93



Corporalidades periféricas y textualidades políticas

Nueva Antropología

• Ericka López Sánchez, **Los baños públicos: la ruptura en los ritos de orinar desde la experiencia trans** • Areli Veloz Contreras, **Una economía moral de las y los trabajadores de maquila en Tijuana** • Luis Alejandro Martínez Canales, **"Con los pies y las manos sucias". Sujetos precarios en la periferia de Monterrey, México** • Natalia Gabayet González, **Nahuales de la Costa Chica: manadas, guerreros y curanderos** • Milton Gabriel Hernández García, **La cuestión indígena en el proceso electoral de 2018 y en los inicios de la 4T: debates, retos y perspectivas** • Daniel Flores Albornoz, **La arena etnográfica y los juegos de lenguaje: perspectivas metodológicas de la antropología social**

CIESAS · CULTURA Secretaría de Cultura · INAH

VOL. XXXIII, NÚM. 93, JULIO-DICIEMBRE DE 2020 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 93

Corporalidades periféricas
y textualidades políticas

Dirección
Silvia Gómez Tagle

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Xóchitl Ramírez, Emanuel Rodríguez, María Josefa Santos, Héctor Tejera

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora Díaz, Federico Besserer, Carmen Bueno Castellanos, Edith Calderón Rivera, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz Cruz, José del Val, Carles Feixa Pámpols, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Roger Magazine, Vicente Moctezuma, Eduardo Nivón, Ana Peña, 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, Claudia Zamorano

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

Asociación Nueva Antropología, A. C., publica *Nueva Antropología*
Instituciones que apoyan Nueva Antropología, A.C.:
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigaciónes y Estudios Superiores en Antropología Social; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Coordinadores del número
Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez

Secretaría técnica
Celia Tapia Alto
Dulce Falcón

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

Ilustración de portada
Grabado de Alejandro Alvarado Carreño

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

Impresa y hecha en México
Tiro: 1 000 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. XXXIII, NÚM. 93 MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2020

SUMARIO

Editorial 5

Los baños públicos: la ruptura en los ritos de orinar
desde la experiencia trans
Ericka López Sánchez 11

Una economía moral de las y los trabajadores de maquila en Tijuana
Areli Veloz Contreras 28

"Con los pies y las manos sucias". Sujetos precarios en la periferia
de Monterrey, México
Luis Alejandro Martínez Canales 46

Nahuales de la Costa Chica: manadas, guerreros y curanderos
Natalia Gabayet González 62

La cuestión indígena en el proceso electoral de 2018 y en los inicios
de la 4T: debates, retos y perspectivas
Milton Gabriel Hernández García 80

La arena etnográfica y los juegos de lenguaje: perspectivas metodológicas de la antropología social
Daniel Flores Albornoz 107

Política editorial

Normas editoriales

Editorial

Este número de *Nueva Antropología* presenta seis artículos que atienden dos temáticas que tienen larga trayectoria en las ciencias sociales: los estudios sobre el cuerpo y el análisis discursivo de la política intercultural. La coincidencia de ambas en este volumen apunta a identificar las diversas representaciones socioculturales sobre la constitución de las corporalidades en espacios determinados. Los imaginarios y discursos que guían las prácticas de los cuerpos evidencian cómo sirven de referencia para construir al *otro*: el que está fuera del régimen normativo y, por tanto, su representación se configura en las fronteras de significado asociadas a dicho régimen. Cuando estos cuerpos irrumpen o son nombrados en el espacio público, lo hacen político al confrontar visiones del mundo.

Los primeros cuatro artículos de este volumen nos invitan a reflexionar sobre cómo el cuerpo "decodifica y amplía las señales culturales, construye un campo de interacciones, un auténtico intersticio en el que la naturaleza y la cultura comparten un mismo ámbito de borrosidad" (Olavarría, 2010: 8). En consecuencia, la mirada antropológica aplicada al cuerpo identifica fluctuaciones entre una serie de elementos que arti-

culan los sentidos, el tiempo, la percepción, lo sensible, los cambios, las permanencias, y donde se condensa, contrasta o encuentra el lugar para producir sentido en la experiencia individual y social. Como lo ha señalado Díaz (2006: 148), "estar en el mundo" es en primera instancia un hecho corpóreo; sin embargo, no existe un cuerpo independiente a los órdenes sociales o dispositivos habituales que condicionan su performatividad, sino que cuando aparece un cuerpo, tanto en el espacio público como en el privado, se originan preguntas e induce a su análisis en tres niveles: desde la experiencia individual, desde las representaciones sociales sobre el mismo y desde los instrumentos biopolíticos que persiguen su control.

El artículo de Ericka López aborda discursivamente una práctica cotidiana que satisface una necesidad básica de todas las personas (la práctica de orinar), pero que es condicionada por un orden de género que regula los espacios comunes (es el caso de los baños públicos), convirtiéndola en un ámbito de condensación ideal para observar los impactos de dicho orden en las corporalidades de los hombres trans. La autora compara la experiencia de usar mingitorios entre hombres cisgénero y hombres transgénero, recuperando fragmentos de entrevistas aplicadas a estas poblaciones, con el objetivo de interpretar las maneras en que se construye la significación social de los baños para hombres en la producción y reproducción de los estereotipos asociados a la masculinidad heterosexual. En su entramado conceptual destaca que la relación entre el cuerpo y el espacio es acotada por un orden moral, pero en sus bordes existe lo que transgrede o es abyecto a él. En consecuencia, dicha relación no es armónica, sino que surge a partir del conflicto y de las tensiones entre lo cisgénero (lo normado, aceptado) y lo transgénero (lo que está en el borde, lo que infringe). Esta mirada abandona la idea de que las corporalidades son entidades neutrales asociadas con representaciones culturales que se incrustan en ellas, para proponer un análisis sobre el cuerpo que recupera las experiencias individuales de hombres en el rito de orinar, en las relaciones sociales que se (re)producen en los baños públicos y en los conflictos que se generan cuando *otros* cuerpos irrumpen el orden espacial impuesto por el binarismo del género.

En el segundo texto, Areli Veloz analiza la relación que las y los trabajadores de maquila construyen entre su cuerpo y sus jornadas laborales en las fábricas. Explora las prácticas político-culturales de las y los obre-

ros de las maquilas en Tijuana asociadas al tiempo de trabajo, el salario y las condiciones de violencia que experimentan tanto en su entorno laboral como en su vida cotidiana. De manera paralela, enmarca su debate en los procesos migratorios que caracterizan a esta ciudad fronteriza. Veloz reconstruye los sentidos y las emociones que las y los trabajadores asocian al binomio trabajo-cuerpo en cuanto al bienestar, el pasado, las crisis financieras y los flujos migratorios, estableciendo que en su conjunto constituyen una economía moral para las personas que laboran en la maquila. Dicha economía se caracteriza por ser vulnerable, altamente explotable, carente de capitales y favorece una gubernamentalidad basada en la incertidumbre de vivir al día; paradójicamente, también refleja el valor de esos cuerpos como fuerza de trabajo rentable para las cadenas de producción globales. Por tanto, el cuerpo en la economía tijuanense globalizada puede ser visualizado como una mercancía susceptible de ser explotada, desechada (cuando pierde su vida útil) o robada en partes divisibles y alienables, favoreciendo los intereses de cuerpos privilegiados cimentados en contextos de desigualdad.

En el tercer artículo, Luis Alejandro Martínez presenta los resultados de una investigación con diversos colectivos urbanos que realizan actividades lúdicas, musicales y recreativas para niñas, niños y adolescentes en barrios o colonias marginales de la Zona Metropolitana de Monterrey. Su análisis se concentra en dos colectivos con presencia en barrios pobres y populares de dicha zona. El argumento del texto se construye a partir de las experiencias y de las representaciones de talleristas que han implementado actividades de formación musical enfocadas a grupos infantiles y adolescentes de contextos vulnerables a nivel social y comunitario, con el objetivo de mostrar los imaginarios que estos promotores culturales construyen sobre los entornos urbanos en los que trabajan y las corporalidades que en ellos habitan (ampliando el espectro de análisis a todos los grupos etarios). A partir de estas representaciones, considera que es posible interpretar la incidencia que tienen los talleristas para atenuar las problemáticas sociales (la constante migración, la violencia y el consumo de drogas, principalmente) que estigmatizan a dichos barrios y sus poblaciones. No obstante, sus reflexiones lo llevan a suscribir la idea de que la mayoría de las lecturas sobre el "hábitat local" y el "tipo de personas que viven allí" están marcadas por un proceso de sobrevivencia basado en la precarización.

El último trabajo que explora las corporalidades periféricas es el de Natalia Gabayet, quien documenta etnográficamente la forma en que se configura la noción de persona entre la población afromexicana de la Costa Chica de Guerrero. Para la autora, dicha noción se constituye a partir de un conjunto de entidades anímicas (el alma, el tonal y la sombra) que se albergan en el cuerpo. También, asume que la población afromexicana readaptó la práctica del nahualismo para enfrentar la *enfermedad de monte* en los cuerpos que sufren de este padecimiento y que sólo pueden ser atendidos por especialistas rituales. El mal sombrío que embiste al tonal en el monte es un "espejo de la comunidad" y garantiza la reproducción tanto de la noción de persona como de las jerarquías sociales que dan sentido al orden ritual de estos pueblos. Vale decir que entre las entidades anímicas existe una serie de circuitos de intercambios en donde circulan almas, dinero y prestigio que facilitan la reproducción de dicho orden ritual.

Las últimas dos contribuciones del presente volumen atienden el análisis discursivo de la política intercultural. La primera documenta las textualidades políticas asociadas a los pueblos indígenas en el marco de la última campaña presidencial en México. La segunda revisa el papel de los juegos del lenguaje sujeto-sujeto en las aproximaciones etnográficas de cualquier interacción documentada por la práctica antropológica. Ambos artículos conciben al lenguaje como parte constitutiva de la praxis social, pues la comunicación constituye en sí misma una praxis discursiva. Así, el lenguaje en su forma socialmente diferenciada no refleja o expresa la estructura social, es un fenómeno que forma parte de la realidad (Hamel, 1982). El estudio de las textualidades en el campo de lo político ofrece pistas sobre las maneras en que el lenguaje se constituye como un recurso de la cultura y del habla como una práctica cultural (Duranti, 2000), que articula un conjunto de representaciones sobre el otro, pero que también expresa las pugnas, tensiones y conflictos que se dan en un espacio y tiempo determinados entre instituciones sociales y personas.

El trabajo de Milton Hernández documenta la forma en que fueron presentados y representados los pueblos indígenas en la contienda electoral 2018, el escenario poscampaña y el Proyecto Alternativo de Nación de López Obrador, a partir del seguimiento hemerográfico de notas de periódicos de circulación nacional; de los discursos de actores clave entre los que destacan funcionarios, organizaciones y/o líderes indígenas, aca-

démicos, activistas, organismos internacionales, entre otros, así como de documentos oficiales relacionados con las siguientes temáticas: *1)* los derechos asociados a la libre determinación y autonomía; *2)* la defensa del territorio ante los posibles megaproyectos de desarrollo; *3)* la educación intercultural, y *4)* el acceso a la justicia desde los sistemas normativos indígenas. La polifonía de voces documentada por Hernández, en un momento tan álgido como los procesos electorales, nos da un panorama general de los múltiples significados e imaginarios que se construyen sobre la población indígena del país, perfilando las relaciones de poder o de subordinación que surgen entre los actores representados (los pueblos) y los emisores de los discursos.

Finalmente, este volumen cierra con el artículo de Daniel Flores, quien ofrece una propuesta metodológica alternativa, donde el concepto *arena etnográfica* sirve para develar los juegos del lenguaje sujeto-sujeto y la manera en que éstos modifican cualquier forma de vida que se documenta en la práctica antropológica. A partir del "examen de extrañeza" que caracteriza al oficio etnográfico, menciona que se pueden "poner a prueba" los conceptos de la propia cultura mediante la experiencia personal (potenciando el poder epistemológico de la investigación en campo). Echando mano de la noción de *arena*, Flores pretende observar los conflictos acontecidos en cualquier interacción social, en la que diversas posiciones buscan conseguir una meta pública y divergen en cómo lograrla. Estos conflictos son analizados bajo la metáfora de los usos y juegos de lenguaje, pues representan actos comunicativos en donde se enfrenta una pluralidad de actores con locus diferenciados de enunciación, que buscan definir los códigos de significado presentes en cualquier relación dialógica para imponer sus categorías explicativas a cualquier significante en disputa.

BIBLIOGRAFÍA

Díaz, R. (2006), "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado", *Tópicos del Seminario*, núm. 16.

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

Hamel, R. E. (1982), "Constitución y análisis de la interacción verbal", *Estudios de Lingüística Aplicada*, núm. 2.

Olavarría, M. E. (2010), "Cuerpo(s)", en M. E. Olavarría (coord.), *Cuerpo(s): sexos, sentidos, semiosis*, Buenos Aires, La Crujía.

LOS BAÑOS PÚBLICOS: LA RUPTURA EN LOS RITOS DE ORINAR DESDE LA EXPERIENCIA TRANS

Ericka López Sánchez*

Resumen: Este artículo analiza la importancia que tienen los baños públicos en el orden cisgénero como sitios del reordenamiento binario "natural" hombre-mujer, lo que conlleva que estos espacios de ser considerados como lugares de "simple desecho orgánico" sean entendidos como territorios políticos en disputa entre los cuerpos cisgénero y los *trans*. Los baños públicos son espacios altamente generizados y estructurados desde la "biología verdadera" de los cuerpos y en ese entendido reproducen el espacio público y privado del mundo político-social implementado por la democracia liberal. Mientras las mujeres orinan sentadas, en privado, dentro de los cubículos, los hombres lo hacen de pie en los mingitorios y de manera pública. Este rito "natural" al momento de orinar trastoca a los cuerpos trans masculinos en su vivencia fisiológica de orinar en un baño público, el cual tiene como instrumento estricto el mingitorio. El simple hecho de no emplear ese instrumento como se espera socialmente los expone a una situación de violencia y discriminación.
Palabras clave: baños públicos, personas trans, espacio público-privado, hombres trans.

Public Toilets: Breaking the Rites of Urination from the Trans Body Experience

Abstract: Public toilets are highly gendered and structured spaces based on the "true biology" of bodies that reproduce the public and private space of the political-social world implemented by liberal democracy. This article analyzes the importance of public toilets in the cisgender order as sites of the binary "natural" male-female rearrangement, which means that these spaces, from being considered as places of "simple organic waste", are understood as disputed political territories between cisgender and trans bodies. While the women urinate while sitting, in private, inside the cubicles, the men do it standing up in the urinals and in a public way. The "natural" rite of urination, disrupts trans male bodies in their physiological experience of urinating in a public bathroom, which has the urinal as a strict instrument. The simple fact of not using this instrument as socially expected, exposes them to situations of violence and discrimination.
Keywords: public toilets, trans people, public-private space, trans men.

* Profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de Estudios Políticos y de Gobierno, Universidad de Guanajuato, campus Guanajuato; doctora en Estudios Sociales, UAM Iztapalapa; maestra en Sociología Política, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y licenciada en Periodismo y Comunicación Colectiva, UNAM. Línea de investigación: ciudadanías sexuadas e íntimas; derechos políticos, civiles y sociales del colectivo LGBT; democracia y género, y metodología cualitativa. Correo electrónico: e_08renacimiento@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

El interés de esta investigación deriva de conversaciones realizadas con hombres trans, en el marco de la impartición de talleres sobre la agenda política del colectivo LGBT en el ámbito mexicano, durante el periodo de noviembre de 2017 a marzo de 2018, en la Ciudad de México; León y Guanajuato capital, Guanajuato; y Tijuana, Baja California. La información, discusión y actividades que se generaron en los talleres llevaron a los hombres trans a reflexionar en torno a los sitios donde más se les dificultaba ejercer las prácticas masculinas tradicionales y hegemónicas —hombres rudos que expresan poco sus emociones, que todo el tiempo ponen a prueba su fuerza y su valentía—. Los baños públicos resultaron uno de los principales espacios físicos de mayor tensión.

Los sanitarios, generalmente, representan para ellos una exigencia de prácticas y rituales masculinos que, por ser tan "naturales", no denote que son hombres trans, lo que trastoca su condición masculina frente a la certeza cisgénero. Dicha certeza, vinculada a su identificación con el sexo asignado al momento de nacer, lleva a los cuerpos a una legitimidad *per se*, por lo que no requieren demostrar de manera constante que son lo que dicen ser y con lo que se identifican. Por ejemplo, los hombres trans requieren saber cómo pararse frente al mingitorio y hacia dónde dirigir la mirada mientras se orina, esto en el caso de usar prótesis; de lo contrario, deberán entrar a los cubículos con váter para mear y exponerse al juicio de los hombres cisgénero, que puede ir desde miradas inquisidoras hasta golpes o violaciones sexuales, ya que orinar en los privados cuando hay mingitorios resulta extraño e incluso sospechoso.

Estas vivencias les hacen experimentar emociones que van desde la incertidumbre hasta el terror, dada la inseguridad que sienten al no ejecutar el acto de orinar como lo hacen los hombres cisgénero. Tal hecho, que aparenta ser "natural", derivado de la biología de los cuerpos, despoja a los hombres trans de la certeza con la que se conducen las personas cisgénero en su vida cotidiana.

A partir de las reflexiones descritas, y en los mismos escenarios de los talleres, se llevó a cabo un trabajo de corte etnográfico para entender la significación social del baño público en la producción y reproducción del género: ¿de qué manera el el sanitario se convierte en un espacio de validación de determinados cuerpos y expresiones de género?, ¿cuál es su potencia material en la cisnorma? El objetivo fue entender la significación sociocultural del baño público como espacio público que reafirma potencialmente la asignación sexo-genérica de los cuerpos, con la finalidad de sustentar el orden binario y cisgénero de los seres humanos.

MÉTODO

Se consideró utilizar el método etnográfico porque el interés radicaba en elaborar un estudio analítico-descrip-

tivo sobre las prácticas que desempeñan los hombres cisgénero y trans en los baños públicos, concretamente en el rito de orinar. Se realizaron observaciones mediante registros del orden espacial de los baños, concretamente el mingitorio y los cubículos que albergan el váter, así como conversaciones y entrevistas abiertas a sujetos trans y cisgénero, en las que se pedía que narraran su experiencia cotidiana de orinar en un baño público con la intención de identificar cómo significan ese ritual de apariencia "natural" y la importancia del mingitorio.

Cabe señalar que los hombres trans entrevistados formaban parte de los talleres; ellos procedían de la Ciudad de México, de Tijuana y de Guanajuato, concretamente de León y de Guanajuato capital; algunos, jóvenes universitarios; otros, empleados de empresas privadas o de gobierno, y algunos más, profesionistas. Las personas cisgénero se buscaron a partir de las referencias que hicieron hombres trans de diferentes baños públicos. El apoyo de un cisgénero, que sí tenía acceso al baño de hombres, fue crucial para que la investigadora pudiera identificar los cuerpos masculinos trans y cisgénero, así como acceder a fotos de dichos espacios y formarse una descripción más precisa de ellos.

LOS ESPACIOS: DISCURSOS SILENCIOSOS DE SEGREGACIÓN Y JERARQUIZACIÓN DE GÉNERO Y CLASE

Pensar en una ciudad remite a incontables elementos sociales, políticos, económicos, culturales y arquitectónicos; a normas, prácticas, habitantes y demás estructuras tangibles e intangibles; no obstante, la combinación de todos esos elementos da cuenta de una gramática fruto de las relaciones de poder, pues nada es fortuito. Hasta lo más abstracto, lo más artístico o lo más inerte de una ciudad guarda lógicas de segregación y jerarquización de su ciudadanía. Así, el espacio público y la arquitectura no están exentos de dicho orden. "Allí donde la arquitectura parece simplemente ponerse al servicio de las necesidades naturales más básicas (dormir, comer, cagar, mear…), sus puertas y ventanas, sus muros y aberturas, regulando el acceso y la mirada, operan silenciosamente como la más discreta y efectiva de las 'tecnologías de género'" (Preciado, 2009).

