puestos de caracoles, de jugos de naranja, etcétera. La presencia de esta variedad desemboca en una gran mezcla de olores y nubes de humo de algunos establecimientos. Esta impresión también se tiene desde el suelo, aunque con otra perspectiva: la de los estímulos sonoros y visuales del espacio oscuro de las actuaciones, se pasa a los olfativos y gustativos del espacio iluminado de los restaurantes. Como si de una feria se tratara, la fiesta y el espectáculo están asegurados cada día, por ser un lugar que a nadie deja indiferente.

En este sitio tan concurrido y con tanta competencia de actuaciones, llama la atención, no obstante, la escasez de conflictos, resultan raras las discusiones airadas y más aún las peleas, la presencia policial es baja, apenas dos agentes rondan la plaza; es suficiente con la oficina que se encuentra en la periferia y a la que se acude cuando surge algún problema. Cada uno sabe del espacio del otro y se respeta, así como su tiempo de ocupación, no vale adelantarse; el cuentacuentos, asiste de manera regular a las 17:15 a esa hora su sitio está disponible, como si lo hubiera reservado, su público regular lo sabe y no tiene dificultad en encontrarlo cada día. Esto también ocurre con las tatuadoras de henna, adivinos, encantadores de serpientes, acróbatas, grupos musicales y otros. Las zonas de actuación son fijas y respetadas.

Entre las 18:00 y 20:00 horas el ambiente en la plaza alcanza su máxima ocupación, y a partir de este momento comienza su descenso a medida que los transeúntes se retiran a cenar; por tal motivo, a partir de las 21:00 horas podríamos reconocer una cuarta fase; sin embargo, a las 23:00 horas todavía permanecen abiertos los puestos de jugos de naranja, de frutos secos, de caracoles, de pasteles, la mayor parte de los restaurantes y algunos de los grupos musicales, uno que otro solitario con su violín, algún curandero, el juego de pescar botellas de refrescos, limpiabotas, danzantes gnahuas, e incluso varios aguadores. La estructura y disposición de los actores es la misma, lo que cambia es la intensidad, la disminución progresiva de la actividad en consonancia con la disminución del público.



Fotografía 4. Plaza Yamaa el Fna por la noche. Fotografía: Ángel A. Delgado.

En torno a la medianoche los sonidos musicales de las flautas, tambores, crótalos, violines, guitarras, van callando uno tras otro y sus protagonistas se marchan; los restaurantes apagan sus fogones, desmontan sus locales, desenchufan las luces, cargan todo en los carromatos y abandonan el lugar; las caravanas de jugos de naranja echan el cierre. En esta quinta y última fase ya no queda público ni clientes, la plaza queda vacía en la oscuridad por unas horas, hasta el amanecer, cuando se abrirá de nuevo el telón para afrontar una nueva obra.

CUERPO, EXPRESIÓN Y REPRESENTACIÓN EN ESCENARIOS MÚLTIPLES

El cuerpo es el vehículo de ser en el mundo y ocupa un papel esencial en el diseño de la realidad. Merleau-Ponty (1966) decía que éste no sólo recapitula en todas sus partes las significaciones de las cosas y de los seres que percibe y sobre los cuales obra, sino que además está en el origen de todos los otros símbolos, y es punto de referencia permanente de ellos. Visto así, podemos entenderlo como parámetro de cada complejo cultural.

Somos seres complejos dirigidos por una conciencia estimativa de origen sociocultural, la cual nos impone un esquema interpretativo del cuerpo. Éste, para cada sociedad, además de un hecho biológico, es un territorio cargado de representaciones en donde siempre se construyen y deconstruyen imágenes culturales, se nota el espacio y el tiempo y se proyectan señas de identidad y de alteridad (Acuña, 2004).

De acuerdo con Buñuel (1994: 97-98), en la sociedad occidental el cuerpo ocupa un valor central, se utiliza como signo de estatus y como vehículo mediático para vender una gran variedad de mercancías, sin embargo, su uso y percepción en Occidente se ampara en el mercado, en la comunicación masiva y en una buena dosis de tecnología. Para algunas miradas, miopes, podría ser la única perspectiva y contrasta con otras visiones, como consecuencia participar de un modo de vida diferente y de otra comprensión del mundo exterior e interior.

En el caso que nos ocupa, tradición y modernidad se dan la mano para poner al cuerpo en escena, resaltando sus formas de expresión y representación, el lenguaje que de él se desprende y que ya Eco (1977) apreciaba como uno de los artificios semióticos más potentes, capaz de llegar a espacios semánticos a donde no llega el habla. Lo apreciaremos en su valor comunicativo, social y económico.

En relación con el espacio, la plaza Yamaa el Fna forma parte esencial del paisaje de Marrakech, un panorama definido no sólo por lo que se ve, sino también por lo que se escucha, se huele, se saborea o se toca, un paisaje construido, percibido e incorporado a la visión del mundo de quienes participan en él. Un espacio encarnado de extraordinaria vitalidad que constituye un emblema para la ciudad y un punto de referencia tanto para quienes vienen de fuera como para quienes allí residen.

La plaza posee su propio ritmo, su propia dinámica, espacio físico que sin dejar de ser el mismo experimenta continuas transformaciones a lo largo del día y la noche. Como si se tratara de un teatro abierto con actores y público que interpretan un guion prestablecido, cada día a la misma hora podemos observar una similar puesta en escena con múltiples actividades que con desigual duración satisfacen el deseo o las expectativas de los asistentes.

En general, el cuerpo exhibido por los diferentes actores de la plaza podemos observarlo desde la perspectiva comunicativa (Knapp, 1982), constituyendo así un sistema mediante el cual se transmiten mensajes que hacen entendible la intencionalidad de sus protagonistas. Como sistema de comunicación, facilita el acercamiento e interacción de las personas, propicia la trasmisión y adquisición de conocimientos, así como el diálogo, la socialización y el refuerzo de la identidad colectiva. Abdellah, joven estudiante que asiste a la plaza con regularidad, nos decía en castellano: "Vengo siempre que puedo, sobre todo en fin de semana, aquí me encuentro con amigos […] me gusta el ambiente y escuchar música árabe moderna".

Por otro lado, también lo podemos observar desde la perspectiva instru-

mental (Mauss, 1971), en la medida que, en función de las habilidades que cada cual pueda ofrecer, se utiliza de manera deliberada para ganarse la vida, cobrando así un claro sentido económico. "Chaque jour nous agissons ici et nous sommes séparés ce que nous gagnons",[1] decía Youssef, joven acróbata.

Con base en el carácter social y económico que adquiere el cuerpo en movimiento dentro del emblemático espacio de la plaza, de manera más concreta podemos apreciar diferentes habilidades y destrezas con sentidos distintivos, que provocan en mayor o menor grado el asombro y la admiración del público, en función de los múltiples escenarios que se representan.

Un primer grupo de habilidades corporales y motrices apunta a la demostración de excelencia en el desarrollo de ciertas cualidades y capacidades físicas (fuerza, potencia, resistencia, agilidad, flexibilidad, equilibrio o coordinación), a través de actividades de carácter deportivo o circense, como los números de acrobacia y contorsionismo. Los actores consiguen asombrar al público, al demostrar un extraordinario dominio del cuerpo con movimientos y posturas que sólo mediante un intenso y continuo entrenamiento, mucho sacrificio y una buena dosis de inteligencia motriz, se puede conseguir. Habilidades, por tanto, admirables por su dificultad, su esfuerzo, su exigencia y la escasez de participantes que las lleven a cabo. Mortales encadenados adelante y atrás con gran altura, con y sin apoyo de manos, castillos humanos, niños y jóvenes flexibles como gomas, que se llegan a introducir en una maleta. Todas estas actividades requieren mucho entrenamiento y destreza para alcanzar un alto nivel de realización, y son puestas en escena, como el resto de exhibiciones en la plaza, por un sector de la población de clase económica baja o media baja, que, a diferencia de otros sectores (con más recursos profesionales para salir adelante y mantener a sus familias), utilizan como medio de vida o para ganársela lo que todo ser humano tiene: su propio cuerpo. "J'ai 17 ans et a commencé avec 10, j'imité mon grand frère [...] Me fait plier le pied dans une chute et ne pouvait pas sauter de temps, maintenant je vais bien [...] J'ai pas d'autre travail et donc nous gagnons dirhams pour ramener à la maison".[2] Decía Alí, acróbata y contorsionista.

Dentro del mismo capítulo de demostración de habilidades físicas, pero a otro nivel, esta vez no profesionalizado sino al alcance de todos, hay que considerar el conjunto de actividades pensadas para que el propio público se convierta en protagonista de la acción, para demostrar su propio nivel de ejecución en ciertos dominios: la puntería con el pie al patear un balón, la potencia de un golpe con el puño, la habilidad para sujetar y transportar un objeto

[1] "Todos los días actuamos aquí y vivimos de lo que ganamos" (traducción del autor).

[2] "Tengo 17 años y comencé a los 10, imité a mi hermano mayor [...] Me doblé el pie en una caída por saltar fuera de tiempo, ahora estoy bien [...] No tengo otro trabajo y por eso ganamos dirhams para llevar a casa" (traducción del autor).

resbaladizo con dos finas varillas o la de pescar una botella de refresco con una anilla son ejemplos de esa categoría, en la que el sentido lúdico forma parte de la dinámica de la acción, una que pretende además conocer o demostrar la medida de sí mismo. Escenarios, por tanto, útiles para divertirse con los demás participando en pequeños desafíos, que con los repetidos intentos y la competencia, que no falta entre unos y otros, permiten mostrar de lo que uno es capaz —en un cierto ejercicio de autosuperación— al tiempo de quién es el mejor.

Otro grupo de habilidades se relaciona con el control de determinados peligros y el riesgo físico que supone afrontarlos: los números presentados por los encantadores de serpientes o, de otro modo, el que presentan los boxeadores, son ejemplos de ello. Con toda naturalidad, los encantadores descubren las cobras y víboras de cascabel ocultas bajo los tambores, las desparraman por todo el espacio y juegan con ellas, acercándoselas al rostro, envolviendo sus cuellos y tocándolas con gestos desafiantes. Rodeados de público expectante, el acto representa un reto a la muerte por el riesgo que entraña quedar expuesto a una posible mordedura letal; de ese modo muestran su valentía, así como el conocimiento y estrecha conexión que mantienen con los animales que trabajan.

Al público que se detiene a contemplar el espectáculo se le requiere de inmediato para que eche unas monedas, al tiempo que admiran con asombro el control y la facilidad con que se desenvuelven los artistas entre temidos animales salvajes venenosos, transformados en domésticos. Público que mantiene la distancia de seguridad, pero al que algunos domesticadores se acercan cargando grandes boas, pitones u otras serpientes inofensivas, para que ellos mismos las sujeten o se sientan rodeados por ellas, para superar o simular que superan así los miedos o escrúpulos a semejantes ofidios, que, cómo no, hay que inmortalizar con la foto de recuerdo.

De otro modo, el público tendrá también ocasión de contemplar el riesgo que implica un combate de boxeo. Gran cantidad de espectadores forman un amplio círculo para ver el enfrentamiento a golpes de dos personas, en general jóvenes varones de entre 17 y 25 años, aunque a veces también niños de 12 o 13, e incluso mujeres. Combate al que se le da mucha parsimonia y mucho tiene de teatro por parte de quienes lo organizan y se desempeñan también como jueces o árbitros, entretienen al público con largas retahílas referidas a los púgiles, que en tono irónico y humorístico desatan la risa entre los asistentes. Es habitual ver enfrentados entre sí a los mismos púgiles que forman parte del grupo organizador, pero también hay desafíos voluntarios entre las personas del público, o de éstas contra los púgiles de la organización. En función de quiénes sean los contendientes, el combate puede ir más o menos en serio. Buena parte de ellos se desarrollan como mero simulacro más próximo a la parodia, en donde el juez hace al mismo tiempo de comentarista para despertar la hilaridad de todos, mientras los púgiles enguantados no hacen

más que tantearse. En otras ocasiones, sin embargo, lo que comienza casi en broma se va poniendo serio hasta golpearse con dureza, momento en el cual el árbitro detiene el combate, quita los guantes a los boxeadores indicando que todo ha acabado y el duelo concluye. En estos casos, cuando los golpes y el desafío van en serio, el árbitro presta mucha atención a que ninguno salga dañado en lo físico o en lo emocional, de modo que en el momento que alguno recibe un embate fuerte o bajo, concluye el asalto a través del saludo y sonrisa de los púgiles para que ninguno se lo tome a mal.

Al margen de quienes boxean por parte de la organización para hacer pasar un rato distendido al público congregado y, en contraprestación, sacar unas monedas para vivir, los voluntarios que salen para medir sus fuerzas o su habilidad luchadora con un rival, sea el que sea, bastante tienen con ponerse los guantes aceptando el desafío, lo cual es ya una prueba de valentía; a lo que podrán sumar, si pueden, la demostración de que saben defenderse y atacar de manera efectiva en un combate a golpes cuerpo a cuerpo. Con ello es suficiente, en ningún caso es preciso dejar fuera de contienda al rival, y ni siquiera ganar, de hecho, la mayoría de encuentros terminan sin que el árbitro levante la mano de alguno en señal de victoria.

Con una dosis más o menos teatral, según el caso, ésta es una actividad que despierta gran expectación, una de las que más gente reúne, sirve para alimentar la imaginación de los asistentes y da a entender el valor que para ellos tiene disponer de la destreza y la valentía suficiente para no amedrentarse y afrontar con decisión una pelea en cualquier situación. “Il est très défensive et pas bien protégé”,[3] nos comenta un aficionado de uno de los púgiles, mientras contemplo un combate, en señal de que conoce la técnica deportiva.

El siguiente grupo de habilidades está relacionado con el movimiento rítmico, los danzantes gnahuas, o quienes de manera concertada o espontánea bailan junto a los diversos conjuntos musicales son parte de este grupo. Aunque puedan ejecutarlas varias personas a la vez, por lo general la danza gnahua la realizan en la plaza de manera individual siguiendo el ritmo musical marcado por los crótalos, los tambores y los instrumentos de cuerda. Lo normal es que los ejecutantes salgan por turno, uno tras otro de manera alterna para ocupar el centro de la escena, sin que coincidan al mismo tiempo en la ejecución. Danza enérgica donde abundan los giros de un lado a otro, y en la que destaca el insistente y rápido movimiento circular de cabeza que hace girar la borla que cuelga del bonete que lleva puesto. Con ese movimiento muchos grupos caminan al encuentro de turistas para recibir unas monedas; en general, éstos suelen otorgarlas a cambio de que les dejen en paz y cese la insistencia. Presentan la parte resumida o simplificada de una danza que en su conjunto resulta bastante más compleja, al implicar pasos

[3] “Él está muy a la defensiva y no está bien protegido” (traducción del autor).

y movimientos cinésicos pautados de todo el cuerpo.

Al margen de los significados culturales que se desprendan de su expresión y representación, quienes se detienen a contemplar la danza por unos instantes la aprecian por su sentido estético, por el singular atuendo con que visten y por su carácter étnico; mientras para el grupo de músicos y danzantes supone un modo de obtener recursos económicos, relegando a segundo plano el motivo de promoción cultural, como se puede apreciar en la versión reducida de girar la cabeza y la borla sin parar hasta conseguir la moneda, o hasta que se detenga el danzante e incluso la música que lo acompaña. Si observa que alguien lo ha fotografiado sin dar dinero, entonces el objetivo es perseguir al fotógrafo y evidenciar su mezquindad al marcharse con la foto sin contraprestación, sin contribuir a pagar el esfuerzo de quienes aparecen en ella y la han hecho posible. "*Donnez-moi 10 dirhams*", se les escucha decir con frecuencia.

En el caso de la danza que se realiza dentro de otros grupos de música popular, encontramos aquella que ejecutan parejas de travestis bien maquillados, que ocupan el centro de la escena para mostrar sus provocativos encantos contoneándose de un lado a otro, lanzando miradas e insinuantes palabras al público que los contempla, y a veces intentos de reproducir la danza del vientre, todo ello con la intención de hacer más atractivo el número musical y lograr así una mayor expectación y rentabilidad económica. En una sociedad donde la homosexualidad, a reserva de su práctica en privado, está mal vista en su exhibición pública, éste es un espacio de representación donde se permite el travestismo; ello supone un desahogo para los homosexuales que la protagonizan, quienes, en palabras de M. A. Durán (1988): empoderados en sus cuerpos actúan en libertad contra una sexualidad represora; y una ocasión más para despertar la sonrisa de los espectadores por el descaro y la transgresión cultural del número.

Dos casos de ese tipo encontramos en la plaza, cada uno con un amplio círculo de personas concentradas, además de ellos, ocho o diez grupos más interpretan números musicales de distintos estilos más o menos tradicionales o modernos. En algunos, uno o dos acompañantes, hombre o mujer, tienen el encargo de bailar los ritmos, como valor añadido que aumente su expectación, y de manera esporádica e improvisada, también personas del público en solitario o por parejas salen a veces a bailar, dejándose llevar por la emoción del momento. En estos casos la música y el ambiente en torno a ella activa el ánimo e induce a participar a los observadores y demostrar lo que saben hacer a la vista de todos. Es común que personas del público empujen o inciten a otras a bailar para turnar a quienes lo estaban haciendo. Dar ese paso es una prueba de superación de la vergüenza. En estos grupos obtener dinero es uno de los objetivos centrales que motivan su asistencia diaria a la plaza en el horario establecido, pero también cumplen la función de reunir de manera regular a una audiencia entusiasta para pasar un rato diverti-

do, también será gozoso para el grupo que los convoca. El baile de los grupos musicales, de manera concertada o espontánea, complementa la música y constituye una forma de expresión personal y colectiva que sublima o intensifica el momento vivido. Como ocurre en muchos casos, refuerza el componente ritual del encuentro diario mediante la interpretación estética del movimiento rítmico (Acuña, 2004).

El movimiento rítmico constituye una fuente de expresión y representación en la plaza, posee intencionalidad e informa del ambiente generado a su alrededor, sin embargo, como forma de comunicación cabe abrir aún más la mirada a una categoría mayor que lo incluye y que se encuentra muy presente en todos los escenarios de ese lugar: la expresión corporal. Categoría que cobra especial interés entre los curanderos, cuentacuentos, adivinos/as o exegetas del Corán; figuras de oradores a quienes la gestualidad les resulta esencial para hacer más consistente y convincente el mensaje hablado.

En las numerosas y largas observaciones realizadas en determinados puestos de herbolarios o curanderos, entre los que también aparece alguna mujer, que se afanan en mostrar al público los remedios y saludables beneficios de los productos que venden, apreciamos cómo el discurso verbal se corresponde de manera significativa con el no verbal: el enunciado de ciertas frases o palabras claves coincidía con gestos como señalar con el dedo al cielo, agarrar un determinado objeto, levantarse enérgicamente del suelo, dirigir una mirada escrutadora a una persona, tocarse un miembro del cuerpo, darse una palmada en la barriga, sonreír, ponerse serio, mostrar asombro, preocupación, entre otras cosas; todo ello no de manera casual sino calculada, en un ejercicio de interpretación en el que la puesta en escena del cuerpo es fundamental para que el mensaje cobre credibilidad y eficacia la acción.

La *performance* de los curanderos exige concentración e intensidad durante 20 o 30 minutos, para atraer la atención, formar un corro de público a su alrededor y tratar de convencerlos para que compren lo que ofrecen. Pasado ese tiempo y realizadas las ventas oportunas, le sucede un tiempo de reposo o recuperación de 10 o 15 minutos, dedicado a descansar en silencio, ordenar materiales, o tomar un té, preparándose así para la siguiente representación donde la obra se repite de igual modo, como si se tratara de una función teatral.

Ya que la expresividad corporal es una constante en este tipo de vendedores, llama especialmente la atención el caso de uno de ellos, de origen bereber, con túnica y turbante azul, de avanzada edad (estimada en más de 70 años), veterano en el oficio y conocido de años anteriores; por el prestigio que posee se le acercaban continuamente personas a comprar sus productos, mientras él se mantenía sentado en el suelo sin necesidad de repetir una y otra vez la representación que llevaba haciendo durante decenas de años en el mismo lugar; circunstancia que no se podían permitir otros.

Ese cuerpo que expresa, representa y habla, se observa también con el pro-

pósito de convocar la atención del público, aunque con mensajes diferentes, en otros muchos oradores, entre los que cabe destacar a los cuentacuentos. En la actualidad son al menos dos parejas las que actúan en la plaza con gran aceptación, la cantidad de público que tienen es tan grande que forman los clásicos corros en cuyo interior deambulan los artistas. La interpretación de estas parejas es única, se desarrolla durante unas tres horas ininterrumpidas; en su transcurso el dúo de hombres dialoga de palabra y obra, con continuas interpelaciones a los espectadores, desplazamientos y gestoformas, que unidas a los relatos provocan con harta frecuencia la risa de la gente que los escucha y ve. Historias generalmente parodiadas, con un guion memorizado en unos casos e improvisados en otros, que mantienen cierto paralelismo con algunos números de payasos de circo, cuando incluyen disfraces con pelucas, narices con forma de pelota u otros elementos del vestuario.

En otros casos, hace aproximadamente una década, dentro de la misma categoría de cuentacuentos, observamos durante años cómo el narrador se mantenía sentado en el suelo o en una banqueta, rodeado por un público que también permanecía sentado en el suelo, en señal de estar predispuesto a mantenerse allí hasta acabar el relato. Historias contadas en árabe o en bereber, que, según la reacción del público podíamos intuir si eran cómicas, dramáticas o de terror. Sin comprender el relato hablado, resultaba ilustrativo ver las miradas, la gestualidad del rostro y de las manos con que el narrador acompañaba su relato, consciente de que para hacer verosímil y creíble la historia era preciso mostrarse convencido de ella. Las expresiones de muchas personas del público también resultaban sugerentes, niños y mayores, metidos a fondo en la historia por el interés con que las seguían en silencio y por los gestos de sorpresa, enojo, miedo o alegría, que mostraban según avanzaba la narración. El "conforme del dramaturgo" ideado por Goffman (1987) al establecer paralelismos entre la presentación de las personas en la cotidianeidad y la acción teatral adquiere aquí especial importancia de cara a interpretar acciones y reacciones.

El "cuerpo hablado" (Le Du, 1981) que se manifiesta en estos escenarios amplía su espectro si le sumamos los aditamentos que lo envuelven o de los que se impregna, con el propósito de ofrecer cierta imagen de sí mismo. Los tatuajes o pinturas con henna que ofrecen un buen número de mujeres dispersas por toda la plaza, quienes han desarrollado esa habilidad, se orienta en ese sentido. Las consumidoras son igualmente del género femenino, y de ese modo las mujeres de diferentes edades, turistas o del lugar, se detienen y se sientan en un taburete para grabarse en la piel, ya sea de la mano, el pie, u otro parte del cuerpo, alguno de los motivos dibujados e impresos en el catálogo que muestra la artista. Figuras con valor estético, más allá del sentido simbólico que para algunas represente la imagen seleccionada, también recuerdo para las visitantes de su paso por Marrakech. Para la mujer bereber, los tatuajes con henna practicados en la frente

y cubiertos por el pañuelo de cabeza poseen un claro sentido simbólico al reflejar la tribu o territorio de donde es originaria, éstos se hacen en privado, no en la plaza.

De otro modo, la indumentaria y el resto de adornos con que el cuerpo se cubre dicen también "algo de algo" (Geertz, 1988) o de alguien; constituye un indicador que informa sobre ciertos aspectos de la adscripción o identidad de la persona. En la plaza, quizá la caracterización más singular sea la de aguador, quien no pasa inadvertido por su vistosidad y que, aun cuando su función primordial —ofrecer un trago de agua— se ha desfasado, ya que es posiblee conseguir embotellada y más fresca en muchos sitios, en la actualidad se ha transformado para evocar y traer al recuerdo una imagen tradicional del pasado, añadiendo así una nota colorista más al ambiente. Los cambios en la figura del aguador no han impedido que aún sea un medio de vida, ya no por el reparto de agua que puedan proporcionar (ahora secundario), sino por la foto a la que se prestan para los visitantes. Una vez más, el cuerpo, en este caso por su envoltura, cobra valor y da sentido a la dinámica de la acción.

LOS SENTIDOS CORPORALES EN DIÁLOGO CON EL ENTORNO

En el apartado anterior observamos diferentes modos de presentación y representación corporal, sobre todo por parte de los actores quienes con sus acciones llenan de contenido la plaza; aquí centramos la atención en cómo los estímulos que impregnan dicho espacio provocan un despliegue de sentidos corporales, claves para entender la atracción de la plaza en sus transeúntes.

La vista es uno de estos sentidos, en estrecha unidad con el del oído. Los espectáculos a los que hemos hecho mención se presentan para verlos y escucharlos, en unos casos lo esencial es la imagen (acrobacias, contorsiones) y en otros lo es el sonido (grupos musicales), aunque en la mayoría el gesto y la palabra (o el sonido) constituyen dimensiones complementarias, necesarias para la acción artística, de acuerdo con la definición de Lévi-Strauss (1987), por lo que tiene de juego creativo, estructura formal, sentimientos estéticos y transformaciones simbólicas sea entendible y cobre sentido.

La combinación resulta imprescindible para obtener la mayor satisfacción de cada número. A través de la vista y el oído el público es capaz de apreciar el grado de dificultad de cada actividad y el mérito o excelencia de quienes las realizan, la complejidad y el dominio que exigen ciertos movimientos en el espacio, la valentía de asumir determinados riesgos, la capacidad de convicción de algunos sobre lo que cuentan y muestran, de hacer sentir a los demás.

La vista y el oído orientan y organizan la totalidad de los espectáculos, así como los productos exhibidos para su venta, con los cuales se aprecia, salvo que falten, la mayoría de situaciones que ocurren a nuestro alrededor. Marco, turista español decía: "Esto es como una feria permanente […] la mezcla del sonido ambiente, ver tantas atracciones juntas y tanta gente me encanta".

De otro modo, el olfato unido al gusto se conjugan igualmente para disfrutar de la otra gran oferta de estímulos presentes en la plaza: los gastronómicos. Pasear cerca de los puestos de comida y apreciar el aroma de los productos cocinados con sus condimentos (cuscús, tajín, harira, cordero asado, pescado frito), o junto a los puestos de especias (con olor a canela, comino, cúrcuma, jengibre, pimentón, azahar), resulta placentero para muchas personas que acuden al lugar atraídos por tales motivos. "Huele de maravilla, da gusto pasar por aquí", decía Sandra, turista española, junto a un puesto de yerbas medicinales.

La oferta gastronómica es amplia y hay muchos opciones entre las cuales elegir, con establecimientos permanentes en el interior o en la periferia donde degustar a cualquier hora un jugo de naranja, unos frutos secos, o sentarse a almorzar; a esto se suman los establecimientos temporales de restaurantes desmontables, puestos de caracoles, de dulces o de té, que llegan al caer la tarde para cambiar el escenario y hacer que la cocina cobre el papel protagónico. Los espectáculos, la comida y la bebida no faltan en la plaza en ningún momento y por la tarde su dimensión espectacular cobra especial auge; sin embargo, entrada la noche es su dimensión gastronómica la que toma el relevo.

Pero, claro que todo es compatible, el recorrido para muchos, sobre todo para los visitantes foráneos, consiste en llegar al lugar pasado el mediodía, tomarse algún que otro jugo o té, pasear tranquilamente deteniéndose a contemplar alguna de las actuaciones que se representan, elegir más tarde la opción culinaria que apetezca para cenar, y tal vez, por último, tomar en otro sitio una infusión de yerbas antes de ir a dormir. Recorrido completo por el que muchos optan probándolo casi todo; otros acuden a ella por motivos más concretos, sólo para pasar el rato junto a alguna actuación o para saciar el apetito con alguna comida en particular. En cualquier caso, la plaza es un espacio permanente para propios y ajenos al lugar que deseen disfrutar de su variedad, tal como ocurre. No hay que olvidar que también hay quienes, atraídos por su fama y la curiosidad, la visitan y la experiencia les resulta desagradable, al menos en parte, por no sentirse a gusto entre tanta muchedumbre, la mezcla de sonidos elevados de tono, los olores y sabores fuertes, el hecho de no poder hacer fotos a los personajes si no es a cambio de dinero o sentirse acosados por los vendedores. A este respecto nos decía Estrella, visitante española: "La plaza ya la conocía antes y me gusta, pero no soporto el olor a tanta fritanga […] y los de los zumos son muy pesados".

El tacto, el hecho de tocar, de participar activamente en la acción a través de ese sentido en los numerosos juegos de habilidad que se ofertan, para probar suerte o demostrar algo; incluso de sentirse tocado o al menos muy próximos a los demás, reduciendo al extremo las distancias, como ocurre al detenerse en un corro a observar o al pasear durante las horas de mayor afluencia, constituye otro medio para percibir el ambiente, que resulta agradable para quienes culturalmente están acostumbrados a interactuar en distancias

cortas, a tocarse a menudo sin sentirse incómodos. La población residente en Marrakech, sobre todo: árabe y bereber, está habituada a ello, en este aspecto, salvo excepciones, los visitantes latinos y mediterráneos tendrían que sentirse más a gusto que los nórdicos y anglosajones, de acuerdo con lo planteado por Hall (1973) en relación con el uso, la percepción del espacio y las distancias conversacionales que cada pueblo entiende adecuada. Esto podría ser materia de otra investigación.

Cuerpos que prestan atención con la mirada, el oído, olfatean el ambiente, degustan sabores, tocan y son tocados; todos los sentidos se activan para nutrirse de la borrachera de estímulos que la plaza ofrece. Y juntos o por separado despiertan otro más: la imaginación. Entre los recursos del lugar está estimular numerosas imágenes de su representación y los sentidos para dejarse conducir por ellos (Le Bretón, 2009),[4] por las emociones, por el aquí y ahora, para sentir más que pensar, que el tiempo se halla atado al espacio, a ese espacio con el que se reproduce cada día el mundo donde sus mercaderes se reconocen, un mundo donde los acontecimientos de mañana mantendrán continuidad con el ayer, y así año tras año. Cronotopo (Velasco, 2007: 367) que les sirve, bien para ganarse la vida, para obtener recursos económicos que satisfagan sus necesidades, o bien para disfrutarla, para divertirse, compartir, contemplar, dialogar, degustar, comprar, aprender, imaginar y buscar. Lugar tópico (Foucault, 1967) para quienes resulta común o propio y lo frecuentan con normalidad, y heterotópico para quienes de manera esporádica o eventual acuden a él. Un lugar también hospitalario en el que los viajeros de fuera reconocen su singularidad, su extraordinaria capacidad para atraer y persuadir, tal vez porque vivimos en una época en donde los espacios virtuales descorporeizados y los motivos de encuentro social para resolver problemas están desplazando a esos otros espacios, en otro tiempo más extendidos, en donde los cuerpos cobran presencia de manera sustantiva y las gentes se encuentran por el simple gusto de pasar el rato.

CONCLUSIONES

La plaza Yamaa el Fna es sin duda uno de los símbolos más emblemáticos de Marrakech y, junto con la mezquita Kutubía, una de sus señas de identidad más destacadas. El hecho de que mientras un visitante camina, perdido o no, por el zoco, reciba información sobre las indicaciones para llegar a ella: "por ahí paisa, por ahí se va a la plaza" (se escucha), es una prueba del interés que despierta y el punto de referencia que supone: "todos terminan en la plaza", decían.

No es casualidad, claro está, con los atributos y valores que se han referido, la plaza podemos describirla en pocas palabras como un lugar humanizado de condensación. Humanizado por razones obvias, salvo en la madrugada, cuando se aprecia con claridad que se trata de un espacio totalmente vacío, sin mobiliario urbano alguno (farolas, fuentes

[4] Le Bretón (2009) plantea que el individuo sólo adquiere conciencia de sí mismo a través de los sentidos, que experimenta su propia existencia mediante resonancias sensoriales y perceptivas.

o bancos para sentarse) que le imprima atractivo, el resto del tiempo está permanentemente ocupado, con más o menos afluencia, siendo la gente en su heterogeneidad la que la llena de contenido, y como un imán atrae su atención. Resultaría difícil encontrar a una persona que haya visitado Marrakech sin pasar por la plaza Yamaa el Fna.

En respuesta a la primera pregunta de esta investigación, los múltiples escenarios que en ella se presentan, como hemos tenido ocasión de explicar, son de expresión y representación; en ellos lo corporal ocupa un papel crucial para cobrar sentido. Cuerpo revelador, manifiesta emociones innatas, naturales, estados de ánimo, habilidades y destrezas en el ejercicio de la acción; y representativo, se ajusta a un código cultural con el que interpretar gestos y situaciones. Escenarios expresivos y representativos con diversidad de formas cuyos actores tienen una intencionalidad común: obtener unas monedas con su puesta en escena. El sentido económico, sin embargo, es obvio, pero no exclusivo, no se conseguiría sin el ambiente adecuado, si los actores no trasmiten o el público no se siente a gusto, asombrado o admirado por lo que observa. El sentido social y comunicativo se convierten así en objetivos a lograr.

Sobre la segunda pregunta de la investigación, la clave de la atracción que la plaza ejerce en quienes la visitan está en su ambiente, del cual son responsables quienes organizan los diferentes números y el público espectador. Los sentidos corporales se activan con los estímulos del entorno y hay para todos, cada cual puede elegir y disfrutar al ver un número de acrobacia, escuchar un grupo musical, oler especias, degustar un plato, tocar piezas de artesanía o meterse en una historia con su imaginación.

Esa invariable atracción que para los viajeros se debe por lo general a la fama que la envuelve: nadie se resiste a visitar lo que todos dicen que "no te puedes perder"; para los del lugar, acudir a ella con más o menos frecuencia inducido por distintos motivos es mera costumbre. Motivos que en conjunto la convierten en punto condensado de encuentro social, que cataliza y satisface los deseos, las necesidades o los anhelos de la gente que la transitan, o que de ella viven. Lugar encarnado, por tanto, en el que cada cual desempeña su papel presentando o representando: unos, lo que mejor saben hacer, y otros dejándose estar no más; teniendo todos en cuenta que lo importante para poder apreciarla es la experiencia corporal que sólo se consigue si estás allí.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Ángel (2004), *La cultura a través del cuerpo. Reflexiones teóricas e investigaciones empíricas*, Sevilla, Wanceulen.

Augé, Marc (1993), *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.

Buñuel, Ana (1994), "La construcción social del cuerpo de la mujer en el deporte", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 68, España, pp. 97-117.

Durán, Mari Ángeles *et al.* (1988), *De puertas adentro*, Madrid, Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer (Serie Estudios).

Eco, Humberto (1977), *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen.

El Faïz, Mohamed y Ouidad Tebbaa (1999), *Place Jemaa El Fna. Patrimoine oral*, Marrakech, Association Place Jemaa El Fna, Patrimoine oral de l'humanité.

Foucault, Michel (1967), "Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, pp. 46-49.

Geertz, Cliford (1988), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Goffman, Erving (1987), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

Goytisolo, Juan (2003), *Xemáa-el Fná. El espacio de las palabras*, Madrid, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.

Hall, Edward T. (1973), *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, ieal.

Knapp, Mark L. (1982), *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós.

Le Bretón, David (2009), [2006] *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Le Du, Jean (1981), *El cuerpo hablado. Psicoanálisis de la expresión corporal*, Barcelona, Paidós.

Lévi Strauss, Claude (1987)[1958] *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.

López Enamorado, Lola (2003), "La tradición oral y los cuentos populares en Marruecos: el placer de escuchar" (conferencia), *Jornadas Marruecos y España: Una vecindad en construcción* Alicante, Universidad de Alicante.

Mauss, Marcel (1971), "Técnicas y movimientos corporales", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Técnos, pp. 337-358.

Marina, José Antonio (2006), "La plaza mayor", en Á. Marcos (edit.), *Plaza mayor, espacio y representación*, Salamanca, Universidad de Salamanca, disponible en <http://www.angelmarcos.com/obra.php/ObrasListado/9bd19329dfe4c136f3914fd8c3d971b4>, consultado el 12 de septiembre de 2015.

Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Signos*, Barcelona, Seix Barral.

Moqqadem, H. (2001), *Place Jemaa El Fna. Traditions orales populaires de Marrakech*, Marrakech, Association Place Jemaa El Fna, Patrimoine oral de l'humanité.

Sánchez del Barrio, Antonio (2006), "La plaza mayor. El gran escenario urbano", en Á. Marcos (edit.), *Plaza mayor, espacio y representación*, Salamanca, Universidad de Salamanca, disponible en <http://www.angelmarcos.com/obra.php/ObrasListado/9bd19329dfe4c136f3914fd8c3d971b4>, consultado el 12 de septiembre de 2015.

Skounti, Ahmed y Ouidad Tebbaa (2006), *Jemaa El Fna, patrimoine oral de Marrakech, du Maroc et de l'humanité*, Rabat, Publications de l'Unesco.

Tebbaa, Ouidad (2010), "El patrimonio de la plaza Jemaa el Fná de Marrakech: entre lo material y lo inmaterial", *Quaderns de la Mediterrània,* núm. 13, pp. 201-206.

unesco (2013), "Cultural Space of Jemaa el-Fna Square", disponible en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00014>, consultado el 25 de mayo de 2018.

Velasco, Honorio (2007), *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.

Wildner, Kathrin (2005), *La plaza mayor, ¿centro de la metrópoli? Etnografía del Zócalo de la ciudad de México*, México, unam.

RESISTENCIA POPULAR A LA HIDROELÉCTRICA BELO MONTE: SUJETOS COLECTIVOS Y REIVINDICACIONES SOCIOAMBIENTALES AL ESTADO BRASILEÑO

Christianne Evaristo de Araujo*
Roberto Lima**

Resumen: Se discute sobre cómo movimientos sociales y aliados reaccionaron a la hidroeléctrica Belo Monte, en construcción desde 2011 en Pará-Brasil, en el río Xingú, un *hotspot* de sociobiodiversidad. Se desplazó a más de 40 000 personas a causa de este proyecto. Contra la hidroeléctrica y en demanda al Estado se expresan el movimiento indígena, el Movimiento Xingú Vivo para Siempre, Movimiento de Afectados por Presas, Iglesia y el Ministerio Público Federal con 24 acciones civiles anuladas bajo la autoritaria Suspensión de Seguridad. La metodología se basa en los aportes del análisis del discurso y de la Ecología Política.

Palabras clave: hidroeléctrica Belo Monte, conflicto socioambiental, movimientos sociales.

Popular Resistance to the Belo Monte Hydro-Electric Plant: Collective Subjects and Socio-Environmental Claims Made to the Brazilian State

Abstract: Discussion shows how social movements and their allies reacted to the Belo Monte Hydro-electric Plant, under construction since 2011 in Pará, Brazil, on the Xingú River, a hotspot of socio-biodiversity. More than 40,000 people were displaced from their homes to make way for the project. Various groups have demonstrated against the project and sued the State. Among these are: the indigenous movement, the Xingú Alive Forever Movement, the Movement of Those Affected by Dams, The Church, and The Federal Public Ministry with 24 civic actions annulled based on the authoritarian Suspension of Security. The methodology followed provides an analysis of the discourse and Ecological Policy.

Keywords: Belo Monte Hydro-electric Plant, socio-environmental conflict, social movements.

*Doctora en Política y Gestión Ambiental por la Universidad de Brasilia (UnB), con estancia doctoral en El Colegio de México (Colmex). En la actualidad realiza una estancia de investigación posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y en el Colmex. Becaria de la Fundación Capes/Ministerio de Educación de Brasil y de la Agencia Mexicana de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Amexcid). Correo electrónico: chrisevaristo@gmail.com

**Doctor en Antropología por la UnB. Profesor de la Universidad Federal de Goiás (UFG). Actualmente se encuentra en estancia de investigación posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Investigador Visitante en el Colmex. Becario de la Fundación Capes/Ministerio de Educación de Brasil. Línea principal de investigación: Etnopolítica y procesos de exclusión. Correo electrónico: nadanacuca@gmail.com

Los autores agradecen a Letizia Silva Onti y a Francisco Lima Baca por la tarea hercúlea de transformar nuestro portuñol en español.

EL PROBLEMA, LA PRESA Y SU HISTORIA

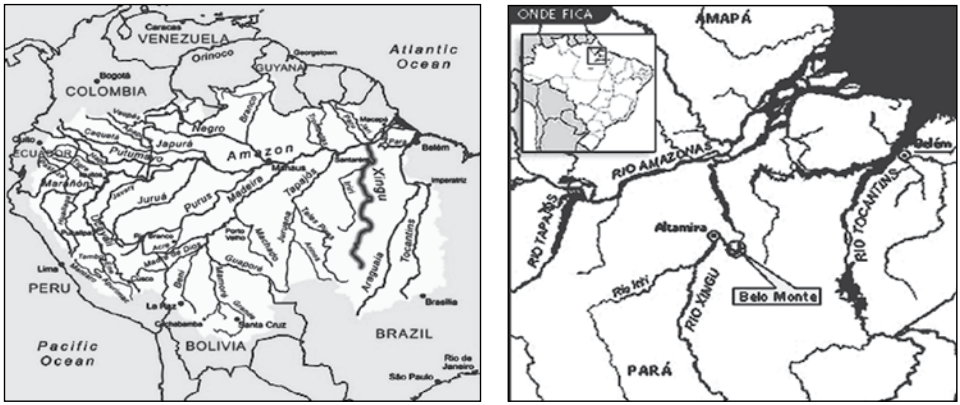
Aquí se analiza cómo los movimientos sociales y sus aliados han reaccionado al polémico Aprovechamiento Hidroeléctrico (AHE) Belo Monte, en construcción desde 2011 en el río Xingú, estado de Pará, en la región norte de Brasil.

La presa Belo Monte es sólo una de la larga serie de grandes proyectos hídricos desarrollados en Brasil, país que desde la década de 1970 se conoce en América Latina por la construcción de enormes presas, con daños sociales y ambientales muy graves (Barabas y Bartolomé, 1992; McCully, 2004).

Es posible decir que una de las características del desarrollismo en Brasil es el gigantismo, o el "cuanto más grande, mejor" (Lins Ribeiro, 1991). En las listas mundiales de presas en Brasil se encuentra la más grande en espejo del agua (Sobradinho), con la de mayor capacidad (Cana Brava), la que más genera energía (Itaipú, aunque existe una controversia respecto de si Tres Gargantas, en China, ya genera más que Itaipú), la que más produce gases invernaderos (Balbina) y, desde el año pasado, el mayor desastre ambiental con rompimiento de presa de residuos (Fundão).

El Aprovechamiento Hidroeléctrico (AHE) Belo Monte es, históricamente, parte de un proyecto más grande estudiado por el Estado brasileño y grandes empresas de ingeniería y energía para el aprovechamiento energético de la cuenca del río Xingú. En un principio, el plan se esbozó durante la dictadura civil militar de Brasil, cuando el *Inventário hidrelétrico da bacia hidrográfica do rio Xingu* (CNEC, Camargo Correa, 1980) planteaba la construcción de seis grandes presas, cinco de ellas en el río Xingú (ejes Jarina, Kokraimoro,

Ilustración 1. Mapas ubicando el río Xingú y el AHE Belo Monte



Fuente: imagen a la izquierda: Localização, 2014. Imagen a la derecha: ISA, 2014.

Ipixuna, Babaquara y Kararaô) y una en el río Iriri (eje Cachoeira Seca), el afluente más grande del Xingú. Esas presas representarían 20 000 km² en total de tierras ahogadas. Según Magalhães (2005), si ese proyecto se lleva a cabo afectaría a 40 pueblos indígenas entre Mato Grosso y Pará.

El proyecto se replanteó y presentó al público en 1988, con el nombre de Complejo Hidroeléctrico Cararaô. El Complejo estaba compuesto por una cascada de cinco hidroeléctricas, Cararaô (remodelada para la actual AHE Belo Monte), Babaquara (remodelada para el actual proyecto de AHE Altamira), Juruá, Ipixuna e Iriri. La presa Kokraimoro, indicada en el antiguo inventario de 1980, salió del proyecto; ésta inundaría Tierras Indígenas (TI) de los kayapó, conocidos por ser uno de los pueblos que más han luchado en favor de los derechos indígenas. Entre las presas presentadas en 1988, sólo la de Babaquara ahogaría a 6 140 km² de área de bosque tropical amazónico. Para tener una idea más precisa de la dimensión de su embalse, eso sería suficiente para inundar cuatro veces la superficie de la Ciudad de México, que hoy posee 1 495 km². Incluso la hidroeléctrica más grande del mundo en términos de potencial de generación de energía, Tres Gargantas, en China, posee un embalse mucho más pequeño con 1 045 km².

Kararaô es el nombre de una de las tierras indígenas que puede desaparecer si el gran proyecto inicial del periodo dictatorial brasileño se concreta. Kararaô es también el "grito de guerra" del pueblo kayapó. Y fue justo su grito de guerra, además de los machetes, lo que utilizaron para rechazar el proyecto. Cabe destacar que del 20 al 25 de febrero de 1989 ocurrió el *I Encuentro de las Naciones Indígenas del Xingú*, en Altamira, Pará, para decir no al Complejo Hidroeléctrico Cararaô. Los indígenas denunciaron que sus lenguas milenarias se habían utilizado sin permiso para nombrar al espurio plan y a las presas. Dicho encuentro quedó en la memoria por el coraje de la kayapó Tuíra, quien puso su machete en las mejillas del director de ingeniería de la Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes. Este encuentro tuvo gran divulgación, ganó el apoyo del cantante Sting y de la Prelacía del Xingú, además de los medios de comunicación nacionales e internacionales. Debido a la resistencia de los indígenas, Cararaô se archivó.

Además, Brasil tenía poco tiempo de celebrar su Constitución Federal de 1988, que conllevó una intensa movilización de la sociedad civil que incluía el gran protagonismo de los pueblos indígenas brasileños, quienes aprobaron los artículos constitucionales 231 y 232 relativos a los derechos indígenas. En el art. 231, párrafo 3o., se expresa el derecho a la consulta de los pueblos indígenas en el caso de los proyectos hidroeléctricos en TI:

> El aprovechamiento de los recursos hídricos, incluidos los potenciales energéticos, la investigación y explotación de las riquezas minerales en tierras indígenas solamente pueden ser llevados a cabo con autorización del Congreso Nacional, oídas las comunidades afectadas, quedándolas

> asegurada participación en los resultados da labra, en la forma de la ley (Brasil, Constitución Federal de 1988, traducción propia).

El proyecto Cararaô tuvo seguimiento de todos los gobiernos consecutivos hasta que, en el gobierno de Lula, regresó con un nuevo ropaje. Ya no se hablaba más del Complejo Hidroeléctrico Cararaô. Éste se convirtió en Aprovechamiento Hidroeléctrico Belo Monte, con una única presa de 516 km^2 de embalse.

Desde noviembre de 2015 el embalse de Belo Monte empezó a llenarse. La operación comercial inicial de la hidroeléctrica comenzó en abril de 2016. Así, Belo Monte está lista y ya recibió la licencia de operación del Estado brasileño pese a que gran parte de las obligaciones condicionantes sociales y ambientales no estén siquiera próximas de ser cumplidas por la empresa Norte Energía, la concesionaria de Belo Monte.

La hidroeléctrica Belo Monte posee capacidad instalada para 11 233 MW, pero sólo puede, con la configuración del embalse actual, generar energía a una media anual de 4 462 MW. Eso porque el caudal hídrico del río Xingú varía entre un máximo de 22 800 m^3/s en abril, y un mínimo de 444 m^3/s en octubre. Hernández (2009) afirma que ocurrirán al menos cuatro meses al año durante los que no será posible alimentar hídricamente ninguna de las 22 turbinas, pues cada una necesita 695 m^3/s para operar a 95% de su potencial.

Todo eso tiene que verse con uno de los escenarios que se dibuja para el futuro del río Xingú y sus poblaciones. Se ha hecho incapié en que, para que Belo Monte sea viable en términos de generación en su máximo de 11 233 MW, es necesario que se efectúen los proyectos río arriba de la presa.

Cabe señalar que la antigua represa de Babaquara, de 6 140 km^2 de superficie de embalse, sigue en los estudios del Ministerio de Minas y Energía, renombrada para AHE Altamira. Así continúa el antiguo proyecto que llevaría otros diques río arriba de la hidroeléctrica de Belo Monte, como un fantasma, amenazando a las comunidades indígenas, ribereñas y urbanas de esta región que no creen en las palabras de los políticos. El Plan Decenal de la Eletrobras 1999-2008 todavía llegó a contemplar el AHE Altamira (MME, 1998). Debido a las protestas, el Consejo Nacional de Política Energética (CNPE) del Ministerio de Minas y Energía resolvió publicar en 2008 la Resolución 6, afirmando conforme el Art. 2o.: "Que el potencial hidroenergético a ser explorado será solamente aquel ubicado en el río Xingú, entre la sede urbana del municipio de Altamira y su desembocadura" (MME, CNPE, 2008: 2, traducción propia). El artículo menciona la ubicación de la actual presa Belo Monte y parece sugerir que no habrá otros proyectos río abajo. La controversia es que nunca se ha mencionado la prohibición de diques río arriba de Belo Monte. Aunque la represa de Altamira también haya desaparecido del Plan Decenal de Expansión 2019 (MME, EPE, 2010) y que el Relatório de Impacto Ambiental de Belo Monte (Brasil y otros, 2009) mencione varias veces que sólo se construirá Belo Monte en el río Xingú, los movimientos

sociales no creen que eso pueda ser definitivo y denuncian que se trata nada más de subterfugios discursivos con la intención de ilusionarlos mientras el gobierno avanza silenciosamente en sus planes de las presas río arriba de Belo Monte.

Además de eso, se ha implantado un gran proyecto de explotación minera de oro a cielo abierto cerca de 10 km de la presa Belo Monte. El proyecto se llama Belo Sun y es propiedad de una empresa canadiense. Ha generado mucha polémica, pues sus estudios de impacto ambiental no consideran las tierras indígenas ni el impacto agregado a las consecuencias de Belo Monte.

Diversas organizaciones sociales e instituciones públicas continúan cobrando al Estado acciones concretas para resolver los problemas socioambientales provocados por Belo Monte y están atentos a la avalancha de macroemprendimientos intensivos que la hidroeléctrica está atrayendo, como la minería Belo Sun, que es parte del modelo desarrollista del gobierno de Dilma Rousseff.

¿Qué pasó con las fuerzas sociales para que el proyecto del AHE Belo Monte fuera aprobado? ¿Cuáles fueron las reacciones de los defensores de derechos humanos hacia la temática de las consecuencias de los impactos sociales y ambientales mientras Belo Monte estaba en construcción? ¿Es posible entrever cuáles son las perspectivas futuras para el desarrollo social y económico de la región xinguana? Éstas son las preguntas objetivos de este artículo que se abordarán desde la perspectiva de diversos defensores de derechos sociales y ambientales entrevistados en nuestro trabajo de campo en la ciudad de Altamira.

Para esta investigación entrevistamos a diversos defensores de derechos humanos y ambientales, como integrantes del Movimiento Xingú Vivo para Siempre, del Movimiento de Afectados por Presas (MAB, por sus siglas en portugués), de la Asociación Tyoporemô de los Pueblos Indígenas Nativos Ribereños del Medio Xingú, de la Asociación Indígena Nativa Kuruaya de Altamira, el Instituto Socioambiental, del Consejo Tutelar de Altamira y el Ministerio Público Federal, además de otros habitantes de la ciudad de Altamira.

Las entrevistas las llevaron a cabo entre enero y febrero de 2015 en Altamira los autores con ayuda de Francisco Mata Machado, profesor de la Universidad de Goiás y también miembro del proyecto de investigación. La elección de las preguntas y actores se desarrolló a partir de datos secundarios recabados con anterioridad. Es importante decir que Belo Monte tal vez sea la presa que más generó estudios en Brasil.

Bajo el método del análisis de discurso, las narrativas se revisaron desde la orientación de la Ecología Política con la ayuda de la etnografía de múltiples actores.

La ecología política, abocada al estudio de los conflictos socioambientales, quiere explicar cómo éstos se manifiestan en la política y en el ambiente, subrayando la relación entre los diferentes actores, con sus múltiples intereses y valores, sus posiciones de poder y cómo utilizan diferentes len-

guajes de valoración (Martínez-Alier, 2008). Es en este sentido que las narrativas de los luchadores sociales que entrevistamos ayudaron a elucidar particularidades del juego de poder entre el gobierno, las empresas privadas y los movimientos sociales alrededor del conflicto socioambiental de Belo Monte.

LA LUCHA INDÍGENA DEL XINGÚ, SUS ALIADOS Y LOS DIFERENTES GOBIERNOS

Entre las etnias gravemente afectadas por Belo Monte están los Xikrin, Xipaya, Kuruaya, Juruna de Paquiçamba, Arara de la Vuelta Grande, Juruna del Km 17, Assuriní del Koatinemo, Araweté, Parakanã, Arara, Arara de la Cachoeira Seca, además de pueblos todavía aislados, y también resultan afectados: campesinos, cimarrones, ribereños y habitantes urbanos.

La resistencia incluye, además de esas etnias, asociaciones de indígenas urbanos y ribereños y agrupaciones como el Movimiento Xingú Vivo para Siempre (MXVPS) y Movimiento de Afectados por Presas (MAB), sectores progresistas de la Iglesia católica, el Ministerio Público Federal, entre otros.

Esa profusión de agentes que interactúan, a veces se asocian y otras se separan, aunada a la profundidad temporal del conflicto (que empieza a finales de los años setenta) hace difícil la utilización de la clasificación propuesta por Barabas y Bartolomé de las formas organizativas, en instituciones propias y ajenas preexistentes, que son nuevas organizaciones que responden a los problemas de la obra (1992: 13).

Según Antônia Melo, coordinadora del Movimiento Xingú Vivo para Siempre (MXVPS):

> Esa lucha de resistencia a ese proyecto viene desde finales de la década de 1970 y 1980. Era llamado de Complejo Hidroeléctrico Cararaô. Cuando los militares construyeron la presa de Tucuruí [también en el estado de Pará] ellos ya mandaron estudiar la Vuelta Grande del río Xingú. En esa época el gran pueblo indígena Kayapó, del Mato Grosso, pueblo valiente y numeroso fue quien lideró la resistencia.
>
> Un padre de las misiones indigenistas empezó a buscar saber qué proyecto era ése. Así descubrió que ese proyecto de un complejo de presas afectaría todas las tierras indígenas del Pará al Mato Grosso a lo largo del río Xingú. De esa forma los indígenas quedaron bien informados.
>
> En 1988, los indígenas fueron hasta el Banco Mundial a denunciar el proyecto, apoyados por un cantante muy famoso, Sting, que era amigo de ellos. En esa época ese megaproyecto sería construido con dinero del Banco Mundial. Así, ellos pidieron al Banco Mundial que no enviara ese dinero, porque el proyecto acabaría con todos esos pueblos. [...]
>
> Todos esos indígenas se movilizaron e invitaron a otros parientes [indígenas] de otros estados e incluso del exterior. El 28 de febrero de 1989 ocurrió ese primer gran encuentro de los pueblos indígenas del río Xingú sobre las hidroeléctricas en el Xingú. En ese encuentro, con apoyo da Prelacía del Xingú, con el obispo Erwin

Kräutler, que también era presidente del CIMI [Consejo Indigenista Misionario], ellos llamaron el gobierno aquí para saber qué proyecto era ése, si afectaría o no sus tierras [...]

En esa época, nosotros [de los movimientos sociales de Altamira] todavía no trabajábamos con los pueblos indígenas del Xingú, pero ya trabajábamos con los recolectores y ribereños, todavía no teníamos ese trabajo, pero ya actuábamos con otras poblaciones de la Transamazónica. Así, los movimientos sociales juntaron a los sindicatos, los agricultores y a las organizaciones de mujeres [...] las iglesias, las comunidades eclesiales de base, las CEB. Entonces, una multitud de personas y movimientos apoyaban la causa indígena. El movimiento era de ellos, pero nosotros dábamos nuestro apoyo.