En todas las culturas son una constante los espacios de privilegio, sitios exclusivos que no han sido sino formas de enunciar qué cuerpos son los validados en el orden que impera y cuáles son los abyectos; es decir, aquellos sujetos que no son considerados como tales y que habitan en los bordes de lo social. "Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas 'invivibles', 'inhabitables' de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo 'invivible' es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos" (Butler, 2010: 20).

Esta zona marcada bajo el signo de lo "invivible" construirá ese sitio de identificaciones, lo que existe con dig-

nidad y se privilegia, y lo que no existe con dignidad y se margina. En este sentido, "el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y de la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es 'interior' al sujeto como su propio repudio fundacional" (Butler, 2010: 20).

Los espacios físicos que conforman una ciudad dialogan y se amalgaman con las formas jurídicas, políticas, administrativas y sociales. Dichos espacios, impregnados de toda una intencionalidad social, política, económica y cultural, moldean cuerpos pertinentes para dar una funcionalidad exitosa a ese orden. Siguiendo a Bourdieu (1989), el sujeto social moderno se encuentra atravesado por una significación de diversos capitales (económico, social, cultural y simbólico) que le otorgan un lugar social, pero también le proporcionan legibilidad política, jurídica y social, que al dialogar con Buttler, lo constituirán como un cuerpo que importa o que no importa, según sea el caso.

No podemos soslayar que toda esa matriz que permite ser legible a los sujetos se encuentra "generizada"; es decir, los sujetos sociales se moldean de acuerdo con un entendido absolutista de carácter binario: hombre-mujer. Es así como a partir de una biología de los cuerpos y en función de dicha analogía se asignan roles y estereotipos. Es decir, se producen tipos específicos de ser hombre y de ser mujer, en función de las legitimidades que dictan los capitales mencionados por Bourdieu y que se relacionan con una condición de clase. Beverley Skeggs (2001) señala que convertirse, practicar y hacer feminidad son cosas muy diferentes para las mujeres de diferentes clases, edades, razas, naciones, etc. Y esto ocurre exactamente igual para los hombres.

Estas condiciones estructurales que determinan desde la arquitectura de los espacios hasta los roles y estereotipos de género marcan prácticas que se convierten en apariencias. De acuerdo con Skeggs (2001), las apariencias han sido el medio por el que "los otros" han categorizado, conocido y ubicado a las mujeres. En este mismo sentido se construye la apariencia de su contraparte: los hombres.

Para Goffman (1977), la sociedad industrial moderna cimentó su orden a partir del sexo. Éste es la base del código fundamental con el que operan las interacciones sociales y se construyen las estructuras. En todas las sociedades, al momento de nacer los bebés son clasificados a partir de una lógica binaria: hombre o mujer; niño o niña; hembra o macho. Este encasillamiento se decide a partir de sus genitales, de ahí que Sofía Argüello (2014) señale que será el médico o la médica el actor más importante para determinar la vida social y política de las personas, y sostenga que las personas somos validadas médica y socialmente por una persona especialista de la medicina, y antes de tener nombre nuestra primera identidad es el sexo.

Goffman (1977) argumenta que a partir de tal orden binario existe un

arreglo entre los sexos que derivará en la construcción del género y de todas las relaciones. De igual modo, las estructuras legales, políticas, sociales, culturales y la propia arquitectura estarán constituidas conforme a dicho acuerdo.

Así, tenemos que la democracia liberal estableció el ordenamiento de la vida político-social en dos espacios: el público y el privado en función del arreglo entre los sexos que menciona Goffman. Al varón, en cuanto ser racional, desvinculado de las emociones, deseos y pasiones, y en su calidad de proveedor, le correspondía como escenario supremo el espacio público, en tanto que a la mujer, confinada a las pasiones y al cuidado de los hijos, se le reservaba el espacio doméstico.

La distinción entre lo público y lo privado tiene como trasfondo la idea de la homogeneidad, de establecer una idea estándar de cuerpos y conductas que implica, por consiguiente, la exclusión de numerosas personas y grupos, particularmente de las mujeres y de los colectivos marcados por su impronta racial que son identificados culturalmente con el cuerpo, lo salvaje y la irracionalidad (Young, 1998: 462).

El espacio no es neutral, se trata de un instrumento político intencionalmente manipulado (Lefebvre, 1976: 31) que regula los cuerpos y sus comportamientos, pero siempre de forma velada, aparentando ser abierto y accesible, escondiendo detrás entramados de poder y de control, de ahí que el espacio sea "una tecnología clave para la regulación de los discursos identitarios dominantes, produciendo lugares de imposición y exclusión social" (Del Río y Cordero, 2016: 542).

La nociones de espacio, familia y vida personal son tecnologías modernas al servicio del Estado, de la democracia y de la ley. "La imparcialidad y racionalidad del Estado dependen de que la necesidad y el deseo sean contenidos en el ámbito privado de la familia" (Young, 1998: 455). En este entendido, la docilidad de los cuerpos y su construcción estándar para alcanzar lo legitimado sólo es posible si en su vida cotidiana intervienen tecnologías de género, raciales, clasistas, entre otras. La forma más "natural" de ordenarlos es creando sutilezas de control, en el espacio físico, que regulen los cuerpos y que, a su vez, los cuerpos se vigilen entre sí. Para Foucault (1980), la eficacia de las microfísicas del poder reside en el *autodisciplinamiento* que adquieren los sujetos al interiorizar las normas, de tal manera que ya no es preciso una observancia externa. El individuo adquiere autocontrol, participa de las normas y se hace así gobernable (Pedraza, 2010).

El simple uso de un espacio, sin importar cual sea, sirve para producir, reproducir y fortalecer la noción de ficciones políticas de hombre y mujer, las únicas dos posibilidades de cuerpos que concibe el sistema heteronormativo-binario-cisgénero, pero al mismo tiempo otorga a los sujetos la calidad de personas ciudadanas; es decir, públicamente se les reconoce como portadoras de un determinado estatus

jurídico y político. Esto conlleva a la construcción de su certeza para ser y estar en la vida pública, ya que se constituyen como cuerpos validados. "La certeza de que, si el individuo se atiene al pacto social, acepta las regulaciones y legitima el monopolio de la violencia por el soberano, entonces recibirá a cambio protección y abrigo, según lo que dicta el sentido común" (Useche, 2008: 2).

Los cuerpos pensados como hombres y mujeres, exclusivamente, se reafirman y reproducen en sus roles de género, en el "buen" uso cotidiano de los lugares reservados para lo binario y lo cisgénero. Esos sitios son una emulación de camerinos donde las mujeres y hombres se retocan —con prácticas, discursos, *performance* y demás— para no perder su ficción en el orden social.

Un significativo espacio del arreglo entre los sexos (hombre-mujer) son los baños ubicados en los lugares de estudio, trabajo y congregación. En esos lugares se equipan siempre dos conjuntos de espacios sanitarios para las dos clases de sexo (Goffman, 1977: 315) reconocidas, autorizadas y legitimadas.

En los espacios físicos —como los baños— se reafirma lo aceptado y lo indeseable; desde esos usos físicos se construye la práctica de la incapacidad de aceptar al otro, al diferente; así, los mingitorios establecen un solo posible cuerpo masculino.

La ciudadanía normativa está diseñada desde el eje binario-heterosexual-cisgénero, por lo que la posibilidad de pensar en derechos recae necesariamente en los únicos cuerpos legitimados y posibles, y para poder acceder a los privilegios que otorga la democracia liberal hay que dejar atrás las especificidades de los cuerpos y los deseos (Young, 1998: 456). Cuando las personas no cumplen con esos imperativos transitan cotidianamente en la incertidumbre, lo que les hace vivir en la inseguridad y al margen de los derechos de manera permanente.

Existe una serie de dispositivos de control que en la cotidianidad se han vuelto imperceptibles; no obstante, la construcción política de los individuos en hombres y mujeres requiere tecnologías ínfimas que operen en el día a día y en lo más ínfimo de los cuerpos, como la necesidad de orinar y defecar.

Para Alfonso del Río y Oihana Cordero (2016: 546): "La presentación del discurso espacial como elemento desprovisto de ideología es uno de los principales mecanismos de la propia arquitectura para ejercer poder sobre los cuerpos".

Somos sujetos intervenidos hasta en nuestros procesos fisiológicos. En palabras de Beatriz Preciado (2009): "No vamos a los baños a evacuar sino a hacer nuestras necesidades de género. No vamos a mear sino a reafirmar los códigos de la masculinidad y la feminidad en el espacio público". Esto explica por qué los sanitarios son un espacio de disputa y violencia, un sitio de tensión entre lo trans y lo cisgénero.

LA SIGNIFICACIÓN DEL BAÑO EN LA "CIVILIZACIÓN" Y EL "PROGRESO"

El baño está vinculado con el mundo moderno, y remite a la idea de civilización, que implica higiene y salubridad. Pero también es un espacio sofisticado, una tecnología de Occidente que se construye y diseña en función de las condiciones económicas y de las clases sociales. "Los aseos públicos son una invención moderna de la Europa occidental, fruto de las reformas sanitarias y urbanísticas de las sociedades disciplinarias del siglo XIX" (Gershenson y Penner, 2009). Los baños fueron tecnologías que usó el proceso de *blanquitud* para crear la civilización que impone un orden étnico, biológico y cultural (Echeverría, 2010). Esto, anclado en la salubridad, en un discurso médico inapelable.

Los retretes que se usan hoy, en medio de elevadas sofisticaciones en función de las clases sociales que los recibirán, no han existido siempre, lo que quiere decir que los modos de orinar han cambiado y que son como todos los hábitos: construcciones sociales que responden a los diseños concretos de los espacios y de sus instrumentos, y que éstos, a su vez, responden a una concepción del cuerpo y a la episteme de una época.

> El cuarto de baño pretende cumplir con la función principal de brindar los servicios para satisfacer las necesidades corporales del individuo, no como respuesta a la naturaleza propia de éste, sino a las condiciones establecidas por los grupos sociales para controlar las relaciones de sus miembros. Es aquí donde el individuo desde su infancia comienza a reconocer algunas de sus necesidades fisiológicas como parte de su condición animal, y donde descubre que las actividades enmarcadas dentro de su contexto social se ubican en ámbitos definidos, tanto públicos como privados. En este lugar, el niño comienza a conocerse y a tomar conciencia de su cuerpo y de su sexualidad (Soto, 1992: 131).

El baño ha sido a lo largo del tiempo un espacio de disputa de diferentes cuerpos. Durante los años sesenta del siglo XX, las personas afroamericanas tenían dificultad para encontrar baños públicos donde les dejaran entrar. "Las leyes de Jim Crow establecían una estricta segregación entre los sanitarios de gente blanca y los de gente de color. Así, los afroamericanos se veían en la necesidad de caminar kilómetros lejos de sus trabajos, de los edificios de gobierno, de las estaciones de trenes y autobuses, para acceder a un servicio tan necesario" (Conapred, 2016).

El uso de los baños y de otros espacios, en la década de los sesenta, en Estados Unidos, estaba centrado en la discriminación racial: el color de la piel blanca era la condición corpórea que validaba los cuerpos. A partir de ahí se generaron normatividades prohibicionistas que lastimaron a las personas de categoría racial negra, causándoles enfermedades y humillándolas al negarles una necesidad fisiológica, que es algo adherido al sujeto, que no puede colocarse en el estatus

de derecho porque no se le puede otorgar de manera externa a las personas. En estricto sentido, nadie puede dar o prohibir a una persona su necesidad de evacuar, porque es una necesidad indispensable de vida.

No obstante, en la historia de la humanidad se observa que las necesidades fisiológicas pasan también por un entramado político, circunscrito a un derecho punitivo, que convierte la acción de realizar las necesidades fisiológicas en privilegios de un determinado tipo de cuerpos.

EL BAÑO, OTRA FICCIÓN POLÍTICA

Como ya se señaló con anterioridad, el "secuestro de los baños por sexo", como lo subraya Goffman (1977), es producto del arreglo entre los sexos. Esto es, a partir de ciertas características biológicas se atribuirán roles y estereotipos sociales que condicionarán y atravesarán toda su vida, desde cómo se concebirán las personas a sí mismas y a sus relaciones sociales, hasta cómo se relacionarán con los objetos, los espacios, las emociones, sus expectativas mismas y las experiencias que tendrán.

La participación de la mujer en la vida pública en la segunda mitad del siglo XX implicó cambios en los baños públicos, ya que se tuvieron que dividirlos por sexo. El orden heteropatriarcal cisgénero permeó también en este espacio y lo convirtió en un dispositivo de control. Como los actos de orinar y defecar implican el descubrimiento del cuerpo y, en concreto, de los genitales y el ano, es mejor contener el deseo animalesco que puede tener como desenlace el deseo, la infidelidad e incluso la violación, y para ello no hay mejor fórmula que la separación de los espacios.

Desde la normatividad binaria, heterosexual y cisgénero, los baños están diseñados a imagen y semejanza del espacio público y privado que elucubró la democracia liberal. "El baño es una representación, o una parodia, del orden doméstico fuera de la casa, en el mundo exterior" (Preciado, 2009).

El baño de las mujeres es un inodoro que reúne dos funciones diferenciadas: recibir desechos sólidos y líquidos. Está diseñado anatómicamente para que la evacuación por conducto urinario o anal sea posible en la postura sentada, una posición dócil y sumisa, que responde a los imperativos sociales que determinan el rol de las mujeres. Este retrete se ubica en un cubículo o cabina que otorgan privacidad dentro de lo colectivo (Preciado, 2009).

Los baños de los caballeros se encuentran empotrados a la pared; uno o varios mingitorios se agrupan en un espacio; pueden tener separaciones entre ellos o estar al descubierto, pero siempre están expuestos a la mirada pública, como los lavabos —la manera como estén diseñados los mingitorios, parcialmente privados o sin privacidad alguna, dependen del conjunto arquitectónico donde se encuentren y en función de la clase social que alberga—. Ahí mismo se ubican espacios cerrados, cabinas o cubículos, separados de la mirada pública por una puerta con cerrojo, con un retrete, como en el baño

de las mujeres. La lógica es, entonces, separar las funciones: orinar se hace de pie y defecar, sentado. Así, "la producción eficaz de la masculinidad heterosexual depende de la separación imperativa de genitalidad y analidad" (Preciado, 2009). El ano masculino debe abrirse sólo en espacios cerrados y protegerse de la mirada de otros hombres, para evitar provocaciones homosexuales.

Los mingitorios no se colocan en cabinas opacas sino en espacios abiertos, expuestos a la mirada colectiva, ya que orinar de pie entre hombres es un acto cultural que genera vínculos de sociabilidad; acto, entre muchos otros, en el que se reconocen como hombres (Preciado, 2009). Los sujetos pueden estar orinando y preguntarse cosas o intercambiar frases, aunque nunca se hayan visto, y esto forma parte de la cordialidad masculina, como es la lógica racional de la vida pública donde prevalece la visibilidad y el anonimato. Y por supuesto, la posición erecta al orinar se vincula con el falo y establece una relación con la gallardía viril.

Puesto que el baño de las mujeres constituye la reproducción del espacio doméstico en medio del espacio público, ellas deben estar en la intimidad como lo están en sus casas, con puertas cerradas y ocultas a la mirada pública, ya que es necesario cuidar el recato en todo momento. Y al mismo tiempo, el diseño del sanitario, con exceso de espejos, propicia la inversión en normas de género (Skeggs, 2001), pues el acto de maquillarse o arreglarse la ropa es hacer explícito el deseo de tener un valor corporal. "El espejo confirma si la apariencia es convincente o no" (Skeggs, 2001: 21).

El sanitario es, por tanto, una tecnología donde el orden heteropatriarcal no sólo es controlado, sino producido, por lo que se trata de una microfísica de poder, pues ese pequeño espacio, sin aparente vigilancia externa, siempre ubicado al final del pasillo, es capaz de generar comportamientos específicos y deseados por la sola articulación de su diseño arquitectónico, sus instrumentos, sus accesorios y por la presencia misma de los cuerpos que entran y salen.

Los inodoros, afirmó Skeggs (2001), son zonas liminales donde se aprueba y se desaprueba el género. En estos espacios se aumenta la sensibilidad a la apariencia, porque mirar es una de las principales cosas que se debe hacer cuando se está haciendo fila. Los diferentes baños, en distintos eventos, provocan desiguales niveles de escrutinio y generan disímiles autorizaciones.

En el baño se dan relaciones de poder, desde el momento mismo de su entrada, y posteriormente en las dinámicas que ahí se desarrollan; un ícono en la puerta define la regla de qué sexo puede o no acceder a ese espacio, y adentro, los códigos de comportamiento y los rituales validan o descalifican los cuerpos que entran en función del sexo-género, pues para ser un hombre o una mujer no sólo hay que serlo, sino hay que parecerlo, y qué mejor para comprobar la "naturaleza de los cuerpos" que en los ritos "naturales" de orinar y defecar.

El sanitario es ante todo "un espacio de imposición identitaria estereo-

tipada que excluye cualquier cuerpo que no se adapte a las normas, comportamientos y estrategias de representación establecidas" (Del Río y Cordero, 2016: 553). Las identidades *gender-queer*, trans, etc., son excluidas y más vigiladas en estos espacios públicos, entendidos socialmente como espacios pertinentes para recibir lo "naturalmente biológico".

No obstante, hoy en día existen sanitarios públicos en atención al discurso de los derechos humanos; así, los hay para personas "discapacitadas". En el caso de los individuos con movilidad restringida, los baños no se dividen de manera rigurosa por sexo: para ellos, en la mayoría de los lugares, sólo hay uno, ya que a estos cuerpos no se les atribuye una carga erótica. En Occidente, el erotismo y la sexualidad van de la mano de la belleza, de la salud y de la juventud; luego, entonces, los cuerpos de los disminuidos pertenecen a una categoría menor. En esta lógica, a las personas "discapacitadas", como a las personas ancianas y a otras más, se les considera carentes de sexualidad.

EL BAÑO COMO REPRODUCTOR DEL CUERPO "NATURAL"

Los sanitarios públicos reproducen los cuerpos "naturales" y controlan su no "perversión"; es de los pocos espacios públicos donde se reconoce abiertamente al sujeto en su materialidad corpórea, porque se ejecuta una actividad que necesariamente tiene relación con el cuerpo, en concreto con los genitales, pero es necesario racionalizarla a través del dispositivo de los roles de género que se dan por el arreglo entre los sexos.

El baño exige el reconocimiento del cuerpo y, específicamente, de la existencia de los genitales y el ano —el pene, como parte constitutiva que determina de manera estricta e innegociable a un hombre, y la vulva, que determina a la mujer—, las partes corporales a que se ha reducido la garantía de ser mujer y hombre. Es en esos espacios de desecho orgánico donde se controlan las prácticas de orinar y defecar para hombres y mujeres, donde se establecen como discursos de verdad, por lo que llevarlos a cabo es no sólo cumplir con una norma social, sino reafirmarse como mujer u hombre, en un sentido "natural". De ahí la importancia de enseñar a orinar a niñas y niños desde edades muy tempranas, y de corregir constantemente y de manera severa a los niños cuando quieren orinar sentados.

La separación de los baños se basa en el funcionamiento de los órganos diferenciados por el sexo, pero no hay nada biológicamente, dice Goffman (1977: 316), que recomiende dicha segregación, arreglo que es totalmente un asunto cultural. Así, lo que se presenta como una consecuencia natural de la diferencia entre las clases de sexo es en realidad un medio para reproducir tal diferencia.

En ese rito simple e "inocente" de orinar, las mujeres y los hombres se vuelven cuerpos inteligibles y se distinguen de los cuerpos abyectos. Por tanto, la acción de entrar y salir del baño de "damas" o de "caballeros"

es pasar por el filtro de la inteligibilidad.

Un cuerpo inteligible es aquel que guarda en su superficie tanto las leyes sociales y morales, como los valores que reconoce su comunidad, porque el cuerpo es una exterioridad sociopolítica que acata o irrumpe el orden establecido. Un cuerpo, que se lee acorde a la normatividad, camina bajo la certeza, la cual le permite estar con dignidad en el espacio público e ingresar a los espacios reservados desde la seguridad.

En este sentido, los cuerpos trans no sólo son no inteligibles, sino también son impensables, porque no guardan el "disciplinamiento" establecido. La sociedad les recuerda eso de muchas formas: una de ellas, cuando ingresan a los sanitarios públicos y se exponen a las miradas inquisidoras de los cuerpos cisgénero, así como a sus comentarios, agresiones verbales e incluso físicas, lo que coloca a los cuerpos trans, una vez más, en los márgenes de lo vivible.

LOS CÓDIGOS Y RITOS SEXO-GENÉRICOS EN LOS BAÑOS

Lo trans trastoca las concepciones heteropatriarcales y cisgénero acerca de la manera de imaginar, pensar y materializar los cuerpos; presenta cuerpos masculinos con vulva y cuerpos femeninos con pene, y esto desencadena rupturas en el orden cotidiano de los códigos de la masculinidad y de la feminidad en el espacio público y directamente en la práctica de orinar.

Al hacer uso del baño, las personas trans atentan contra el orden de pie/sentado que es la regla suprema de esos sitios. La construcción masculina atraviesa varias opciones o negaciones y una de ellas es no parecerse a la mujer, no ser homosexual. Sentarse para orinar es mostrarse en una postura mansa, domada, en tanto que hacerlo de pie se vincula con el orgullo, la fuerza del falo —asociado al poder, a la autoridad masculina-—, con estar despreocupado de las consecuencias, mostrarse por encima de la norma, no tener en cuenta la limpieza, no cuidarse de quienes vendrán detrás (Barquín, 2015); es evocar con esas prácticas un ámbito seguro para lo masculino, como es el espacio público. Los hombres no corren riesgos en este sitio porque es su espacio por antonomasia, es su espacio de certeza, en tanto que los cuerpos femeninos y otros tipos de cuerpos se ven amenazados ahí. Todas estas dinámicas de riesgo y de seguridad se construyen en torno a la existencia del falo.

Cuando las personas rompen el orden, los demás generan estrategias para restablecerlo. En el caso de las mujeres trans, se les niega la entrada al baño de las mujeres cisgénero, y se les exige entrar al baño de hombres, donde quedan expuestas a cualquier tipo de agresión, ya sea física, sexual, o ambas, cuya sanción para los agresores es casi siempre inexistente, pues no olvidemos que "lo monstruoso provoca el irrespeto y la discriminación".

Para los hombres trans, las dificultades comienzan en el desempeño de los ritos de orinar. "A mí me da miedo todo ese *performance* del baño, pero pues es pura supervivencia, no mostrar mie-

do, aunque lo tengas" (Gerardo, hombre trans de 30 años, originario de la Ciudad de México). "Lo más difícil para mí en la vida diaria de los vatos es el baño, no sé ni cómo pararme" (Antonio, hombre trans de 34 años, residente de Tijuana). "[...] chin, ¿y ahora a cuál baño tengo que entrar?, ¿y si me cachan?, ¿y si me ven?, ¿y si me agreden?, ¿y si me golpean?, ¿cómo voy a ir al baño? o ¿cómo voy a ir más bien al mingitorio?, pues mi cuerpo no está adaptado para eso" (entrevista a Alex, 2018).

Éstos son algunos de los comentarios que hacen los hombres trans respecto de los ritos tan particulares que se desempeñan en un sanitario, donde se reafirma la virilidad, al quedar los penes expuestos a la mirada pública. Ingresar al baño y pararse frente al mingitorio genera un sentimiento de temor a ser descubiertos y temor de no saber ejecutar la práctica de orinar y recibir una agresión. "Los hombres no nos vemos cuando entras a un baño donde los mingitorios están sin separaciones; el código es mirar siempre hacia arriba, puedes intercambiar frases con los otros hombres, pero siempre mirando hacia arriba (entrevista a Juan, hombre cisgénero, heterosexual, 2018).

Mientras, un hombre trans dice, "los vatos *cis* siempre compiten en todo, se comparan unos con otros, en todo se vigilan a sí mismos y a otros, y el tamaño del pene es una obsesión" (entrevista a Luis, 2018).

Los hombres cisgénero tienen tan mecanizado el proceso de orinar y las prácticas que se derivan de dicho acto, que les cuesta trabajo identificar que sí se miran, porque han aprendido a mirarse entre hombres, porque para ellos es simplemente un espacio más, que al estar vinculado con un proceso fisiológico no hay una observación particular que puedan hacer del mismo. No así para los hombres trans, cuya transición no estriba sólo en la performatividad corpórea, sino en las expresiones y prácticas del género tradicional al cual están transitando. El baño público es un sitio que exige descubrir parcialmente los genitales y esto se complica cuando los mingitorios no cuentan con separaciones.

> En el baño de hombres hay una dinámica muy directa sobre el cuerpo, para empezar pues hay mingitorios, y sólo quien tenga pene puede usarlos. Se puede con prótesis, una prótesis puede asemejarse a un pene, pero si se dan cuenta de que no es uno, se pueden poner locos y decirte algo o atacarte. Los hombres cis, aunque no sean *gays* sí se fijan en los penes de los demás, en las actitudes, porque siempre miden quién será el alfa. Hasta en el baño, siempre hay una revisión entre ellos de la masculinidad y de la corporalidad. Incluso hay chicos de los que sé que han intentado abusar sexualmente en el baño cuando se dan cuenta de que no son hombres cis, y no porque tengan deseo por un hombre trans, sino porque la violación es una forma de demostrar poder (entrevista a Gerardo, 2018).

Este comentario revela que la violación sexual puede ser una de las

prácticas hegemónicas que se ponen en juego para restablecer el orden, y que a partir del falo mismo (un pene hinchado y erecto) se hace presente la imposición de la fuerza cisgénero-heterosexual que alecciona a las personas trans.

La presencia de hombres con vulva disloca la actividad sociocultural del baño público que genera vínculos de sociabilidad compartidos, donde los hombres se reconocen como hombres; no obstante, siempre habrá varones cis dispuestos a "corregir" el orden irrumpido. Así, el acto común, cotidiano, como es orinar de pie, que reafirma el orden simbólico del falocentrismo, representa una de las manifestaciones más destacadas de reproducción del género masculino, y es éste el punto neurálgico en el que los hombres trans se ponen en riesgo.

> El baño suele ser una pesadilla, porque si no... si no tienes como estas herramientas a la mano, no sé, si estás en tu trabajo o no tuviste tiempo de ir a tu casa a cambiarte o adecuar ciertas cosas dices: "¡rayos!, o sea, tengo que esperarme a que el baño esté solo para poder ir, si no me van a escuchar". Porque yo he escuchado conversaciones de amigos cisgénero que dicen: "o sea, obviamente, sí se escucha una diferencia de cuando una chica va al baño y cuando un chico va al baño" (entrevista a Alex, 2018).

Aunque aparentemente se tengan mecanizadas ciertas prácticas dentro del baño y exista poca atención sobre ellas, los hombres cisgénero sí vigilan lo que sucede en "sus espacios". Cerrar la puerta del cubículo para sólo orinar es sospechoso de entrada. "Por ejemplo, a veces los mingitorios están ocupados y entonces llevas prisa o ya no te aguantas y pues usas el váter, pero dejas abierta la puerta del cubículo" (Nemesio, hombre cisgénero de 29 años, oriundo de Dolores Hidalgo, Guanajuato). Al cuestionarle por qué deja abierta la puerta, duda en su respuesta y señala que es para que se den cuenta de que no tardará, pero él mismo expresa que no le convence esa respuesta y se queda pensando.

Y es que los hombres orinan de pie, en público y fuerte. Los hombres cisgénero no son conscientes de muchas prácticas de su género, pero saben hacerlo de forma inconsciente y saben cuándo esta práctica no ocurre de forma habitual, porque lo han aprendido desde pequeños y los hombres trans no.

> La primera vez que entré a un mingitorio entré porque la sociedad me mandó hacia allá, porque ya no entraba yo en el baño de las mujeres, que qué bueno, porque para mí era un fastidio emocional, era sentirme avergonzado, no me gustaba. Pero ahora, saber conducirme, porque tienes una actitud, te desenvuelves de una manera en un baño de mujeres, ah, pues en un baño de hombres también, entonces paso como si fuera "puto", tengo que saber actuar como un vato equis, y es ahí donde me siento nervioso. A veces logro apropiarme de mi hombría y entro al baño

> normal, pero te mentiría si te dijera que no batallo, sí batallo, me siento como que a veces voy a cometer osos, el saber cómo pararme, cómo actuar, hasta para pararme a orinar, porque ya tengo mi prótesis para orinar de pie. Hasta para eso, me da vergüenza andar pidiendo consejos: "oye güey, ¿qué haces para esto?", es que el mundo de los vatos es otro pedo... (entrevista a Abel, 2018).

Es tan fuerte el temor de no parecer un hombre en los baños públicos, durante la ejecución de los ritos masculinos de hombres con pene, que ha llevado a los hombres trans a generar estrategias de sobrevivencia: "Yo entro a los cubículos destinados para defecar, para poder sentarme, pero para no generar sospechas finjo que me estoy echando gases, coloco el dorso de mi mano en la boca y hago sonidos para que los demás crean que estoy orinando y defecando al mismo tiempo (entrevista a Bruno, 2018).

A Bruno, esta estrategia le permite asegurar su integridad, porque así pasa desapercibido. En el caso de Alex, él procura ir a los baños públicos de su universidad cuando la mayoría de sus compañeros y compañeras están en clases: "Procuro ir, por ejemplo, en horas que sé que no hay nadie y ya, sin problema. Diez minutos antes de la hora y 10 minutos después es cuando más gente hay". Si va a ir a un antro, lleva su prótesis, pero suele ocurrir que los mingitorios muchas veces no tienen separaciones o es uno solo de corrido, así que definitivamente no hace, se aguanta o se sale de ese antro y se va a otro donde sabe que sí puede usar la prótesis o el váter.

Leo es un hombre trans de 28 años de León, Guanajuato. Él cuenta que sólo al principio de su transición tuvo dificultades para entrar a los baños públicos de hombres, pero que ya aceptó que es un hombre que "no hace pipí parado"; no obstante, comenta: "Cuando voy a bares y antros sí puede ser un problema, ya que a veces no hay baños cerrados, sólo los mingitorios, y no queda de otra que aguantarme las ganas. De mi parte es problema porque no uso prótesis".

Los sanitarios públicos son una batalla cotidiana de incertidumbre y temor para los hombres trans, que en ocasiones lleva a generar tácticas ingeniosas como las de Bruno, pero muchas veces les obliga a no realizar sus necesidades fisiológicas, fundamentales para el organismo. En ambos casos, esos cuerpos se ven violentados.

El uso de la prótesis se convierte en un imperativo para poder orinar de pie y estar en mejores condiciones en los sanitarios públicos. Usarla resulta una violencia simbólica porque refuerza el paradigma masculino tradicional, anclado en el falo. Y como al "baño de caballeros" se va a hacer como hombre, hay que cumplir con todas esas prácticas cargadas de una significación masculina tradicional y hegemónica. De esta manera, indirectamente, se obliga a los sujetos trans a emplear un dispositivo que les asemeje en las prácticas a los hombres cisgénero.

> ¿Cómo voy a ir al mingitorio? Si pues… mi cuerpo no está adaptado para eso.

> Entonces es buscar una y otra cosa; es bastante incómodo tener que recurrir a ciertas herramientas para poderlo hacer... pues no pienso estar diario usando esta cosa, porque es bastante incómoda, obviamente yo no siento como que es parte de mí (entrevista a Alex, 2018).

Tiene lugar, entonces, en las actividades fisiológicas del cuerpo de las personas trans, una imposición de prácticas sociosexuadas, que intenta aproximarlos a la "naturaleza" anatómica correspondiente.

Juan, hombre cisgénero, comenta que en algunos sitios de Guanajuato, el espacio para el sanitario de varones es muy reducido, tanto que sólo puede entrar una persona, y aun así, en la cabina masculina meten un váter y un mingitorio. El sitio demarca así la obligatoriedad de orinar de pie, pues Juan dice que al sentarse en el retrete, el urinal queda prácticamente en la cara; es decir, el hecho de sentarse es sólo por cuestiones necesarias de defecar.

En este sentido, la lucha cotidiana de los hombres trans en relación con los baños públicos está en saberse desempeñar como un varón, no sólo decir que se es y mantener su expresión de género conforme a su identidad, sino parecerlo en la ejecución de prácticas fisiológicas.

REFLEXIÓN FINAL

El baño público en cuanto réplica del espacio público exige virilidad falocéntrica para los hombres, y recato para las mujeres y para todos los cuerpos que se le aproximen. Es el momento en que a los varones se les permite exhibir sus miembros sin el temor de ser señalados como homosexuales o individuos inmorales; es la parte más primitiva de los sujetos sociales, pero al mismo tiempo de la más falocéntrica que pueda existir. Lo genital y lo anal son ubicaciones biológicas cargadas de delimitaciones políticas que implican reubicaciones precisas en los baños, por lo que no existen diseños arquitectónicos ingenuos.

El sanitario público es un espacio político por cuanto norma, ordena y reproduce a los cuerpos desde el género. Es el espacio que desde la "naturaleza ingenua" sostiene potentemente el arreglo entre los sexos y donde, en consecuencia, quedarán fuera de toda inteligibilidad los cuerpos trans, pues para ellos, los baños públicos son un espacio más que les coloca en el abyecto social por la simple razón de que su cuerpo no responde a la condición moral de la persona (Pedraza, 2010).

El simple acto de orinar es un acto sociocultural que sustenta los ideales de masculinidad y feminidad entendidos sobre la matriz de la naturaleza humana que domina y controla los cuerpos. El baño público, al ser el sitio "propio" para el desecho orgánico, resulta ser el lugar de fácil legibilidad, donde el cuerpo se lee como verdad o no se lee.

Tanto la arquitectura como el diseño de interiores y sus dispositivos receptáculos para la orina y el excremento responden a un orden político-social, que tiene como finalidad

reproducir cuerpos de determinada manera, adiestrados en prácticas que afiancen la clasificación de los sexos desde un orden binario y cisgénero. El cuerpo es un texto socialmente construido, pero también lo son sus manifestaciones de evacuación y los instrumentos que reciben los desechos.

El baño, como un espacio más que responde al arreglo entre las dos clases de sexo que reconoció el mundo moderno, se asemeja al orden público-privado que implementó la democracia liberal. De este modo, las grandes estructuras políticas y sociales dialogan con las microestructuras para consolidar el andamiaje político-legal de los "sexos naturales" en los que se ancla la democracia liberal, la condición ciudadana y toda la legitimidad de las corporalidades.

La estructura legal de los espacios cotidianos y destinados para atender las necesidades fisiológicas no reconoce las corporalidades trans. Cuando un cuerpo transiciona, lo hace también su vida social, espacial y fisiológica, y ante un mundo arreglado a partir de lo cisgénero, no tiene más lugar donde antes se desenvolvía. Esto le lleva a hacer uso de los espacios del género hacia el cual transitó de manera marginal y arriesgando siempre su integridad.

La entrada a los sanitarios públicos es el lugar que les recuerda su transgresión al "orden natural" y les violenta de forma permanente, que les dificulta incorporar la idea de que hay hombres que no orinan parados y que con frecuencia les lleva a hacer un *performance* de esa práctica a través de la tecnología de la prótesis, que más que facilitarles la vida, violenta su cuerpo y su condición psicológica, lo que sin lugar a dudas afecta su desempeño humano, estudiantil, laboral y profesional cotidianamente. Todo ello convierte los baños públicos en el lugar más costoso para las personas trans.

BIBLIOGRAFÍA

Argüello Pazmiño, Sofía (2014), "¿Tiene sexo el Estado? Imbricaciones entre las luchas políticas transgénero y el Estado en Ecuador, 2002-2013", en Marco Estrada y Alejandro Agudo (eds.), *Formas reales de dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política*, México, El Colegio de México, pp. 111-149.

Barquín, Amelia (2015), "El váter de la escuela. Una reflexión sobre género, arquitectura y educación", *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social,* vol. 15, núm. 1, marzo, pp. 303-315.

Bourdieu, Pierre (1989), "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory,* vol. 7, núm. 1, junio, pp. 14-25.

Butler, Judith (2010), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo,* Buenos Aires, Paidós.

Conapred (2016), "Las batallas por los sanitarios públicos: ¿por qué hay gente que no quiere a personas trans en los baños?", recuperado de: <http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=5996&id_opcion=108&op=214>, consultada el 19 de enero de 2018.

Del Río, Alfonso, y Oihana Cordero (2016), "Aseos públicos y ficciones de sexo-género: una investigación desde las prác-

ticas artísticas", *Revista Internacional Opción,* vol. 32, núm. 7, pp. 540-558.

Echeverría, Bolívar (2010), "Imágenes de la 'blanquitud'", en *Modernidad y blanquitud,* México, era.

Foucault, Michel (1980), *Microfísica del poder*, Madrid, Edissa.

Gershenson, Olga, y Barbara Penner (2009), *Ladies and Gents: Public Toilets and Gender*, Filadelfia, Temple University Press.

Goffman, Erving (1977), "The Arrangement between the Sexes", *Theory and Society*, vol. 4, núm. 3, otoño, pp. 301-331.

Lefebvre, Henri (1976), *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península.

Pedraza, Zandra (2010), "Alegorías del cuerpo: discurso, representación y experiencia", en E. Muñiz (coord.), *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas,* México, Anthropos/ uam-Unidad Azcapotzalco, pp. 51-71.

Preciado, Beatriz (2009), "Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino", recuperado de: <https://es.scribd.com/document/37218728/BASURA-Y-GENERO-MEAR-CAGAR-MASCULINO-FEMENINO-POR-BEATRIZ-PRECIADO>, consultada el 17 de enero 2018.

Skeggs, Beverley (2001), "The Toilet Paper: Feminity, Class and Mis-recognition", *Women's Studies International Forum,* vol. 24, núms. 3-4, pp. 295-307.

Soto, Luis (1992), *El diseño de lo privado: el baño*, México, uam-Unidad Azcapotzalco.

Useche Aldana, Óscar (2008), "Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad", *Polis,* núm. 19, julio, pp. 1-26.

Young, Iris M. (1998), "La configuración de lo público y lo privado", en R. del Águila, E. García Guitián, Á. Rivero, y F. Vallespín (coords.), *La democracia en sus textos,* Madrid, Alianza Editorial, pp. 445-469.

UNA ECONOMÍA MORAL DE LAS Y LOS TRABAJADORES DE MAQUILA EN TIJUANA

Areli Veloz Contreras*

Resumen: Este artículo analiza la economía moral de la clase trabajadora de las maquiladoras en Tijuana, México, en el contexto de la crisis financiera de 2008 y de la agudización de la violencia desde ese mismo año y hasta 2018. Se sostiene la premisa de que la intensificación de las condiciones de vida desiguales en la ciudad redefinió los juicios morales de la clase obrera. Para concluir que la economía moral de las y los trabajadores puede entenderse en relación con el conflicto capital-trabajo y, como elementos medulares de la economía moral, la reflexividad y las acciones concretas de las y los trabajadores.
Palabras clave: economía moral, maquiladoras, crisis financiera, violencia, Tijuana.