El movimiento de los terratenientes, de los ganaderos, también fue grande en favor de Cararaô. Así surgió un momento muy tenso entre esos movimientos a favor de Cararaô con el de los pueblos indígenas.

Ese apoyo de los movimientos a los indígenas fue muy importante. En el día que el gobierno estaba presente a la mesa del gran encuentro indígena de los pueblos del Xingú, un indígena preguntó si Cararaô afectaría o no las TI [tierras indígenas] de ellos. El entonces presidente de la Eletronorte, el ingeniero Antônio Lopes Muniz (que hoy en el gobierno de la dictadura del PT está como presidente da Eletrobras), cuando él dijo descaradamente que el complejo no afectaría las TI, la india Tuíra se levantó —yo presencié el hecho, es como si fuera hoy—, los indígenas estaban sentados sobre un gran centro cubierto por pajas de coquero. Tuíra se levantó con un bebecito en bandolera, agarró su machete, se dirigió a la mesa y tocó fuerte el cuello del representante del Gobierno Federal. Y en su grito, en su habla, en su lengua Kayapó, gritó: "¡Mentiroso!". Eso fue noticia internacional [...] Ese proyecto se quedó en el cajón. El Banco Mundial no mandó dinero [...] y los pueblos indígenas sufrieron mucha represión, mucha represión. Sufrieron procesos y se quedaron muy oprimidos en consecuencia de la represión del gobierno y de las empresas por haber conseguido cancelar ese proyecto en la época (entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

Entre las arbitrariedades cometidas en contra de líderes indígenas figura el proceso abierto por el Estado brasileño en contra de Paulinho Paiakan, Kube-I Kayapó y el etnobiólogo Darrel Posey, del Museo Emílio Goeldi do Pará, después de que juntos hicieron una gira por Estados Unidos de América, donde entre otros lugares, visitaron la Universidad de Florida y el Banco Mundial, en Washington, para denunciar el proyecto Cararaô. A Darrel Posey y a los indígenas brasileños los procesaron con base en la Ley de Extranjeros (Ley 6.815/1980). Los integrantes del Consejo Indigenista Misionario (CIMI) fueron objeto de persecusión y el servicio de inteligencia brasileño intervino sus llamadas telefónicas.

A finales de los años noventa, el presidente Fernando Henrique Cardoso,

famoso sociólogo que se convirtió en el vocero del neoliberalismo en Brasil, pasó a la historia por privatizar estatales brasileñas, tuvo la idea de retomar el proyecto Cararaô y cambió su nombre por el de Belo Monte.

Con el inicio del gobierno de Lula, en 2003, gran parte de los segmentos populares de la sociedad expresaban esperanza de que Brasil cambiaría al aproximarse más a una democracia participativa y que por fin la reforma agraria se realizaría, así como las TI serían demarcadas con más velocidad. Terminó el primer mandato de Lula (2003-2006) y nada de eso se confirmó. Al contrario, estas cuestiones se tornaron más lentas que en gobiernos pasados. Muchos de los movimientos sociales continuaron creyendo que era una cuestión para el segundo mandato (2007-2010). Pero entonces el gobierno de Lula lanzó el Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC) y sin lugar a dudas reforzó un conjunto de medidas desarrollistas que favorecen al gran capital. Medidas que los movimientos populares no esperaban, por ejemplo sacar del cajón proyectos como el transvase del río San Francisco (construcción que inició en 2007 y sigue inconclusa), las hidroeléctricas de Santo Antonio (iniciada en 2008, concluida en 2011) y Jirau (iniciada en 2008 y concluida en 2012) en el río Madera, que nace en Bolivia. Estos proyectos sufrieron mucha resistencia por parte de los movimientos sociales, al igual que el Belo Monte aquí mencionado. Las dudas entre los militantes sobre apoyar o no al gobierno generan muchas debilidades internas y entre muchos movimientos populares, un proceso que perdura hasta hoy.

Es importante relatar que, al inicio de su gobierno, Lula nombró para el Ministerio de Minas y Energía a Dilma Rousseff (presidenta de Brasil destituida de su cargo el 31 de agosto de 2016), quien siempre enfatizó que uno de sus principales proyectos era Belo Monte, al cual dedicó todos los esfuerzos. En esos tiempos el contexto, como se ha dicho, era de gran esperanza para los movimientos en relación con el gobierno de Lula. Se utilizaba como estrategia política el diálogo, ¿entre quiénes?, entre el gobierno para llevarlo a las propuestas populares.

Con este ánimo, un grupo de personas de Altamira se encontraron con la entonces ministra Dilma Rousseff. Antônia Melo explica cómo fue la reunión realizada en 2003 en el Ministerio de Minas y Energía para dialogar con Rousseff el punto de vista de los movimientos en contra de Belo Monte:

> Así, en una mesa más grande que está en la sala de reuniones, tomamos asiento el diputado [José Geraldo] y nosotros. Tardaron unos 20 minutos y salió la ministra, con dos hombres, uno de un lado y otro del otro. Creo que ella pensaba que estaba lleno de indígenas. Ella tiene un prejuicio contra los indígenas. ¿No es verdad? Dos hombres uno del lado y otro del otro, parecía, no lo sé, la reina de Inglaterra. Ella tomó asiento en la cabecera. El diputado nos presentó: "Ministra, ésa es la comisión del Xingú, vinimos a tratar sobre el caso Belo Monte, entonces, las personas están

> aquí". Y ella callada. Yo hablé así: "Mira ministra, es muy importante si el gobierno piensa en ese proyecto, que primero escuche a la sociedad, los pueblos indígenas. Y ante todo, que vea si ese proyecto es o no viable. Porque nosotros hemos tenido la certeza de que es inviable, debido a los estudios que hemos acompañado hace mucho tiempo".
>
> Ella ni me dejó terminar de hablar. Dio un puñetazo en la mesa y dijo: "Belo Monte va a salir". Se levantó y se fue. Nos dejó mirándonos entre nosotros con cara de payaso. Yo quería que se abriera un hoyo para caerme adentro (entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

Es oportuno decir que gran parte de los militantes de los movimientos populares también conformaron la base del PT. Así pasó también con Antônia Melo, una de las fundadoras del PT en Altamira, quien participó en el Movimiento por el Desarrollo en la Transamazónica y Xingú (MDTX).

Antes del gobierno de Lula, la Eletronorte ya se había instalado en la ciudad de Altamira para divulgar el proyecto de Belo Monte. Sus estrategias iban desde patrocinar fiestas populares y organizar eventos de política partidaria hasta mapear a los líderes indígenas y los movimientos populares. Estas estrategias se acentuaron durante el gobierno de Lula, ya que contaba con el carisma del presidente y la fuerza del PT para buscar, de forma muy bien pensada y articulada, cómo se daría la cooptación de integrantes de los movimientos en momentos oportunos o incluso introduciendo hechos para crear enemistades entre personas que siempre estuvieron del mismo lado en contra de Belo Monte.

Durante ese tiempo, la unión de los movimientos en contra de Belo Monte seguía muy activa. Del 19 a 23 de mayo de 2008 ocurrió en Altamira el segundo gran encuentro de los pueblos indígenas, al que nombraron Encuentro Xingú Vivo para Siempre:

> Estamos conscientes de que interrumpir el Xingú en su Vuelta Grande causará inundaciones permanentes en la parte de la cuenca superior a la planta, desplazando a millares de familias ribereñas y moradoras y moradores de la ciudad de Altamira, afectando la agricultura, la colecta de frutos y hule y la biodiversidad, y encubriendo nuestras playas. Por otro lado, la presa prácticamente secará más de cien kilómetros de río, lo que imposibilitará la navegación, la pesca, el uso del agua por muchas comunidades, incluyendo varias tierras y comunidades indígenas (Carta Xingu Vivo para Siempre, 2008: 1, traducción propia).

En este encuentro participaron cerca de 3000 personas, con la presencia de indígenas de todo, país y la unión de centenas de movimientos y organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. En esta ocasión, el machete de uno de los indígenas tocó al coordinador del estudio de inventario de Belo Monte, Paulo Fernando Rezende, quien recibió una leve herida en el brazo. Las demandas de los indíge-

nas no tuvieron mucha difusión en en el ámbito nacional, pero el incidente sí se difundió.

Entre el entendimiento de personas actuaron dadas las fuerzas sociales que se unieron en un alud de acciones nacionales e internacionales, se vio muy cerca la posibilidad de que el proyecto quedara archivado. Pero todo tropezaba en la voluntad férrea y antidemocrática de Dilma Rousseff. Además de la asimetría de fuerza con el Gobierno en medio de sus estrategias de división y desarticulación de los movimientos.

Una de las organizaciones no gubernamentales que estuvo bastante involucrada en el segundo encuentro indígena fue el Instituto Socioambiental (ISA). Fuerte y respetada organización que surgió después de la Eco-92, y reunió especialistas en torno a la cuestión ambiental; desde entonces está involucrada con el Xingú. Conforme explica Marcelo Salazar del ISA:

> Entre 1989 y 2008, tenía cierta cohesión de los varios movimientos. De 2008 hasta 2010, aún tenía una pujanza enorme, el sentido era casi de un conjunto de movimientos. Uno de los más fantásticos en que yo participé, ONG internacionales, nacionales, locales, asociaciones de ribereños, de indígenas, investigadores, estudiantes. Tenían manifestaciones en la Paulista [avenida en San Pablo], en Recife, en París, en Inglaterra, en Altamira. Noticia en todo noticiario, Globo Repórter, Jornal Nacional. Todo mundo en la fuerza. En 2008, se creó el movimiento Xingú Vivo Para Siempre: un supermovimiento.

En cualquier otra época de la historia del país, ese movimiento habría parado Belo Monte, por el volumen de las acciones. Y habría arrojado a la basura ese modelo de desarrollo, dada la enorme unión de fuerzas que se configuraron en ese territorio.

Es eso lo que yo oigo de los ancianos. Las personas que participaron en las luchas por los derechos indígenas, como en 1988 [año en que se promulgó la nueva Constitución Federal], dicen que movimientos mucho menores tuvieron conquistas mayores.

Es increíble la proporción que tomó. Una cantidad de información documental. Se hizo de todo: científicos y expertos escribieron artículos. Organización política de todos los niveles, ocupaciones, marchas… lo que usted quiera buscar de acciones relacionadas con movimiento social contra alguna cosa, aquí en Belo Monte, usted encontrará un ejemplo.

Después de que comenzó la construcción, el movimiento estaba contra la instalación de la Usina. Y creíamos que se iba a ganar. Yo creía hasta hace poco que no iban a construir Belo Monte. Nosotros lo íbamos a derrumbar, en la Justicia, en la calle, y no fue eso lo que aconteció. Cuando empezó la obra, y de la manera en que comenzó… Lula vino a Altamira y habló: "Belo Monte está siendo inaugurada, va a comenzar". Ése fue el primer rompimiento. Porque buena parte de ese movimiento contra Belo Monte es la base del [Partido de los Trabajadores] PT local. Y en ese momento, esas personas dijeron: "Si nuestra figura mayor está hablando que van a tener, vamos

> a cambiar la lucha, la lucha ahora va a ser para garantizar derechos. Porque la cosa está dada". Y otra parte salió del partido, uno u otro que se quedó en el partido luchando contra Belo Monte, terminó aislándose. Entonces ese fue el primer choque, el primer rompimiento (entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

CONTEXTO DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA DE BELO MONTE

Conforme se ha indicado, este artículo se basa en una investigación de campo realizada en enero y febrero de 2015. En dicho momento las obras civiles estaban listas en 70%, pero las obras sociales y las condicionantes indígenas estaban totalmente retrasadas.

Según Martínez-Alier (2006, 2008) los estudios de la ecología política han puesto en relieve que el mercado no ha proporcionado patrones consistentes que permitan a la economía ofrecer calidad social de vida y, al mismo tiempo, minimizar el deterioro de los diferentes ecosistemas, la extinción de especies y las causas del calentamiento global.

Dos ejemplos: primero, el río Xingú posee cerca de 9 000 m^3/s (para una comparación, el río Usumacinta, el más caudaloso de México, mueve cerca de 1 597 m^3/s), su valle es un *hotspot* de sociobiodiversidad central a las cosmologías de decenas de etnias indígenas que ahí habitan y centran sus modos de vida en complejas relaciones entre tierra firme, tierra inundable, río, peces y fauna terrestre. Cuando Belo Monte esté en operación, sólo del 10 al 30% del caudal del río será liberado a un tramo de 100 km del río llamado Vuelta Grande del Xingú. Allí es donde se construye la presa, y es además el lugar donde viven más de 200 especies de la ictiofauna y muchas de ellas son endémicas. Son más especies de peces que en toda Europa. En sus publicaciones, el ISA llama la atención respecto del riesgo de extinción masiva de las especies, y señala también que la pesca es la actividad productiva de la cual sobreviven miles de personas en la región de Altamira. La casi ausencia de agua en ese tramo del río implicará un cambio radical en la vida no sólo de aquellos que ahí viven, sino que repercutirá en los habitantes de toda la cuenca, en sus prácticas de pesca, plantío y navegación. Esos procesos no están debidamente contemplados en los planes de la empresa constructora.

Como apunta Bermann (2013), el aumento de generación de energía hidroeléctrica se debe en gran medida al discurso de sus ventajas comparativas que la califican como energía "limpia, renovable y barata". No obstante, los emprendedores no consideran sus aspectos nocivos. Las afirmaciones de que las represas son alternativas limpias en comparación con las termoeléctricas son una retórica recurrente, sobre todo cuando defienden que ayudan a reducir el calentamiento global. En contraste, estudios de Fearnside (2009) muestran que las hidroeléctricas emiten de forma permanente dióxido de carbono y metano, gases de efecto invernadero, en cantidades aún más grandes que las plantas de energía termoeléctrica.

A partir del AHE Belo Monte y sus impactos socioambientales podemos ubicar un complejo conflicto ecológico distributivo o ambiental, donde se subrayan no sólo los agravios a las generaciones futuras, sino los daños que sufrirán las presentes generaciones en su derecho a vivir en un medio ambiente sano. Para los grupos marginados de indígenas y ribereños ese derecho se ha quebrantado desde hace mucho tiempo.

El caso de la presa Belo Monte fue descrito por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2008) como una segunda derrota, comparable a la invasión europea del siglo XVI. Tal situación se ubica en una línea muy frágil entre el etnocidio y el genocidio. Es necesario considerar que son poblaciones con defensas corporales muy reducidas debido al aislamiento voluntario que mantuvieron hasta hace poco tiempo frente al blanco.

En su *dossier* de 2015, el ISA denuncia que, en la región afectada, la desnutrición infantil indígena creció 127% entre 2010 y 2013. Es decir, la mortalidad infantil entre esos indígenas se incrementó cuatro veces.

Sobre la dinámica del proceso del AHE Belo Monte y sus responsables es importante dejar claro que hay una inversión público-privado en los papeles *1)* del Estado, *2)* del consorcio que administra la obra de ingeniería y operación de la generación de energía, la Norte Energía, y *3)* del consorcio que hace la construcción, el Consorcio Constructor Belo Monte (CCBM), cuyos más grandes accionistas son las empresas Andrade Gutierrez, Odebrecht y Camargo Corrêa.

La procuradora de la República, Thais Santi, esclarece que hay atributos que deberían ser exclusivos del Estado, pero son otorgados a la Norte Energía y a los órganos estatales (como la Fuerza Nacional), que se desentienden de sus funciones públicas para trabajar para la Norte Energía:

> Entonces en el caso de Belo Monte, se tiene un proyecto público en que el Estudio de Impacto Ambiental lo llevan a cabo empresas privadas, las mismas que son del consorcio constructor CCBM, ni siquiera es de la Norte Energía. Ellas sólo están contratadas sin ninguna responsabilidad ambiental. La Norte Energía se constituyó para disputar una compraventa por las atribuciones que el emprendedor ganaría en ese proceso. De hecho, son responsabilidades que en otro caso serían para el Estado, pero en ese caso no es así. Vivíamos en una situación caótica [en la región xinguana] y que se tornaría mucho más insoportable sin la interferencia del Estado. Y el emprendedor asume esta parte. Entonces nosotros tenemos una licencia que es prioridad absoluta del Gobierno Federal. No da ni para conversar con el Ibama [Instituto Brasileño de Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables del Ministerio del Medio Ambiente] sobre Belo Monte. Y tenemos acciones del Estado que asume el emprendedor desde el momento en que suscribe el contrato. Y a la hora de asumir las responsabilidades del emprendedor, se exime diciendo que no es su responsabilidad

sino del Estado. Comento eso porque ya lo escuché varias veces.

Tal vez una de las primeras instituciones que deberían estar aquí es el Ministerio Público del Trabajo. Así como tampoco existe aquí la Defensoría Pública del Estado [es decir, que no hay forma de que esas poblaciones tan vulnerables sean apoyadas de forma gratuita por el Poder Público en la lucha por sus derechos].

Hubo cerca de 15 indígenas Xikrin que vinieron a Altamira y resolvieron hacer una ocupación en el local de construcción de las obras, en un lugar en donde no había ni gestor de la Norte Energía para dialogar. La Fuerza Nacional actúo sobre ellos con armas y atacó con balas de goma a los indígenas, y por eso ese caso vino a parar aquí. A partir de ahí comencé a investigar los abusos de la Fuerza Nacional [...] Lo que yo investigué es que sí debería tener una Fuerza Nacional aquí, pero para la protección del medio ambiente. Existía esa previsión. Y eso fue desvirtuado, se transformó en defensa del patrimonio de CCBM, ni siquiera es de la Norte Energía (procuradora Thais Santi, del Ministerio Público Federal, entrevista con los autores, Altamira, febrero 2015, traducción propia).

Toda esa confusión en los papeles públicos y privados que se mencionan también se refleja en la forma de actuar de los movimientos sociales, pues a veces no saben exactamente a quién reclamar sus demandas sociales y ambientales.

BELO MONTE, NUEVOS SUJETOS COLECTIVOS DE DERECHO, VIEJAS NUEVAS DEMANDAS

La llegada de otros movimientos sociales, como el MAB, y la creación de asociaciones indígenas en Altamira originaron una nueva composición de fuerzas sociales, de allí emergieron nuevos sujetos colectivos de derecho, como los "carroceiros" (grupo de personas que hacen transporte de mercancías en la ciudad utilizando animales de carga), indígenas citadinos y ribereños, habitantes de las islas, grupos de indigentes. A la vez, también hubo una pérdida de protagonismo de otros movimientos y sindicatos. Todo eso es parte de los retos que emergieron con el inicio de las obras de Belo Monte. Así surgieron cuestiones distintas entre los grupos: *a)* luchar o no para la cancelación de Belo Monte, y *b)* qué estrategias seguir para luchar por los derechos de los afectados reconocidos y no reconocidos por la Norte Energía.

Hubo un momento entre la lucha que se daba en contra de Belo Monte y la llegada de la obra y trabajadores (lo que implicaba todo un cambio en la dinámica de la ciudad de Altamira) que los movimientos se quedaron en actitud de perplejidad y parálisis, como ha mencionado Marcelo Salazar del ISA. La población de Altamira, de 99 000 habitantes, llegó a 150 000 (21 000 obreros de Belo Monte), las rentas de las casas se triplicaron y los precios de los alimentos se duplicaron. Los movimientos no sabían qué hacer, mientras muchos de ellos pasaban por momentos de división y peleas ideológicas.

Muchos creyeron que la ciudad mejoraría. Antes de que empezaran las obras, la Norte Energía hizo propaganda en la región afectada con promesas dulces de un futuro lleno de empleos y prosperidad económica para todos. Habitantes de otras ciudades fueron atraídos para Altamira debido a las promesas. Fue el caso de una pareja entrevistada que llegó a la ciudad poco antes de que arrancaran las obras. Debido al precio de la renta de las viviendas, ellos fueron a vivir con sus hijos en una casa de *palafita*, en la colonia Baixão, donde en los periodos más lluviosos las calles quedan anegadas. En el invierno de 2013, el agua entró a la residencia sobrepasando la altura de la mesa. Perdieron casi todo. Pese a esta situación, la pareja no conseguía el reconocimiento como familia afectada por la Norte Energía. El señor comenta:

> Todo mundo esperaba que mejoraran las cosas, servicio, mucho empleo. Prácticamente, teniendo empleo ya mejora bastante. Sólo que los impactos y las violaciones de los derechos de las personas también son grandes. La empresa se rehúsa a dar lo que es el derecho de cada uno (residente del Baixão, entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

Cuando se presentó el Estudio de Impacto Ambiental del AHE Belo Monte, los datos oficiales señalaban que el desplazamiento sería de 19 242 personas (MME *et al.*, 2009). Ese dato cambió mucho y creció, en parte reconocido y en parte no por la Norte Energía, debido a los movimientos sociales en defensa de la población afectada. Así, la Norte Energía hizo un catastro de 7 790 familias o cerca de 38 000 personas. Un número aún muy distante. Se estima que eran más de 50 000 personas. La Norte Energía se ha negado en varias ocasiones a reconocer como afectadas directas a una gran cantidad de familias ribereñas y urbanas. Algunas de ellas no se vieron afectadas por el embalse de la presa, pero sí por cambios en la dinámica de población debido a la obra, como los "carroceiros", quienes no pudieron trabajar más en el centro de la ciudad, lo que los llevó a perder gran parte del ingreso económico familiar.

El coordinador nacional del Movimiento de Afectados por Presas explica parte de la estrategia de la Norte Energía para actuar junto a las organizaciones de resistencia a Belo Monte y a la población urbana:

> Hasta donde consiguió caminar unida, la resistencia social de Belo Monte tuvo otra connotación. Cuando tuvo la decisión del Gobierno de hacer la obra, parte de la estrategia para seguir con Belo Monte fue fragmentar las fuerzas de resistencia a la obra en esa región.
>
> Yo diría que la estrategia adoptada por la Norte Energía, que es algo que necesita estudiarse, tiene el objetivo de combatir el método organizativo del movimiento. Cuando la Norte Energía dividió a las familias afectadas por grupos y para cada grupo había un sector en la propia comunidad responsable para dialo-

gar con ese grupo, eso no es extraño respecto de aquello que el MAB hace con los grupos de base: tener a las familias organizadas, tener un coordinador y una coordinadora en diálogo permanente con esas familias.

Entonces, ese modo de actuar ya fue una prevención a la respuesta de las movilizaciones del movimiento. Entonces ése ya fue un gran desafío que nosotros encontramos aquí en la región, pues uno trabaja con una región llena de problemas preexistentes, y ahora con un proyecto que tiene características diferentes como el PDRS [Plan de Desarrollo Regional Sustentable] del Xingú, que parecía que de hecho resolvería problemas históricos que tiene aquí esa región. Eso hizo que la gran mayoría de las organizaciones contrarias a la presa, como el propio Sindicato de Trabajadores Rurales, vieran en la construcción de la presa de Belo Monte la posibilidad de resolver problemas añejos, demandados hacía 10, 20, 30, 40 años en esa región. Problemas de propiedad de la tierra, asfaltar carreteras, problemas de salud y de educación (entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

En la medida en que avanzaban las obras de ingeniería y, las acciones de reparación no caminaban, otros actores también empezaron a exigir sus derechos. Es el caso de las asociaciones indígenas urbanas y rurales de ribereños no aldeanos que luchan por ser reconocidos por las políticas da Norte Energía y del Estado brasileño. Ellos encuentran muchas barreras por el racismo institucional y el de la sociedad en general. En el imaginario social, la idea de aldea es más importante en Brasil que en México, donde es común caracterizar al indígena como aquel que habla una de las 364 lenguas indígenas del país, aunque sea de derecho legal su autoidentidad como nativo si no habla la lengua originaria. En contrapartida, en Brasil, en el imaginario nacional, indígena es quien vive en aldea, y los urbanos, es decir, aquellos que viven en las ciudades, son despreciados en su identidad nativa.

En los planes originales, parte de los actores mencionados no estaban en el catastro de la Norte Energía y gracias a sus luchas lograron parte del reconocimiento. Hay que subrayar que el caso de esos indígenas urbanos, rurales y ribereños es algo distinto de los aldeanos, quienes protagonizaron la lucha desde los años setenta. Aquí tenemos ya una situación de lucha por derechos:

> En el Plan de Emergencia estaban considerados tanto los indígenas de las aldeas como los citadinos. Para los indios de las aldeas esto significaba obtener lancha, motor, despensa. Y para los indígenas citadinos, un curso de mecánico automotriz, curso de vigilante para preparar a esos indios para que actuaran en el mercado de trabajo.
>
> Uno de los intereses de la lucha colectiva fue la cuestión del reacomodo. Primero, yo conseguí rescatar muchas cosas. El reasentamiento de los indígenas citadinos, de los pes-

cadores y de la población en general, ocurría de una manera que no estaba dentro del Plano Básico Ambiental. Había muchos imcumplimientos, como sucede hasta hoy. En el proceso de reacomodo, del catastro, la Norte Energía tenía primero que consultar a las comunidades indígenas. Presentar el proyecto y discutir hasta el mismo padrón de construcción de las casas, si era de concreto o de ladrillo. Eso no sucedía. Aconteció que tenían algunas reuniones con el sector [...] Y cuando ellos llegaban a esas reuniones ya abordaban a todo mundo, y les decían que tenía que ser de aquella forma, que el Ibama había aprobado de aquella forma y no quería conocer opinión alguna. Yo fui a una reunión en el barrio Independiente II, y escuché su plan de decir que tenían tres opciones: carta crediticia, indemnización o una casa en el reasentamiento (líder de la Asociación Indígena Nativa Kuruaya de Altamira, entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015).

Cuando hicimos nuestra primera ocupación en 2012, tanto reivindicando nuestros derechos de reasentamiento como de la compensación e indemnización de nuestra pesca, de nuestro río que estamos perdiendo. Porque ellos están deforestando nuestras islas y las márgenes del río Xingú. Cuando llegamos y fuimos al Ibama y al Funai, nosotros sentimos que no nos amparaban con ningún derecho. Comenzamos a procurar nuestros derechos en el Ministerio Público, en la Casa de Gobierno que está ahora en Altamira.

Y ellos nos preguntaban: "¿Ustedes son presidentes de qué asociación?". No, nosotros somos indígenas ribereños, nosotros no tenemos asociación [...] "Ustedes no pueden procurar sus derechos así porque ustedes no tienen asociación".

Nos comenzamos a reunir [...] El personal que trabajaba en la Funai nos decía: "Ustedes no necesitan hacer una asociación para procurar sus derechos. Una asociación sólo generará mucho gasto, tienen que pagar impuesto". Y nosotros pensamos: no, ese negocio está errado, la Funai dice que nosotros no necesitamos de asociación y otros órganos dicen que lo necesitamos. Yo llegaba allá y decía: Yo soy indígena ribereña, sin embargo, no soy presidente de ninguna asociación. Entonces, ellos no querían atendernos, hasta en la misma Norte Energía. Ahí nosotros hicimos una asamblea, juntó bastante indígena ribereño, y decidimos: vamos a fundar una asociación para nosotros (líder de la Asociación Tyoporemô de los Pueblos Indígenas Nativos Ribereños del Medio Xingú, entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

En las entrevistas es muy interesante ver el modo como esos actores caminan en dirección a una forma de representación y contestación "comprensible" al Estado.

Esas movilizaciones están ligadas a las varias negativas de la Norte Energía en colusión con el Estado. Según el EIA de Belo Monte, los pueblos indígenas del Xingú no serán afectados de mane-

ra directa (MME *et al.*, 2009). Otro tema polémico: Magalhães (2009) explica que el EIA de Belo Monte niega la existencia de varias comunidades indígenas en su área de afectación, como los Xikrin, Xipaya, Kuruaya y dos grupos de indígenas aislados reconocidos por otras etnias y por indigenistas de la Fundación Nacional del Indio (Funai).

Hay que destacar también el proceso investigado por Vieira (2013), que responsabiliza a Belo Monte por las rupturas y la desintegración del tejido social de los pueblos indígenas. La acción delictiva de la Norte Energía para romper y callar la resistencia de los indígenas aldeanos consistió, en vez de cumplir con los acuerdos establecidos con la Funai, en negociar con los indígenas de forma individual a través del Plan de Emergencia (que no existía en las páginas del proceso de licenciamiento ambiental). Cada aldea recibe cerca de 10 000.00 dólares por mes para comprar lo que se requiera. ¿Y qué requerían los indígenas? Ellos tampoco lo sabían. Son poblaciones de contacto reciente y no conocían el "mercado". Eso generó dos resultados: las 19 aldeas se dividieron en 39 y los indígenas dejaron de plantar y comenzaron a alimentarse de galletas, papas fritas y Coca-Cola, cosas "de blanco" que les llegaban. Los resultados en la salud de esas poblaciones fueron impactantes: hipertensión, diabetes, obesidad y mortalidad infantil.

Un actor muy importante como aliado de los indígenas y otras poblaciones tradicionales es el Ministerio Público Federal. Ha sido central para que el Estado atienda muchas reivindicaciones populares. Desde las reivindicaciones de los afectados por Belo Monte, el Ministerio Público ha interpuesto 24 acciones civiles públicas contra el emprendimiento. Es interesante ver que siempre se ha ganado en primera instancia, pero esa victoria siempre se ha revertido en los tribunales regionales (de segunda instancia). Muchas veces el Estado ha aplicado de manera reiterada una medida de excepción creada en el periodo dictatorial brasileño llamada suspensión de seguridad. Es importante demarcar también el racismo institucional del judiciario:

> Nosotros no podemos llegar al judiciario y decir: Miren, ustedes tienen que proteger a los indígenas. Nosotros tenemos que llegar al judiciario y decir: Miren, ustedes tienen que respetar la Ley. ¿Entiende la diferencia? En el Brasil hay un prejuicio tan grande que la estrategia que estamos usando es ésa. Insistir en la ilegalidad de las acciones de Belo Monte (Thais Santi, procuradora del Ministerio Público Federal, entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

Los casos de conflicto ambiental en torno al uso social del agua en América Latina muestran cada vez más acciones colectivas del tipo que Acselrad (2010, 2013) denomina "ecologismo combativo". Sus actores tienen el reto de contestar a los actuales patrones técnicos de apropiación del territorio, los recursos naturales y las personas como piezas de un desarrollo contrario a la mayoría. Martínez-Alier (2005,

2008), de forma similar, habla del fenómeno de "ambientalismo de los pobres, ecologismo popular o movimientos por justicia ambiental", en una perspectiva de los movimientos tradicionales que constituyen sujetos marginados que exigen justicia ambiental.

Historias contradictorias *per se*. Muchos de los indígenas que todavía protestan contra Belo Monte son los mismos que en 1989 lograron llamar la atención nacional e internacional y, por lo tanto, frenar durante 22 años la construcción de la presa. De los indígenas, tal vez el más famoso sea el cacique Raoní, quien jamás claudicó frente a Belo Monte. En Brasil, esta figura (en contextos indígenas) posee un significado de líder legítimo y consensual, distinto del concepto en México.

En 2011, el caso fue a parar a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA), que recomendó la suspensión del proceso de licenciamiento ambiental de Belo Monte. En respuesta, el gobierno brasileño amenazó con abandonar el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, retiró a su embajador ante la OEA, aprobó la concesión de las licencias y comenzó las obras de ingeniería en julio de ese mismo año.

Es importante señalar que todo un reordenamiento territorial local, nacional e internacional está en curso debido a las macroactividades económicas implícitas en el proyecto, esto incluye líneas de transmisión de energía, carreteras, puertos, agronegocio, minerías de oro, hierro y otros. El conflicto involucra a diversas escalas espaciales debido a las contradicciones de las políticas macroeconómicas nacional y latinoamericana, relacionadas con el desarrollo de corredores de infraestructura en sus flujos Norte-Sur/Atlántico-Pacífico.

CONSIDERACIONES FINALES

La lucha en contra de la presa Belo Monte viene de la decada de 1980, cuando todavía se llamaba Cararaô. Esa lucha cambió en esos años, conforme al cambio en el régimen de gobierno y los planes del Estado para la presa.

Las formas de resistencia también cambiaron antes y después de que empezaron las obras. En parte por las nuevas demandas, en parte porque segmentos de los movimientos en contra de Belo Monte eran base del partido del gobierno petista. A pesar de eso, el proyecto generó una resistencia compleja y combativa que, en la visión de los vencidos, en otros momentos habría ganado la lucha en contra de la presa.

Con el AHE Belo Monte, el Gobierno Federal planea un cambio general en el flujo hídrico y ecológico del Xingú, con base en argumentos sobre la necesidad de expansión de la generación de energía y crecimiento de la economía. Eso implica cambios ambientales definitivos que no procuren la reparación ecológica de los márgenes del río, así como del patrimonio social y cultural de los pueblos afectados. Dichos impactos tienen una influencia directa en todo el ecosistema de la cuenca hidrográfica del Xingú.

Obsérvese aquí la importancia que las fuerzas contrahegemónicas pueden

tener, concibiendo que existan otros tipos de ideología en disputa, las ideologías emancipatorias.

Se coincide con Mészáros, quien defiende que esas ideologías contrahegemónicas son de importancia estratégica para llegar a soluciones "más allá del capital", en las cuales se establece un "orden sociometabólico de transición" hacia un nuevo modo de producción en favor de las clases dominadas. Esta ideología emancipadora "cuestiona la viabilidad histórica de la propia sociedad de clases, proponiendo como objetivo una intervención consciente práctica, la superación de todas las formas de antagonismo de clase" (Mészáros, 2004: 68, traducción propia).

Su análisis cobra importancia por la esperanza que proyecta frente a los aspectos brutales de la construcción de las grandes hidroeléctricas. Aspectos que, en el caso de Belo Monte, están en el límite entre el etnocidio y el genocidio además del retorno a un modelo de desarrollo violento que parecía anticuado.

El horizonte futuro es poco alentador, ya que es posible entrever el plan de construir otras presas en el Xingú, en especial la presa hidroeléctrica Altamira, la antigua Babaquara.

Por lo que divisamos hoy, Belo Monte fue, es y será todavía, como en la larga noche de los 500 años: una colisión genocida de mundos, así que terminamos con dos relatos sobre el futuro, uno indígena y otro "blanco".

El primero está en un artículo de Heurich; es la visión que un amigo Araweté de él, Moinowihi, posee de la presa.

> Algunas veces, cuando el pajé [xamã] canta, aquel que está cantando el canto —que en verdad no es el pajé, pero alguien que ya falleció y es transmitido por la voz de él— pide algunas cosas. Hachas, machetes, a veces azúcar y café, en fin, cosas que le hacen falta en el cielo. Es un aspecto muy interesante del chamanismo araweté, que por una lástima no puedo detallar aquí. Platicábamos entonces sobre eso cuando Moinowihi cambió el asunto, pero tal vez ni tanto, para las cosas que la Norte Energía estaba enviando todos los meses en las listas [del Plan de Emergencia]. Moinowihi decía que todas esas cosas, incluso las lanchas, los motores y la despensa eran la contrapartida de una muerte que iba a ocurrir.
>
> Las cosas eran el pepikã, la contrapartida, de la futura muerte de todos en la aldea.
>
> ¿Y qué los va a matar, Moinowihi? El agua. ¿El agua? Sí, el agua de la presa (Heurich, 2013, traducción y nota propia).

El segundo relato del futuro es de Marcelo Salazar, investigador del ISA, su propia utopía:

> Lo que me gustaría que ocurriera, el escenario que miro para el futuro… Creo yo que Belo Monte va a convertirse en un muro de Berlín. Belo Monte va a ser un símbolo permanente de qué no hacer para el desarrollo de la Amazonia: lo que no hacer para el desarrollo de la humanidad. En algún momento diremos: ¡Mira el etnocidio que hicimos en la región! ¡Matamos

> a esos indios! ¡Eso es un absurdo, no puede ocurrir nunca más! Entonces vamos a parar esa obra. Y ella va a convertirse en una ruta turística. Todo mundo irá allá con uno martillito para llevarse un trocito de concreto de la presa, como símbolo de que no puede ocurrir más en la humanidad. He estudiado un poco en Alemania, y allá el muro de Berlín es muy vivo, toda la historia del Holocausto. Ellos hacen todos los esfuerzos para mostrar el muro de Berlín para que cosas así nunca más se repitan (entrevista con los autores, Altamira, febrero de 2015, traducción propia).

En tanto no llega el futuro, dejamos al lector la ofrenda de elegir el final.

BIBLIOGRAFÍA

Acselrad, Henri (2013), "Desigualdade ambiental, economia e política", *Astrolabio*, núm. 11, Argentina. pp. 105-123.

_____ (2010*),* "Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental", *Estudos Avançados,* Dossiê Teorias Socioambientais, núm. 68, vol. 24, São Paulo, pp. 103-119.

Barabas, Alicia Mabel , y Miguel Alberto Bartolomé (1992), Antropología y relocalizaciones, *Alteridades*, 2 (4), pp. 5-15.

Bermann, Célio (2013), "Resistência às obras hidrelétricas na Amazônia e a fragilização do Ministério Público Federal", *Novos Cadernos naea*, núm. 2, v. 16, dez. Pará, pp. 97-120

Brasil, Constituição da República Federativa do Brasil (1988), promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília, disponible en <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>, consultado el 30 de enero de 2016.

Carta Xingu Vivo para Sempre (2008), Encontro Xingu Vivo para Sempre, 23 de mayo, Altamira.

cnec (Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores), y Camargo Correa S.A. (1980), *Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu,* São Paulo.

Del Moral Hernández, Francisco (2009), "Energia firme *versus* Potência instalada, Descrições imprecisas do Projeto, Áreas impactadas invisibilizadas no eia", en Sônia Maria Simões BarbosaMagalhães Santos, Francisco del Moral Hernández (org.) *Painel de Especialistas: Análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte*, Belém, Universidade Federal do Pará (ufpa).

Fearnside, Philip (2009), "As hidrelétricas de Belo Monte e Altamira (Babaquara) como fontes de gases de efeito estufa", *Novos Cadernos naea,* núm. 2, vol. 12, diciembre, pp. 5-56.

Heurich, Guilherme Orlandini (2013), *A barragem e a canoa de Jawitï* (mimeo), isa, Pará, disponible en <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/arawete/osaraweteeoplanoemergencial.pdf>, consultado el 3 de agosto de 2016.

isa (Instituto Socioambiental) (2014), *Especial Belo Monte:* Xingu Vivo, ISA, Altamira, disponible en <http:// www.socioambiental.org/esp/bm/loc.asp>, consultado el 11 de noviembre de 2014.

Lins Ribeiro, Gustavo (2014), "Localização do rio Xingu. Brasil", en *Wikipédia*, disponible en <http://es. wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo_Xing%C3%BA mediaviewer/File:Xingurivermap.png>, consultado el 12 de noviembre de 2014.

_____ (1991), *Empresas Transnacionais*. São Paulo. Marco Zero.

Magalhães, Antônio Carlos (2009), Aproveitamento Hidrelétrico do Rio Xingu: Usina de Belo Monte, análise do Estudo de Impacto Ambiental, Povos Indígenas, en S. M. S. B. M. Santos, F. M. Hernández (org.), *Painel de especialistas*: *Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte*, Belém, ufpa.

_____ (2005), *Índios e barragens: a complexidade étnica e territorial na região do Médio Xingu*, en Sevá Filho, Oswaldo (Org.). *Tenotã-mõ: Alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*, São Paulo, International Rivers Network.

McCully, Patrick (2004), *Ríos silenciados*, Buenos Aires, Proteger.

Martínez-Alier, Joan (2008), "Conflictos ecológicos y justicia ambiental", *Papeles,* núm. 103, pp. 11-27

_____ (2006), "Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad", *Polis,* núm. 13, pp. 1-13

_____ (2005), *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, 3a. ed., Barcelona, Icaria.

Mészáros, István (2002), *Para além do capital*, São Paulo, Boitempo.

_____ (2004), *O poder da ideologia.* (trad. Paulo Cézar Castanheira), São Paulo, Boitempo.

Ministério de Minas e Energia (mme), Empresa de Pesquisa Energética (epe) (2014), Plano Decenal de Expansão de Energia 2023, mme / epe, Brasilia.

_____ (2010), Plano Decenal de Expansão de Energia 2019, mme / epe, Brasilia.

Ministério de Minas e Energia (mme), Eletrobrás (1998), Plano Decenal de Expansão 1999-2008, Grupo Coordenador do Planejamento dos Sistemas Elétricos (gcps) / Centrais Elétricas Brasileiras (Eletrobrás) / mme, Río de Janeiro.

Ministério de Minas e Energia (mme), Eletrobrás, Leme Engenharia, Andrade Gutierrez, Camargo Correa, Odebrecht (2009), Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte, Relatório de Impacto Ambiental (Rima), mme / Eletrobrás, Brasilia.

Ministério de Minas e Energia, Conselho Nacional de Política Energética (cnpe) (2008), Resolução núm. 6, de 3 de julio de 2008, que dispõe sobre o aproveitamento do potencial hidráulico para fins energéticos do rio Xingu, e dá outras providências, Brasilia.

Viveiros de Castro, Eduardo (2008), "Não podemos infligir uma segunda derrota a eles", São Paulo, *Estado de São Paulo*, 19 de abril, disponible en <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,nao-podemos-infligir-uma-segunda-derrota-aeles,159735>, consultado el 12 de enero de 2016.

MUJERES MAPUCHE WILLICHE EN PUERTO GALA (AYSÉN). ENTRE MERLUZAS, INGENIERÍA IDENTITARIA Y SOBRIEDADES FEMINISTAS *SUI GENERIS*

Michel Duquesnoy*

Resumen: Se revisa un grupo poblacional del mundo insular de las zonas australes de Chile, en la región de Aysén. Escasean los estudios antropológicos o sociológicos sobre la presencia de mapuche williche (mapuche del sur), quienes emprendieron ahí una migración temporal o permanente. Tampoco existen trabajos en torno a género en ese grupo insular. El primer objetivo pretende dar una aproximación analítica sobre esta presencia desde un ángulo de género con el que el autor evaluará la importancia de las mujeres williche en el grupo insular Gala. Recurrirá al concepto de feminismo *sui generis*. El segundo propósito se refiere al componente identitario, al que el grupo analizado añade el componente étnico en una región que está alejada del territorio ancestral williche.

Palabras claves: islas Gala (Chile), mujeres mapuche williche, identidad étnica, feminismo *sui generis*.

Mapuche Williche Women in Gala Port (Aysén): Between Merluzas, Identity Engineering and Feminist Sobrieties Sui Generis

Abstract: This is a look at a population group on the island world of the far-southern zones of Chile, the Aysén region. There are few anthropological or sociological studies on the presence of Mapuche Williche (southern Mapuche) who undertook temporary or permanent migration there. Nor are there many studies on gender in this island group. The first objective is to take an analytical approach to this presence from the point of view of gender, with which the author evaluates the importance of Williche women in the Gala island group. I will turn to the sui generis concept of feminism. The second objective refers to the identity component, to which the group analyzed adds the ethnic component in a region far from the ancestral Williche territory.

Keywords: Gala Islands (Chile), Mapuche Williche women, ethnic identity, *sui generis* feminism.

* Doctorado en Antropología, Universidad Bernardo O'Higgins. Línea principal de investigación: etnología y políticas públicas en materia indígena. Correo electrónico: michel.duquesnoy@ubo.cl

El autor desea agradecer la Universidad Bernardo O'Higgins, institución que financió en parte esta primera experiencia de campo en los canales del norte aisenino, lo que le permite presentar aquí una parte de sus investigaciones en torno a las mujeres mapuche williche del sur austral de Chile.

INTRODUCCIÓN

El mundo insular de las zonas australes chilenas (aquí un grupo insular de la Región de Aysén) carece de estudios sobre la presencia Mapuche Williche. La historia de Puerto Gala y su desarrollo relacionado con el auge de la pesca fueron investigados en los trabajos de Brinck (2011), Díaz y Morales (2012) y Saavedra (2011). Existen algunos informes en torno a planes de desarrollo regional a cargo del Gobierno regional (1995) y varios manuales turísticos (2014).

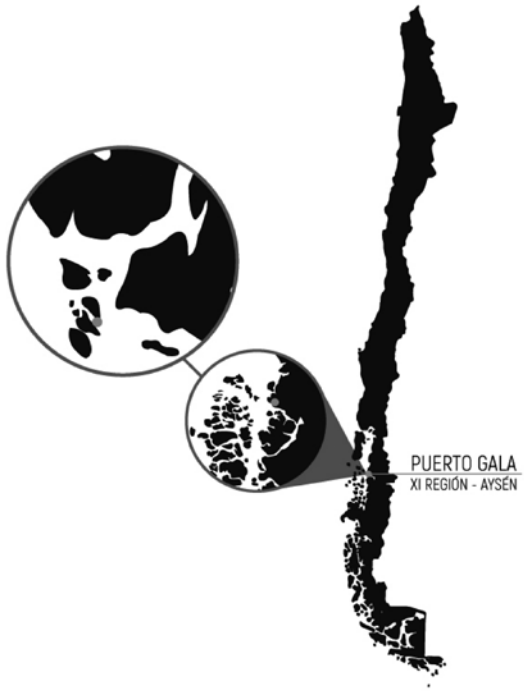
El primer objetivo aspira a proporcionar una aproximación analítica de esta presencia desde un ángulo de género. Las mujeres williche tienen una importancia notable en las islas del grupo Gala. Para realizar esta afirmación tomo como base una estancia corta (febrero de 2015), cuya intención era recopilar información de fuentes primarias, historia oral y conversaciones libres con una veintena de habitantes,[1] sin importar su declarada (a)filiación étnica. Estos fundamentos alimentan nuestros incipientes análisis e hipótesis y completan otros trabajos (Duquesnoy, 2015a, 2015b y 2015c) sobre mujeres williche.

El segundo propósito se refiere al componente identitario. Es decir, a la suma de lo étnico dentro de unidades en apariencia simples: chileno(a), insular, pescador(a), hombre, mujer, residente permanente o no. Recalquemos que un elemento imprescindible para el mapa identitario que acometemos, es la pertenencia a la primera o segunda generación de fundadores. No procuramos "esencializar" o estereotipar a los galenses. Su subjetividad no se condiciona por una categoría sociocultural o étnica, sino que ofrece un interesante conjunto en (re)elaboración. Omitimos la variable "minoría (étnica)" como herramienta analítica singular de las relaciones intervecinales puesto que, de un lado, este conjunto poblacional es de por sí minoritario; de otro lado, los actores no revelan en sus discursos huellas de los estigmas "étnicos" encontrados en otras regiones del país. Postulamos que al recurrir a un componente identitario étnico mapuche, parecieran añadir una plusvalía distintiva al bagaje identitario pescador de residentes en Gala. En el ámbito teórico práctico, no limitar la afiliación identitaria desde una perspectiva subalterna (étnica) neutraliza la tentación esencialista, dando así cabida a la movilidad del dinamismo cultural. Según Dietz y Mateos, "la tarea del análisis antropológico y educativo consiste en deconstruir y reconstruir las múltiples pertenencias y afiliaciones, las 'pertenencias híbridas'"[2] (2008: 46).

No se desea "etnificar" o "indigeneizar" el mundo interrelacional del conjunto ni reducir el quehacer de las mujeres mapuche williche dentro de una camisola indígena. Sería negar una evidencia: no existen razones para homogeneizarla usando categorías administrativas o (seudo)científicas.

[1] Agradecemos a Gloria, Marbi, Sandra, Ximena, Blanca, Juan, Álvaro, Amaro, Dagoberto, Mario y Ladiseo.

[2] Concepto citado por Dietz (2008), tomado de Mecheril, 2003.



© Dirección de Comunicación, Universidad Bernardo O'Higgins.

Determinación teórica que obliga a considerar la diversidad intrínseca de este mundo insular. Este universo actúa como un sistema en el que cualquier elemento, sustraído o añadido, modifica al conjunto.

Tal como se aclara, los objetivos de este artículo, se inscriben en el marco más amplio de una investigación que el autor realiza sobre el quehacer político cultural femenino williche en la Décima,[3] en particular en los intersticios de una interculturalidad centrada en la bisagra entre dos esferas de vida: la sociocultural mapuche y la sociocultural chilena. Visitar el grupo insular Gala permite conocer cómo, en aldeas lejanas, las mujeres organizan, reinventan e idean su "etnicidad" con creatividad y dilemas. Es notable que la mayoría de ellas son originarias de la provincia de Chiloé o de Llanquihue, dos de las cuatro que componen la Región de los Lagos.

En definitiva, como todos los estudios sobre la construcción identitaria, éste presentará insatisfacciones. Esperamos no haber traicionado este peculiar mundo de vida.

[3] Desde las propuestas teóricas de Bidaseca y Vázquez, s.f. y 2011; Espinosa, 2009; Mendoza, 2006 a, Lugones, 2011; Paredes, 2008; Segato, 2010.

PUERTO GALA

El grupo Gala, conformado por cinco pequeñas islas (Gala, Toto, Chita, Ronchi e isla Núñez o Sin Nombre), se encuentra a pocas millas del continente, entre los fiordos de los canales Jacaf y Moraleda, vecino septentrional de la isla Magdalena (noroeste de Aysén). Son "islas con personalidad", afirma una guía sobre la Patagonia Insular (CIEP, s.f.: 68).

Puerto Gala es un pueblo isleño compuesto sólo por pescadores artesanales, agrupados en caletas según su lugar de origen, que singulariza una historia corta, aunque profunda, que alcanzó en un lapso de tres décadas un alto nivel de organización. Un hecho determinante es que ahí "todas las actividades socioculturales […] está[n] ligada[s] totalmente al mar" (Díaz y Morales, 2012/2013: 155). Sus residentes actuales, se manifiesten o no de ascendencia williche, no ocupan un territorio tradicional reivindicado como ancestral, pese a la presencia de un osario en el que miembros de una cultura muy antigua depositaron sus difuntos. Este cementerio está situado en una cueva alejada de Gala, a unas millas marítimas.[4] Por lo tanto, no presentan demanda territorial. La revalorización cultural incipiente por parte de algunos residentes es simbólica. En efecto, si nuestra interpretación es correcta, asistiríamos no tanto a una reivindicación territorial material, sino a una revalorización étnica acompañada de un deseo de reapropiación de los elementos culturales mapuche olvidados, tales como lo comentaron nuestras informantes, la celebración de un *We Trepantu* ("año nuevo" mapuche, solsticio de invierno) o una aproximación a la compleja cosmovisión mapuche. "Para conocer y rescatar nuestras raíces, nos agrupamos por varias razones". Con el objetivo de retomar la distinción de Castells (1999), asistiríamos a una estrategia identitaria proactiva impulsada por un proyecto y una imagen de sí mismos, más que defensiva, incitada por un afán de sobrevivencia.[5] No obstante, si consideramos que gran parte de los residentes mapuche de Gala provienen de horizontes situados en la *Fütawillimapu*, es decir, de territorios que sí han sufrido expulsiones y estragos cuyos recuerdos avivan la memoria, vale preguntarse en qué medida su reminiscencia activa la revalorización indicada. Con Reguillo (2000: 80) coincidimos en que, "visto desde los territorios de la exclusión el silencio fue una forma de defensa, una manera de sobrevivir al estigma, una manera de preservar la diferencia", por lo tanto, sería útil evaluar el grado ocasional de identidad defensiva inmiscuida dentro de la proactiva. Eso revelaría una ingeniería identitaria fundamentada

[4] La presencia de culturas antiguas es confirmada por los numerosos conchales encontrados en las islas de Aysén (CIEP, s.f.: 68). Las discusiones en torno al origen de objetos encontrados en la zona del canal Jacaf intentan determinar si pertenecen a grupos cazadores recolectores terrestres o marítimos (Reyes, 2010).

[5] No será anecdótico el hecho de que nuestra visita y toma de contactos con la isla fueron una respuesta a una petición explícita de "recibir a un antropólogo que trabaja mapuche".

en la movilización de "adscripciones estratégicas" (Morong, 2016) nunca alejadas de evaluaciones "oscilando siempre entre la desaparición como grupos sociales diferenciados y su adaptación a las nuevas condiciones" (Uribe, 2011: 168-169). En suma, asistimos a un intento de estrategias identitarias por las que tanto el grupo como "el sujeto trata de defender su existencia y su visibilidad social, al mismo tiempo que busca su coherencia" (Escudero, 2005: 54).

Los asentamientos humanos permanentes se remontan a 1984, cuando empezaron a llegar varios pescadores en busca de espacios marinos ricos en mariscos, merluzas y congrios, cuya importante demanda para la exportación aseguraba ganancias apreciables. Según documentos de diagnóstico, pese a las condiciones materiales precarias ("casas" de lona, sin piso y sin comodidades) aliadas a las ingratitudes climáticas y a las "drásticas restricciones físico-geográficas que limitarían toda posibilidad de crecimiento y desarrollo urbano" (*Diagnóstico*…, 1995: 41), la buena coyuntura pesquera favoreció la llegada continua y masiva de pescadores gozando del llamado "*boom* de la merluza". Esta fiebre generó el saqueo de los fondos marinos. Varios pescadores eligieron este lugar para asentarse en definitiva sin abandonar su residencia en sus lugares de origen. Llegaron durante dos decenios familias chilotas y puertomontinas. Se menciona una familia originaria de la región de Bío Bío. La explotación intensiva de las riquezas haliéuticas en los canales aiseninos marcará un hito en el "creciente proceso de liberalización económica vivido por Chile desde la dictadura militar y acentuado por los gobiernos democráticos asumidos desde 1990" (Núñez *et al*., 2014: 7).

Debido al agotamiento de las reservas pesqueras, hoy radican en el lugar unas 20 familias (cien personas) y se suman cerca de 60 más (unas 240 personas en total) cuando las condiciones estivales permiten una estadía de unos meses al año. Los residentes observan el futuro de su localidad con aprensión acentuada por la creciente escasez de la merluza (Brinck, 2011). La localidad fue registrada con legitimidad el 21 de agosto de 1999 como pueblo adscrito a la comuna de Cisnes. Es el último pueblo reconocido por el Estado chileno.

Los sucesivos comités vecinales lograron obtener servicios indispensables para mejorar sus condiciones de vida: posta de salud (con dos paramédicos permanentes); centro preescolar y escuela primaria completa; planta generadora de energía eléctrica y red de pasarelas que permiten caminar entre los varios puntos de las caletas. Un puente metálico seguro une las dos islas principales Toto y Ronchi. La caleta de la isla Sin Nombre es accesible sólo por medio de las pangas, vehículos imprescindibles para la pesca y la movilización. Hasta la fecha este pueblo carece de disponibilidad directa y propia del recurso hídrico potable y de un procedimiento adecuado para los residuos, debilidades señaladas en 1995 (*Diagnóstico*..., 1995: 55).

Como en otras zonas de Aysén o de Chiloé en las que su impacto aflora la leyenda, la figura del sacerdote Anto-

nio Ronchi (1930-1997) (Hormazábal, 2008), tuvo un papel irremplazable en la formación de la aldea y en la consolidación de un referente socioidentitario todavía fuerte entre los galenses de la primera generación (1984-1995 aproximadamente). Este religioso, por su carisma y humanitarismo, contribuyó a cementar muchas localidades isleñas.

DESAFÍOS DE LA ASOCIACIÓN INDÍGENA "LAFKENCHE"

La Asociación Indígena "Lafkenche" (gente del mar) se compone de 29 socios (17 varones y 12 mujeres). Creada en 2011, tiene personalidad jurídica registrada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi); sin embargo, carece de organización real y esta debilidad compromete su potencial. Quizá un liderazgo más emprendedor llevaría adelante al grupo, como lo reconocieron las informantes. No obstante, la esperanza de recibir los apoyos proporcionados por la institución gubernamental es alta ya que podría "incentivar a las mujeres y potenciar sus habilidades", opina Sandra.