A Moral Economy of the Maquila Workers in Tijuana

Abstract: This article analyzes the moral economy of the working class of the *maquiladoras* in Tijuana, Mexico, in the context of the financial crisis of 2008 and the exacerbation of violence from that year until 2018. The Author's premise is that the intensification of unequal living conditions in the city redefined the moral trials of the working class. To conclude that the moral economy of workers can be understood in relation to the capital-labor conflict and, as core elements of the moral economy, reflexivity, and the concrete actions of workers.
Keywords: moral economy, maquiladoras, financial crisis, violence, Tijuana.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, las y los trabajadores de la industria maquiladora en la ciudad de Tijuana han pasado por procesos de precarización de sus condiciones de vida, lo que se intensificó tras la crisis financiera de 2008, evidenciándose esto en el desempleo y en una mayor flexibilización del trabajo en las maquiladoras. Asimismo, la renovación del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte) o T-MEC (Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá) desde 2018 provocó incertidumbre y escepticismo por los cambios que podrían no favorecer a dicho sector económico. De igual forma, a partir de la llamada "guerra contra el narco-

* Profesora-investigadora del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. Línea principal de investigación: teoría feminista, trabajo y fronteras. Correo electrónico: areli.veloz@uabc.edu.mx

tráfico",[1] en el ámbito nacional se incrementó la violencia e inseguridad de los sectores populares de Tijuana, lo que provocó modificaciones en las condiciones de vida de la clase trabajadora. Las crisis económicas y de seguridad pública han llevado a que se presenten renovados juicios de orden moral de la clase obrera en la ciudad.

La clase obrera que vive y es originaria de Tijuana, que surgió con la entrada de la industria maquiladora, ha sido interpretada desde distintas vertientes. En los primeros estudios sobre la industria maquiladora, en la década de los años ochenta, se enfatizaba en la conformación de una nueva clase obrera femenina y feminizada, debido a los cambios en los procesos de producción y a la entrada masiva de mujeres a los mercados de trabajo (Carrillo y Hernández, 1985; Iglesias, 1985; Arenal, 1989), lo que llevó a que se priorizara la situación de ellas, al mismo tiempo que se enfocaban en aspectos subjetivos. Estos estudios resaltaron la feminización del trabajo, asociada a la precariedad y a la vulnerabilidad de las ciudades fronterizas (Fernandez, 1983; Iglesias, 1985; Veloz, 2010) y, desde otra vertiente, se hacía hincapié en el reconocimiento y agenciamiento que el trabajo proporcionaba a las y los trabajadores de este sector (De la O, 2006; Sánchez, 2011; Solís y Dávalos, 2017).

En las últimas décadas, tras el desarrollo de una economía financiera trasnacional que opera desigualmente en el plano geopolítico, el sur global ha padecido distintas formas de despojos de manera violenta. La violencia ha sido parte medular de la fase económica de corte neoliberal y ha caracterizado a la frontera norte de México, desde finales del siglo XX y principios del XXI, por la proliferación del narcotráfico, pero también por una violencia estructural que, entre sus diversas formas de expresión, como menciona Segato (2013), se presenta en el cuerpo de las mujeres, visibilizando así una crueldad que tiene como objetivo moralizar aquellos cuerpos que en este sistema son devaluados por ser significados como femeninos.

En este sentido, una problemática que ha resaltado desde hace varios años es la de los feminicidios y su relación con las trabajadoras de las maquiladoras, en los que se enfatiza el valor desigual que adquieren las feminidades en un sistema patriarcal, capitalista y colonial (Wright, 2001; Monárrez, 2002; Sánchez y Ravelo, 2013; Valencia, 2010; Segato, 2013). Asimismo, existen investigaciones que hacen referencia a una clase trabajadora situada en un entorno de violencia que se expresa en las ciudades fronterizas de México, las cuales históricamente han estado marcadas por la xenofobia a los migrantes y a los clasismos que el sistema neoliberal ha producido (Solís, 2009; Veloz, 2010;

[1] El presidente Felipe Calderón impulsó una guerra contra el narcotráfico desde el gobierno federal (2006-2012), lo que trajo consecuencias relevantes en distintas ciudades del país, observándose un aumento de asesinatos y desapariciones, al igual que la militarización de distintas zonas de México, como en las ciudades de la frontera norte.

Sánchez y Ravelo, 2013, Sánchez, 2011; Veloz, 2017).

Este artículo se adhiere a aquellas investigaciones que resaltan que la crisis financiera y el aumento de la violencia en las ciudades fronterizas de México, en los últimos años, han provocado una mayor precariedad en las formas de vida de la clase trabajadora del sector maquilador. Sin embargo, se argumenta que la lógica económica y política del proceso descrito se acompaña de cuestionamientos hacia determinadas normas y obligaciones que, como consensos sociales, se comparten en espacios colectivos específicos. Por ende, los juicios de valor que las y los trabajadores hacen en torno a sus condiciones de vida cambian al producirse y circular en y por medio de experiencias y reflexiones compartidas en un contexto de rupturas. Es decir, con estos procesos se va constituyendo una economía moral de los y las trabajadoras de maquila.

Los resultados que se exponen en el presente texto se desprenden de la investigación "Movilidad y trabajo en la ciudad: estudio sobre la precarización de las condiciones de vida de las mujeres en Tijuana", realizada entre 2017 y 2018.[2] La metodología fue de corte cualitativo y se practicaron entrevistas abiertas, así como trabajo de observación en la zona este de Tijuana.

Para desarrollar el argumento que se plantea en este artículo se esboza, en un primer momento, el concepto *economía moral*; posteriormente se describe el contexto de crisis y violencia desde 2008. En otro apartado se plasman los recuerdos, las nostalgias y las contiendas que los y las trabajadoras expresan sobre sus condiciones de vida. Por último, se alude a las expresiones de inconformidad y a los juicios de valor que hacen las y los trabajadores de maquiladora.

UNA ECONOMÍA MORAL DE LA CLASE OBRERA EN Y DESDE LA FRONTERA

Distintos autores han asociado la moralidad y la economía para describir la clase obrera. Entre los más destacados, y a quien se le adjudicó la creación del concepto *economía moral*, se encuentra E. P. Thompson, quien, a través del análisis de los motines que tuvieron lugar en las sociedades preindustriales de la Inglaterra del siglo XVIII, enfatizó la existencia de un consenso de las normas y de las obligaciones sociales entre los distintos sectores de las poblaciones, que al ser quebrantados generaban una acción directa por medio de la protesta (Thompson, 1979: 66).

Para el historiador británico, "existen normas y obligaciones sociales tradicionales, una economía propia de distintos sectores sociales, en una comunidad concreta que, en conjunto, constituyen una economía moral de los pobres" (Thompson, 1979: 66). En suma, Thompson pudo dotar de cualidades y lógicas propias a la clase trabajadora, lo que lo lleva a evaluar lo bueno y lo justo, orientando así su manera de

[2] Programa para el Desarrollo Profesional Docente (Prodep), 2017-2018.

actuar en el mundo (Fassin, 2018: 173). El concepto provocó aceptación y críticas, pero entre las últimas se argumentó —al igual que en los trabajos clásicos de Polanyi (1957) y Scott (1976)— que podía aplicarse sólo en el contexto preindustrial (Götz, 2015: 155).

Posteriormente, desde la década de 1970 empezaron a cuestionarse las lógicas económicas del Estado benefactor, subrayándose la necesidad de retomar el concepto *economía moral*, pero distinguiéndolo del que había propuesto Thompson para el caso de las sociedades preindustriales, ya que "dependían del consumo, mientras que las sociedades modernas podían ser caracterizadas por una economía moral basada en el trabajo" (Götz, 2015: 155). Aquí, el trabajo se relacionó completamente con las políticas públicas, en las que las instituciones eran parte medular de las valoraciones que los individuos hacían en torno a su vida (Mau, 2003; Fassin, 2018).

Consecutivamente, desde la década de los años noventa y frente al auge de las teorías del *rational choice*, distintas investigaciones pretendían resaltar aspectos subjetivos, individuales y valorativos que traspasaran las ideas de racionalidad y competitividad, elementos centrales que redefinían al actor económico que determina la lógica neoliberal (Sayer, 2005; Amable, 2011).

Además de los enfoques críticos hacia el neoliberalismo, se han producido también nuevas miradas para interpretar la economía desde lo moral. Si bien varios de estos estudios no explicitan tales conceptos, sí subrayan la necesidad de analizar los efectos que el capitalismo actual ha provocado tanto a los distintos sectores poblacionales como al planeta mismo. Entre otros se destaca la economía feminista, en los que se ha argumentado que la economía va más allá de la lógica del mercado, haciendo visibles diversas formas de organización para la sustentabilidad de la vida. Así, se ha insistido en que el significado dominante del concepto *trabajo* traspasa la lógica de producción para posicionarse e incluir distintas actividades no consideradas como "trabajo", pero que son centrales para la economía, entre ellas el cuidado y lo asociado con las emociones. Al mismo tiempo, se promueve la generación de diferentes percepciones, significaciones y formas de organización distintas de la hegemónica, tomando en consideración morales paralelas a las que se establecen en el mercado, como la ética del cuidado.

Este artículo se adhiere a la literatura que señala que el actual sistema socioeconómico se encuentra en un conflicto capital-trabajo, que se deriva de la contradicción entre la acumulación de capital y la sostenibilidad de la vida, la cual suele ser violenta, además de que vulnera a las y los trabajadores. Este régimen pone en el punto central a la vida misma y, por ende, a lo moral, ya que dicha encrucijada gira en torno a las vidas y a los cuerpos que "merecen" vivirse, así como los que no son reconocidos y, en consecuencia, son desechados por el mismo sistema (Butler, 2009; Valencia, 2010; Pérez, 2014; Fassin, 2018).

Las fronteras geopolíticas pueden considerarse lugares estratégicos para analizar las contradicciones entre la acumulación de capital y la sostenibilidad de la vida. En el caso de la frontera norte de México, tales oposiciones se han configurado frente a un modelo económico que refuerza los circuitos trasnacionales de producción y de circulación de mercancías (cuerpos, personas, objetos y animales), así como de consumo global, lo que se articula con cambios en las experiencias de las y los habitantes de las ciudades de la frontera.

De modo que la llamada nueva clase obrera, que surgió en la ciudad fronteriza de Tijuana, ha redefinido, a través de sus experiencias compartidas, sus formas de valoración y concepciones de la realidad configuradas por los embates de las crisis económicas y por la violencia desatada en los últimos años. Así, desde los juicios morales que se sustentan en la reflexividad de la vida, la cual genera distintas motivaciones personales y acciones concretas, se pretende apuntalar algunos elementos que den cuenta, como se argumenta en este artículo, de la conformación de una *economía moral* de la *clase obrera en y de la frontera*. Es decir, una clase obrera situada en una geopolítica en la que operan, de manera violenta, distintas formas de diferenciación y desigualdad, que son centrales para el capitalismo actual, pero que, a su vez, produce y es producida por una economía moral de los y las trabajadoras que es, en sí misma, política.

En este sentido, parafraseando a Fassin (2018), la economía moral da cuenta, por un lado, de las normas, de los valores y de las emociones que se producen en distintos espacios sociales y que pueden tener lugar en distintas escalas, tanto nacional como internacional, para expresarse, por ejemplo, a través de diferentes principios y fundamentos en torno a qué es lo bueno y lo malo, qué es la libertad, qué derechos se tienen o se merecen, por citar algunos. Aunque "esas normas, valores y emociones adoptan formas particulares en determinados contextos locales, planteando así una doble mirada para entender la economía moral" (Fassin, 2018: 197).

Ahora bien, una economía moral de las y los trabajadores de maquila no supone sólo referirse a una cultura particular que hace frente a las estructuras dominantes a través de experiencias y prácticas individuales que quedaron subsumidas en el atraso —como las políticas desarrollistas hicieron notar—, sino que es dotar de sentido moral a la política. Una política vista desde diversas motivaciones y posiciones críticas sobre la vida, donde el individuo se sitúa y se percibe a sí mismo y a otros en un mundo que sabe desigual.

UN PANORAMA GENERAL DEL CONTEXTO DE LA CLASE OBRERA EN TIJUANA

Entre México y Estados Unidos, la lógica económica de libre mercado tuvo su auge en los años ochenta y noventa, pero desde la recesión de 2001, tras los

atentados contra las Torres Gemelas, se experimentó un decrecimiento económico que afectó notablemente al sector manufacturero mexicano, aunado a la incorporación de China e India al mercado internacional. Sin embargo, mientras se iba estabilizando la economía de Estados Unidos, junto con la entrada de los llamados "tigres asiáticos" a México, la industria del país también se volvía más estable (Veloz, 2017).

En los últimos años, la crisis financiera de 2008 ha sido de las más perniciosas para la industria maquiladora nacional, al disminuir la actividad productiva de estas empresas e impactar en el poder adquisitivo y en el nivel salarial de las y los trabajadores (Acosta, Reyes y Solís, 2015: 16). La crisis se originó, entre otras cosas, por el colapso del mercado hipotecario en Estados Unidos y Europa, provocando un desequilibrio económico que llevó a la quiebra a diversas instituciones financieras, además, cayó la producción y el consumo a escala global, lo que generó el cierre de grandes empresas trasnacionales (Moreno-Brid y Paunovic, 2009: 64).

El desempleo y la disminución del poder adquisitivo de las y los trabajadores de maquiladoras, así como la inestabilidad en el mercado, se compaginaron con el deterioro de las condiciones de trabajo que se experimentaba en el ámbito global. En los estados de la frontera norte de México, entre 2008 y 2009 el desempleo se incrementó de 4.4 a 6.7% (Calderón *et al.*, 2010). El salario mínimo en Baja California era de 52.59 pesos en 2008, y para 2010 se incrementó sólo a 57.46 pesos; sin embargo, en los últimos años, desde 2015, el salario mínimo se fue incrementando y pasó de 70.10 a 88.00 pesos en 2018 (Conasami, 2019).

En cuanto a los empleos, entre 2008 y 2009 en Baja California se había registrado una pérdida de 63 322 fuentes de trabajo (INEGI, 2010). Algunos de los y las trabajadoras a quienes se entrevistó se refirieron a su despido en 2008. Por ejemplo, María[3] y Victoria[4] laboraron en una maquiladora donde fabricaban productos para oficina, la cual cerró a finales de 2008. Ambas llevaban más de quince años trabajando en ese lugar. En el caso de María, pasó después por tres maquiladoras antes de encontrar un trabajo estable en una empresa de productos aeronáuticos, donde entró como ensambladora. Mientras, Victoria decidió entrar como empleada de piso en una tienda comercial. Como ellas, gran parte de los trabajadores despedidos en estos años perdieron su antigüedad laboral e ingresaron a trabajos más flexibles.

Ahora bien, los efectos que las crisis económicas han traído a la clase trabajadora se compaginaron con los efectos de la violencia en la frontera norte. Aun cuando la violencia ha sido parte medular de la historia del territorio fronterizo, a inicios del siglo XXI se agudizó a partir de la llamada "guerra contra el narcotráfico". En el caso de Tijuana, 2008 fue de los años más violentos, ya que se registraron 557

[3] María, comunicación personal, 15 de octubre de 2017.

[4] Entrevista con Victoria, 12 de noviembre de 2017.

homicidios dolosos frente a los 310 que se informaron en el año anterior. El número de asesinatos registrados en años posteriores se mantuvo debido a las estrategias implementadas por los gobiernos en turno, pero en 2017, hubo una notoria alza que llegó a 1 618 homicidios, cifra que en 2018 aumentó a 2 059 (SSPE, 2019). Tal incremento se adjudicó al conflicto suscitado entre los cárteles de las drogas por el control de la ciudad fronteriza, al mismo tiempo que distintos factores aparecían en escena, como deportaciones, migraciones y creciente consumo de drogas, entre otros.

La zona este de Tijuana —donde se efectuó trabajo de campo— fue considerada, entre 2017 y 2018, entre las más violentas en el plano municipal y también con el mayor número de personas en situación de pobreza. Es común escuchar, entre la población que radica en dicho lugar de la ciudad, expresiones que aluden a la violencia ejercida por medio de homicidios, robos, ejecuciones y, en el caso de las mujeres, violaciones. Al mismo tiempo, sienten abandono y desconfianza e inseguridad hacia las instituciones públicas. Al respecto, una trabajadora mencionó que la policía nunca está presente cuando se le necesita en la colonia donde vive, y recordó que un día, al salir de su casa con rumbo a la maquiladora, a las 06:00 horas, un hombre le robó el bolso, la golpeó y la lanzó al suelo, por lo cual no fue al trabajo por las lesiones que sufrió y el susto que le provocó.[5]

Aunque también se debe considerar que Tijuana sigue recibiendo migrantes, en este caso, desplazados por la violencia que padecen diversas entidades federativas de México y de países de Centroamérica, lo que convierte a esta ciudad fronteriza no sólo en violenta, sino también en una ciudad refugio. A esto se refirió una trabajadora al narrar las causas de su migración, recalcando, entre lágrimas, que habían asesinado a su madre y sus hermanos por un supuesto ajuste de cuentas, por lo cual tuvieron que salir huyendo de su pueblo (en Sinaloa) rumbo a Tijuana.[6]

En este sentido, el deterioro de las condiciones de vida y de seguridad que se ha registrado en los últimos años está presente en los hogares, en los empleos y en los espacios que habitan y por los que transitan las familias de la clase obrera de la zona este de Tijuana, lo cual ha cambiado su percepción y significación de los estilos de vida, al tiempo que han modificado sus interpretaciones y reflexiones en torno a lo que creen justo o injusto en la ciudad.

LA NOSTALGIA Y LAS CONTIENDAS POR EL TRABAJO EN LA CIUDAD

Desde finales del siglo XX, Tijuana cobraba un nuevo matiz como ciudad, tanto en su composición poblacional como en sus características urbanas, ya que la política económica de dichos años provocó una intensificación de la migración, un aumento demográfico

[5] Notas de diario de campo, febrero de 2018.

[6] *Idem*.

y cambios urbanos. Por consiguiente, las experiencias y los significados que los y las trabajadoras expresaban en torno a la ciudad relacionaban a Tijuana con el trabajo y la prosperidad.

Sin embargo, la bonanza asociada al trabajo y éste, a su vez, relacionado con el salario, no sólo daba cuenta del aspecto económico, sino del deseo por acceder a un mejor estilo de vida; es decir, una aspiración tanto de orden individual —la realización personal a través de la acumulación de distintos capitales, bienes materiales y acceso a diferentes servicios— como de orden social-afectivo, orientado a que las hijas o familiares lograran alcanzar un mejor estilo de vida y de seguridad, tal como se expresaba en ciertas frases de las y los trabajadores que son madres y padres: "Quiero que mis hijos tengan una mejor vida de la que yo he tenido".

No obstante, la migración entre finales del siglo XX y principios del XXI, y los cambios producidos en el mercado laboral y en la seguridad urbana, han redefinido los deseos y las motivaciones personales frente a las crisis del momento. Entre los juicios de valor que actualmente dan cuenta de la economía moral se identificaron: *1*) la nostalgia por un mejor empleo, como los que había en las maquiladoras antes de 2008, según rememoran las personas que son de Tijuana o que llegaron a la ciudad a finales del siglo XX o principios del XXI; *2*) las contiendas por el trabajo, es decir, la estratificación que se genera en la misma clase trabajadora por el "miedo" hacia el "otro", aquel que consideran puede "despojarles" del empleo, y *3*) la incertidumbre frente a la inseguridad en la ciudad, que se refleja en las condiciones de vida. Estas tres vertientes se articulan para redefinir la economía moral que se expresa a través de juicios de valor, comparaciones y nociones de la realidad que los y las empleadas sitúan en el mundo vivido.

Actualmente, para distintos trabajadores que cuentan con cierta antigüedad en las maquiladoras y en la ciudad, el recuerdo de Tijuana se asocia a la nostalgia por acceder a un mejor empleo. Existen distintos relatos en los que se comparan las condiciones de trabajo en las maquiladoras desde la década de los años ochenta hasta la actualidad, llegando a la conclusión de que, antes de 2008, había más oportunidades y mejores condiciones laborales. Entre las características que las y los trabajadores refieren está la parte material del trabajo. Es decir, mencionan que el salario, aunque bajo, cubría las necesidades básicas del hogar. Las prestaciones eran mejores, ya que había seguridad de empleo, y como varios expresaron: "en esos años había mucho trabajo en las maquiladoras".[7]

Asimismo, en las entrevistas refirieron el trato de la empresa hacia ellos y ellas como trabajadores. En sus narrativas resaltaban las actividades que realizaban para reconocer al personal, por ejemplo: los paseos de verano, las posadas, el festejo del Día de la Madre, por citar unos cuantos. Al-

[7] Notas de diario de campo de noviembre de 2017, y de enero a mayo de 2018.

gunas empresas los siguen festejando pero, como señalaron, no de la misma manera. Además, coincidían en que esto ocurría en un contexto en el que Tijuana registraba menos población y vivía una bonanza económica que se reflejaba en el trabajo y en el salario.