El número de miembros es mínimo. Son más los mapuche no afiliados a la asociación, por estar en otras latitudes y alegar varios pretextos: desinterés, falta de tiempo, negación de autorreconocimiento, etcétera. Otra dificultad que sin duda aminora la capacidad de convocatoria de la incipiente asociación, es el hecho de que varios miembros residentes, durante los meses inhóspitos del invierno austral, transitan en otras partes del país. Una suerte de trashumancia marítima no es ajena a este hábito. Este escenario subraya que la existencia de un potencial real de cohesión y convocatoria determinará los vínculos vecinales cualesquiera sean sus objetivos. A la par, una plaga nefasta en tan reducida concentración humana reside en lo que sus habitantes deploran como "envidia, individualismo y egoísmo". De hecho, el obstáculo más perceptible en las relaciones vecinales y la marcha favorable de la Asociación "Lafkenche" se encuentra en las tensiones entre la primera y la segunda generación de residentes permanentes. Los contactos se caracterizan, dice Gloria, por "el cada quien de su lado y mucha desunión e individualismo". Díaz y Morales denuncian los "tiempos peligrosos y además bastante violentos" que caracterizaron las dificultades de todo tipo encontradas en los primeros momentos de la radicación permanente en el lugar generando "relaciones sociales […] siempre al filo [con el fin de] evitar el contacto con la gente y tratar de alejarse de los problemas [hasta] encontrar un grupo en donde la protección estuviera asegurada" (Díaz y Morales 2012/2013: 156).

En el presente las relaciones son más reguladas. No obstante, como lo expresamos a nuestros interlocutores, parecería que todos quisieran tener el honor de ser uno de los "padres fundadores" del pueblo. "Hay, continúa Gloria, dos maneras de hacer y querer hacer las cosas. Eso genera tensiones". Si, como pretende Martín, "el pulso democrático de una sociedad […] se mide […] por esa otra dimensión de la democracia que habla del compromiso cívico,

del sentimiento de implicación en las decisiones cotidianas sobre las cosas públicas" (2006: 80), nosotros tememos *a priori* que tal pulso podría asfixiarse por deterioro de un latido suficiente si las mujeres mapuche no logran a tiempo avivar un contramovimiento que neutralice la amenazante entropía relacional de la vecindad galense. Es probable el quiebre parcial de la fuente principal de ingresos —la pesca—, lo que constituye un motivo de desmotivación capaz de amenazar la pesca artesanal, que enfrenta la concurrencia de la pesca industrial asalariada. "Los habitantes se encuentran desorientados respecto de cuál es el futuro para el pueblo", precisa Flavia. En este contexto incierto se vislumbra hasta qué punto esas microscópicas aldeas insulares están atacadas por el macrosistema capitalista global. Los conflictos y prejuicios personales, usuales y lesivos, debilitan. En opinión de Flavia, cuestionan el potencial inclusivo de "esta localidad tan pequeña". Por otro lado, Puerto Gala, como pueblo de reciente conformación, carece de una historia en la mediana o larga duración. Eso conlleva a que sus habitantes desconozcan posibles "proyectos deliberados de construcción y/o reconstrucción del orden social" (Saavedra, 2011: 214), situación que los obliga a pensar en un incierto porvenir cercano y demostrar desde ahora una creatividad económica y cultural sostenida.

Con todo, Gala presenta una forma específica de identidades creadas alrededor de una diversidad contextualizada por el medio ambiente, los recursos económicos obtenidos a través de la pesca o de la industria salmonera presente en estos amplios canales, así como el lugar de origen y la conciencia más o menos desarrollada y valorada de las raíces étnicas. Ello justifica una serie de interseccionalidades condicionadas por la marginalidad (geográfica, genérica, política, laboral, etcétera).[6] Cada uno de estos componentes contribuye a la formación de un determinado tipo de individuo: isleño(a), pescador(a) artesanal —como eje principal del discurso identitario—, con un eventual toque étnico todavía emergente.

En cuanto al concepto de interseccionalidad, que conoce un sugestivo auge en las discusiones feministas —sobre las que puede consularse Zapata *et al.* (2013)—, sea para refutar su relevancia, o al contrario, para defenderlo, su utilización en las discusiones no parece remontarse a más de 30 años. De hecho, no existe una definición decisiva. Sin embargo, esta noción se "explora cómo los diferentes ejes de diferencia se articulan en niveles múltiples y crucialmente simultáneos en la emergencia de modalidades de exclusiones, desigualdad y formación de sujetos específicos en un contexto" (Brah, 2013: 16).

Para volver a las mujeres de Gala, Marbi, primera generación, señala: "estamos ahora en los pañales… Consideramos que [agruparnos] es la única

[6] Descartamos una marginalidad económica inexistente en este grupo isleño. Si las condiciones de vida y de trabajo son complicadas, no existe situación de vulnerabilidad económica debido a los "buenos" sueldos generados por la pesca.

manera de hacer valer nuestros derechos". Flavia estima que agruparse servirá "para rescatar y dar a conocer como corresponde […] nuestros antecesores en esta tierra". Apreciemos que el referente a los antecesores incluye hasta los prehistóricos canoeros, cuyos vestigios son presentes. "También queremos acordarnos de ellos", puntualiza Ximena.

No obstante, el "toque étnico" al que aludimos podría revelar una estrategia deliberada de un embrionario proyecto económico con raíces culturales. El hecho de hacerse "reconocer como comunidad indígena" posibilita la canalización de fondos y beneficios para fortalecer la "identidad mapuche". Las mujeres apuestan que sería un polo turístico de interés junto con el gran potencial estético del entorno insular; varias de ellas imaginan convertir la zona en espacios abiertos al turismo ecológico de aventura en el que los visitantes convivirían con los habitantes y compartirían sus actividades. Sandra espera que les permitirá "desarrollarse profesionalmente y potenciar nuestras habilidades [como mujeres]" y poder implementar "talleres para desarrollar actividades manuales y culturales a la vez que adquirir conocimientos ancestrales".

Si esta hipótesis se averiguara, los galenses de origen mapuche williche de ambas generaciones estarían sembrando los gérmenes de una futura fuente de ingresos que les permitiría no depender en su totalidad de los recursos marítimos. Existen varios proyectos que parecen más sueños que posibilidades.

"MOVIMIENTOS" INDÍGENAS, ASUNCIONES "FEMINISTAS" Y MUJERES MAPUCHE WILLICHE

La década de 1970 vio surgir grupos subalternos cuyas reivindicaciones denunciaron el estado de sumisión que varios siglos de ideologías imperialistas habían reducido. "Movimientos" indígenas y corrientes "feministas", fecundos en sus matices, surgen en las ágoras reivindicativas. En la región, las dictaduras militares atareadas en la aplicación escrupulosa de los dictados del Consenso de Washington generaron el desmantelamiento del Estado. El paso siguiente fue la instauración de un ámbito político competitivo en el que los países emprendieron su transición democrática. Inmersas en este escenario, las agrupaciones indígenas adaptaron formas activas de movilización y métodos a favor del respeto de su singularidad y situación de vulnerabilidad.

Estas organizaciones nunca presentaron entre sí una estricta homogeneización pese a la persistencia de reivindicaciones que las unieron en el fondo, como son el territorio, el reconocimiento de sus culturas y, en cierto grado, su autonomía. Sin embargo, el conjunto de sus proyectos políticos se fracturó con el amplio abanico de posibilidades que oferta el juego democrático en cuanto a sus relaciones desde y con el Estado o en las contiendas que agitan los partidos políticos. Esta oferta dio un golpe fatal al ensueño de cohesión que les hubiese permitido construir un plan común y transfronterizo.

En este contexto, muy esquematizado, las mujeres indígenas emprenden una labor de resignificación identitaria bajo la bandera de la singularidad étnica en conjunto con la de su semejanza genérica. De esa manera llegaron poco a poco a diferenciarse de las sociedades mayoritarias, en las que se ven inmersas, y de los movimientos feministas eurocentristas sospechosos de enarbolar un intelectualismo ajeno a sus realidades. Más que un rechazo, adoptaron un discurso de reflexión y diálogo, cuando se pueda, con la academia. Muchas de las mujeres williche entrevistadas en el conjunto Gala y en otras partes de la *Fütawillimapu*, podrían aceptar sin mucha restricción la definición que Julieta Paredes propone del feminismo, que ello define como: "la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime" (2008: 7). El problema real consiste en identificar qué es el patriarcado y, en consecuencia, si las mujeres aceptan como tal su existencia entre sus grupos de (a)filiación y, en definitiva, si participan en un proceso de lucha en su contra. De hecho, conforme con Paredes, nuestras informantes no se sienten confrontadas a los hombres, sino que actúan en conjunto como "mujeres y hombres en relación a la comunidad" (2008: 8). Ximena, afirma que "los varones de la isla apoyan a sus mujeres y aprecian sus objetivos"; para ella, sentirse feminista "significa ser autosustentable [y tener] independencia en derechos de opinar y realizarse como persona".

Proponemos enseguida unas reflexiones breves sobre el "feminismo" a la luz de una percepción indígena.

La teoría feminista, en sus vastas ramificaciones históricas, ha alimentado numerosas discusiones, polémicas, posibilidades, desencuentros y enriquecimientos. No se pretende aquí sintetizar estas cuestiones. Más bien se trata de realizar una apreciación sumaria sobre el problema de una definición mínima del concepto "feminismo". La literatura especializada no la ofrece con claridad, pero las teorías parecen convenir en que "feminismo" remite al complejo "mujer". Collin (2014) sugiere con prudencia que "'feminismo' es un movimiento problemático que es a la vez político, cultural e intelectual, que se afirmó en el último tercio del siglo XX dentro de la sociedad occidental para extenderse luego, so formas diversas, a todas las regiones del mundo".

En un registro binario varón *versus* mujer, De las Heras (2009: 46-47) estima que el feminismo es "toda teoría, pensamiento y práctica social, política y jurídica que tiene por objetivo hacer evidente y terminar con la situación de opresión que soportan las mujeres". Por su parte, Facio alude a la difícil noción de patriarcado: "El movimiento feminista como el conjunto de los movimientos y grupos sociales que desde distintas corrientes del feminismo luchan por el fin del patriarcado" (1999: 202); ambas aproximaciones son restrictivas en el sentido de que circunscriben la acción femenina y feminista en un dicotómico y sexualizado marco hombres *versus* mujeres, es decir, dentro de un indeterminado margen

singularizado por la opresión —y sólo ésta—. Cumes (2009: 32) denuncia ciertas vertientes del feminismo que plantean que "todas las mujeres tienen las mismas problemáticas […] y que todos —como género— tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado". Para Valcárcel (1995: 3), como pilar imprescindible de cualquier democracia, "el feminismo es el opuesto absoluto al machismo", entendido como "tradición política moderna, igualitaria". Eso parece hipostasiar una jerarquizada condición femenina dentro de una única dimensión de subordinación pasiva y limitar sus facultades de resistencia y creatividad política, las que en el peculiar contexto histórico-cultural mapuche se han visto orquestadas tanto por los varones como por las mujeres, en una lógica que aglutina las demandas de todo un pueblo. Nuestra perspectiva coincide con la de Mouffe (2001: 7), quien argumenta que "no hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales".

Las notificaciones anteriores no descartan los repartos cuestionables de poder y de dominación asimétrica entre hombres y mujeres dentro de los pueblos indígenas, no se limitan a este aspecto puesto que dentro de la multiplicidad de culturas, lugares geográficos, condiciones sociales, ideológicas, históricas y simbólicas, los contingentes de mujeres viven de maneras diferentes, hecho que cuestiona la "falaz […] universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación" (Cumes, 2009: 34). "No existe una identidad única, pues la experiencia de ser mujer se da de forma social e históricamente determinada" (Bairros, 1995: 146).

Contrastando las limitantes que muchas mujeres indígenas emiten, ¿puede evitarse hablar de feminismo si no hay una denuncia explícita de opresión de las mujeres? En efecto, como sugiere Alejandra Leighton, "el centro del movimiento es precisamente romper con una situación de jerarquía, opresión y machismo" (comunicación personal). Ahora bien, aislemos dos virtualidades en las discusiones en torno al feminismo: una sería ubicar el lugar de origen del fenómeno en Occidente y la segunda sería considerar los aportes periféricos alejados de preocupaciones que se notan eurocentristas. El mérito de cualquier feminismo consiste en señalar las confluencias sociales que lo sustentan, las de carácter político, cultural e intelectual, las que emergen en el nivel individual y colectivo. Pues contribuyeron a la inducción de cambios profundos de mentalidad en numerosas sociedades contemporáneas, quizá a "la reinvención de las mujeres y de los hombres fuera de los patrones que establecen la inferioridad en relación con el otro" (Bairros, 1995: 148).

Creemos posible inferir que, en primer lugar, las mujeres se afirmaron como sujetos y agentes imprescindibles en los acaecimientos de sus pueblos a la par que responsables en los destinos de sus cuerpos y decisiones. De ahí asumieron una postura crítica en torno a la doble estigmatización de ser mujeres e indígenas: subordinadas a la cultura hegemónica y a un sistema patriarcal autóctono que cuestionan desde los

propios criterios culturales. En ambos sentidos, iniciaron una dinámica de reflexión todavía en movimiento acerca de la estructura de sus poderes deconstruyendo las armazones conceptuales y prácticas de los sistemas que sustentaron su negación práctica de la "cosa pública". En este sentido, es válido el concepto de *empoderamiento* entendido como "proceso para cambiar la distribución del poder", o sea "una nueva concepción del poder" (Palomo, 2006: 244).

Si existe algo parecido a un feminismo indígena, será plural, heterogéneo y fundamentado en una riqueza abundante de silencios, cuestionamientos, alcances y fracasos. Y, en general, en un presumible recelo y desconocimiento de las discusiones académicas feministas "blancas". Es permitido afirmar que en la actualidad las mujeres indígenas implícitas en el quehacer político de sus pueblos y en el espacio colectivo, se volvieron elementos claves en los ámbitos jurídico-políticos regionales, nacionales e internacionales, sin mencionar su indiscutible importancia en las relaciones internas de sus comunidades, donde aseguran un rol genérico como agente político intercultural de primer valor. En consecuencia, sus propuestas feministas *sui generis* establecen una invitación alterna a pensarse como mujeres (en todos sus aspectos) en relaciones dinámicas inmersas en complejos ambientes contrarios. Por ejemplo, son varias las categorías —interseccionalidades— opresoras, raza, clase, edad, etcétera, en la construcción (y definición) de la identidad genérica (Lugones, 2011).

En segundo lugar, al reclamar alternativas concretas a su postura de discriminación tanto a sus comunidades como a las sociedades mayoritarias, aprendieron a valorar su importancia y analizar su potencial como agentes en la organización de la reivindicación por su género, así como por la identidad propia, lo que fortaleció su autoestima como mujer y como indígena. Esta doble exclusión fue un terreno fértil para su empoderamiento y cordura, creó una intensa preocupación acerca de su sexualidad, cuerpo y eventos clave del ciclo natural femenino. He aquí el lugar donde se polemiza con frecuencia la clamada complementariedad[7] entre hombres y mujeres. Ésta podría contrarrestar el autoritarismo machista de los varones, violentos y explotadores, que relegan a las mujeres al espacio doméstico, desde el cual no agitarán el temido espectro de la desunión, y amenazar la unidad a la que aspira un movimiento indígena único.

Otro problema es la desproporción, en la política pública regional y nacional, entre el número de mujeres activas en sus comunidades, de un lado, y de otro, en el seno mismo de las instituciones

[7] *Complementariedad* no significa *igualdad*. En las sociedades originarias, la complementariedad es un dado natural y simbólico. Implica que los hombres y las mujeres tienen sus actividades propias. Este legado "tradicional" fundamenta las propuestas tipo feministas de las mujeres indígenas. No consideran la dominación masculina y el patriarcado como rasgos propios sino como un "sistema condicionado históricamente" (Śniadecka-Kotarska, 2013: 162) que ha relegado a todos los indígenas a un lugar periférico, provocando que las mujeres padezcan relaciones de género asimétricas.

donde se acuerdan las decisiones que suelen afectarlas. Si se registra un notable incremento de la participación de las mujeres mapuche williche en las instancias tradicionales de consulta y discusión, queda extraña su casi ausencia en los espacios políticos. Esta inconsistencia se fundamenta con seguridad en cierto machismo activo en las estructuras mapuche —y chilenas— junto con una probable falta de práctica para operar a niveles superiores en los asuntos públicos. Sin embargo, se está desarrollando poco a poco una conciencia genérica propicia a cambios positivos. De un lado, las mujeres adquieren una experiencia organizativa positiva, favorable al fortalecimiento de su autoestima y empoderamiento genérico, y de otro lado, sin desdeñar los objetivos generales propios de la militancia general del pueblo mapuche, aprenden a diseñar una agenda genérica distintiva. Una característica sugestiva es la horizontalidad en el diálogo y la "democreatividad" de sus propuestas discutidas y concordadas durante pacientes sesiones de consulta y participación.

Esta última aseveración es una clave que abre matices propios de un feminismo genuino, impulsado por las mujeres williche. Tiene, como tantas iniciativas a cargo de las mujeres indígenas, "esta capacidad de reconocer diferencias y franquearlas, no homogeneizando a las interlocutoras y menos a las iniciativas que las involucrarían" (UN-INSTRAW, 2006: 9). Constatación también aplicable a las mujeres de Puerto Gala en razón de sus diversos componentes identitarios subrayados en otro momento. Conscientes de esta peculiaridad insular e histórica, entienden organizarse "no por el reconocimiento de una cultural esencial, sino por el derecho de *reconstruir*, confrontar o reproducir [su] cultura […] en el marco de sus propios pluralismos internos" (Hernández, 2001: 13; cursivas añadidas).

Pese a esas premisas confortadoras, ninguna de las entrevistadas, en el contexto peculiar de Puerto Gala, se distingue como líder, entendiendo este concepto como "aquellas personas que, en principio, son aceptadas y reconocidas por la comunidad como dirigentes que condensan […] la historia, la cultura, la memoria, la política y la lucha propia" (Sandoval, 2009: 16). En consecuencia, pese al riesgo de la exageración, la apropiación del sentir mapuche williche local es todavía tan novedosa que coarta un liderazgo suficiente para proporcionarle la energía distintiva de las comunidades hermanas del territorio histórico de los williche.

Una *lawentuchefe* (yerbatera) de Río Bueno (Región X), resume de maravilla el despertar de las mujeres: "Las mujeres mapuche tienen de nuevo mucha fuerza porque la tierra nos llama. Nosotras somos mujeres como la *mapu*". Este comentario, hecho a más de 600 kilómetros de Puerto Gala, reviste un impacto real entre las mujeres ayseninas. Ese sentir se ha vuelto inquebrantable, aunque pueda expresarse con otra intensidad. En nuestra opinión, el aislamiento de las mujeres galenses (así como de sus compañeros) podría ser un factor, si no de desunión, al menos sí de debilitamiento, capaz de

agotar la sed de etnicidad que incentiva la incipiente organización Lafkenche.

¿UNA CORRIENTE "FEMINISTA" *SUI GENERIS*?

¿Por qué *sui generis*? La razón principal se fundamenta en el alcance relativo del concepto "feminismo" entre las mujeres williche. Es un desafío intelectual confrontar la teoría feminista actual aparecida en las regiones periféricas (Bidaseca y Vásquez, 2011; Espinosa, 2009; Gargallo, 2012; Lugones, 2011; Mendoza, 2006a) con lo que ellas viven, dicen de su percepción "del" feminismo académico, blanco, eurocentrado, etcétera (Duquesnoy, 2015c). Es otro reto contrastar los paradigmas del pensamiento occidental con los valores mapuche (Vera, 2014). En consecuencia, por *sui generis* entendemos neutralizar sin perfección, los efectos indeseados de la atribución forzosa de una apreciación que no reflejaría la originalidad del pensamiento y praxis propios de las mujeres williche.

Para llegar a un nivel afín a su realidad, se considerará que las situaciones, oportunidades y trabas locales a lo largo y ancho del inmenso territorio que recorremos impiden una uniformidad teórica relativa a una hipotética corriente feminista mapuche. Al entrever la viabilidad teórica de su genuino avance forjado en un pensamiento, una práctica y un discurso, nos obliga a considerar sus diferencias intrínsecas dentro de una misma zona. Porque la realidad vivida e internalizada tanto por la mujer "rural" como por la "insular" no puede ser igual a la de la mujer "urbana", eso "implica distintas formas de comprensión de su condición y nuevas formas de plantear demandas relacionadas" (Jelin, 1997: 202) acordes con sus realidades. Esta diversidad de escenarios genera agendas y estrategias identitarias y políticas originales que articulan demandas específicas.

Sin duda, asistimos a "una afirmación del derecho a mantener su propia forma de vida y su propia cultura" (Jelin, 1997). Se postula que, en esta labor intensa y constante, las mujeres williche innovan un discurso "feminista" original, diferente de aquellos occidental-céntricos acoplados a sus singulares modos de pensar y organizar. Eso es, un "otro" feminismo, o un "feminismo de las márgenes" (Bidaseca y Vazquez, s.f.: 14). Aunque ellas expresen dudas y renuencias a afiliarse a un feminismo entendido como la denuncia de "su situación de opresión y [vindicación a favor de] la igualdad entre los sexos" (de las Heras, 2009: 45). Inscriben sus aportaciones en una lógica de complementariedad entre géneros.

Hoy día, conforme a los estudios post y decoloniales, se entrevé la necesidad de descolonizar el pensamiento en general (Mignolo, 2009; Rivera, 2004) y el feminismo en particular (Bidaseca y Vazquez, 2011; Lugones, 2011). Escenario que genera nuevas formas y contenidos de conocimiento, de los que la teoría feminista latinoamericana se enriquece merced al aporte de las mujeres indígenas (Gargallo, 2012). Así, pese a un cuestionamiento decidido por parte de ciertas mujeres indígenas, alimentan debates prolijos

acerca de "otro feminismo". Por cierto, las complejidades conceptuales, no del todo ausentes, presencian las experiencias vividas y las narrativas de estas mujeres, además muestran una concepción del género y del sexo diferente para elaborar una agenda "feminista" adecuada a sus vidas. Aparecen pues como "enunciadoras alternativas" (Femenías, 2007: 16) que promueven cambios en sus grupos de pertenencia.

A través de la manifestación de un actuar propio, las mujeres williche muestran un estadio que sobrelleva el estigma de la subalterna, callada y victimizada, ello para reclamar sus derechos (demanda "feminista") a la par de sus facultades en tanto pueblo ("étnicas"), proponiendo desde una voz periférica la originalidad del "feminismo de la diferencia", "una razón más allá del occidente" (Mendoza, 2006b: 939). Pues combinan vindicaciones genéricas (individuales o colectivas) con exigencias cultural-políticas a favor de su pueblo. O sea, "una fusión de la teoría con la praxis" (Bidaseca y Vazquez, s.f.: 9), alejada de las ideologías avasalladoras y de "la razón genocida del Occidente" (Mendoza, 2006b: 939); táctica exitosa para ellas y para su pueblo. Es claro que evita la acusación y el riesgo de "dividir" o "debilitar". Con todo, "paulatinamente, las mujeres fueron tomando conciencia de sus derechos específicos" (Calfio, 2009: 104), sin obviar la urgencia de las necesidades y problemas amplios del grupo "étnico" de filiación.

En breve, si defendemos la hipótesis de la expresión de una línea "feminista" *sui generis*, aún en gestación, señalamos que la misma se inscribe en la lógica de la complementariedad entre el sexo masculino y el sexo femenino, sobre la que las propias mujeres enarbolan con prudencia su discurso. Expresión capaz de demostrar que la pretensión universalista del discurso sobre las "otras", propio de los feminismos hegemónicos, no tiene cabida. Un feminismo *sui generis* genera un significante efecto colateral para la academia. Pues visibiliza una postura epistémica nacida de la voz de las llamadas subalternas, creciendo dentro y a partir de la cultura imperante que las declaró tales.

En resumen, por feminismo *sui generis*, defendemos la existencia de un feminismo indígena mapuche williche polimorfo y en movimiento, en constante crítica, (re)creación y (re)valorización por las actoras independientes de las discusiones académicas y de las acciones con frecuencia reivindicativas de las rigurosas agrupaciones feministas.

Los problemas reales internos a los hogares y comunidades en los que puede registrarse una clara acusación de machismo (violencia de género, alcoholismo, etcétera) no llegan a descartar la matriz propia de un modo de organización y repartición entre ambos sexos en las que cada uno se ve valorado por sus imprescindibles aportes tanto a la persona como al núcleo familiar, así como al grupo entero (Olea, 2010, matizado por Goicovich, 2003). La vida urbana tampoco ha borrado del todo un esquema singular de relaciones entre sexos en las que las secuelas de la dominación masculina remontan en parte a la occidentalización de las es-

tructuras genéricas (Rivera, 2004). O sea, una colonialidad del ser, del pensar (Quijano, 2000) y… de los géneros.

Las aportaciones de las mujeres indígenas al feminismo y al "movimiento indígena" deberían ser consideradas desde el marco de sus cosmovisiones, del ser y estar, del cómo hacer y del qué hacer donde el interés individual colinda (sin confundirse) con el bienestar comunitario y colectivo. Las mujeres indígenas no se piensan "como inferiores [ni] tampoco como iguales ni como diferentes de, sino como diferentes para" (Ketterer, 2011: 265.). En este tenor, las mujeres williche manifiestan una incomparable sabiduría. Son pilares ineludibles de la reconfiguración de su pueblo, tema de estudios profundos y minuciosos.

CERRAR Y ABRIR CONSIDERACIONES

Las situaciones vividas por las mujeres mapuche williche del conjunto insular Gala pasan por experiencias complejas en las que se perfilan profundas variaciones de confluencias identitarias: lugar de origen, situación económica, incertidumbres laborales, estrato etario, estatus simbólico y, además, de su "cuerpo sexuado". En definitiva, con la ubicación geográfica, podría decirse, inhóspita, el contexto histórico local cumple un papel predominante ya que estipula la pertenencia a una de las dos generaciones residentes.

Otro punto consiste en que ninguna mujer galense ha denunciado las situaciones opresivas del patriarcado machista comunes en otros lugares. Por lo tanto, no se observa *a priori* una militancia feminista contra un patriarcado agresivo, sino una reflexión discreta sobre la posición de las mujeres mapuche animadas por un deseo de reapropiación cultural de los principios ancestrales olvidados o desconocidos. No obstante, si existen manifestaciones de violencia de género, no fueron expresadas pese a nuestra inquietud en este sentido. Más bien en las conversaciones resalta una relativa independencia frente a sus cónyuges. Ellos valoran su espíritu de iniciativa.

Por último, con otras formaciones femeninas mapuche williche de la Región de los Lagos y de los Ríos, las mujeres williche galenses fortalecen la aparición de un profundo feminismo indígena, multifacético, independiente, no estabilizado y ajeno a las envergaduras teóricas. Hecho que no lo hace menos complejo o menos efectivo.

Todo indica que el borbotón sobrio de sus posturas alimenta un pensamiento *sui generis* que las asemeja, con todas sus diferencias, a la praxis de sus hermanas de la ancestral *Fütawillimapu*, ubicada más al norte del conjunto Gala.

BIBLIOGRAFÍA

Bairros, Luiza (1995), "Nuestros feminismos revisitados", *Política y Cultura*, núm. 2, pp. 458-463.

Bidaseca, Karina y V. Vázquez (s.f.), "Feminismos y (des)colonialidad", disponible en <http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/t7/t7_web_art_bidaseca_feminismo_des.pdf>, consultado el 10 de mayo de 2014.

_____ (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot.

Brah, Avtar (2013), "Pensando en y a través de la interseccionalidad", en M. Zapata *et al.* (coords.), *La interseccionalidad en debate*, Berlín, Lateinamerika-Institüt der Freien Universität, pp. 14-20.

Brinck, Guillermo (ed.) (2011), *Las mutaciones de la merluza austral*, Santiago, Cuarto Propio.

Calfio, Margarita (2009), "Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia", en A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamerican recientes*, Quito, Flacso, pp. 91-109.

Castells, Manuel (1999), *La era la información. Economía, Sociedad, Cultura Vol. II, El poder de la identidad*, México, Siglo XXI.

Centro de Investigación en Ecosistemas de la Patagonia (ciep) (s.f.) *Aysén, vistas al Mar*, Puerto Cisnes, corfo-ciep.

Collin, Françoise (2014), "Féminisme – Les théories", disponible en <http://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-les-theories/>, consultado el 15 de octubre de 2014.

Cumes, Aura (2009), "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito, Flacso, pp. 29-53.

Diagnóstico y Localización Nuevos Centros Poblados Litoral Norte de Aysén. (1995), Informe final, Coyhaique Valdivia, Universidad Austral de Chile, minviu.

Díaz, Rodrigo, y Cristian Morales (2012/2013), "La pesca de la merluza austral en Puerto Gala", *Estudios Marítimos y Sociales*, núm. 5-6, pp. 153-164.

Dietz, Günther, y Laura Mateos (2008), "El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas", en S. Bastos (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Guatemala, Flacso / Oxfam, pp. 23-47.

Duquesnoy, Michel (2015a), "El deseo de identidad. Estigma, proceder político y resiliencia en las mujeres mapuche williche de la comuna de Puyehue, Chile", *Antípoda*, núm. 22, pp. 65-87.

_____ (2015b), "Visibilidad política entre las mujeres mapuche williche de la provincia de Osorno. Emergencia de un feminismo *sui generis", Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 29, pp. 71-88.

_____ (2015c), "Mujeres mapuche williche del sur austral chileno: política y resiliencia comunitaria cultural en la construcción de un feminismo *sui generis*", *Nueva Antropología*, vol. XXVIII, núm. 82, pp. 83-102.

Escudero, Lucrecia (2005), "Identidad e identidades", *Estudios*, núm. 17, pp. 51- 57.

Espinosa, Yuderkys (2009), "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, núm. 33, pp. 37-54.

Facio, Alda (1999), "Hacia otra teoría crítica del derecho", en A. Facio y L. Fries (eds.), *Género y Derecho*, Santiago, lom, pp. 201-230.

Femenías, María Luisa (2007), "Esbozo de un feminismo Latinoamericano", *Estudos Feministas*, vol. 15, núm. 1, pp. 11-25.

Gargallo, Francesca (2012), *Feminismos desde Abya Yala*, México, Corte y Confección.

Goicovich, Francis (2003), "En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad ma-

puche del periodo de la conquista hispana", *Historia*, núm. 36, pp. 159-178.

Heras, Samara de las (2009), "Una aproximación a las teorías Feministas", *Universitas*, núm. 9, pp. 45-82.

Hernández, Rosalva (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico", *Debates Feministas*, núm. 24, pp. 206-229.

Hormazábal, Eduardo (2008), "Documentación y Divulgación de Historias de Vida: El Caso del Padre Antonio Ronchi", tesis de grado, Valdivia, Universidad Austral de Chile.

Jelin, Elizabeth (1997), "Igualdad y diferencia: dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina", *Ágora*, vol. 3, núm. 7, pp. 189-214.

Ketterer, Lucy (2011), "Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas '*diferentes para*', *Punto Género*, núm. 1, pp. 249-270.

La Ruta de los Archipiélagos Patagónicos (2014), "Guía para el turismo científico en Aysén", disponible en, <http://ciep.cl/pdf/prensa/libro-taller_2014_final4-1-08-10-2014-80720.pdf>, consultado el 16 de marzo de 2015.

Lugones, María (2011), "Hacia un feminismo descolonial", *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.

Mendoza, Breny (2006a), "The Epistemology of the South, the Coloniality of Gender and Latin American Feminism", participación en panel, Buenos Aires, Argentina.

(2006b), "The Undemocratic Foundation of Democracy: An Enunciation from Postcolonial Latin America", *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol. 31, núm. 4, pp. 932-939.

Mignolo, Walter (2009), "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)", *Crítica y Emancipación*, año 1, núm. 2, pp. 251-276.

Mouffe, Chantal (2001), *Ciudadanía y feminismo*, México, ife.

Núñez, Andrés *et al*. (2014), "El discurso del desarrollo en Patagonia-Aysén: la conservación y la protección de la naturaleza como dispositivos de una renovada colonización. Chile, siglos xx-xxi", *Scripta Nova*, vol. XVIII, núm. 493 (46), pp. 1-13.

Olea, Catalina (2010), *La mujer en la sociedad mapuche. Siglos xvi al xix*, Santiago, sernam.

Palomo, Nellys (2006), "Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente", en N. Lebon y E. Maier (eds.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina,* México, Siglo XXI / Unifem / lasa, pp. 236-248.

Paredes, Julieta (2008), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Mujeres Creando Comunidad.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, unesco / Clacso, pp. 201-246.

Reguillo, Rossana (2000), "Identidades culturales y espacio público: un mapa de los silencios", *Diálogos de la Comunicación*, núm. 59-60, pp. 74-86.

Reyes, Omar *et al.* (2010), "Seno Gala 1: nuevos resultados en la arqueología de los canales septentrionales", *Magallania*, vol. 35, núm. 2, pp. 105-119.

Rivera, Silvia (2004), "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Aportes Andinos,* núm. 11, pp. 1-15.

Saavedra, Gonzalo (2011), "Tensiones modernizantes y condicionantes culturales del desarrollo en el borde costero del sur austral chileno", *lider*, núm. 19, pp. 201-219.

Sandoval, Eduardo (2009), "Las vibraciones democráticas y pacíficas del movimiento indígena en América Latina", ponencia en el IV Seminario Cultura de Paz desde Andalucía. Sociedad Civil y Cultura de Paz, Granada, España. Disponible <http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2009/11/MVTOS-INDIGEDUARDO-SANDOVAL.pdf>, consultado el 12 de marzo de 2012.

Segato, Rita (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en K. Bidaseca y V. Vázquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, pp. 17-47.

Śniadecka-Kotarska, Magdalena (2013), "¿Se puede hablar de un feminismo indígena?", en M. Zapata *et al.* (coords.), *La interseccionalidad en debate*, Berlín, Lateinamerika-Institüt der Freien Universität Berlin, pp. 157-167

un-instraw (2006), *Participación de las mujeres indígenas en la gobernabilidad y en los gobiernos locales*, Santo Domingo, un-instraw.

Uribe, Rodolfo (2011), "La etnicidad latinoamericana como una nueva clase social global", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 5, núm. 10, pp. 166-183.

Valcárcel, Amelia (1995), *Qu'est-ce que le féminisme etquels défis lance-t-il*?, Red12 Barcelona, Mujer, Diputació de Barcelona.

Vera, Antonieta (2014), "Moral, representación y "feminismo mapuche": elementos para formular una pregunta", *Polis* 38, disponible en <http://polis.revues.org/10146>, consultado el 23 de octubre de 2014.

Zapata, Martha *et al.* (coords.) (2013*), La interseccionalidad en debate*, Berlín, Lateinamerika-Institüt der Freien Universität Berlin.

DECIR A MEDIAS: LÍMITES PERCIBIDOS POR LOS ADULTOS PARA INVOLUCRARSE EN LA PREVENCIÓN DEL EMBARAZO ADOLESCENTE EN MÉXICO

Cristina Herrera,* Lourdes Campero, Lourdes Barrera,*** Guillermo González,** Erika E. Atienzo,**** Fátima Estrada****

Resumen: Este artículo analiza las percepciones de adultos clave sobre su papel en la orientación de los jóvenes para la prevención de embarazos. Se basa en un estudio cualitativo en el que se realizaron 36 entrevistas a madres de adolescentes con embarazo, personal académico y proveedores de salud en México. Se encontró una tensión permanente entre permisividad y restricción en los estilos de orientación de los adultos entrevistados, consecuencia de la fuerte influencia de temores y desconocimiento de los beneficios de hablar de sexualidad con los adolescentes. Ninguno de los tres grupos de entrevistados se percibió como responsable primordial de la provisión de información sobre sexualidad a los adolescentes.

Palabras clave: embarazo temprano, educación sexual, adultos, prevención.

Half-Truths: Limits Perceived by Adults to Become Involved in the Prevention of Teen Pregnancy in Mexico

Abstract: This article analyzes adult perceptions which are key to their role in the orientation of youth in the prevention of pregnancy. It is based on a qualitative study in which thirty-six interviews were conducted with the mothers of pregnant teenagers, academic personnel and health care providers in Mexico. It was found that a permanent tension exists between permissiveness and restriction in the styles of orientation given by the adults interviewed, a result of the strong influence of fears and lack of knowledge of the benefits of talking to adolescents about sexuality. None of the three groups interviewed perceived itself to be responsible for providing information on sexuality to adolescents.

Keywords: early pregnancy, sex education, adults, prevention.

INTRODUCCIÓN

A los jóvenes se les define de acuerdo con el grupo etario al que pertenecen, por la posición que ocupan dentro de la estructura jerárquica, por el tipo de relaciones que establecen con las instancias sociales que los rodean (la familia, la escuela, los amigos o el trabajo) y por la

* Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

** Centro de Investigación en Salud Poblacional, Instituto Nacional de Salud Pública.

*** Consultor independiente. México.

**** Universidad de Sheffield.

construcción de sus propios espacios físicos y simbólicos (Mendoza, 2011). Como señala García (2016), el común denominador de muchos enfoques psicológicos sobre la *adolescencia* es que además de centrarse sólo en el individuo, ofrecen una "descripción de etapas o fases que indican un desarrollo 'normal' o 'universal'". En cambio, el concepto de *juventud*, según la misma autora, además de utilizarse en un espectro más amplio de disciplinas, ayuda a complejizar e historizar la experiencia de los sujetos, al articular la edad con su ubicación en relaciones sociales que involucran el género, la clase social, la etnia, la generación, el tipo de familia, entre otras categorías. A partir de estos enfoques, las experiencias de los jóvenes, así como los discursos normativos sobre ellos, varían según el contexto social e histórico en que están inmersos. En este texto utilizaremos ambos términos porque los discursos institucionales sobre el embarazo temprano, lo mismo que las nociones de sentido común de los informantes, se refieren tanto a adolescentes como a jóvenes, en ocasiones de forma indistinta.

De acuerdo con los teóricos de la modernidad tardía, en la cultura juvenil actual, la censura y la autorrepresión han dejado de tener un lugar medular en la forma de regir sus comportamientos (Lipovetsky, 2002; Bauman, 2004, 2007). En la búsqueda de su autodefinición, se genera un rompimiento de valores tradicionales y una constante tensión con el estilo de vida y tipo de relaciones que los adultos les demandan (Beck, 2001, 2006). Mientras los adultos buscan lo conocido y mantener el *statu quo* de las cosas (Giddens, 1995; Gil, 2001), estableciéndose como poseedores del conocimiento y minimizando la capacidad de autodeterminación de los jóvenes (Guillen, 1985); estos últimos priorizan el presente y el desarrollo de la vida propia (Beck, 2006), en donde el espacio para la diversión y para el hedonismo se experimentan como nuevas libertades sociales, con transformaciones en los sistemas de convivencia humana (Lipovetsky, 2002; Giddens, 2000; Beck, 2006).

Si bien estas diferencias pudieran ser comunes en todas las generaciones y son generalizables a todos los espacios sociales, no son uniformes; varían dependiendo de la región y el estrato social de los individuos (Cecconi, 2003 y García-Canclini, 2005). Beck señala que en la actualidad el proceso de cambio es más intenso, inusual y veloz (Beck y Beck, 2001) y exige, en la convivencia cotidiana, un permanente proceso de ajuste y reacomodo intergeneracional en donde existen resistencias.

Un evento que ha marcado un cambio significativo entre adultos y jóvenes es el hecho de que las generaciones actuales ya no se enfrentan a prohibiciones y tabúes en relación con el sexo (Giddens, 2000). Su visión de los compromisos, el cuerpo y el tiempo tienen nuevos significados (Bauman, 2009). Por otra parte, los procesos socioeconómicos y culturales que han llevado a cierta "permisividad" en los comportamientos sexuales son los mismos que han provocado una pérdida de autoridad en los adultos (reducidos a consumidores, al igual que los jóvenes). Estos procesos

son la creciente destradicionalización y reflexividad en la construcción de las biografías individuales, propiciada por la globalización de la cultura, y el proceso de individualización (Beck y Beck, 2001; Giddens, 2000). Esto ocurre en un contexto de flexibilización y precarización laborales que, junto con los ajustes neoliberales, exige a familias ya transformadas, responsabilidades que no pueden cumplir: desde garantizar la salud y la educación de todos sus miembros, hasta ofrecer seguridad y controlar los comportamientos de los jóvenes. Esto es más evidente en el caso de los sectores de bajos recursos en México.

Al mismo tiempo, una mayor libertad sexual para ambos sexos no implica mayor igualdad entre los géneros (Wouters, 2004), lo que actúa en detrimento de las mujeres jóvenes. Éstas, empero, no son objetos pasivos, sino que también ejercen algún tipo de agencia y significan el embarazo de diversas maneras de acuerdo con su horizonte de oportunidades. A pesar de ello, el hecho de constatar que para muchas jóvenes la maternidad es "lo mejor que les ha pasado en la vida" (García, 2016), no supone desconocer que, en contextos de precariedad y exclusión social, ésta puede convertirse en fuente de mayor vulnerabilidad.

Si bien el ejercicio de la sexualidad de los jóvenes se ha convertido en un derecho reconocido (en específico el de los adolescentes de 10 a 19 años, según la Organización Mundial de la Salud), en la práctica no deja de mostrar tensión y complejidad, sobre todo cuando el inicio de la vida sexual se presenta en edades tempranas, en particular, por las repercusiones sociales y de salud que implica la toma de decisiones en contextos de vulnerabilidad y escaso acceso a la información. En el caso de México, dicha situación muestra un problema no resuelto y con consecuencias importantes en relación con el llamado embarazo adolescente.

En menos de una década, la tasa de embarazo creció en el país; de 2009 a 2014, el aumento fue de 69 embarazos a 77 por cada 1 000 mujeres de 15 a 19 años (Conapo, 2016), presentándose con mayor frecuencia en estratos socioeconómicos bajos (Menkes y Suárez-López, 2013).

Estadísticas más o menos recientes señalan que, de las adolescentes con vida sexual activa, 51.9% reporta haber estado embarazada alguna vez (Gutiérrez *et al.*, 2012). Algunos estudios señalan que, en ciertos sectores de la sociedad, esta maternidad temprana puede ser deseada o aceptada (Menkes y Suárez-López, 2013; García, 2016), e incluso verse como parte de la norma social (Campero *et al.*, 2014).

El embarazo adolescente se ha analizado desde distintas perspectivas y miradas que lo ubican como un problema multicausal en el que intervienen cuestiones como la construcción social del género, la falta de educación sexual integral, barreras en el acceso a métodos anticonceptivos y escasas oportunidades educativas y laborales para los jóvenes (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, s.f.; United Nations, 2015; García, 2016; Mendoza, Hernández y Valencia, 2011; Villalobos *et al.*, 2015).

Desde los años ochenta han existido diferentes intentos por crear y aplicar medidas para la atención de la salud sexual y reproductiva de la población adolescente, en México; no obstante, los avances registrados en materia de prevención del embarazo no han sido suficientes (Secretaría de Salud, 2008; CENSIDA, 2008).

En 2015 se estableció la Estrategia Nacional para la Prevención del Embarazo en Adolescentes (Enapea, 2015), la cual consideró clave el diálogo intergeneracional para revertir la historia de estigmatización de la conducta sexual adolescente (Mendoza, Hernández y Valencia, 2011; Villalobos *et al.*, 2015; De Jesús y González, 2014; Casco y Oliva, 2005; Campero, 2011). Sin embargo, hasta el momento no se han generado suficientes acciones específicas y a gran escala que apunten hacia el fortalecimiento de ese diálogo intergeneracional.

En la actualidad, algunos estudios señalan que, junto con el grupo de pares, las madres y los docentes son reconocidos por los adolescentes como las principales fuentes de información sobre sexualidad (Gayet *et al.*, 2002). No obstante, conforme aumenta la edad de los jóvenes, los médicos, los medios de comunicación, internet y la literatura impresa se vuelven fuentes importantes de información sobre este tema (Juárez y Gayet, 2005).

Para poder incluir el diálogo intergeneracional en las estrategias de prevención del embarazo adolescente es fundamental explorar el punto de vista de aquellos adultos que son clave en el desarrollo de esa población. Por lo anterior, el presente trabajo analiza las percepciones y creencias que tienen las madres, el personal académico y el personal de salud sobre el embarazo a temprana edad, así como las necesidades de orientación de los adolescentes en cuestiones de sexualidad. La visión que tienen los adultos acerca del papel que pueden desempeñar en la prevención del embarazo temprano es crucial para un abordaje más integral del problema de estudio.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

El estudio que sustenta este artículo se desarrolló en la Ciudad de México y en Morelos, dos entidades federativas con diferente grado de marginación social y proporciones de embarazo adolescente cercanas a la media nacional (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, s.f.). Se realizaron 36 entrevistas semiestructuradas a adultos cercanos a adolescentes con antecedente de embarazo. Las entrevistas se realizaron en escuelas públicas de educación básica (secundaria), media superior (preparatoria) y hospitales de segundo nivel de atención, en zonas geográficas con desventaja social, durante 2010-2013 (figura 1). En las escuelas se contactó a personal que impartía contenidos de sexualidad o que desempeñaba roles académicos cercanos a los estudiantes. En las instituciones de salud, se entrevistó a quienes tuvieran contacto con adolescentes con embarazo. También allí, en consulta externa, se invitó a

participar a madres que acompañaban a sus hijas adolescentes embarazadas o en postparto inmediato.

La guía de entrevista se enfocó en las percepciones sobre el embarazo adolescente sin hacer preguntas explícitas respecto de la diferencia entre la experiencia y responsabilidad de varones y mujeres, para no inducir respuestas "políticamente correctas" y recoger en cambio las nociones de sentido común que manejan los informantes y que condicionan su práctica y su interacción con los jóvenes.

De acuerdo con los principios de la Teoría Fundamentada, se realizó un muestreo teórico y la saturación se alcanzó cuando nuevas entrevistas no aportaron información adicional en los temas de interés (Charmaz, 2005; Glaser y Strauss, 1967). Los participantes firmaron cartas de consentimiento informado donde se les explicaban los objetivos del estudio y se les garantizaba la confidencialidad.

Las entrevistas se transcribieron y codificaron siguiendo un proceso inductivo, en el que la codificación abierta se fue enriqueciendo con códigos emergentes a partir de los datos, los cuales se agruparon en categorías analíticas con apoyo del programa informático Atlas-ti. El análisis se centró en la percepción de los adultos respecto de la prevención del embarazo en la etapa adolescente y su papel en ella.

El estudio contó con la aprobación del comité de Ética del Instituto Nacional de Salud Pública de México, entidad institucional que verifica el cumplimiento de los principios éticos contenidos en la Declaración de Helsinki.

RESULTADOS

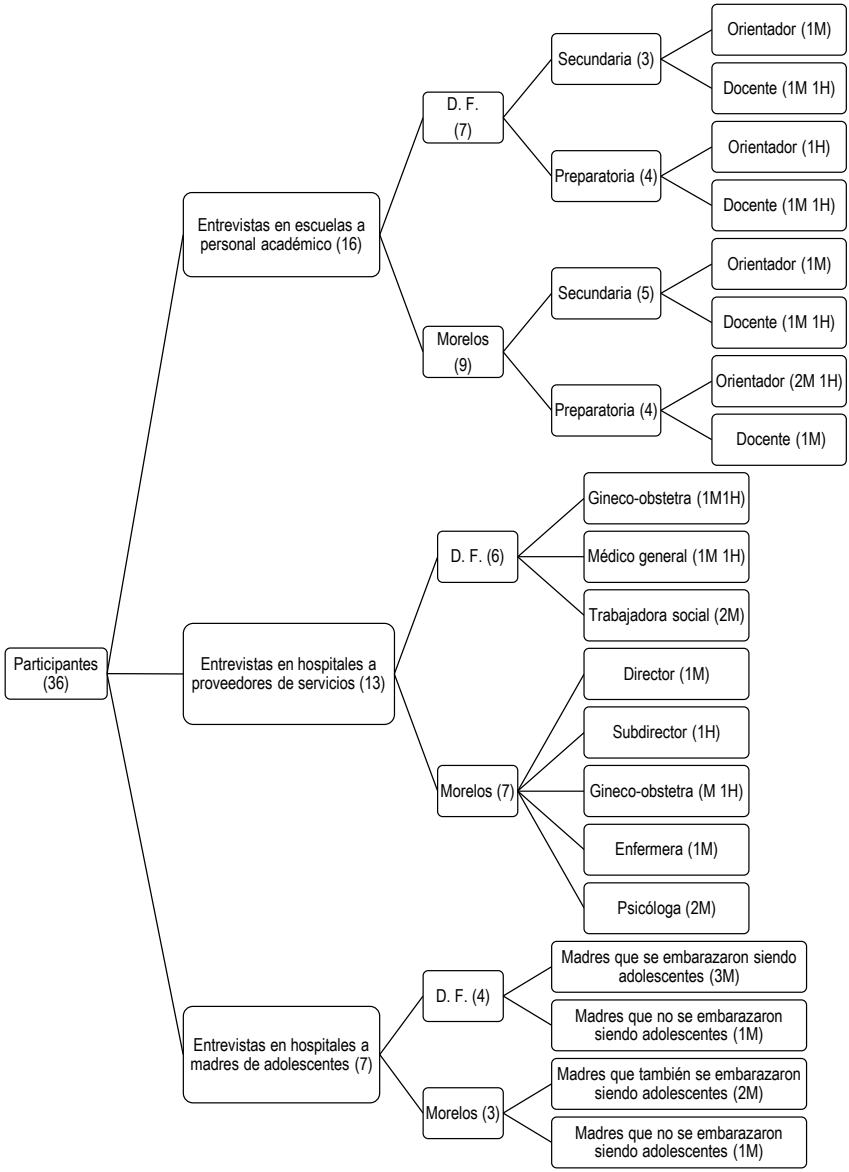
Descripción de los participantes del estudio

De las 36 entrevistas realizadas, siete fueron con madres de familia cuya edad media fue de 40 años. Todas ellas refirieron tener al menos una hija con antecedente de embarazo adolescente. Cinco de ellas manifestaron haber sido madres adolescentes.

Se realizaron 16 entrevistas con personal académico, con una mayoría de mujeres (11 mujeres y 5 hombres), con un rango de antigüedad docente de entre 15 y 26 años. Sólo dos participantes tenían cinco y siete años de antigüedad. Se entrevistó a ocho orientadores, tres profesores de asignatura, tres responsables de alguna jefatura, un tutor y un médico escolar. Todos los entrevistados estaban vinculados de manera directa con los jóvenes por tareas de docencia o manejo de tutorías que de una, u otra manera, se vinculaban con la temática de la sexualidad.

Se realizaron 13 entrevistas a personal de salud (9 mujeres y 4 hombres). Con excepción de dos proveedores, la mayoría contaba con una antigüedad superior a 12 años. Cuatro eran gineco-obstetras, dos pediatras, dos psicólogas, dos trabajadoras sociales, una enfermera y dos directivos, cuya función se relacionaba con la atención y/o prevención del embarazo adolescente (figura 1).

Figura 1: Participantes de escuelas públicas de educación básica (secundaria), media superior (preparatoria) y hospitales de segundo nivel de atención en zonas geográficas con desventaja social: Morelos y Ciudad de México (2010-2013)



Elaboración propia con datos del estudio.

LAS CAUSAS DEL EMBARAZO ADOLESCENTE DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS TRES GRUPOS DE ADULTOS

De manera generalizada, en los tres grupos de informantes observamos una visión conservadora y estereotipada en términos de género sobre los jóvenes. Las percepciones de los adultos tienden a centrarse en las conductas y responsabilidades de las mujeres y a invisibilizar el papel que desempeñan los varones en el embarazo adolescente, o bien, a verlo de forma estereotipada, como si hubiera una fatalidad en el hecho de que tarde o temprano el varón abandonará a la joven.

Así, los adultos entrevistados definieron el embarazo como un evento a "destiempo" o "no deseado" (por ellos). Los tres grupos percibían algunas posibles causas del embarazo como fuera del control de las propias adolescentes, la mayor parte asociadas con situaciones problemáticas como las condiciones adversas en el entorno familiar, la presión de la pareja para tener relaciones sexuales, la ausencia de un proyecto de vida, la falta o deficiencia en el acceso a la información o los impedimentos internos y externos al acceso a métodos anticonceptivos. También mencionaron razones vinculadas con el deseo que, desde su percepción, sí podían compartir ambos sexos. Estos deseos no tenían un carácter negativo, pero solían descalificarlos como "la calentura", "lo hormonal", "la curiosidad", "un momento de pasión" o "la falta de valores". Dentro del grupo de razones "internas" del embarazo en el caso de las jóvenes se incluían: el deseo de experimentar el inicio de la vida sexual, la asociación de la misma con las emociones, un cambio de normas culturales respecto de generaciones anteriores e incluso el deseo de ejercer la maternidad, asociada con la continuación de patrones familiares, mucho más en zonas rurales.

La posibilidad de establecer comparaciones entre las percepciones de los tres grupos de adultos se vuelve compleja si consideramos que los tres tienen marcadas diferencias educativas, socioeconómicas y de acceso a la información. Pero también se dificulta al notar que no siempre las personas de un mismo grupo comparten las mismas percepciones.

En general, los adultos entrevistados tenían una idea preconcebida sobre cómo debía ser el proyecto de vida de los adolescentes, y el embarazo temprano no pertenecía al universo de lo deseable. De hecho, el interés de algunas mujeres adolescentes por ser madres podía interpretarse como producto de otras razones "verdaderas", como patrones familiares asociados con normas de género tradicionales.

En relación con la necesidad de prevención, las percepciones de los tres grupos de adultos giraron en torno a la posibilidad de que los jóvenes tengan acceso a información sobre sexualidad, aludiendo a diversos elementos que conviven en tensión: la suficiencia de la información, su pertinencia, la corresponsabilidad en su acceso y su utilización.

A continuación se presentan las diferencias y especificidades de cada

grupo en sus percepciones sobre la información y la educación sexual de los adolescentes y el papel que al respecto ellos desempeñan.

LA PERSPECTIVA DE LAS MADRES

Las madres en general refirieron tener comunicación con sus hijas e hijos sobre sexualidad, aunque se centraron más en la relacionada con las mujeres. No obstante, al indagar sobre el contenido, tipo y formas de comunicación empleadas, se observaron problemas. Por ejemplo, si bien manifestaban haber transmitido el mensaje de la prevención, reconocían que no habían explicado el uso correcto de los métodos, dónde obtenerlos, ni cómo negociar su uso con la pareja: "Hablamos sobre la menstruación y sobre cosas para cuidarse, pero así directamente cómo deben cuidarse y usarse métodos, no" (madre, 05, 08 de junio de 2011, Ciudad de México).

Aunque en general consideraban a la escuela como la principal fuente de información sobre sexualidad, llama la atención que asignaran un papel relevante a la televisión como una vía que ofrece información fiable y suficiente y que les permite eludir alguna responsabilidad al respecto. Una percepción que comparten varias madres entrevistadas es que la información disponible sobre anticoncepción, es abundante. La disponibilidad de fuentes de información pareciera eliminar la necesidad de ellas de tener un acercamiento a las hijas: "Información hay mucha, luego en la televisión pasa mucha información… en la secundaria les dan mucha información también. Entonces yo luego decía para qué voy a platicar con ella sí, este, en la televisión ella ve…" (madre, 03, 07 de junio de 2011, Morelos).