La nostalgia por una mejor ocupación puede asociarse con el sentimiento que emana del recuerdo de tiempos de bonanza en la ciudad, lo cual da cuenta, como sostiene Heller (1994), que "el sentir significa estar implicado en algo". Por ende, estar implicado significa regular la inmersión del sujeto en el mundo y en la adquisición de éste, partiendo de la expansión del "yo" en lo social y viceversa. Esta implicación lleva a que "el sujeto valore, por sí mismo, el carácter propio de lo social y, por lo tanto, dicha valoración significa juzgar, en su sentido moral" (Heller, 1994: 176).

Ahora bien, la valoración de lo social implica la diferenciación del "yo" frente al "otro", el cual marca la alteridad. En este sentido, las contiendas por el trabajo aparecen como un elemento que redefine tanto las representaciones de la relación ciudad-trabajo, como las valoraciones sociales que acentúan las desigualdades en un contexto de mayor precariedad laboral y de inseguridad en la ciudad, y de la llegada de migrantes tanto nacionales como internacionales.[8] Estas desigualdades e inseguridades se expresan a través de juicios de valor que emanan de emociones, como el miedo, y del lenguaje, como los discursos xenofóbicos.

En el caso de las y los trabajadores que tienen mayor tiempo de radicar en la ciudad y de laborar en empresas maquiladoras, existe una reticencia frente a las y los que van llegando o tienen pocos años de vivir en Tijuana y/o de trabajar en dicho sector. La justificación para desvalorar al migrante que recién llega varía, pero en los relatos sobresalían frases como: "el poco apego que tienen con la ciudad", "sólo llegan a Tijuana para cruzar a Estados Unidos", "salen de sus lugares de origen por la pobreza y llegan a Tijuana porque hay trabajo" y "son los que causan violencia e inseguridad en la ciudad".

El discurso de algunos y algunas empleados en relación con el miedo de perder su fuente de trabajo por la alta migración, frente a la situación concreta del empleo en la ciudad, se presenta de manera ambigua. Actualmente existe una alta demanda de mano de obra por parte de las maquiladoras, pero con sueldos sumamente bajos que no llegan a ser atractivos para los y las trabajadoras, ni para los migrantes recientes. Como mencionó Lisa, una operaria de maquiladora: "Yo me tardé casi tres años ganando bien poquito,

[8] En abril de 2017, en Baja California se registraron más de 3 400 personas originarias de Haití, entre ellos, 75% residían en Tijuana y 25% en Mexicali (Colef y CNDH, 2018). En el caso de la migración centroamericana, según el Instituto Nacional de Migración (INM), se informó que el programa de recepción de migrantes finalizó con 12 574 solicitudes de personas, incluyendo 2 979 solicitudes de menores no acompañados (Colef, 2018).

105 diario, el año pasado aumentaron a 200".[9]

Sin embargo, los bajos sueldos y la mayor flexibilidad de la fuente de empleo llevan a que las y los trabajadores cuestionen las condiciones de trabajo y, en algunas ocasiones, prefieren cambiar de actividad laboral. En el caso de los nuevos migrantes, el sector maquilador ya no resulta atractivo. Por lo tanto, el cuestionamiento que se otorga al valor del trabajo realizado en la maquiladora, como parte de la vida diaria, se asocia también al quiebre de un código moral que equipara el empleo con la sobrevivencia; es decir, se trabaja para vivir, pero las condiciones actuales de las empresas se alejan cada vez más del pacto histórico entre trabajadores y empleadores.

Asimismo, en el caso de la migración haitiana y centroamericana, los gobiernos municipal y estatal, junto con las asociaciones de empresarios de la entidad, mostraron su interés en ofrecer empleo. En este sentido, para la industria maquiladora resultó provechosa la llegada de los migrantes ya que podrían cubrir el rezago de vacantes. Durante la Feria Nacional del Empleo que tuvo lugar en Tijuana en noviembre de 2018, se ofertaron aproximadamente 10 000 vacantes en la industria maquiladora y, al menos, la cuarta parte fue solicitada por migrantes centroamericanos (Martínez, 2018). Sin embargo, para algunos la propuesta no fue del todo atractiva, como menciona un trabajador de albañilería fuera de una tienda departamental: "Mejor que en las fábricas sí nos va, porque trabajar en fábrica, por 1 200 pesos a la semana, no se me hace justo" (Colef, 2018).

La ambigüedad en el discurso que prolifera entre los y las trabajadoras —concretamente, quienes tienen mayor tiempo laborando en este sector— sobre la falta de empleo en las maquiladoras y sobre la oferta laboral de las empresas a los migrantes, en ocasiones no concuerda con el panorama del sector maquilador. No obstante, ese miedo al "otro" da cuenta, por un lado, de la lógica del mercado y de cómo se abastece del éxodo de los desplazados del sur global, segmentando y segregando dicho mercado de trabajo y a la actual clase obrera. Por otro lado, genera, entre la clase trabajadora de y en la frontera, disputas culturales que, como señala Elias (2003), surgen de una percepción del "otro" como anómico, y a quien se le significa como peligroso y sospechoso de quebrantar las reglas y normas establecidas consensualmente (Elias, 2003: 227). Sirva de ejemplo el discurso de un trabajador sobre la llegada de la caravana migrante: "Deberían regresarse a su país y quedarse allá los *comechangos*, los mexicanos no tenemos por qué recibirlos, sólo vienen a quitarnos nuestros trabajos", además, continúa, "esta gente es la que trae problemas a la ciudad".[10]

Por último, en cuanto a la incertidumbre por la seguridad en la ciudad,

[9] Entrevista con Lisa, trabajadora de maquiladora, 22 de enero de 2018.

[10] Notas de diario de campo, noviembre de 2018.

como parte de la economía moral de las y los trabajadores de maquila, se han creado mecanismos entre las y los trabajadores para enfrentar la violencia. Al mismo tiempo, se observó cierta resignación frente a la violencia en la ciudad, lo que refleja la cotidianidad con que se presenta en estos espacios y cómo se crean barreras emocionales que, de manera individual, generan seguridad.

Sin embargo, algunos y algunas de las trabajadoras recién llegadas a la ciudad provenían de espacios con mayores índices de violencia. El desplazamiento territorial, provocado por las crisis económicas, ambientales, o por los conflictos entre los cárteles de droga, redefine las prácticas de cuidado y las expectativas de vida hacia la familia, como me lo hizo saber una trabajadora cuando mencionó que salió de Sinaloa debido al miedo de que algún cártel se llevara a su hijo adolescente.[11]

Los mecanismos empleados por los y las trabajadoras para contrarrestar la violencia que se vive en la zona este de Tijuana no podría entenderse sin referir la relación género y espacio, un tema que excede los propósitos de este texto, pero es necesario mencionar que la industria maquiladora opera bajo la lógica de un capitalismo que, históricamente, se sustenta en la división espacial de lo masculino y de lo femenino. En el caso de las trabajadoras, el desplazamiento por la ciudad —del hogar al trabajo y del trabajo a casa— es uno de los aspectos preocupantes, por las agresiones sexuales o físicas a las que están expuestas en los horarios y los espacios que transitan. Ellas son conscientes de que la violencia en el espacio público puede pasar del acoso a la violación y, en el peor de los casos, al feminicidio —ya que se habían presentado varios casos de mujeres asaltadas y asesinadas en la zona.

Para enfrentar las inseguridades en el espacio público, las propias mujeres se organizaron por medio del acompañamiento en los sitios que consideran y sienten inseguros y los cuales no pueden obviar, como los lugares por donde transitan y esperan el transporte para dirigirse a la maquiladora. De modo que, para sentirse más seguras, las trabajadoras prefieren ir acompañadas a la fábrica o de regreso a su casa, ya sea por las compañeras y compañeros de trabajo, que comúnmente son vecinos, o por algún familiar, en su mayoría hombres.

En el caso de los varones, es menos común que existan estrategias grupales para enfrentar la inseguridad. Sin embargo, es más factible, aunque no una excepción, que tengan acceso a vehículos, por lo cual cooperan para la gasolina y así se trasladan a la maquiladora. Asimismo, se esperan en el lugar donde toman el transporte de la empresa y si alguno de ellos falta se encargan de averiguar la razón. Aunque los trabajadores no expresaron malestar en torno a la situación de violencia que se vive en la ciudad, refirieron la posibilidad de ser agredidos por el simple hecho de caminar por la calle.

[11] Notas de diario de campo, febrero de 2018.

El panorama general de la ciudad, cómo se está inmerso en ella y qué sentidos se le otorgan a la realidad vivida y a las experiencias concretas compartidas, pueden generar valoraciones sociales y, por ende, juicios morales en el plano de lo urbano y en lo social, tanto de manera subjetiva como intersubjetiva. Sin embargo, esas valoraciones también crean cuestionamientos morales que configuran el sentido de la realidad, llevando a la reflexión sobre lo justo o injusto, ya que lo vivido, en torno a la violencia y la pobreza, quebranta o carece de coherencia frente a aquella realidad asumida.

VALORACIONES Y EXPRESIÓN DE INCONFORMIDAD DE LA CLASE TRABAJADORA

El estudio de la economía moral de las y los trabajadores de maquiladora implica, como menciona Sayer, un análisis de las lógicas económicas y políticas en su nivel estructural, y cómo operan y tienen efectos en la vida de personas concretas. Es necesario tomar en consideración que las críticas que surgen desde los juicios normativos en el plano individual, expresados en la cotidianidad, configuran las lógicas económicas del momento, ya que explican las inconformidades, el sufrimiento y las desventajas de distintos grupos sociales, planteando así las posibilidades de acceder a mejores estilos de vida (Sayer, 2000: 2).

Las valoraciones y juicios morales que expresan inconformidad en determinados contextos, como las crisis financieras y la violencia, se deben también a que ciertas normas económicas y políticas, históricamente incorporadas en los grupos sociales, al ser desestabilizadas pueden llevar a un malestar compartido. Este malestar se expresa en la reflexión que se hace de la vida misma, es decir, de la política reflejada desde la cotidianidad. Entre lo que se encontró durante el trabajo de campo, concerniente a las inconformidades compartidas entre varios trabajadores, y que son interpretadas como justo/injusto o malo/bueno, se detectó lo siguiente: *1)* la reflexión sobre la relación cuerpo-trabajo; *2)* la baja retribución económica de los y las trabajadoras, y *3)* el contraste entre la libertad y el encierro.

Entre las elaboraciones de sentido compartidas por los y las trabajadoras como parte del descontento en la relación cuerpo-trabajo, se encuentran el desgaste físico y su relación con las condiciones de vida. En cuanto al desgaste del cuerpo, mencionaron que han realizado la misma actividad laboral por varios años, como el ensamblaje. Dicha tarea, poco valorada en las estructuras ocupacionales de las maquiladoras, justifica ese cuerpo explotable por cuanto, según la lógica económica del momento, carece de distintos capitales —físicos, psicológicos, emocionales— que se reflejan en la posición del trabajador en las cadenas de producción global. Saraí, una mujer de Chiapas que migró de la Ciudad de México a Tijuana en 2002, y entró a laborar a una maquiladora de productos médicos, menciona:

> […] entré a trabajar a una maquiladora de productos médicos [en cuarto limpio] no sabía qué era, no estaba acostumbrada. Se me hizo muy encerrado, bien cubierto [el cuerpo] difícil para ir al baño, tenías que quitarte toda la ropa y rápido regresar a trabajar, y ese proceso de que había que lavarse las manos, ir con las uñas cortas y peinada, de cabello recogido, sí fue difícil.[12]

Se tiene presente que la acumulación del capital se ha sustentado, históricamente, en una división social del trabajo en la que la disciplina y el control de los cuerpos fungen como elementos centrales para tal segmentación. En este sentido, el valor del cuerpo —y cómo se constituye como fuerza de trabajo en un determinado contexto— sugiere las posiciones sociales que hombres y mujeres tienen en una estructura social específica, donde existen consensos en cuanto a los lugares y a las actividades que se ocupan en espacios de trabajo, como la maquiladora, y en las actividades que realizan en ella.

Sin embargo, la disciplina y el control del cuerpo, y cómo se producen mecanismos para su mayor explotación, llevan al cuestionamiento sobre la posición y la situación que se observa en una determinada organización social, como el trabajo. De tal forma, cuando el cuerpo, y como se ha reproducido —como fuerza de trabajo—, se ve imposibilitado para seguir produciendo y reproduciendo, surgen reflexiones como las de Miriam, una trabajadora que realizó la misma actividad por siete años y que se enfermó del síndrome del túnel del carpo. A pesar de que la operaron, ella dice "no volví a quedar igual". El problema la llevó a que se le tramitara incapacidad laboral constantemente.

> Hace poco fui al doctor y me dijeron que otra vez me pueden incapacitar […] yo fui a meter una demanda de inconformidad, pero hasta ahorita no me han solucionado nada porque no me quisieron calificar como riesgo de trabajo, me calificaron como una enfermedad normal siendo que yo entré ahí con mis manos bien. El médico y el de seguridad estaban presentes cuando pusieron eso [el problema en sus manos en el momento de realizar la actividad laboral] entonces ellos lo hicieron a su manera y como quisieron y yo no me di cuenta. No me lo calificaron como riesgo de trabajo, todavía estoy peleando eso, yo me dañé mi mano. Hay mucha gente dañada de las manos.[13]

Ahora bien, las acciones pasan del plano individual al social, y como ejemplo se encuentra el descontento de la clase obrera de maquila en el ámbito nacional por la desproporción entre el salario y el nivel adquisitivo, así como por las bajas condiciones laborales que algunas empresas ofrecen, lo cual se ha reflejado en el estallamiento de

[12] Entrevista con Saraí, trabajadora de maquiladora, 22 de enero de 2018.

[13] Entrevista con Miriam, trabajadora de maquiladora, 16 de octubre de 2018.

huelgas y de movilizaciones. Si bien las movilizaciones de la clase obrera en Tijuana han sido menos visibles que aquellas que tuvieron lugar en Ciudad Juárez en 2015 o en Matamoros a principios de 2019, no han dejado de existir; continuamente se han reflejado descontentos por la violación a los derechos laborales. Por ejemplo, entre 2008 y 2017 surgieron varias huelgas en distintas maquiladoras de la ciudad por despidos injustificados o bajos salarios. Sin embargo, fueron rápidamente apaciguadas al llegar a acuerdos entre las empresas y las trabajadoras. En este sentido, podría decirse que existen movilizaciones explícitas, pero también están aquellas que ocurren de manera menos visible, pero no por ello son menos significativas.

El salario, además de representar un indicador económico, da cuenta de las valoraciones en torno al trabajo y cómo se ha interiorizado y redefinido en contextos específicos, y que al ser significadas como injustas pueden llevar a acciones concretas. En este sentido, la interpretación del salario —desde lo justo o injusto— es uno de los elementos que se genera, parafraseando a Heller: "en el seno de un sistema normativo de determinada clase, estrato y comunidad" (Heller, 1994: 125), lo cual va conformando, en este caso, una economía moral de los y las trabajadoras de maquila.

Por último, se hace mención del concepto *libertad*, ya que fue reflexionado por gran parte de las y los trabajadores de maquiladora. Aunque, cabe señalar, siguiendo a Heller (1994), que en la vida cotidiana "los individuos no replican conceptos abstractos de orden moral, que aprenden y llevan a la práctica, como el de justicia y libertad, sino que los conceptos son la suma de los juicios morales que se generan en un determinado grupo y contexto" (Heller, 1994: 127).

Las y los trabajadores de maquiladoras, en sus narrativas, asociaban la libertad a la movilidad urbana, entendida desde el control que se ejerce en el espacio y el tiempo de la vida; es decir, en la existencia como individuos y como sujetos colectivos. En particular se referían al encierro y a la dedicación exclusiva al trabajo dentro de la maquila, lo que llevaba a que perdieran otros momentos, como la convivencia con la familia o la oportunidad de estudiar. Planteaban que su cotidianidad se limitaba a ir a trabajar y volver a casa a encerrarse, ya que llegaban cansados y, en el caso de las mujeres, a realizar labores domésticas para el siguiente día repetir la rutina o, por otro lado, la inseguridad en sus colonias restringía sus horarios fuera de casa. Además, salir los fines de semana o días de descanso, para tener un momento de ocio, lo asociaban con algo costoso.

A su vez, la libertad en contraposición al encierro en la maquiladora también se significaba desde la contradicción entre el progreso (como se planteó paginas atrás) y estar en un mismo lugar y actividad de trabajo. Como mencionó María, "le damos la vida a la maquila". Asociar la vida con el trabajo que se realiza para sobrevivir se relaciona con el tiempo que las personas llevan laborando en las

maquiladoras y con la estandarización, no sólo del proceso de trabajo, sino de la cotidianidad y de la vida misma: "[…] la maquila es como una cárcel, todo haces rápido, te vigilan todo el tiempo, hasta para comer, tampoco nos dejaban ir siempre al baño y por eso no tomábamos agua. Además, es bien cansado porque todo lo haces parado".[14]

La violencia y la movilidad en la ciudad han fragmentado, aún más, la cotidianidad de las y los trabajadores en una ciudad fronteriza, ya de por sí dividida por una frontera geopolítica. En este sentido, la reflexividad de conceptos morales como *la libertad* y *la justicia* se van significando en contextos y situaciones concretas, expresándose por medio de juicios morales, lo cual va conformando la economía moral de las y los trabajadores de maquila en la ciudad.

CONCLUSIÓN

Las valoraciones y juicios que se generan tanto en el plano individual como en el social, en un determinado grupo, se modifican con el transcurso del tiempo, pero existen contextos que redefinen visiblemente las reflexiones en torno a la manera como se vive y se está inmerso en el mundo. Los embates provocados por la lógica neoliberal y por la violencia desatada en los últimos años aparecen, en la actualidad, como un momento coyuntural que ha generado crisis en la relación capital-trabajo, lo que redefine la económica moral de las y los trabajadores de las maquiladoras en Tijuana.

En las ciudades fronterizas del norte de México, entre ellas Tijuana, la lógica económica neoliberal provocó que se hablara de una nueva clase obrera en México, que está situada en una geopolítica donde operan, de manera violenta, distintas formas de diferenciación que han redefinido los juicios de orden moral de la realidad que viven las y los trabajadores, mostrándose con mucho más ímpetu en momentos coyunturales, como las crisis económicas, políticas y sociales.

Los juicios de orden moral que los trabajadores hacían sobre el momento difícil que la crisis y la violencia traían consigo, tenían relación con un pasado compartido por la clase trabajadora, que se significaba desde el recuerdo y la nostalgia de épocas de bonanza en la ciudad, una ciudad que era interpretada desde la prosperidad y el trabajo. En este sentido, en el caso de los trabajadores procedentes de la misma ciudad o que tenían mayor tiempo en ella y trabajaban en las maquiladoras, reflexionaban sobre sus motivaciones y deseos que el trabajo podría proporcionar: mejor salario, prestaciones, estímulos por parte de la empresa; es decir, mejores condiciones de vida, tanto individual como familiar.

Por otro lado, la crisis capital-trabajo no sólo se daba en el plano local de manera aislada, sino que conectaba a los países del sur global, como los de Centroamérica, por medio de los desplazamientos a la frontera entre México y Estados Unidos. La

[14] Notas de diario de campo, mayo de 2018.

llegada de los migrantes provocó contiendas entre los y las trabajadoras con más tiempo de radicar en la ciudad, por el contacto con los "otros", en un espacio que consideraban propio, lo cual evocaba las contiendas culturales que se expresaron a través del "miedo" y de los discursos xenofóbicos.