En ocasiones, la labor de proporcionar información es delegada al personal de las instituciones con las que conviven los jóvenes: "Yo tengo Programa Oportunidades y ella iba a consultas y en sus consultas le daban folletos sobre las relaciones sexuales y los métodos anticonceptivos, pero en sí yo no le platicaba" (madre, 03, 07 de junio de 2011. Morelos).

En consecuencia, la responsabilidad del embarazo recae en su totalidad en las adolescentes, por no haber aplicado de manera efectiva la información que, se supone, conocían: "Pues ahorita en la escuela ya les dan información de todo… el que no se cuida es porque de plano no quiere" (madre, 07, 09 de junio de 2011, Ciudad de México).

En varios testimonios se advierte que las madres no se han apropiado del papel que pueden desempeñar para contribuir a que sus hijas adolescentes tengan un mejor acceso a la información sobre sexualidad. Aunque reconocen que la información que les han proporcionado es limitada, adjudican el embarazo al desinterés de la adolescente por informarse: "Yo le decía: cualquier duda, pregúntame… es mejor que me preguntes a mí a que, por otro lado, pero no sé, nunca me preguntó" (madre, 01, 06 de junio de 2011, Morelos).

En un testimonio, incluso, esta situación de responsabilizar se utiliza como método de aleccionamiento a otros miembros de la familia, a través del uso de un vocabulario agresivo que

estigmatiza a la adolescente embarazada: "Yo ahora le digo a mi hija, la que tengo de 12 años: hija no vayas a meter las mismas patas que tu hermana. Dice: Ay no mamá, cómo crees, yo no estoy loca. Ahí está, le digo, fíjate, le digo, en los errores de tu hermana. Dice: Ay, no estaré yo pendeja para hacer lo mismo" (madre, 02, 06 de junio de 2011, Morelos).

Algunas de las razones esgrimidas por las madres para no hablar de estos temas con sus hijas son la dificultad para propiciar un acercamiento, la vergüenza y la inseguridad sobre la información que manejan. En la comunicación entre madres e hijas predomina la falta de naturalidad y el pudor. El siguiente testimonio revela estas tensiones: por una parte, la madre considera tener confianza con sus hijas, y por otra, la forma discursiva para referirse a los genitales, mediante "sobrenombres", deja entrever la vigencia de tabúes sobre la sexualidad: "Nunca me decía: Mami, dame para unas toallas. Por eso nunca me di cuenta cuando estaba embarazada... ahora que estaba con su pancita le dije: ¿Oyes hija, no te duele la colita?, no, ¿y el quesito?" (madre, 02, 06 de junio de 2011, Morelos).

Si bien las madres consideran que vivieron una situación muy diferente de la que viven en la actualidad sus hijas, persisten en ellas los mismos prejuicios sobre la sexualidad que existían en sus familias de origen. Todas señalaron que en sus casas no se tocaban esos temas y en algunos casos que existía incluso una prohibición explícita por parte de sus madres, acompañada de violencia física: "Mis papás eran muy cerrados, mi mamá era de las que si hablabas de sexo te ganabas un cachetadón, era un tema tabú, en la casa no se podía tocar ese tema" (madre, 05, 08 de junio de 2011, Ciudad de México).

Las madres señalan que en su propia adolescencia los temas sexuales eran tan reprimidos que ni siquiera les hablaban sobre la menstruación. Varios relatos dan cuenta de que la primera menstruación se vivió con miedo e incertidumbre. Tres testimonios coinciden en que la información sobre anticoncepción a la que tuvieron acceso fue posterior a su primer embarazo: "Y fue hasta después del tercero (hijo) que yo me enteré de que había maneras de cuidarse… Ya después una de mis cuñadas me dijo y estuve con el dispositivo como 10 o 15 años" (madre, 07, 09 de junio de 2011, Ciudad de México).

Las madres en general tienen la percepción de que entre ellas y sus hijas hay un importante cambio generacional, caracterizado por un mayor acceso a la información de diversas fuentes, mayor apertura y menos tabúes. Es probable que esta sea una causa relevante por la que no creen necesario desempeñar un papel más activo en la educación sexual de sus hijas e hijos, aunado a que quizá por su baja escolaridad, en algunos casos se perciben con menor información que ellos.

LA PERSPECTIVA DEL PERSONAL ACADÉMICO

El personal académico se refirió más a ambos sexos, quizá porque está en contacto con la interacción entre ellos, en términos sexuales y afectivos. Más de

la mitad de los docentes entrevistados enfatizó que la falta de conocimiento sobre sexualidad seguía siendo uno de los factores más importantes del riesgo de embarazo, aunque también consideraron que en este momento los adolescentes pueden acceder a información por muchos medios. El punto que clarifica esta aparente contradicción tiene que ver con que consideran la idoneidad y la utilización como distintas al mero acceso a la información. Desde el punto de vista del personal académico, la "información" no significa "conocimiento", ya que tener acceso a ella no implica poseer la habilidad de usarla de la forma adecuada: "Información sí, sí hay, pero está mal utilizada, o sea, los chicos no la utilizan como debe de ser, no le toman el interés, no utilizan los métodos como tal, no tienen ese cuidado" (orientadora y docente, secundaria, 15 de noviembre de 2010, Ciudad de México).

Por otra parte, existe una preocupación generalizada de que el acceso a una gran cantidad de información pueda tener efectos "contraproducentes". En diversos testimonios se aprecia un temor a que su acceso genere una práctica "no deseada" de la sexualidad, un juicio de valor que rechaza el comportamiento sexual de los adolescentes cuando no se ajusta a lo que el personal entrevistado considera "correcto" o "apropiado". Consideran que si es "demasiada" "acelera" y fomenta una práctica "descontrolada" de la sexualidad: "Los chicos están muy mal informados, se les hace muy fácil seguir esas conductas [que los ponen en riesgo]; bueno, finalmente son momentos en que las emociones se crecen y no tienen control, los chicos" (orientadora y docente, preparatoria, 22 de noviembre de 2010, Ciudad de México).

Estas consideraciones también estuvieron presentes al preguntar sobre la educación sexual formal, incluso la que imparten los propios docentes: "A veces como que les damos armas para otras cosas [risas]… información que la puedan ellos ocupar como para, pues, para sobrepasar límites" (jefe de orientación y docente, preparatoria, 22 de noviembre de 2010, Ciudad de México).

Educar en temas de sexualidad se vuelve un ejercicio de extremo cuidado, que "se tiene que manejar con pinzas" (médico del plantel, secundaria, 16 de noviembre de 2010, Ciudad de México). En ambos niveles educativos se enfatiza que el conocimiento que demandan los adolescentes excede el tema de la anticoncepción y la capacidad del personal académico para responder a ello: "O sea, eso de que les damos información de los métodos anticonceptivos, eso ya está rebasado, ya las preguntas que te hacen ya son de otro estilo… por eso te digo que de unos años para acá ya están muy acelerados…" (orientadora, preparatoria, 29 de noviembre de 2010, Morelos).

Las perspectivas del personal académico sobre el acceso a la información o sobre la educación sexual están atravesadas por la inquietud sobre su utilización. El conocimiento representa una herramienta, pero existe una tensión permanente sobre si proporcionarla implica "dar permiso" para ejercer la sexualidad. No parece aceptarse

del todo que el fin de la información sea utilizarla, y el temor a "excederse" con la misma genera una actitud distante respecto de la sexualidad de sus alumnas/os, con mensajes ambiguos o contradictorios: "no hay que darles información de más, pero si decirles que es muy recomendable que tengan un condón de manera extraordinaria, en un lugar seguro, pero no en la cartera… y que deben de utilizarlo, no les digo cómo, finalmente, pero sí que sigan las indicaciones o los instructivos" (docente, secundaria, 24 de noviembre de 2010, Morelos).

En general, el personal académico considera que la educación, más allá de la información sobre anticoncepción, debe ir acompañada de "responsabilidad" o "valores". Estos últimos tienden a estar determinados de forma personal a partir de lo que los adultos consideran debe ser un comportamiento sexual adecuado, que en ocasiones deslegitima el placer sexual: "No, no placer sexual precisamente, pero sí la conciencia de que los alumnos no se dejen llevar, en relación [con] las relaciones sexuales, no se dejen llevar por el placer ¿no?, que actúen con responsabilidad, pensando en las consecuencias que eso puede traer" (docente, secundaria, 24 de noviembre de 2010, Morelos).

Algunos testimonios resaltan la importancia de las actitudes de quienes están frente al grupo, y reconocen la influencia de las creencias personales relacionadas con la forma de entender y de vivir la sexualidad: "Lo que sucede es que tenemos maestros ya de edad muy avanzada y que siguen teniendo todavía el modelo de sus tiempos, ¿no?, conservador" (orientador, preparatoria, 29 de noviembre de 2010, Morelos).

También se considera que no se da a estos temas la prioridad necesaria en los planes de estudio, en el aula o en la perspectiva de abordaje. Un docente sostiene que el enfoque de la educación sexual está limitado a los procesos reproductivos en lugar de entender la sexualidad como un elemento presente en todos los ámbitos de la vida: "Se habla de la genitalidad y de las cuestiones fisiológicas del organismo desde la genitalidad, pero no se habla de la sexualidad" (orientadora y docente, secundaria, 15 de noviembre de 2010, Ciudad de México).

La frecuencia con que se proporciona información sobre sexualidad es limitada, dada la exigencia de cubrir otros temas en el programa de estudios. El personal entrevistado considera que estos temas se tocan de manera muy general, "pequeños chispazos de información" (docente, secundaria, 24 de noviembre de 2010, Morelos).

Por último, la falta de actualización es una preocupación para el personal académico: manifiestan necesitar apoyo de expertos o información nueva en anticoncepción, ausente en los materiales educativos: "Hay muchos métodos nuevos que nosotros no los conocemos… los de siempre ¿no? las inyecciones, las pastillas, los que siempre ha habido, y ahora me dicen los niños que hay unas cositas que se implantan ¿no? o parchecitos, y esos en el libro no vienen" (orientadora, secundaria, 25 de noviembre de 2010, Morelos).

A esto se suma una demanda insatisfecha de capacitación y la necesidad

de hacer investigaciones propias para contar con mejores herramientas: "Lo que nosotros les ofrecemos a los muchachos es lo que viene en el libro, de algunas investigaciones que de repente hacemos, pero que nosotros tengamos alguna capacitación, no, no tenemos ninguna sobre esos temas… no tenemos material tampoco, ni nos mandan a ningún otro lado para conocer un poco más" (orientadora, secundaria, 25 de noviembre de 2010, Morelos).

Estas últimas consideraciones son relevantes, dados los hallazgos en las percepciones de las madres entrevistadas, para quienes la escuela es el espacio principal de acceso a la información sobre sexualidad y anticoncepción para sus hijos. El personal académico tampoco se siente preparado para cumplir ese papel, aunque su conciencia sobre el mismo sea mayor. Ambos grupos de adultos creen que el otro tiene un papel más relevante en la educación de los adolescentes: "Considero que debe de ser [la familia] el lugar donde se les debe de informar, donde se les debe de hablar de estos temas y, sobre todo, de ir viendo ¿no?, los cambios que ellos van sufriendo y de hacia dónde, cómo lo puedes abordar para que ellos tengan la información que necesitan" (orientadora, secundaria, 15 de noviembre de 2010, Ciudad de México).

Ante la desconfianza que puede haber, tanto en el ámbito familiar como en el escolar, los jóvenes recurren "a su grupo de pares, que se encuentra en las mismas condiciones [de desinformación]" (orientadora y docente, secundaria, 15 de noviembre de 2010, Ciudad de México), lo que puede reproducir mitos o el empleo de información no científica.

LA PERSPECTIVA DEL PERSONAL DE SALUD

En general el personal de salud también se centra más en las jóvenes y percibe que están mal informadas o tienen una actitud irresponsable respecto de los métodos anticonceptivos: no los usan porque creen que no se van a embarazar o los usan de manera inadecuada. Una de las psicólogas entrevistadas comentó que varias adolescentes habían asumido que no podían tener hijos al comprobar que no se habían embarazado en los primeros encuentros sexuales, por lo que no se cuidaron después. Otro testimonio de una trabajadora social refiere que cuando ella les pregunta a las adolescentes si han usado algún método anticonceptivo, algunas de ellas dicen incluso no conocerlos. En el mismo sentido, una gineco-obstetra de la Ciudad de México considera que algunas de sus pacientes creen que la pastilla del día siguiente es un anticonceptivo regular y que la usan cada vez que tienen relaciones sexuales.

Algunos proveedores de salud hacen referencia al miedo y la mala información que las adolescentes tienen sobre el dispositivo intrauterino [DIU], apelando a la idea de que les va a lastimar y que muchas veces sus mamás o suegras les dicen que no deben de usarlo: "Otras [adolescentes] ya traen creencias de que el DIU es malo, de que el DIU causa mucho sangrado, muchos dolores menstruales en el abdomen,

creencias de que también muchas de sus amigas o conocidas han salido embarazadas con él" (psicóloga, 14 de junio de 2011, Morelos).

En contraste con las opiniones de los otros dos grupos, el personal de salud estaba preocupado por informar sobre métodos anticonceptivos a adolescentes gestantes en su primer embarazo. En un hospital de Morelos, los proveedores de salud insistían en la necesidad de evitar un segundo embarazo: "la que ya se embarazó, no se nos va sin método" (subdirector y jefe de servicios, 15 de junio de 2011, Morelos), "cuando hay una adolescente sí 'se le ataca por todos lados' para que se cuide y no vuelva a salir embarazada" (psicóloga, 14 de junio de 2011, Morelos).

Como es evidente en este testimonio, si bien en un lenguaje autoritario, muchos proveedores de salud manifiestan tener conciencia de que desempeñan un papel relevante en la prevención de embarazos adolescentes. Sin embargo, esto también refleja que asumen ese papel cuando la joven ya está en una situación de embarazo y no de manera preventiva.

A pesar de que nadie afirmó haber recibido capacitación específica, los prestadores de salud reconocieron que el acercamiento a los adolescentes era diferente al que tienen con los adultos e hicieron referencia a las estrategias, procedimientos y actividades que desde su experiencia ponían en práctica para lograrlo, en especial el uso de un lenguaje coloquial, para ganar la confianza de las pacientes: "'Trato de hacer la consulta un poco más relajada para que ellos se sientan en ambiente y les dé gusto volver a las consultas, o sea que no siempre regaño y molestadera, sino que se les trata de ayudar" (gineco-obstetra, 15 de junio de 2011, Morelos).

Aunque algunos hicieron hincapié en la necesidad de proporcionar servicios amigables a los adolescentes, también mencionaron a compañeros que hacían uso de reprimendas. Si bien la mayoría no estaba de acuerdo con este trato, algunos sostuvieron que era necesario: "Sí, ante todo le hago ver que está mal… En plan no de regaño, le repito que no estamos para regañar ni para juzgar, ¿verdad?, porque luego nos critican mucho eso los pacientes, entonces le hago ver que hizo mal" (gineco-obstetra, 08 de junio de 2011, Ciudad de México).

La directora de uno de los hospitales enfatizó la necesidad de producir un impacto en los adolescentes para que asuman su responsabilidad con mayor seriedad. Como ejemplo de ello, refirió una experiencia personal en la que para contrarrestar la falta de atención que observaba en un grupo de adolescentes ("puras risas, plática y juegos"), les presentó a una niña de 13 años que había tenido eclampsia y una hemorragia muy severa, para que les hablara desde su camilla: "Desde que la vieron entrar los jóvenes se quedaron sorprendidos y pues cuando la escucharon hablar, mucho más. Creo que ese tipo de cosas es lo que hace falta, que otros jóvenes como ellos les hablen sobre las cosas reales que les pueden pasar, porque de otra forma ni lo toman en cuenta" (directora, 16 de junio de 2011, Morelos).

En general, el personal de salud coincide en la necesidad de tener mayor capacitación para atender a las adolescentes embarazadas: cómo interactuar y hablar con ellas, cómo tratarlas para tener mejores resultados (trabajadora social, 09 de junio de 2011, Ciudad de México), cómo explicarles mejor para que puedan seguir las indicaciones que les dan (gineco-obstetra, Ciudad de México). Mostraron interés en entender más la situación de vida de las adolescentes embarazadas y en tener capacitación "para saber orientar y no criticar" (gineco-obstetra, 08 de junio de 2011, Ciudad de México). Sólo una persona mencionó que existía una colaboración entre el hospital y las escuelas, haciendo referencia a jornadas anuales en la institución educativa sobre salud sexual y reproductiva.

Aunque la mayoría de los proveedores de salud no negaron que tenían un papel en la educación de los adolescentes, al igual que los otros dos grupos de adultos, no se reconocieron como los principales actores corresponsables en esta tarea: "Yo creo que el 90% ese debe de ser en casa, si en casa no lo hay, pues así se haga todo lo demás no lo vamos a lograr… si no hay educación en casa, no se puede hacerlo de ningún lado porque van a topar con pared" (gineco-obstetra, 09 de junio de 2011, Ciudad de México).

Sin embargo, a pesar del papel central que otorgan a la familia, comparten perspectivas bastante críticas sobre su desempeño, señalando que aún existen tabúes alrededor de la sexualidad y prejuicios que les impiden reconocer que sus hijos tienen vida sexual. Perciben que, aunado a la falta de comunicación, los enfoques restrictivos sobre el ejercicio de la sexualidad dificultan la prevención del embarazo: "No hay una comunicación entre los padres con los hijos… hay una información errónea porque siempre los padres: 'no tengas relaciones', [es] imposible que nosotros le digamos: 'niño, no hagas esto porque lo primero que lo va ir a hacer… Tampoco es darle permiso ve y… ten relaciones… pero sí el orientarlos adecuadamente" (gineco-obstetra, 15 de junio de 2011, Morelos).

De acuerdo con la percepción de algunos proveedores de salud, la formación que reciben los adolescentes de parte de los padres también reproduce roles de género tradicionales, por lo que puede no haber interés en la prevención del embarazo, sobre todo en zonas rurales. Al respecto, una psicóloga mencionó la necesidad de transformar las normas culturales: "Que se les ayudara a hacer como un plan de vida y que no fuera el rol tradicional y, obviamente, pues como introducir más la cuestión de la perspectiva del género ¿no?, que no sean los roles así de que el esposo es el que trabaja y la mujer se queda en la casa" (psicóloga, 14 de junio de 2011, Morelos).

Algunos sugirieron la necesidad de una comunicación abierta, libre de censura, vergüenza y tabúes, que aborde la sexualidad con naturalidad: "Lo más importante, definitivamente, es que debemos de evitar el censurar, el sonrojarnos o el evitar el tema, o sea, los niños son sexuales a fin de cuentas" (gineco-obstetra, 09 de junio de 2011, Ciudad de México).

DISCUSIÓN

En el presente artículo hemos presentado las percepciones que tienen tres grupos de adultos (madres de familia, personal académico y proveedores de servicios de salud) sobre el embarazo adolescente y sobre el papel que ellos desempeñan en la educación sexual de esta población. Los tres grupos coincidieron en que en la actualidad existe mayor apertura para hablar sobre temas relativos a la sexualidad y la anticoncepción, sobre todo por los medios masivos de comunicación; sin embargo, como otras investigaciones han documentado, esto no implica una utilización adecuada de la información por parte de los adolescentes (Campero *et al.*, 2014), ni que toda la información expuesta en los medios sea exacta. En efecto, si bien en México, de 1997 a 2006 el porcentaje de mujeres familiarizadas con la anticoncepción ascendió del 93 al 97%, esto no significa que tengan el conocimiento correcto de cómo se utiliza cada uno de los métodos (Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Natalidad, s.f.; CENSIDA, 2008) o que éstos sean utilizados con consistencia. Existe la paradoja de que, si bien los adolescentes tienen mayor acceso a la información, carecen de la capacidad suficiente para la toma de decisiones (Charmaz, 2005).

Existe importante evidencia sobre las ventajas de contar con la participación activa de las instituciones escolares, familiares y médicas en la educación sexual de los adolescentes (Family Care International, 2011; Kirby, Obasi y Laris, 2006). Sin embargo, el análisis presentado sobre las percepciones de madres de familia, personal académico y de salud, nos permite concluir que existe una notoria falta de corresponsabilidad o de apropiación del rol que cada grupo desempeña en la promoción del uso adecuado de la anticoncepción entre adolescentes. Todos los grupos de adultos entrevistados negaron ser la fuente primaria de provisión de información y educación sexual de los adolescentes y señalaron a los otros como los responsables de hacerlo. Las madres de familia aludieron a la escuela y tanto el personal académico como el de salud, mencionaron a la familia como principal responsable. Cabe señalar que, según nuestros hallazgos, este fue el grupo con menor preparación para ello. Esto muestra que existe un vacío de necesidades no cubiertas por ninguno de los grupos de adultos.

En segundo lugar, los tres grupos reconocieron tener una carencia importante de información, dentro de su ámbito de acción, para proveer el tipo de apoyo que demandan las y los jóvenes en torno al ejercicio de la sexualidad y al uso de la anticoncepción. El miedo y la vergüenza son factores que imposibilitan el diálogo intergeneracional sobre temas de sexualidad, considerados aún como tabú (Climent, 2009; Rouvier *et al.*, 2011). Otras investigaciones han señalado ya el carácter prioritario de la capacitación a padres de familia, agentes de salud y docentes, tanto en la educación formal, que competería al personal académico, como en la educación no formal, que comprende otras formas de instrucción (Family Care

International, 2011; Nieto *et al.*, 2012; Atienzo *et al.*, 2011). En este sentido, la falta de continuidad y coordinación entre acciones gubernamentales para promover la salud sexual y reproductiva de los jóvenes, las limitaciones en los conocimientos del personal docente en materia de educación sexual y la incomodidad para tratar estos temas son algunos de los principales retos en México (Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Natalidad, s.f.).

Por otro lado, las propias creencias de los adultos sobre la sexualidad, en específico aquellas relativas a la etapa de la adolescencia, pueden convertirse en un obstáculo para educarlos. Esto apunta a la tercera conclusión: en la mayoría de los adultos participantes en este estudio predominó una visión restrictiva y represiva de la sexualidad, puesta de manifiesto a través de la reiterada mención a la necesidad de educar en "valores" asociada con el temor a ofrecer "demasiada" información a los jóvenes. Esto lleva a preguntarse en qué medida se está buscando que la información sea utilizada o, por el contrario, ésta se restringe por temor a que la usen de manera no deseada, según las preferencias de los adultos. Otras investigaciones también han documentado que los mensajes preventivos de las madres buscan sobre todo fomentar la adopción de modelos sexuales tradicionales, mismos que ellas consideran como adecuados, que limitan, restringen, establecen prohibiciones o promueven la abstinencia en lugar de ofrecer información o el fomento de capacidades que les habiliten una toma de decisiones libre y responsable (Climent, 2009; Rouvier *et al.*, 2011; De Maria *et al.*, 2009).

Es importante observar que existe una preocupación latente en los adultos sobre el rol de la educación sexual en la iniciación de la actividad sexual de los jóvenes. Este hallazgo es consistente con los resultados de otras investigaciones que documentaron la creencia y el temor de los adultos a que la información incite o sea interpretada como "permiso" para la actividad sexual. Esto impide a los adultos comprender en plenitud la utilidad del diálogo para la prevención (Nieto *et al.*, 2012), que puede habilitar a los jóvenes para tomar sus propias decisiones. Por el contrario, los adultos conciben el "diálogo" con los jóvenes como un medio para influir sus prácticas desde una posición paternalista que no los considera preparados para practicar la sexualidad de forma placentera y responsable y menos para ejercer el derecho a decidir por sí mismos (Campero *et al.*, 2013).

Las entrevistas realizadas en este estudio exponen otra gran paradoja: al tiempo que no consideran a los adolescentes capaces de tomar sus propias decisiones, dejan en sus manos toda la responsabilidad por las consecuencias de sus prácticas sexuales, y en particular en las mujeres. Esto es consistente con hallazgos que documentan que, "si bien los padres pueden desear que los niños se muestren precoces en cuanto a la adquisición de algunos comportamientos y habilidades en la infancia, no se sienten, de igual forma, proclives a valorar de forma positiva algunos comportamientos adolescentes relacio-

nados con una mayor autonomía sociopersonal" (United Nations, 2015).

En el caso de un embarazo, suelen culpabilizar a las mujeres, no tanto por él en sí, sino por mantener actividad sexual. Esto llama la atención en el caso de las madres de familia que vivieron un patrón muy similar de embarazo adolescente en sus propias historias de vida; y aunque las madres con antecedentes de embarazo adolescente creían haberse encontrado en situaciones muy distintas a las de sus hijas, en lo que respecta a la idoneidad y suficiencia de la información sus experiencias eran más similares a las de ellas de lo que podían reconocer.

Otros estudios con trabajadores del sector salud han concluido que sus discursos y actitudes "diseminan, engrosan y fortalecen el estereotipo del adolescente rebelde, irresponsable y desinteresado" (Campero *et al.*, 2013), lo que obstaculiza que tengan una valoración más positiva de sí mismos.

Una limitación del estudio, que debe considerarse en futuros trabajos es la necesidad de incorporar la perspectiva de adultos padres de adolescentes con antecedente de embarazo. Su visión permitirá visibilizar la mirada masculina sobre la paternidad adolescente, misma que en este trabajo se aborda poco.

REFLEXIONES FINALES

Las percepciones de los adultos entrevistados carecen de una perspectiva de derechos sexuales y reproductivos que conciba a los jóvenes como sujetos capaces de tener un ejercicio responsable y autónomo de su sexualidad y que les equipe no sólo con los conocimientos sino con las habilidades necesarias para la prevención de embarazos no deseados. Esta carencia se relaciona con la inseguridad que les provoca su propio desconocimiento en la materia y se ve agravada por la falta de apropiación de su papel como orientadores y por su visión restrictiva de la sexualidad adolescente, muy vinculada con la moral tradicional de género, que estigmatiza su ejercicio. De acuerdo con esta perspectiva tradicional, culpan a las mujeres por mantener actividad sexual e invisibilizan el papel que cumplen los varones en las prácticas sexuales y en los eventos reproductivos. Manifiestan visiones esencialistas sobre la sexualidad femenina y masculina, justificando en los primeros una práctica sexual impulsiva e irresponsable al tiempo que condenan a las jóvenes por no haber sabido poner límites.

Sin embargo, en México, la juventud habita en un mundo cultural cuyas concepciones, valores y prácticas son diferentes a las vigentes cuando los adultos de hoy fueron adolescentes (Campero, 2011). No obstante, si bien existe una mayor libertad sexual para ambos sexos, es posible observar que ésta no se acompaña de mayor igualdad entre los géneros al ser las mujeres las señaladas como responsables del embarazo y luego de la crianza, como muchas madres, profesionales de salud y educadores han comentado.

Un aspecto positivo que hay que destacar, sin embargo, es que las personas entrevistadas en los tres grupos manifestaron interés en ser capacitadas para contribuir a favor de las necesida-

des de educación sexual de los jóvenes. Por ello es necesario trabajar con la población adulta para fomentar en ella un cambio de actitud y la adopción de una perspectiva no estigmatizante del ejercicio de la sexualidad adolescente, que en la realidad ha demostrado ser muy activa.

Por su parte, una educación sexual adecuada puede introducirse en etapas tempranas del desarrollo, y proveer oportunidades para que los adolescentes "examinen sus valores y actitudes, desarrollen la capacidad de tomar decisiones, comunicarse, poner en práctica acciones que reduzcan el riesgo y decidir de manera informada sobre su futuro" (World Association for Sexual Health y Organización Panamericana de la Salud, OPS, 2009: 527). Para ello se requiere educar en autonomía y no a partir del riesgo, la represión y la abstinencia, concibiendo a los jóvenes como sujetos de derechos, con un despertar sexual legítimo, con el derecho a vivir una sexualidad segura, placentera y libre de coacción como un aspecto integral de la salud, y en el papel de individuos capaces de tomar decisiones propias de manera libre e informada sobre sus cuerpos y su reproducción (Mendoza, Hernández y Valencia, 2011; Atienzo *et al.*, 2011; World Association for Sexual Health y OPS, 2009).

Es necesario que los adultos que inciden en la trayectoria de vida de los jóvenes asuman su rol de corresponsabilidad, al margen de lo que otros grupos de adultos puedan hacer. La plena aceptación de este compromiso implica reconocer que los jóvenes pueden no estar recibiendo la información necesaria que ellos no proveen de manera directa.

Por último si bien es positivo que los adultos reconozcan sus limitaciones de información, es necesario implementar políticas públicas que las contrarresten y que puedan contribuir a disminuir la brecha entre adultos y jóvenes y a construir condiciones más favorables para prevenir embarazos no deseados. Una educación sexual integral para los adolescentes de ahora puede contribuir en ello.

Sin embargo, no es posible sostener que la comunicación intergeneracional por sí sola resolverá el problema. Por lo tanto, una estrategia integral de prevención del embarazo en edades tempranas debe incluir el compromiso conjunto de gobierno e instituciones que, desde una perspectiva de género, apoyen a las familias en esta tarea, así como políticas sociales y económicas que eviten que muchas jóvenes vean al embarazo como la única forma de obtener reconocimiento social.

BIBLIOGRAFÍA

Atienzo E.E., *et al.* (2011), "Intervenciones con padres de familia para modificar el comportamiento sexual en adolescentes", *Salud Pública de México*, vol. 53, núm. 2, México, pp. 160-171.

Bauman, Z. (2009), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, FCE.

_____ (2007), *Los retos de la educación en la modernidad líquida,* Barcelona, Gedisa.

_____ (2004), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Argentina, FCE.

Beck, U., y G.E. Beck (2001), *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, México, Paidós.

Beck, U. (2006), "Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores", en U. Beck (comp.), *Hijos de la libertad,* Buenos Aires, fce, pp. 7-32.

Campero, L. (2011), *Padres desorientados para orientar: Transformación social y desafío para la educación de los adolescentes en su salud sexual,* Saarbrücken, Editorial Académica Española.

Campero L. *et al.* (2014), "Incompatibility Between Pregnancy and Educational Projects, from the Perspective of Socially Vulnerable Adolescent Women and Men in Mexico", *Gender and Education*, núm. 26, pp. 151-167.

_____ (2013), "Salud sexual y reproductiva de los adolescentes en México: evidencias y propuestas", *Gaceta Médica de México*, vol. 149, pp. 299-307.

Casco, F., y A. Oliva (2005), "Valores y expectativas sobre la adolescencia: discrepancias entre padres, profesores, mayores y adolescentes", *Infancia y Aprendizaje,* núm. 28, pp. 209-220.

Cecconi, S. (2003), Cuerpo y sexualidad: condiciones de precariedad y representaciones de género", en M. Margulis (comp.), *Juventud, cultura y sexualidad. La dimensión cultural en la afectividad y la sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires,* Buenos Aires, Biblos, pp. 177-198.

censida (2008), "Prevenir con Educación. 1a Reunión de Ministros de Salud y Educación para Detener el vih e its en Latinoamérica y El Caribe", disponible en <http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/pdfs/declaracion.pdf>, consulado el 15 de febrero de 2015.

Charmaz, K. (2005), *Grounded Theory in the 21st Century: Applications for Advancing Social Justice Studies*, 3a. ed., Oaks, CA, Sage.

Climent, G. (2009), "Representaciones sociales sobre el embarazo y el aborto en la adolescencia: perspectiva de las adolescentes embarazadas", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 37, pp. 221-242.

Conapo (2016), *Situación de la salud sexual y reproductiva*, México, Conapo.

De Jesús, D., y G. González (2014), "Elementos teóricos para el análisis del embarazo adolescente. Sexualidad, salud y sociedad", *Revista Latinoamericana*, núm. 17, agosto, pp. 98-123.

De Maria L. M. *et al.* (2009), "Sex Education and hiv Prevention: an Evaluation in Latin America and the Caribbean", *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 26, núm. 6, Washington, pp. 485-493.

Family Care International (2011), "Buenas prácticas para la prevención del embarazo en adolescentes. Herramienta para la sistematización de experiencias desde una perspectiva de buenas prácticas", *Plan Andino para la Prevención del Embarazo Adolescente,* Bogotá, Colombia, Caracola Consultores, p. 52.

García, G. (2016), *Mi hijo, lo mejor que me ha pasado en la vida: una aproximación a los significados de las trayectorias sexuales reproductivas de madres adolescentes en contextos de pobreza*, México, Instituto Mexicano de la Juventud, uam.

García-Canclini, N. (2005), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo.

Gayet C, C. Rosas, C. Magis, y P. Uribe (2002), "Con quién hablan los adolescen-

tes mexicanos sobre el SIDA", *Salud Pública de México*, vol. 44. núm. 2, pp. 122-128.

GIDDENS, A. (2000*), Un mundo desbocado. Los efectos de la Globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

_____ (1995), *Modernidad e Identidad del Yo*. Barcelona: Ed. Península.

GIL CALVO, E. (2001), *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Madrid, Taurus.

GLASER B.G., y A.L. Strauss (1967), *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research,* Nueva York, Aldine de Gruyter.

GOBIERNO DE LA REPÚBLICA MEXICANA (2015), *Estrategia Nacional para la Pre-vención del Embarazo en Adoles-centes (Enapea)*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, 2015, pp. 128.

GUILLÉN, L.M. (1985), "Idea, concepto y significado de la juventud", *Revista de Estudios Sobre la Juventud*, núm. 1, México, CEJM.

GUTIÉRREZ, J.P. *et al* . (2012), *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012. Resultados Nacionales.* Cuernavaca, México, Instituto Nacional de Salud Pública.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *Natalidad* (s.f.), *Porcentaje de nacimientos registrados de madres adolescentes (menores de 20 años), 1990 a 2011*, disponible en: < http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/Default.aspx?t=mdemo29&s=est&c=17528>, consultado el 13 de febrero de 2014.

JUÁREZ F. y C. GAYET (2005), "Sal ud sexual y reproductiva de los adolescentes en México: Un nuevo marco de análisis para la evaluación y diseño de políticas", *Papeles de Población*, vol. 11, núm. 45, México, pp. 177-219.

KIRBY D, A. Obasi y B. Laris, (2006), "The Effectiveness of sex Education and HIV Education Interventions in Schools in Developing Countries", D. ROSS, B. DICK y J. FERGUSON (coord.), *Preventing HIV/AIDS in Young People. A Systematic Review of the Evidence from Developing Countries*, Ginebra, World Health Organization, pp. 103-142.

LIPOVETSKY, G. (2002), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

MENDOZA D., M. HERNÁNDEZ y J. Valencia (2011), "Perfil de la salud reproductiva de la República Mexicana", *La Situación Demográfica de México 2011*, México, Conapo, pp. 41-64.

MENDOZA Enríquez, H.

(2011), "Los estudios sobre la juventud en México", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XVIII, núm. 52, pp 193-224.

MENKES, C. y L. SUÁREZ-LÓPEZ (2013), "El embarazo de los adolescentes en México: ¿es deseado?", *Coyuntura Demográfica*, núm. 4, pp. 21-28.

NIETO C. *et al*. (2012), "Motivaciones para el embarazo adolescente", *Gaceta Sanitaria*, vol. 26, núm. 6, pp. 497-503.

ROUVIER M. *et al*. (2011), "Factors that Influence Communication about Sexuality between Parents and Adolescents in the Cultural Context of Mexican Families", *Sex Education*, vol. 11, pp. 175-191.

Secretaría de Salud (2008), *Programa de acción específico 2007-2012. Salud sexual y reproductiva para adolescentes,* México, Secretaría de Salud.

UNITED NATIONS (2015), *World Fertility Patterns*, *Data Booklet*, Nueva Yor, ONU.

VILLALOBOS A. *et al*. (2015), "Embarazo adolescente y rezago educativo: análisis de

una encuesta nacional en México", *Salud Pública de México*, vol. 57, núm. 2, pp. 135-143.

World Association for Sexual Health y Organización Panamericana de la Salud (ops) (2009), *Salud sexual para el milenio: Declaración y documento técnico*. Washington D.C, ops, disponible en <http://176.32.230.27/worldsexology.org/wp-content/uploads/2013/08/salud-sexual-para-el-milenio.pdf>, consultado el 18 de septiembre de 2016.

Wouters, C. (2004), *Sex and Manners. Female Emancipation in the West, 1890-2000*, Londres, Sage.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Mauricio Iván del Toro Huerta y Rodrigo Santiago Juárez, *La perspectiva intercultural en la protección y garantía de los derechos humanos. (Una aproximación desde el análisis de las controversias electorales en comunidades indígenas)*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2015.

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani*

En el libro *La perspectiva intercultural en la protección y garantía de los derechos humanos. (Una aproximación desde el análisis de las controversias electorales en comunidades indígenas)*, los doctores en derecho Mauricio Iván del Toro Huerta y Rodrigo Santiago Juárez analizan el cumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a través de una revisión de distintas resoluciones emitidas por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF).

El libro, que forma parte de la colección "Sobre la protección constitucional de los derechos humanos", consta de siete capítulos más las referencias bibliográficas. En la introducción, del Toro Huerta y Santiago Juárez argumentan que la incorporación de la perspectiva intercultural en la defensa de los derechos humanos es indispensable "para comprender antes de juzgar la diversidad cultural" y sostienen que ello responde a una "deuda histórica y constituye un deber constitucional derivado del reconocimiento de la composición pluricultural del Estado mexicano".

Los autores aluden a la temática de la siguiente manera: "El hecho de que se judicialice la vida interna de las comunidades en aspectos tan sensibles como la designación de autoridades tradicionales o municipales mediante sus propios sistemas normativos, trae consigo una serie de consecuencias e impactos (negativos y positivos, dependiendo del caso) en la comunidad y en sus integrantes". En este contexto, apuestan por la incorporación de una "perspectiva intercultural" en las actuaciones judiciales.

En el capítulo II, que trata el tema de los derechos humanos y el pluralismo cultural en el nuevo paradigma

* El Colegio de Tlaxcala

constitucional, Del Toro y Santiago sostienen que la definición del nuevo modelo constitucional "pasa necesariamente por preguntarnos cuál es el tipo imaginario que subyace a la noción constitucional de 'persona humana'". Lo anterior es fundamental, porque una lectura simple del artículo 1 constitucional haría parecer que lo único que preocupa es la protección de los derechos individuales, con un lenguaje que se nota diferente a lo empleado en el artículo 2, dedicado, se presume, a los derechos colectivos de los pueblos originarios de lo que hoy es México.

El tercer capítulo habla del tema del encuentro con el otro, el pluralismo y la diferencia, hace anotar que fue el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el que "recordó" que los pueblos originarios "tenían capacidad y autonomía de organización y enorme creatividad para expresar sus reivindicaciones". En el mismo capítulo los autores resumen las teorías políticas occidentales del liberalismo, el "comunitarismo" y el republicanismo. Por último, detallan una teoría o forma de describir la vida colectiva propia de las comunidades indígenas, desarrollada en la Sierra Norte o Sierra Juárez de Oaxaca, la comunalidad, "una forma de nombrar y entender el colectivismo indígena".

El capítulo termina haciendo énfasis en el hecho de que el análisis de asuntos por parte del TEPJF se realiza desde una perspectiva distinta a la comunal, por lo que argumentan la necesidad de adoptar la perspectiva intercultural en la actividad "jurisdiccional":

En el capítulo IV los autores describen la perspectiva intercultural y afirman que implica el reconocimiento de las culturas en un plano de igualdad, "lo que supone un reconocimiento a la diversidad como un favor positivo con objeto de promover la convivencia pacífica". En el siguiente capítulo los autores aterrizan la perspectiva comunal en el escenario constitucional y afirman que las "controversias" judiciales que "implican la determinación de derechos colectivos de los pueblos indígenas requieren una particular atención dado el impacto que generan tanto en las personas que concurren al proceso como en la comunidad a la que pertenecen".

En este escenario, se requiere "la reformulación intercultural de un discurso sobre los derechos humanos, en el que confluyen diversas sensibilidades". Los autores citan como ejemplo la "perspectiva de género" occidental, reconocida por los autores como postura que "no necesariamente contribuye a garantizar la dignidad de las mujeres en una comunidad indígena". Además, como parte de su discusión del "principio pro persona", las autoridades argumentan que dicho principio "en clave intercultural" se complementa con la maximización de la autonomía y minimización de sus restricciones. En este sentido, cabe mencionar que son precisamente las resoluciones formuladas en diversos asuntos por el anterior presidente del TEPJF, el magistrado chiapaneco, José Alejandro Luna Ramos, donde se encuentra el énfasis del carácter colectivo de los derechos tratados y el que el tribunal

estaba haciendo efectivo que el Estado los respetara, tal como lo exigían las comunidades involucradas. Se trata en particular del asunto de la comunidad Purépecha de *Cherani K'eri* (Cheran) (SUP-JDC/9167/2011); San Luis Acatlán (SUP-JDC/1740/2014) y, de las comunidades *makurawe* (guarijío) de Ejido Guarijíos Burapaco, Mesa Colorado y Colonia Makurawi, San Bernardo (SUP-JDC/15/2014).

Al tratar el tema de la intervención judicial en procesos de nombramiento de autoridades ("elecciones") en comunidades que se rigen por el Derecho Electoral Indígena, en el capítulo VI, los autores hacen referencia a estas resoluciones y a otras. La contradicción en las formas en que el TEPJF ha resuelto los asuntos se evidencia en este análisis, pues citan, por ejemplo, una tesis en que el referido tribunal dijo que el tequio debe "respetar los derechos fundamentales de los miembros de las comunidades".

Sin embargo, faltó una problematización más profunda de estas contradicciones por parte de los autores, pues en los asuntos que tienen que ver con elecciones por el sistema de partidos políticos no se cuestionan las instituciones básicas de la presumida "democracia" o sistema partidista. Sin embargo, al tratarse de los ordenamientos jurídicos comunitarios, cuestionan, con una facilidad colonial, instituciones básicas y fundamentales de los sistemas de gobierno indígena como si sólo pudieran existir con el "permiso" del Estado y sólo en la manera que les parece adecuada desde su perspectiva occidental.

Es importante señalar que, en este capítulo, entre otros instrumentos al alcance de los magistrados para mejorar el tratamiento de los asuntos, citan la *Guía de actuación para juzgadores en materia de derecho electoral indígena* y las recomendaciones allí plasmadas.

Por último, en el capítulo VII, los autores presentan sus conclusiones, entre ellas, se destaca el número 6, sobre el "reconocimiento" de las autoridades comunitarias como base para un diálogo intercultural y como parte necesaria de la maximización de la autonomía y la minimización de las restricciones.

El libro de la autoría de Mauricio Iván del Toro Huerta y Rodrigo Santiago Juárez, consta de 230 páginas y representa un esfuerzo notable de dos juristas (el primero aún funcionario del mismo TEPJF, y el segundo, de la CNDH) por acercarse al tema de la reforma al artículo 1 constitucional desde una perspectiva intercultural, pues trata los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Es una herramienta útil para identificar las contradicciones que ha representado la justicia mestiza, ladina o estatal para los pueblos indígenas, quienes se han visto obligados a defenderse de la imposición de lo ajeno sobre lo propio, de lo individual con respecto de lo colectivo y de lo colonial por encima de lo natural.

ENTREVISTA CON SALOMÓN NAHMAD SITTÓN: APUNTES SOBRE EL INDIGENISMO Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani*

Las políticas de asimilación y aculturación…
representan en lo fundamental actitudes etnocidas
(Ordóñez, 2002: 107).

Hace varios años, en una de las diversas sesiones en que el maestro Salomón Nahmad Sittón revisó con la presente autora los avances de su investigación para la tesis doctoral, ella le comentó del apoyo que recibió del párroco de la comunidad Zapoteca de la región de Los Loxichas, donde realizaba trabajo de campo, en la zona serrana de la Región Costa de Oaxaca. Se encontraban sentados en la oficina del maestro en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Pacífico Sur, en la capital del estado. Sus palabras apologéticas sobre el padre y su aclaración de que los sacerdotes de la diócesis son "teólogos de la liberación" causaron una reacción más interesante de lo que jamás se hubiera imaginado.

* El Colegio de Tlaxcala.

La entrevista fue realizada al maestro Salomón Nahmad Sittón en la ciudad de Oaxaca de Juárez, el viernes, 18 de febrero de 2011, en su oficina en el CIESAS Pacífico Sur.

Como hija y fiel seguidora del zapatismo, hasta ese momento, nadie había enfrentado a la autora con las paradojas que genera la llamada "teología de la liberación" y el análisis de Nahmad Sittón, uno de sus guías y maestros académicos en Oaxaca, verdaderamente la sorprendió. En particular, el maestro recalcaba el hecho de que semejante análisis crítico se ha hecho del indigenismo, pero no de la teología de la liberación.

Como bien se sabe, años antes de que se hablara de la teología de la liberación, el indigenismo fue anunciado y detallado en la obra *Forjando Patria*, de Manuel Gamio. El autor declaró concretamente que la "fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales" eran las condiciones necesarias para que México "constituya y encarne una Patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida" (Gamio, 1960: 183).

Lo que buscaba el indigenismo como política de Estado era la homogenización de todas las culturas del país para "crear" una sola "cultura" mestiza, donde todas las personas hablaran el español, para así forjar una nueva patria y posibilitar la llegada de la modernidad y progreso para las masas marginadas. Gamio siguió la lógica liberal y occidental, donde un país de diversidades de todo tipo se convertiría en otro y donde todas las personas serían iguales ante la ley (Navarrete, 2008: 35).

Para Salomón Nahmad Sittón, a pesar del daño causado por el indigenismo (particularmente, la disminución del uso de las lenguas maternas), es importante subrayar que la referida teoría o política siempre fue laica, en contraste con la naturaleza católica de la teología de la liberación. Siltón enfatizó que era sorprendente y preocupante que "la antropología mexicana fue muy crítica del indigenismo, pero no de la teología de la liberación" y que dicha corriente de la Iglesia católica tenga simpatizantes incluso, entre la gente que es crítica de la institución religiosa.

De acuerdo con su forma de pensar, si se toman como aliados a los curas, "estamos perdidos de la liberación"; la ciencia y la razón liberan al ser humano, me insistió, pero nunca la religión. Así, demostró lo que consideraba una inconsistencia desde el concepto (o nombre) mismo de la corriente religiosa, pues cómo podría hablarse de un proceso de liberación a través de la teología católica.

Nahmad Sittón, quien fungió como director adjunto del Instituto Nacional Indigenista (INI) por una temporada larga y luego como su director general de 1982-1983, encabezó, junto con sus colegas, el cambio de una política integracionista (ya reformada para considerarse "participativa" durante la segunda etapa del indigenismo) a una política de autogestión y etnodesarrollo, la tercera y última fase del indigenismo mexicano.

Sin embargo, para el multicitado antropólogo, al desaparecer al INI la "tutela" de los pueblos indígenas pasó de nuevo a manos de la Iglesia, como en tiempos coloniales. El Estado ya no desempeña un papel importante en el apoyo al etnodesarrollo, vacío que la Iglesia católica siempre ha sabido llenar. Además, y desde una visión crítica comunista, lamentó que aparte de la Iglesia, las organizaciones no gubernamentales —quienes reciben financiamiento de países capitalistas— se encuentren entre los actores externos que se involucran en los proyectos comunitarios: "ahora el activismo político está en manos de las ONG, financiadas por el capitalismo para enfrentar al capitalismo". Era para él otra situación paradójica que enfrentan las naciones originarias del país, quienes aún se encuentran sumergidas en una situación compleja de colonialismo interno.

En suma, según lo observado por Nahmad Sittón al momento de la entrevista, "llevamos diez años de retorno al tutelaje de los indígenas por parte de la Iglesia", lo cual representa una situación "preocupante", dado que "el tutelaje religioso y el fundamentalismo católico

ha sido nefasto para los pueblos indígenas del continente y son los aliados de todos los poderes económicos."

Lo anterior le hizo reflexionar a la autora sobre el hecho de que los párrocos de la región Costa de Oaxaca han sido categóricos en oponerse a megaproyectos que ponen en grave riesgo la sobrevivencia misma de los pueblos indígenas, como es el caso de la propuesta de la presa que capturará las aguas del río Verde de la Mixteca. Algunas ONG también han sido activas en la resistencia. ¿Se trataba de "tutelaje colonial" o de una solidaridad convencida con la población, que, en el contexto oaxaqueño, sigue siendo mayoritariamente católica?

BIBLIOGRAFÍA

GAMIO, Manuel (1960), *Forjando patria*, 2ª ed., México, Porrúa.

NAVARRETE LINARES, Federico (2008), *Los pueblos indígenas de México*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

ORDÓÑEZ CIFUENTES, José Emilio Rolando (2002), "Las demandas constitucionales en Guatemala y México", en Jorge Alberto GONZÁLEZ GALVÁN (coord.), *Constitución y derechos indígenas,* México, UNAM, pp. 93-110.

VILLORO, Luis (1984), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata / CIESAS.

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 1 800 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 incluirá 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 sólo el primer apellido del primer autor, su nombre, 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 descendente (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, y se encerrará entre diples (<>). 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 con 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

ANTROPOLOGÍA
3
REVISTA INTERDISCIPLINARIA DEL INAH
NUEVA ÉPOCA, AÑO 1, NÚM. 3, JULIO - DICIEMBRE DE 2017

La Constitución Política de 1917 y sus escenarios

Las lenguas de México hacia 1917

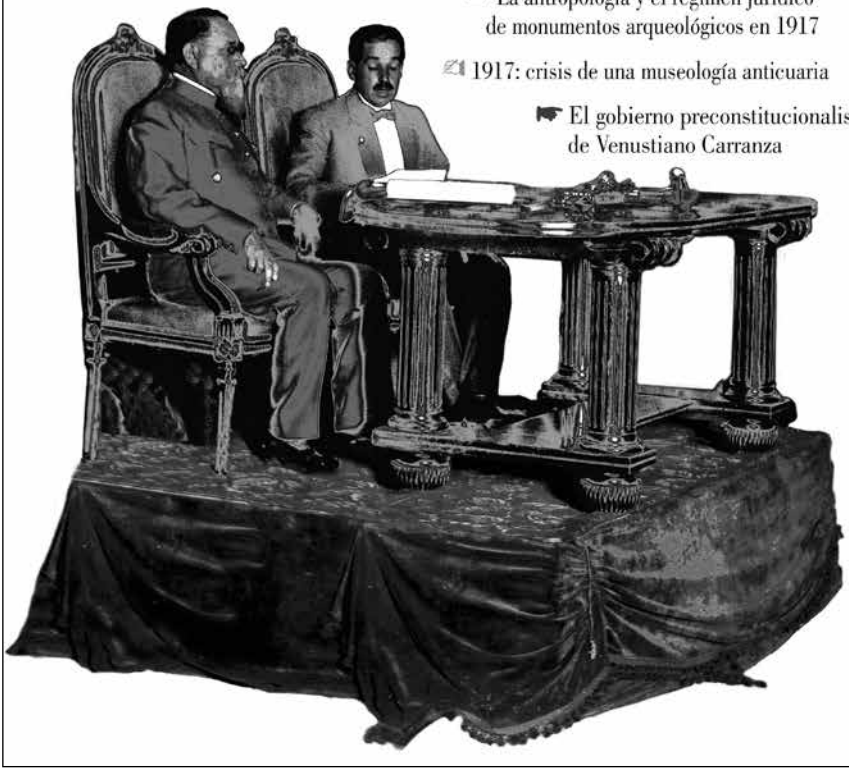
La formación de la Pinacoteca del Museo Regional de Guadalajara

Las tandas mexicanas: claves acerca de la "reconstrucción nacional" y la esperanza

La antropología y el régimen jurídico de monumentos arqueológicos en 1917

1917: crisis de una museología anticuaria

El gobierno preconstitucionalista de Venustiano Carranza



REVISTA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA

ARQUEOLOGÍA

SEGUNDA ÉPOCA ♦ SEPTIEMBRE DE 2017

54



♦ *Patrón de asentamientos prehispánicos en la cuenca baja del río Baluarte*

♦ *Cosmogonía compartida en la costa sinaloense y el valle de Guadiana*

♦ *Paisaje ritual en el valle de Unión de Tula*

♦ *Revisión de la interacción Aztatlán-Chalchihuites*

♦ *Arqueología y paisaje sagrado en Atla y Xolotla, Pahuatlán, Sierra Norte de Puebla*

♦ *Los popoloca: ¿un solo pueblo?*

♦ *El Museo Comunitario de Tenochtitlán*

♦ *Representaciones zoomorfas en la cerámica Yestla-Naranjo de Guerrero*

♦ *Contaminación multielemental de metales pesados a finales del Clásico en la Sierra Gorda*

♦ *Resolución acústica en edificaciones de Yucatán y Chiapas*

♦ *Estudios arqueoastronómicos en El Castillo de Chichén Itzá*

TERCERA ÉPOCA, NÚM. 41, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2017

Boletín de

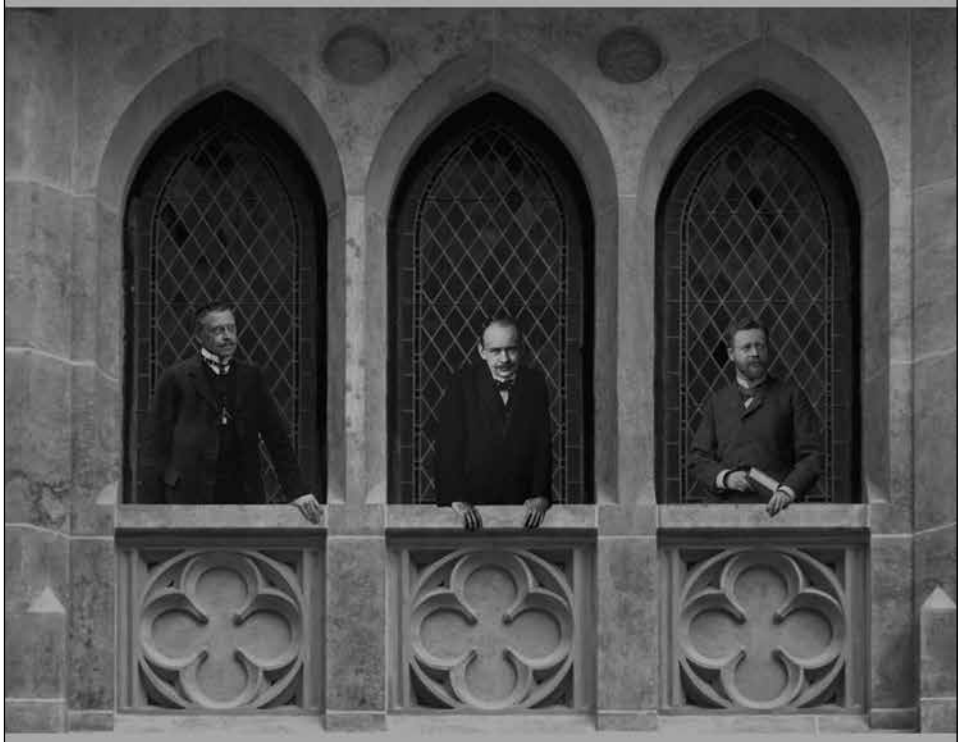
MONUMENTOS HISTÓRICOS

41



Conversaciones... con

con GEORG GOTTFRIED DEHIO
ALOIS RIEGL Y MAX DVOŘÁK



REVISTA DE CONSERVACIÓN

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, SECRETARÍA DE CULTURA
Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural

NÚM. 5 JUNIO 2018 ISSN: 2594-0813

Año 24, vol. 71, septiembre-diciembre, 2017

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- *Sobre el pasaje al arte de los antropólogos. Premisas para reflexionar sobre artificación y autoconciencia*
- *Artefactos de uso múltiple*
- *Experiencias locales: arte y comunidad en un taller universitario*
- *Retos metodológicos del etnofunambulismo*
- *Arte, antropología y apropiaciones: reflexiones desde la práctica artística*
- *El contexto en el retrato etnográfico*