Hablar de una economía moral de la clase obrera en Tijuana brindó la posibilidad de interpretar cómo la y el trabajador vive el conflicto capital-trabajo y qué sentido otorga a sus condiciones de vida por medio de juicios morales, los cuales generan cuestionamientos y configuran el sentido de la realidad, tanto desde el plano individual como del social, llevándolos a crear acciones concretas.

El malestar expresado en el contexto vivido y las experiencias compartidas se reflejaban en la relación cuerpo-trabajo, en la baja redistribución económica y en la interpretación de la libertad, el encierro y la seguridad. Dicho malestar se expresaba en la manera de vivir la ciudad a través de desplazamientos y de movilidad urbana, pero también al estar presentes y percibirse a sí mismos y a los otros en el espacio.

Así, la economía moral de las y los trabajadores de maquila deja entender, por un lado, cómo se van constituyendo, en un momento histórico concreto, experiencias que están delimitadas por el conflicto capital-trabajo, visto a través de las crisis y la violencia. Y por el otro, evidencia la reflexividad y las acciones concretas que se muestran en discursos compartidos y que van conformando a una clase obrera en y de la frontera que redefine su propia economía moral.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Félix, Alejandra Reyes, y Marlene Solís (2015), "Crisis económica, migración interna y cambios en la estructura ocupacional de Tijuana", *Papeles de Población,* vol. 25, núm. 85, pp. 9-46.

Amable, Bruno (2011), "Morals and Politics in the Ideology of Neo-Liberalism", *Socio-Economic Review,* vol. 9, núm. 1, pp. 3-30.

Arenal, Sandra (1989), *Sangre joven. Las maquiladoras por dentro*, México, Nuestro Tiempo.

Butler, Judith (2009), "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, pp. 321- 336.

Calderón, Cuauhtémoc, Eliseo Díaz, Eduardo Mendoza, y Leticia Hernández (2010), "El desempleo en los estados de la frontera norte de México", Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte.

Carrillo, Jorge, y Alberto Hernández (1985), *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora*, México, Cefnomex/sep.

Colef (2018), "El Colef y la cndh emiten recomendaciones para atender a la migración de haitianos y centroamericanos en Tijuana", recuperado de: <https://www.colef.mx/noticia/el-colef-y-la-cndh-emiten-recomendaciones-para-atender-a-la-migracion-de-haitianos-y-centroamericanos-en-tijuana>, consultada el 25 de febrero de 2019.

Conasami (2019), "Clasificación de los municipios por área geográfica", página de la Comisión Nacional de los Salarios Mínimos, recuperada de: <https://www.gob.mx/conasami/documentos/clasifica-

cion-de-los-municipios-por-area-geografica?idiom=es>, consultada el 20 de enero de 2019.

De la O, María (2006) "Geografía de trabajo femenino en las maquiladoras de México", *Papeles de Población*, vol. 12, núm. 49, pp. 98-126.

Elias, Nobert (2003), "Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros", *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* vol. 104, núm. 3, pp. 219-251.

Fassin, Didier (2018), *Por una repolitización del mundo: las vidas descartables como desafío del siglo xxi*, Buenos Aires, Siglo xxi Editores.

Fernandez, Kelly (1983), *For We Are Sold, I and My People: Woman and Industry in Mexico's Frontier*, Albany, State University of New York Press.

Götz, Norbert (2015), "Moral Economy: its Conceptual History and Analytical Prospects", *Journal of Global Ethics,* vol. 11, núm. 2, pp. 147-162.

Heller, Ágnes (1994), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.

Iglesias, Norma (1985), *La flor más bella de la maquiladora*, Tijuana, Colef/sep.

inegi (2010), "Principales resultados por localidad", recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas>, consultada el 10 de enero de 2019.

Martínez, Gabriela (2018), "Migrantes buscan empleo en maquiladoras de Tijuana", México, *El Economista*, 6 de diciembre, recuperado de: <https://www.eleconomista.com.mx/estados/Migrantes-buscan-empleo-en-maquiladoras-de-Tijuana-20181206-0175.html>, consultada el 11 de enero de 2019.

Mau, Steffen (2003), *The Moral Economy of Welfare States: Britain and Germany Compared*, Londres, Routledge.

Monárrez, Julia (2002), "Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001", *Debate Feminista*, vol. 25, abril, pp. 279-305.

Moreno-Brid, Juan, e Igor Paunovic (2009), "Crisis financiera internacional y sus efectos en la economía mexicana", *Economía. Teoría y Práctica*, núm. 1, noviembre, pp. 63-80.

Pérez, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficante de Sueños.

Polanyi, Karl (1957), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press.

Sánchez, Sergio (2011), *Diálogos desde la subalteridad, la resistencia y la resiliencia: cultura obrera en las maquiladoras de Ciudad Juárez*, México, Ediciones Eón.

Sánchez, Sergio, y Patricia Ravelo (2013), "Cultura de la violencia en el contexto de la vida cotidiana de la clase obrera en las maquiladoras de Ciudad Juárez", *El Cotidiano*, vol. 182, noviembre-diciembre, pp. 41-50.

Sayer, Andrew (2005), "Class, Moral Worth and Recognition", *Sociology*, vol. 39, núm. 5, pp. 1-14.

_____ (2000), "Moral Economy and Political Economy", *Studies in Political Economy,* vol. 61, núm. 1, pp. 1-15.

Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven y Londres, Yale University Press.

Segato, Rita (2013), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez,* Buenos Aires, Tinta Limón.

Solís, Marlene (2009), *Trabajar y vivir en la frontera: identidades laborales en las maquiladoras de Tijuana*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Solís, Marlene, y Margarita Dávalos (2017), "Construyendo ciudadanía laboral en la frontera norte de México", *Trabajo y Sociedad*, núm. 29, invierno, pp. 287-308.

sspe (2019), "Tabulados de principales delitos estatal y por municipio", recuperado de: <https://www.seguridadbc.gob.mx/contenidos/ESTADISTICAS.php>, consultada el 15 de enero de 2019.

Thompson, Edward P. (1979), *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.

Valencia, Sayak (2010), *Capitalismo gore*, Barcelona, Melusina.

Uniradio Informa (2011), "Consideran que crisis de 2008 comienza a afectar a maquila de BC", 6 de septiembre, recuperado de: <https://www.uniradioinforma.com/noticias/tijuana/72224/consideran-que-crisis-de-2008-comienza-a-afectar-a-maquila-de-bc.html>, consultada el 25 de septiembre de 2018.

Veloz, Areli (2017), "El sentido común sobre el género: institucionalización del género y los sentidos del trabajo y la familia para las trabajadoras de maquiladoras en Tijuana", *Revista de Estudios de Género*, vol. 4, núm. 45, pp. 120-156.

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

Wright, Melissa (2001), *A Manifestó Against Feminicide*, Estados Unidos, Board of Antipode.

"CON LOS PIES Y LAS MANOS SUCIAS". SUJETOS PRECARIOS EN LA PERIFERIA DE MONTERREY, MÉXICO

Luis Alejandro Martínez Canales*

Resumen: Este artículo aborda la condición precaria de colectivos cuyo fin es crear espacios de convivencia y recreación, principalmente para niños, niñas y adolescentes, en barrios marginados de la Zona Metropolitana de Monterrey, en Nuevo León, México. Se analizan sus acciones con base en el concepto de *precarización* entendido como un fenómeno que abarca la experiencia de vida de los sujetos, y en particular los modos mediante los que subjetivan su acción y la de los individuos y familias con los que interactúan. El escrito es una vía para comprender las acciones que diversos grupos practican desde la subjetividad de la contingencia en zonas de marginación económica y social, y su sentido dentro del contexto de las metrópolis de México.
Palabras clave: precarización, colectivos urbanos, periferia urbana, Monterrey.

"With Dirty Feet and Hands". Precarious Subjects in the Periphery of Monterrey, Mexico

Abstract: This article addresses the precarious condition of groups whose purpose is to create spaces for coexistence and recreation, mainly for children and adolescents, in marginalized neighborhoods in the Monterrey metropolitan area, in Nuevo León, Mexico. Their actions are analyzed based on the concept of precariousness understood as a phenomenon that encompasses the life experience of the subjects, and in particular the ways in which they subject their action and those of other individuals and families that they interact with. The text is a way to understand the actions that various groups practice from the subjectivity of contingency in areas of economic and social marginalization, and its meaning within the context of the Mexican metropolis.
Keywords: precarisation, urban groups, urban periphery, Monterrey, Mexican Metropolis.

INTRODUCCIÓN

En un barrio empobrecido de la Zona Metropolitana de Monterrey (ZMM), Alonso y Fernanda preparan una nueva sesión de formación musical con niños y niñas que habitan la zona, reconocida como "insegura" debido a la inexistencia de una urbanización adecuada, además de ser escenario de narcomenudeo y de pleitos entre pandillas. El espacio que

* Profesor-investigador del CIESAS-Unidad Noreste. Línea principal de investigación: antropología e historia de la educación, educación indígena e intercultural, y migración y cultura indígena. Correo electrónico: alejandro.mtzcanales@gmail.com

prepara a los participantes, integrantes de un coro, que incluye guitarras y flautas, se ha desplazado hoy a la cancha deportiva adjunta al salón de reuniones del lugar.

Esta tarde el salón es ocupado por dos practicantes de psicología que pondrán en marcha un taller para los más pequeños, de entre 6 y 8 años de edad. En la cancha, el coro ensaya mientras esquiva los balonazos de algunos adolescentes que juegan fútbol en contra de la petición de Alonso; otros jóvenes observan las instrucciones de Fernanda a las flautistas, al tiempo que inhalan un enervante. Después de algunos minutos, Alonso tiene que ir a auxiliar a las psicólogas que no han logrado sacar del salón a uno de los muchachos del barrio, que llegó "nada más a ver la película" que se dispuso como parte de la estrategia didáctica; los niños y niñas se mantienen temerosos, pues conocen al adolescente y saben de lo que es capaz cuando se droga y pierde el control.

Alonso inició su labor en el lugar hace poco más de un año, como parte de su trabajo para una asociación civil. Actualmente opera con su grupo luego de renunciar al organismo "por incompatibilidad de intereses". La determinación lo dejó por varios meses sin la única fuente de ingresos seguros de la que disponía. La situación empeoró tras la cancelación de un recurso que se había obtenido para la compra de instrumentos y para la grabación de algunas de las canciones creadas junto con los niños y niñas, debido a la ríspida salida de algunos miembros del colectivo. Los padres de familia son constantemente conminados por los dos jóvenes para cooperar con su traslado hasta el lugar del taller, pero son pocos los que acceden. Alonso y Fernanda intentan mantener el ánimo de los integrantes del coro ahora que no habrá instrumentos y que la grabación del disco se retrasó.

El colectivo de Alonso y Fernanda es uno de varios que intervienen en enclaves periféricos de Monterrey.[1] Tanto los líderes como los integrantes de estos grupos comparten la meta común de operar mediante la creación o la recuperación de espacios de recreación y convivencia en beneficio de los habitantes de estos "barrios populares", como también se les identifica.[2] Sus miembros son jóvenes que cuentan con estudios de nivel bachillerato o profesional en áreas como sociología y psicología, por ejemplo; todos son nativos de la ZMM, más ninguno es avecindado de los lugares en los que realizan sus actividades.[3]

[1] En adelante, utilizaré las siglas ZMM o Monterrey para referirme a la zona metropolitana; en su caso, especificaré cuando me refiera al municipio de Monterrey.

[2] Mediante la investigación que origina este artículo, he identificado tres colectivos más a los que he dado seguimiento desde principios de 2019. Miembros de estos colectivos suelen mantener una relación amistosa entre sí. En ocasiones colaboran en actividades puntuales como talleres o convivencias, además de compartir información de sus actividades.

[3] Conforme a los criterios del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), el Consejo Nacional de Población (Conapo) y la Secretaría de Desarrollo Social de Nuevo León, son 12 los municipios que integran la Zona Metropolitana

La mayoría de los integrantes asume las actividades voluntariamente, aunque por temporadas algunos han recibido una compensación pecuniaria, sin que ello implique un contrato o un trabajo fijo. Los sujetos que poseen una entrada económica la mantienen con trabajos temporales o de medio tiempo que no les impiden continuar con el propósito colectivo. El sostenimiento de los pequeños proyectos implicados con su labor depende de cooperaciones provenientes de amigos o conocidos.

El objetivo del artículo consiste en analizar, con base en el concepto *precarización*, las acciones que colectivos como el ejemplificado en estas primeras páginas, llevan a cabo para la recuperación de espacios de convivencia y de gestión sociocultural en barrios populares de Monterrey; asimismo, algunas de sus repercusiones de corto plazo en un escenario social contingente.

Durante el trabajo de campo (aún vigente) ha sido cardinal la observación del escenario de acción, a la par de las charlas para la reflexión sobre las tareas y los compromisos asumidos en cada barrio. Ha sido igual de importante abordar a los miembros de estos grupos para conocer qué tanto sus criterios y percepciones se basan en la subjetivación de su propia precarización e incertidumbre, cómo tales percepciones han conciliado sus intereses particulares y su relación con los vecinos de los enclaves donde tienen lugar las actividades.

Emprendí un trabajo empírico sustentado en el "sistemático oscilar", entre una visión *emic* y *etic* —interna y externa— de la realidad social como un quehacer reflexivo (Dietz, 2012: 73), para recuperar el discurso de los sujetos. He tenido, a propósito de ello, pláticas informales con vecinos y jóvenes que acuden semana a semana a dichos espacios; simultáneamente, he observado su quehacer y las relaciones que ahí generan o recrean. Con miembros de los colectivos, principalmente con cinco de ellos (reconocidos como los más constantes, que coordinan o lideran), he conversado sobre sus aspiraciones y las percepciones surgidas de una labor social supletoria del Estado. Su trabajo reivindica un posicionamiento de acción relativamente libre y autónomo, que contiene también las incertidumbres propias de la situación social elegida, en gran medida, de manera consciente (Lorey, 2006).

APROXIMACIÓN AL LUGAR DE ESTUDIO Y SUS CIRCUNSTANCIAS

En los dos sitios en donde realicé seguimiento a las actividades de los colectivos los llamaré *barrio* o *colonia*, indistintamente. Los colectivos, por su parte, se refieren al lugar como "barrios", una forma ordinaria en que se clasifican distintas zonas dentro de un mismo espacio urbano. En el caso de los sitios que dan contexto a mi inves-

---

de Monterrey: Apodaca, Cadereyta Jiménez (o "Cadereyta"), García, San Pedro Garza García (o "San Pedro"), General Escobedo (o "Escobedo"), Guadalupe, Juárez, Monterrey, Salinas Victoria, San Nicolás de Los Garza (o "San Nicolás"), Santa Catarina y Santiago (INEGI, 2018).

tigación, la idea de "ser un barrio" origina disputas principalmente entre jóvenes que habitan el lugar y aquellos "que son del otro barrio". Para hacer alusión a un contexto más general, que incluye a los mismos lugares, pero también a otros en circunstancias similares, utilizaré *periferia* como referente de enclaves que son producto de la expansión de las grandes ciudades y de una ocupación discontinua de espacios no necesariamente adecuados o destinados para la edificación de casas-habitación (Hiernaux y Lindón, 2004: 104). La periferia puede identificarse, a la par, como un lugar limítrofe por su caracterización socioeconómica, que compagina marginación y pobreza.

Por un acuerdo de confidencialidad con los colectivos no me es posible develar el lugar exacto donde realizan sus actividades. Ambos enclaves se encuentran en el municipio de Monterrey, uno de ellos cerca de la zona limítrofe con Escobedo. A pesar de que son los municipios de Nuevo León que no forman parte de la ZMM los que aparecen calificados en niveles de "pobreza", "pobreza moderada" y "pobreza extrema" (CEFP, 2018),[4] son varias las zonas en la metrópoli que actualmente toleran una situación de incertidumbre en cuanto a la disposición de servicios públicos, así como respecto a la seguridad y el empleo de sus habitantes. De acuerdo con el Consejo Nacional de Población (2010), aunque la entidad se ubica entre aquéllas con muy bajo grado de marginación, se observa que, de sus 2 037 localidades, 124 reportan un grado de marginación muy alto (6.1%), 1 030 registran grado alto (50.6%), 404 grado medio (19.8%), 321 grado de marginación bajo (15.8%) y 158 grado de marginación muy bajo (7.8%).[5]

La inserción del capitalismo periférico en la economía mundial genera polarización social por la exclusión del mercado interno de un alto sector de la población (Gutiérrez, 2003: 55). Dentro de este sector anotamos a migrantes y nativos de la zona metropolitana que subsisten en las periferias condicionados por procesos de marginación y precariedad laboral. Durante el tercer semestre de 2015, el sector informal empleó en Nuevo León a 480 000 personas, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), lo que representa 21.6% de la población ocupada total en la entidad en el trimestre de referencia

[4] En el documento se refieren a la "situación de pobreza" como aquélla en la que se encuentra una persona "cuando tiene al menos una carencia social (en los seis indicadores de rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda, y acceso a la alimentación) y su ingreso es insuficiente para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias" (CEFP, 2018: 3).

[5] No obstante que todos los municipios de la ZMM están catalogados como de marginación "muy baja", varios tienen comunidades rurales que mantienen índices "alto" y "muy alto" de marginación. Es el caso de General Escobedo, con cinco de sus siete comunidades rurales en nivel alto de marginación; Guadalupe, con dos de cinco; Juárez, con 25 de 56, y Santa Catarina, con 13 de 17 (Conapo, 2010).

(Gámez, 2016).[6] Para el segundo trimestre de 2019, la tasa de informalidad laboral en la capital del estado se sostenía en 34.8% (INEGI, 2019).

Los barrios a los cuales llegan los colectivos sujetos de estudio acogen a numerosas personas que subsisten en la informalidad laboral, cuya rutina se desarrolla en asentamientos —algunos irregulares— señalados por las autoridades municipales y medios informativos como "pobres" o "populares". Desde estas locaciones salen cientos o miles rumbo a sus empleos o a comerciar productos por su cuenta. Esta acción que parece ordinaria resulta sustancialmente compleja para quienes viven en esas demarcaciones, pues algunas de las rutas de transporte público realizan el recorrido entre estos barrios y los lugares de trabajo en dos horas o más.

Ejemplo preclaro de esta situación es el municipio de Monterrey, con una población residente de 1 109 171 habitantes (INEGI, 2015). Tan sólo el traslado diario desde los municipios conurbados hacia el de Monterrey es de alrededor de "323 mil 321 personas" (población no residente); es decir, 29.1% del total de sus habitantes. El 29.4% de la población de Nuevo León (5.2 millones es el total de habitantes) utiliza a diario el transporte público para desplazarse; pero 40% de ellos "sufre problemas de movilidad, bien sea por embotellamientos o tiempo excesivo en los traslados" (INEGI, 2015).[7]

Las diferencias en la urbanización marcan, a su vez, diferencias en la percepción de la gente: se trata de una forma común para oponer lo que correspondería a "la ciudad" y lo que se advierte como sus confines. Tal estratificación social legitima el posicionamiento de poblaciones "en las periferias internas y externas, y para ser capaz de mantener un centro (imaginario) de lo propio (nacional), lo normal y la pertenencia" (Lorey, 2016: 77).

GUBERNAMENTALIDAD Y PRECARIZACIÓN DE SÍ

Isabell Lorey retoma de Michel Foucault los conceptos *gubernamentalidad* y *biopolítica* para enfocar "continuidades estructurales y transformadoras que se producen en las líneas de subjetivación burguesa" (Lorey, 2006), si bien considera que la "desviación precarizada" ha remontado tales acepciones (Lorey, 2016: 50). Gobernar tiene como objetivo a las personas (Foucault, 2018: 149). Foucault ad-

[6] El número de personas ocupadas en Nuevo León sin acceso a servicios públicos o privados de salud es de 899 000, lo que representan 40.5% de la población ocupada en el estado (Gámez, 2016).

[7] De acuerdo con el INEGI (2015), 40.4% de los neoleoneses debe trasladarse de un municipio a otro del área metropolitana por cuestiones laborales. El 11.1% de los autobuses del servicio público es obsoleto. Un millón y medio de personas se trasladan a diario desde sus hogares, ya sea a sus centros laborales o escuelas, y en promedio "pasan hasta 102 minutos diarios en ir de un lugar a otro, bien en el área metropolitana o desde distintos puntos del estado". Esto implicaría, para 2019, que cada habitante destine "21 días del año en sus desplazamientos para actividades cotidianas", 1.7 días por mes, aproximadamente (*Publimetro*, 2019).

vierte la aparición de la población "como sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también como objeto entre las manos del gobierno, consciente frente al gobierno de lo que quiere, e inconsciente también de lo que se le hace hacer" (Foucault, 2007a: 209). Independientemente de cuáles sean los intereses y las aspiraciones de los individuos que componen la población, ambos serán "el objetivo y el instrumento fundamental del gobierno de las poblaciones" (Foucault, 2007a: 209). La precarización como *gubernamentalidad* no se refiere únicamente a la irresolución de un trabajo formal, sino a una incertidumbre "en el modo de vida y por ende en los cuerpos y en los modos de subjetivación" (Lorey, 2016: 28).

Lorey caracteriza la condición precaria como "una condición de la vida, así como el fundamento de lo social y lo político", en la cual el centro del gobierno es la subsistencia de todos los individuos a efecto de fortalecer al Estado y servir a la economía capitalista (Lorey, 2016: 28). Tal planteamiento de *gubernamentalidad* tuvo su desarrollo a partir del siglo XVIII, y se cimentó en el hecho de que los sujetos, "'su esperanza de vida, su salud, sus comportamientos' mantenían 'relaciones complejas y enmarañadas con esos procesos económicos'" (Lorey, 2016: 38). Para Foucault es la constitución del mercado como "instancia de veridicción", y no la justicia, lo que fundamenta la *gubernamentalidad* y el "buen gobierno" (Foucault, 2007b: 50-51).

Lorey se distancia de la idea de un "Estado social protector", desde la cual "la 'precariedad' [en un sentido negativo] es 'la fuente potencial de peligro no sólo para aquellos que padecen una protección insuficiente, sino también para la sociedad como un todo" (Lorey, 2016: 54). Contrapuesto al planteamiento de que el Estado social genera seguridad y la "precariedad" produce inseguridad (Castel *et al.*, 2011), Lorey critica "el discurso neoliberal sobre la libertad", que supone la manumisión de los individuos del influjo de un Estado "protector y paternalista" (Lorey, 2016: 54).

Robert Castel y colaboradores abordan la cuestión social fundada en "el riesgo y la inseguridad" que caracteriza la época actual como de incertidumbres respecto al porvenir, debido a la desestabilización laboral y a los sistemas de protección social: "Las sociedades perciben el riesgo como una amenaza a las capacidades de control y seguridad que poseen las personas acerca del futuro, pero se teme a la inseguridad porque se poseen protecciones, aunque éstas sean frágiles y estén amenazadas" (Sordini, 2014: 291). Al respecto, Lorey plantea sus dudas en torno a quién o quiénes no se encontraban de antemano protegidos dentro del sistema del Estado social fordista, y "hasta qué punto la inseguridad social se está tornando en un componente de la normalidad social" (Lorey, 2016: 54).

Las colectividades a las que me estoy aproximando denotan una relación creativa, consigo mismas, en su ambivalencia entre sumisión (como

forma represiva) y empoderamiento (como capacidad de elección y acción), que surge de las técnicas de autogobierno (Lorey, 2016: 29). Es en la circunstancia social que experimentan como parte integral de su vida en la que perciben la condición precaria como un proceso susceptible de moldearse. En ello se finca "el autogobierno biopolítico-gubernamental"; esto es, la "soberanía imaginaria" que poseen los colectivos orienta su acción a desafiar o a resistir la contingencia coligada "a la condición peligrosa de la vida", que no es independiente de los dispositivos de gubernamentalidad (Lorey, 2016: 39).

Lo realizado por los sujetos agrupados apunta a una intención cuyo fin son también ellos mismos, en cuanto a lo que cumplen, a pesar de sus deficiencias y eventualidades, ofreciendo su servicio o auxilio a otros individuos. No adherirse a la aspiración del servicio o el apoyo a poblaciones desfavorecidas, es también no asumirse autónomo, pues junto con la necesidad identificada viene la decisión que conjuga "libertad" con disponibilidad. Es en la disponibilidad donde se halla el autogobierno de cada sujeto que conforma estos grupos solidarios, pero también su contingencia, como explicaré a continuación.

LOS SUJETOS Y LA NORMALIZACIÓN DE LA CONTINGENCIA

La *contingencia* como situación generalizada se funda en la relación de los individuos con su hábitat, con los recursos y las carencias. Para los integrantes de los colectivos "vivir con lo imprevisible, con la contingencia" (Lorey, 2016: 17), se materializa a través de la incierta continuidad en las circunstancias de los barrios. La condición precaria puede entenderse de dos maneras complementarias: "como lo que es común a todos" y como "lo que distingue y separa de otros"; es decir, se indica lo compartido sin obviar que esto que vincula, divide a la vez (Lorey, 2016: 33). Entre los colectivos, como en su intercambio con los individuos y familias que se acercan a sus invitaciones, existe un hilo conductor: la contingencia como signo de la "diferencia relacional" (Lorey, 2016: 106), que conjuga las vivencias de personas que se tienen por distintas en función, por ejemplo, de su desposesión patrimonial o de su formación educativa.

Las lecturas e interpretaciones que cada persona y familia involucrada hace de la realidad de su hábitat local (hogar, barrio o colonia, municipio, etc.) se fundamenta en su experiencia directa al respecto, reflexiva y emocional; pero también como condición social que forma y organiza modos de sentir y de pensar (Saraví, 2015: 48). Esta construcción de una experiencia de vida precaria connota una nueva forma de poder y de explotación, que produce inseguridad como principio organizador de gobierno y autogobierno (Butler, 2016: 14).

Este escenario social normalizado suscita una vida "en común" cimentada en un radical contraste entre distintos estratos sociales: diferencia de ingresos, de disposición de insumos y servicios, de oportunidades y aspira-

ciones. En efecto, puede resultar complejo comprender cómo se tolera la desigualdad, cómo desde acciones solidarias se pretende hacerle frente o cómo se rechaza desde estratos sociales distintos (Saraví, 2015); en suma, cómo se subsiste en una realidad social precarizada y contingente. Los grupos abordados asumen este contexto de desigualdad por su aspiración de combatir la situación de riesgo desde su propio flanco.

En sintonía con el argumento inmediato anterior, colectivos como el liderado por Alonso y Fernanda se constituyen de una manera "múltiple e incierta" (Lorey, 2016: 33) debido a su intención de solidarizarse con la situación del barrio y de sus habitantes. Sus acciones llegan a adicionarse a las fiestas organizadas por el ayuntamiento: el Día del Niño o las posadas a fin de año —por poner dos ejemplos significativos—, así como integrarse a los patrullajes periódicos de la policía a la hora de salida de la escuela primaria del lugar o para inhibir el narcomenudeo. Las acciones oficiales y las del colectivo, aunque distintas en su constitución y sentido, procuran el "mínimo de protección social que corresponde al mismo tiempo a una incertidumbre creciente" (Lorey, 2016: 18).

Alonso reflexiona: "Fue más como la insistencia de nuestra parte de aguantar; de que, en algún momento, que todavía no llega ese momento [tendremos] los recursos". Alonso no identifica claramente de dónde vendrían esos recursos, pero junto con Fernanda y el resto de los miembros del colectivo mantienen la expectativa de hacer crecer su grupo de voluntarios y convertirse en una asociación civil. Alonso deduce que la gente no participa en las actividades semanales porque "se han dado cuenta de que lo que ofrecemos tampoco es gran cosa". Con esta afirmación, el colectivo ratifica su misión y decisión de permanecer en el lugar por el valor que otorgan niños y niñas a ser parte de una actividad que evita que permanezcan solos en su casa, encerrados hasta el regreso de su mamá, que está vendiendo golosinas en alguna avenida cercana.

En este escenario dual de intervención concertada y oportunidad emergida, se suscita la "acción política y social" que produce la diferencia relacional entre sujetos en apariencia disímiles (Lorey, 2016: 33). La aproximación de intereses objetiva la condición precaria compartida: los colectivos "tiran barrio" (ayudan, colaboran) al responsabilizarse de habilitar espacios que mitigan una contingencia percibida mayor a la suya (Lorey, 2016: 33).

LA ELECCIÓN DE LA INCERTIDUMBRE

Durante décadas, el acelerado ritmo de crecimiento industrial ocurrido en esta metrópoli incitó un movimiento masivo de población desde comunidades rurales. Los enclaves en los que participan los grupos abordados, en los alrededores del cerro del Topo Chico, entre los municipios de Escobedo y Monterrey, han estado vinculados

con corrientes migratorias de estados colindantes como San Luis Potosí, Coahuila o Tamaulipas, así como de Veracruz (Ybáñez y Barboza, 2017). Actualmente, a los flujos de zonas rurales y urbanas de las entidades enumeradas se aúnan los desplazamientos intrametropolitanos en los que participan, asimismo, nativos de Monterrey (Ybáñez y Barboza, 2017: 246-247).

Ésta es una de las principales causas del aumento de la población en situación de incertidumbre social y económica, que comenzó a ser más evidente en la zona metropolitana hace una década.[8] La oferta de mano de obra superó la capacidad de absorción de la industria, lo que derivó en la expansión desproporcionada tanto de las ocupaciones no calificadas en el sector terciario (Sandoval, 2008: 171) como de la segregación social manifestada de manera espacial entre 2000 y 2010 (Aparicio, Ortega y Sandoval, 2011).[9]

Dos tipos de noticias pueden leerse sobre lo que ocurre en sitios que son resultado de esta segregación: violencia y criminalidad, así como marginación y programas sociales. La repetición de ciertos hechos se convierte en la realidad reconocida, cuya responsabilidad es asignada por autoridades y medios de comunicación a individuos: "drogadictos", "asaltantes", "pandilleros", etc. Estos programas buscan "reconstruir el tejido social", se justifican en una situación contingente cuya cobertura prioritaria es policiaca. "Lo balean dentro de una tienda", "Atracan una gasolinera", "Catean domicilio: arrestan a siete personas y decomisan droga", son encabezados recurrentes, junto con la idea de que la urbanización de estos barrios puede disminuir la inseguridad y mejorar la convivencia entre vecinos.

No obstante, la infraestructura pública que poseen los barrios de acción de los colectivos se encuentra sumamente descuidada, en ocasiones se trata de cortes de luz, en otras es falta de agua potable, por citar algunas; la deleznable urbanización es una forma más de violencia (Rodgers y O'Neill, 2012) que se suma a la incertidumbre de vida de sus habitantes y constituye una limitante relativamente constante para los grupos. En este sentido, la infraestructura es, de igual modo, un factor clave en la forma en que los colectivos, los vecinos de las colonias, y las autoridades y funcionarios públicos moldean sus relaciones

[8] Los números sobre migración reciente, "posiblemente afectados por la crisis de seguridad pública en el periodo 2007-2010", crecieron apenas 4% entre 2000 y 2010, cuando se registraron 133 657 inmigrantes. Aun así, el saldo neto migratorio (SNM) continuó siendo positivo, de 57 504 personas" (Ybáñez y Barboza, 2017: 259).

[9] Durante la primera década del presente siglo, cerca de 64 000 neoleoneses más se colocaron entre la población "vulnerable por ingresos", de acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2012). El Coneval calculó para 2010 que 21% de los más de 4.6 millones de habitantes de Nuevo León estaba en situación de pobreza moderada o extrema, y para el primer trimestre de 2018 reportó que el número de personas "que no cuenta con recursos suficientes para adquirir la canasta básica" en la entidad, aumentó "en 2.5 puntos porcentuales", al pasar de 22.7 a 25.2%, en su comparación anual (Mendoza, 2018).

entre sí (Rodgers y O'Neill, 2012: 402). Los accesos a las colonias con pavimento fracturado, banquetas en mal estado y alumbrado público deficiente —como ocurre en este caso—, definen literal y figurativamente las formas en que ciertos sectores de la metrópoli pueden conectarse o comunicarse, el tipo de personas que "debe vivir allí", así como la calidad y disponibilidad de bienes y servicios (Rodgers y O'Neill, 2012: 402).

Los programas auspiciados por el gobierno de Nuevo León (2016), como Aliado Contigo, exhiben la estrategia oficial de lo que se figura como "reconstrucción del tejido social": mediante una operación que incluyó la residencia temporal de más de 60 jóvenes en las colonias marginadas cercanas al cerro del Topo Chico, pretendiendo "saber qué está pasando en la comunidad". Las acciones también contemplaron "la creación y rehabilitación de áreas verdes y espacios públicos, mejorar la infraestructura educativa y la cobertura total de educación física en cada escuela" (Gobierno de Nuevo León, 2016). La iniciativa fue abandonada parcialmente por las autoridades hacia finales de 2018, cuando se anunció un recorte de hasta 50% en sus recursos (Charles, 2018).

La trunca acción social oficial en los barrios donde actúan los grupos detona una situación permisiva en cuanto a lo que puede o debe hacerse para subsistir. Estructuralmente, subjetiva una política que representa el *othering* o "alterificación" (Lorey, 2016: 49): individuos voluntarios y desempleados junto con otros señalados como pobres o drogadictos, cuya contingencia simboliza el peligro o la anormalidad frente al *statu quo* (Lorey, 2016: 49). La misma política evidencia cómo son las relaciones de poder que inciden en la integración a la ciudad de estas colonias o la califican de complicada y, en algunos casos, no deseable (Rodgers y O'Neill, 2012: 402).

El barrio donde labora el colectivo liderado por Alonso y Fernanda se encuentra en un terreno sumamente desnivelado, que da la apariencia de una cañada, cuyo acceso principal apenas hace unos meses fue pavimentado en uno de sus carriles. El segundo barrio, también ubicado en una superficie inclinada, lo cruza una ruta de transporte que viene desde el centro del municipio de Monterrey. A pesar de esta ventaja, las calles se encuentran en malas condiciones y los servicios públicos no son funcionales.

En este último asentamiento, Rita y Saúl coordinan un espacio dedicado a lo que consideran la creación artística "de la cuadra". Puede ser cualquier objeto o destreza que fructifique en una opción de juego o de intercambio entre los adolescentes, niños y niñas que se apersonan en el espacio prestado por una compañía fabricante de climas industriales.

"Nosotros hemos puesto el ejemplo desde el inicio —asegura Rita—, desde limpiar, recoger la basura, arreglar la banqueta", actividades vistas como tediosas por algunos de "los chavos", pero que resultan atractivas para los niños y niñas que descubren en la faena una proposición lúdica que devuelve al espacio sus servicios: jugar,

charlar y protegerse de la calle. Transcurridos varios días después de mi primer encuentro con Rita, al buscarla me respondió que un siguiente encuentro tenía que ocurrir necesariamente en las instalaciones. "Han pasado cosas fuertes allá, no queremos dar más información; la vida de barrio se vive y se escribe con los pies y las manos sucias", sentenció.

En una ocasión, el espacio fue ocupado momentáneamente por personal del ejército mexicano. Arrodillaron a todos los que estaban y los encañonaron, incluido Saúl. El líder del contingente lo acusó de convertir el punto de reunión en un escondite para drogadictos. Saúl le contestó que él no tiene por qué dar "clases de moral" a nadie y que, en todo caso, la persecución de posibles delitos es responsabilidad tanto del ejército como de la policía. El colofón de la incursión castrense fue una "felicitación" por parte de los soldados "por lo que hacen [con los niños y niñas]"; el militar a cargo justificó que reciben órdenes y que deben realizar este tipo de operativos. A Saúl el consumo de drogas no le parece motivo suficiente para clausurar el lugar, pero acepta que existe una obligación de inspeccionar: "Son guardianes de la ley, estamos haciendo algo ilegal, no es que sea mala onda de los soldados ni los policías". Rita, en cambio, reclama que los muchachos que se drogan atentan contra su salud y no contra el Estado.

El suceso narrado propició la interpelación de algunas madres de familia por la actitud pasiva con los "tolueneros y marihuanos": "¡Corran a todos esos drogadictos!". "A ver señora —confrontó Rita a una de las quejosas—, ¿quién es ése que está ahí?; 'ay, es mi hijo'. ¿Usted quiere que corra a su hijo? Estamos jodiendo al pequeño, nuestra responsabilidad como adultos es ayudar al pequeño a crecer". El colectivo elaboró un boletín con el que intentó informar tanto a consumidores como a sus familias sobre el *tolueno* y sus efectos en el cuerpo humano.[10] "¿Tú sabes qué estás consumiendo?", era la pregunta central. A la postre, el episodio con los soldados se ha convertido en una anécdota que fortaleció la idea de la independencia del lugar y de la autonomía de su labor.

La situación descrita en los últimos párrafos añade a la incertidumbre personal una sensación de inseguridad paliada mediante un gobierno policial o militar, que es comprendido por los vecinos como vía primordial para proteger una rutina menos incierta. A esta estrategia responde el colectivo, por ejemplo, cuando flexibiliza los propósitos del espacio y lo abren como un último reducto de los "tolueneros".

[10] El *tolueno* es un líquido incoloro con un olor característico. Se utiliza como solvente. Es producido en el proceso de manufactura de la gasolina y de diversos combustibles a partir del petróleo crudo; se usa, por ejemplo, en la fabricación de pinturas, lacas, adhesivos y en el curtido de cueros. Su inhalación no periódica puede ocasionar efectos pasajeros en el sistema nervioso. La exposición repetida a esta sustancia es causa de incoordinación, alteraciones mentales y pérdida de la visión y la audición, que pueden ser permanentes, especialmente en concentraciones asociadas con su inhalación intencional. Algunos efectos más incluyen daños renales y hepáticos (ATSDR, 2016).

Una pregunta entendible es: ¿por qué trabajar en esas condiciones y sin seguridades de ningún tipo? Saúl narra que el espacio comenzó en la calle con "un toldo y la mesa", y ahí permaneció por dos años. La situación callejera suscitó que el proyecto se identificara con "el arte" que se crea en la calle y en las casas de las cuadras cercanas. "Si hay pintura, pintamos, o hacemos cosas con madera; pero lo más importante es estar y escuchar. Sí es importante que hagamos algo, pero no los puedo tener aquí a fuerza", abunda Saúl sobre cómo opera el espacio.

Acorde con las expresiones de Rita y Saúl, conformarse como grupo requiere de un proceso de creación y de sostenimiento que abarque diferencias personales entrelazadas. El cometido debe exponerse a otras personas para integrarlas y así impulsar la colectividad en circunstancias sociales apremiantes. Saúl critica la sorpresa y "el susto" de estudiantes universitarios que los han visitado, y se encuentran con un espacio al que asisten menores de edad y que, a la vez, tolera el consumo de estupefacientes: "Vengan, hagan su tarea y punto; ¿qué esperaban ver aquí?, ¿niños con una cuerda saltando?".

Para sostenerse dentro de un proyecto pleno de incertidumbre o cambios repentinos, que es visto como "modo de vida", es imprescindible creer que se está eligiendo esa situación para realizarse de manera libre y autónoma, la cual es normalizada (Lorey, 2006). En el escenario analizado hallamos la normalidad que implican las condiciones de violencia y de consumo de drogas, la normalidad de la acción policial y asistencial de la autoridad. Tenemos, por supuesto, la normalidad mediante la cual los colectivos subjetivan la situación del barrio como frágil, y deciden actuar, al tiempo que los habitantes asumen esta acción como un apoyo más para mitigar su contingente rutina.

A principios de 2017, el colectivo, actualmente coordinado por Alonso y Fernanda, se reunió en el saloncito de ensayos con dos colaboradores, Juan y Xóchitl. Alonso se interesa en un proceso cuyo resultado incluya, además de la grabación de "las rolas", un registro de lo que él llama "historia del barrio", con la participación de los adultos del lugar. Mediante la inscripción de una propuesta en una convocatoria estatal se consiguieron recursos para comprar instrumentos musicales y alquilar un estudio de grabación. Juan es el responsable musical del proyecto, y prefiere agilizar la grabación del disco, pues tenía previsto un viaje fuera de Nuevo León. Alonso y Fernanda intentan razonar sobre un trabajo más pausado con los niños y niñas, pero Xóchitl y Juan no quedan convencidos.

La entrega de los recursos está próxima. Una fracción del dinero se utilizará para pagar parte del trabajo gratuito que por meses ha desempeñado Fernanda con el coro; también está previsto que Alonso reciba una gratificación. Para ello, entre todos resolvieron que Juan y Xóchitl fungieran como responsables legales del proyecto, pues este cargo habría impedido que los demás miembros reci-

bieran compensación alguna. Días después de la reunión, una decisión complica más la situación: Juan y Xóchitl envían una carta al organismo que proveerá el recurso para informar su renuncia y notificar sobre lo irrealizable del proyecto, siguiendo los tiempos e ideas de Alonso y Fernanda, a quienes descalifican.

Juan y Xóchitl no volvieron al lugar; el resto de los integrantes tuvo que avisar a las familias que no habría dinero para los instrumentos prometidos, con la consecuente molestia y abandono de algunos de los participantes. El disminuido colectivo lanzó una campaña en redes sociales; mediante sus seguidores presentaron el caso ante algunos músicos que aceptaron colaborar; incluso lograron que un estudio de grabación local se prestara para la producción, siempre que fuera en tiempos no contratados por sus clientes. Con base en la cooperación de simpatizantes y en la constante promoción del modo como los integrantes del pequeño grupo musical lograron continuar unidos a pesar de la situación adversa que enfrentan, se ha mantenido el interés de niños y niñas.

La disputa por la manera como debía conducirse el colectivo derivó en la incomprensión del sentido del proyecto y de los auténticos destinatarios del dinero. Empero, el encono no fue motivado por el recurso económico conseguido, sino por las expectativas individuales: en cuánto tiempo, cómo organizarlo, qué tenemos para después, es decir, la incertidumbre de las acciones por venir. Juan y Xóchitl no abandonaron el ideal de trabajar por su cuenta, pues en los meses subsecuentes desarrollaron actividades similares. Por su parte, Alonso y Fernanda asumieron la responsabilidad frente a los menores y sus familias, y continuaron con los días de ensayo absorbiendo los gastos implicados.

Como en el caso de Rita y Saúl, y el espacio que coordinan, Alonso y Fernanda deben negociar con funcionarios públicos y asociaciones privadas que se acercan a preguntar por las condiciones del barrio y cómo ayudar. El colectivo se muestra incómodo con los alumnos de universidades que plantean cada vez un nuevo diagnóstico:

> Ven jodida a la comunidad, y pues es normal que quieran llegar con los chavitos a hacerles preguntas: ¿cuáles son las necesidades?, ¿qué te gustaría?; chalalá, chalalá. Para nosotros, a estas alturas, es de: mira, compadre, los niños ya hasta tienen diez canciones; ¿quieres saber de la comunidad?, mejor escucha el disco. En cincuenta minutos que te tardes en escuchar el disco, ya te evitas andar encuestando, te evitas hacer investigación y hasta un diagnóstico también (Alonso, entrevista, marzo de 2018).

NOTAS FINALES

Los casos expuestos nos acercan a una dimensión de la precariedad que rebasa la visión de ésta como carencia, de la que suelen desprenderse estrategias oficiales o privadas para la

atención de personas y familias empobrecidas. La precarización como expresión del día a día, no exclusiva de un grupo poblacional en particular, nos remite a formas diferenciadas de precariedad a las que estamos expuestos y que expresa la incertidumbre de vida de todos como parte de una sociedad desigual.

El trabajo solidario emprendido entrevé la precarización como un fenómeno estructural, en el que se ensaya una estrategia de gobernanza que ofrece alternativas para el control o la administración de situaciones sociales límite, como la vigente en varios espacios urbanos de Monterrey. Paradójicamente, la intervención de este tipo de colectivos, que se asumen como autónomos, emerge como actividad funcional a políticas de contención social que actualmente constituyen la rutina de vida en las grandes urbes. El abordaje sistemático de estos contextos y actores evidenciará las distintas manifestaciones de la precarización experimentada como ciudadanos, como profesionistas o como voluntarios en causas y situaciones de las que nos sentíamos o sabíamos lejanos.

BIBLIOGRAFÍA

ATSDR (2016), Resúmenes de salud pública: tolueno *(toluene)*, página de la Agencia para Sustancias Tóxicas y el Registro de Enfermedades, recuperada de: <https://goo.gl/ZRdtbQ>, consultada el 11 de septiembre de 2018.

Aparicio Moreno, C. E., M. E. Ortega Rubí, y E. Sandoval Hernández (2011), "La segregación socioespacial en Monterrey a lo largo de su proceso de metropolización", *Región y Sociedad,* núm. 52, pp. 173-207.

Butler, J. (2016), "Prefacio", en Isabell Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad,* Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 13-16.

Castel, R., G. Kessler, D. Merklen, y N. Murard (2011), *Individuación, precariedad, inseguridad. ¿Desinstitucionalización del presente?,* Buenos Aires, Paidós.

cefp (2018), *Medición de la pobreza multidimensional y gasto en Ramo 33. Indicadores a nivel municipal, 2010 y 2015. Nuevo León*, México, Centro de Estudios de las Finanzas Públicas-Cámara de Diputados-LXIII Legislatura, recuperado de: <http://www.cefp.gob.mx/publicaciones/presentaciones/2018/pbr/NuevoLeon.pdf>, consultada el 12 de junio de 2019.

Charles, Á. (2018), "Caen 50% recursos a Aliados", México, *El Norte*, 22 de noviembre de 2018, recuperado de: <https://www.elnorte.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=1545800&urlredirect=https://www.elnorte.com/aplicaciones/articulo/default.aspx?id=1545800>.

conapo (2010), "Marginación de las localidades (anexo B3), en *Índice de marginación por entidad federativa y municipio*, México, Conapo, pp. 192-194.

coneval (2012), *Evolución de la pobreza y pobreza extrema nacional en entidades federativas, 2010-2012,* página del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, recuperada de: <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medici%C3%B3n/Pobreza%202012/Pobreza-2012.aspx>, consultada el 8 de septiembre de 2014.

Dietz, G. (2012), "Reflexividad y diálogo en etnografía colaborativa: el acompaña-

miento etnográfico de una institución educativa 'intercultural' mexicana", *Revista de Antropología Social Universidad,* núm.21, pp. 63-91, recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/838/83824463003.pdf>.

Foucault, M. (2018), *Seguridad, territorio, población,* México, fce.

_____ (2007a), "La gubernamentalidad", en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida,* Buenos Aires, Paidós, pp. 187-215.

_____ (2007b), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, fce.

Gámez, C. (2016), "Es informal 58 por ciento del empleo", México, *El Financiero*, 29 de enero, recuperado de: <https://www.elfinanciero.com.mx/monterrey/es-informal-58-por-ciento-del-empleo>, consultada el 25 de abril de 2019.

Gobierno de Nuevo León (2016), "Habitan profesionistas polígono de pobreza para combatir marginación", recuperado de: <https://goo.gl/tpJNRP>, consultada el 16 de octubre de 2017.

Gutiérrez Garza, E. (2003), "Desarrollo económico y contrastes nacionales", *Notas. Revista de Información y Análisis,* núm. 21, pp. 52-61.

Hiernaux, D., y A. Lindón (2004), "La periferia: voz y sentido en los estudios urbanos", *Papeles de Población,* núm. 42, octubre-diciembre, pp. 101-123.

inegi (2019), *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo. Segundo trimestre 2019. Principales indicadores,* recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enoe/15ymas/doc/resultados_ciudades_enoe_2019_trim2.pdf>, consultada el 14 de octubre de 2019.

_____ (2018), *Zona Metropopolitana de Monterrey,* recuperado de: <www3.diputados.gob.mx › content › download › file ›ZMMONTERREY>, consultada el 18 de septiembre de 2019].

_____ (2015), *Encuesta Intercensal. Principales resultados,* recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf>, consultada el 23 de septiembre de 2018.

Lorey, I. (2016), *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid, Traficantes de Sueños.

_____ (2006), *Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales,* recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/1106/lorey/es>, consultada el 23 de septiembre de 2016.

Mendoza, A. (2018), "Aumenta la pobreza en Nuevo león: Coneval", México, *El Financiero,* 21 de mayo, recuperado de: <https://goo.gl/Gc7u2S>, consultada el 11 de septiembre de 2018.

Publimetro (2019), "Nuevo León presenta uno de los porcentajes más altos en traslados de sus ciudadanos según el inegi", 11 de febrero, recuperado de: <https://www.publimetro.com.mx/mx/destacado-tv/2019/02/11/nuevo-leon-presenta-uno-de-los-porcentajes-mas-altos-en-traslados-de-sus-ciudadanos-segun-el-inegi.html>.

Rodgers, D., y B. O'Neill (2012), "Infrastructural Violence: Introduction to the Special Issue", *Ethnography,* vol. 13, núm. 4, pp. 401-412.

Sandoval Hernández, E. (2008) "Estudios sobre pobreza, marginación y desigualdad en Monterrey", *Papeles de Población,* vol. 14, núm. 57, pp. 169-191.

Saraví, G. A. (2015), *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*, 1ª. ed., México, flacso México/ciesas.

Sordini, M. V. (2014), reseña de "Individuación, precariedad, inseguridad. ¿Desinstitucionalización del presente?", *RIS,* vol. 72, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 716-721.

Ybáñez Zepeda, E., y C. Barboza Lara (2017), "Trayectorias recientes de la migración interna en la Zona Metropolitana de Monterrey: características, orígenes y destinos a nivel municipal, 2010", *Estudios Demográficos y Urbanos,* vol. 32, núm. 2, pp. 245-281.

NAHUALES DE LA COSTA CHICA: MANADAS, GUERREROS Y CURANDEROS

Natalia Gabayet González*

Resumen: Este artículo aborda el *nahualismo* y *tonalismo* entre los pueblos negros de las costas de Guerrero y Oaxaca. En él, se exponen los planos de acción en el contexto de la *enfermedad de monte,* principal manifestación de padecimiento en la tradición nahualista, en la que los síntomas funcionan como herramientas para narrar el periplo del animal en el monte dentro de los ejércitos de nahuales. Así mismo, se analiza la función del especialista ritual en estas *manadas de animales,* quien funge como guerrero y capitán, pero también, como brujo o curandero, actividades que definen su ambivalencia constitutiva; para entenderlo se aborda su proceso de iniciación, debido a que en éste le son otorgadas sus capacidades especiales.
Palabras clave: nahual, terapéutica, curanderos, afrodescendientes, Guerrero, Oaxaca.

Nahuales of the Costa Chica Herds, Warriors and Healers

Abstract: This article addresses *nahualismo* and *tonalismo* among black people of the coasts of Guerrero and Oaxaca. In it, the action plans are exposed in the context of bush disease, the main manifestation of suffering in the nahualist tradition, in which the symptoms function as tools to narrate the journey of the animal in the bush within the armies of *nahuales*. Likewise, the role of the ritual specialist in these *herds of animals* is analyzed, who acts as warrior and captain, but also, as a sorcerer or healer, activities that define his constitutive ambivalence; in order to understand it, we adress its iniciation process, because through it he is given his special capabilities.
Keywords: nahual, therapeutic, healers, Afro-descendants, Guerrero, Oaxaca.

INTRODUCCIÓN

Los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca conforman una región cultural, en la franja costera de dichos estados, con población descendiente de africanos que llegaron como mano de obra esclavizada a las haciendas algodoneras y ganaderas a partir de la época virreinal. Dichos pueblos crearon una cultura propia tomando elementos tanto de la religión católica como de los pueblos originarios con los cuales se relacionaron desde su llegada a las tierras de la Nueva

* Doctora en antropología y etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Línea principal de investigación: ritualidad. Correo electrónico: ngabayet@gmail.com

España. Las tradiciones amerindias que hacen referencia a compartir el destino con un animal, y el poder de transformarse en él, son llamadas desde la antropología mexicana como *tonalismo* y *nahualismo*, respectivamente. En los pueblos negros, dichas tradiciones fueron incorporadas al concepto *persona*, que se constituye de una pléyade de entidades anímicas que alberga el cuerpo. Según la literatura relacionada con el tema, así como de mis propias pesquisas etnográficas, el concepto *persona* en esta región se compone de un alma, un tonal o animal compañero, y una sombra, los cuales interactúan y tienen diversos protagonismos a lo largo de la vida.

La tradición amerindia del *nahualismo* y del *tonalismo* fue reinterpretada y tomada con fuerza por los pueblos negros. No intentaré buscar su origen o diferencia, sino, más bien, trataré de realizar un análisis etnográfico minucioso. La información presentada surge de 25 años de trabajo de campo en la región que abarca de Río Grande, en la costa de Oaxaca, hasta Cuajinicuilapa, Guerrero. En ese tiempo llevé a cabo tanto entrevistas informales o guiadas, como observación participante en torno a enfermos o a parientes de ellos, curanderos, o simplemente, a aquellas personas que forman parte de la rumorología consistente de dicha tradición.

El concepto *persona* de los pueblos negros de la Costa Chica puede leerse como un ámbito de resistencia y de memoria histórica en el diálogo o enfrentamiento entre tres culturas: la de origen africano, la católica europea y la amerindia. Como lo mencionan Good y Velázquez (2012: 24): "Los africanos esclavizados fueron arrancados con violencia de su contexto cultural propio y sujetos a instituciones terriblemente deshumanizantes, enfrentando en los nuevos territorios una tarea muy compleja: la de crear culturas nuevas en condiciones hostiles para ellos". Desde mi punto de vista, la historia y la resistencia como procesos reflexivos perennes, permiten que el pasado y los conflictos de la población afrodescendiente estén presentes en el interior del cuerpo, bajo la forma de entidades anímicas; el contacto cultural incide en la construcción de lo que albergamos del otro en el interior, por lo que tomar la tradición amerindia de los guerreros poderosos y de los especialistas rituales, en oposición a la persecución de la Iglesia católica del virreinato, es una toma de posicionamiento que podríamos colocar dentro de lo que la antropología contemporánea ha llamado cosmopolítica (Stengers, 2014; Latour, 2014). Es decir, que las relaciones interétnicas, políticas y económicas de la población de origen africano se trasladan, también, hacia un ámbito de relaciones con la otredad: el mundo de los nahuales.

Por tanto, si estas nociones de resistencia son correctas —lo que me parece fundamental para entender la perspectiva de la población afrodescendiente sobre este fenómeno—, entonces explican aspectos que, aun-

que colaterales, influyeron en la Costa Chica, como es la satanización de los nahuales desde la mirada de la Iglesia. El *nahualismo* pasó de ser una fuerza coercitiva de la clase poderosa en la época prehispánica —entre otras cosas—, a una fuerza contestataria y creativa de resistencia cultural: la humanidad que resiste en clave animal, puesto que alude a tomar y hacer propia una herramienta que permite un diálogo con la otredad, convirtiéndose en un rasgo poderoso de identidad cultural. Crear una cultura con herramientas de tal alcance y potencia otorga, desde mi punto de vista, una creatividad e imaginación inusitada a la génesis de un pueblo.

Así, los nahuales y los tonales constituyen un espejo de la comunidad, un universo humano en clave animal, viven en grupo y tienen una jerarquía social. En este contexto se da la *enfermedad de monte,* en la que los síntomas funcionan como herramientas para narrar el periplo del animal en el monte, es decir, las secuencias y acciones que lo constituyen. En ella se describen los ejércitos y la guerra en ese mundo, así como la función del especialista ritual en estas *manadas de animales,* quien funge como guerrero y capitán, pero también como brujo o curandero, lo que construye su ambivalencia constitutiva. Para comprender esta figura protagonista analizaré el proceso mediante el cual una persona se convierte en curandero *nahual*.

A partir de la descripción de las formas de la tradición, me permitiré desmenuzar conceptos que ponen en juego el contexto de los nahuales, como el sacrificio y la adopción, dos modos de relación antitéticos, que disparan estas secuencias rituales.

LA *ENFERMEDAD DE MONTE* Y SUS SÍNTOMAS, SECUENCIAS Y ACCIONES

La forma de hablar sobre este otro mundo tiene, sin lugar a duda, un modo específico. En las tradiciones orales en las que este lenguaje especial se transmite de generación en generación, éste toma una forma preestablecida en historias o en secuencias ordenadas, que ante la variación son sostenidas por un pequeño número de esquemas narrativos ejemplares que les otorgan cierta estabilidad, oscilando entre el orador individual y la identidad general de una tradición (Severi, 2007: 204-205).

¿Cómo se entrelazan los síntomas convirtiéndose en una serie de imágenes del animal en ese otro mundo y cómo terminan siendo una narración? Cuando hablamos de secuencias, hablamos de un orden. En este caso, los puntos de apoyo de la memoria sobre la *enfermedad de monte* son los síntomas como etapas del padecimiento, es decir, los estados del cuerpo, vinculados a una serie de acciones de los seres puestos en relación. Si bien el curandero opera la transformación del mundo a través de su forma de hablar (Severi, 1996), en la Costa Chica la gente que narra la *enfermedad de monte* describe su do-

ble naturaleza. En el recorrido verbal de las narraciones se nombran los síntomas de manera recurrente y en un número no muy extenso de variables: *amarrado, maniatado, empozado,* pero sobre todo *tendido*. En el siguiente relato se describe así: "La tenían creo amarrada, las tienen a veces amarradas, no les dan de comer, ni agua, ni nada, castigando, ahí es donde pelean, a veces las tienen amarradas y acá está sufriendo la persona" (Jorge, Chacahua, 2003). La acción que funciona como antítesis debe llevarla a cabo el curandero nahual: *levantar* o *alevantar:*

> Yo cuando me enfermé estaba amarrada, no me podía mover, estaba tiesa, la señora que me curó me bañó en la carretera con *timorreal* y luego agarró saliva de su boca y me sobó un brazo primero y luego el otro. Ya me tenían amarrada, luego empozada porque yo sudaba mucho, empecé a distender mis manitas, me ahorcan y me matan, porque eso es malo. Tres hombres me tenían en el monte, si tú agarras para donde están ellos, te mueres; bríncale para donde estoy, súbete y cuando ya te saque del pozo y te subes a mí y estás bien, ya la hiciste, ya ganaste. Déjala que se revuelque, está cansada, yo ya la saqué. Ella me cuida, cuando voy tengo que llevarle pescadito, dinerito para que ella no me deje porque me matan, esos tres hombres me matan, "para hacer sufrir a tu marido esos te lo hicieron, esos de San Nicolás" (doña Rosa, Punta Maldonado, Guerrero, 2003).

Estas maneras de nombrar son las formas como se describen las situaciones comunes de los animales en los parajes costeños. Si las vacas se enredan en las ramas, están maniatadas; si caen en un pozo de agua, empozadas; si se enferman, quedan tiradas al sol; es decir que todas estas formas de nombrar los síntomas son situaciones normales. Sin embargo, en el caso de los nahuales se trata de animales con intencionalidad humana, que se afectan unos a otros. Es así como las narraciones parecen hilarse mediante la descripción de los enfrentamientos, que dan como resultado la enfermedad y sus síntomas, y que, a su vez, tienen como desenlace el combate y la curación. Al describirlos, el paciente habla de su cuerpo, pero a la vez del animal sufriente; por tanto, sus palabras son también operadoras y recrean esa doble existencia, por lo que al final las pugnas de los *tonos* y nahuales ocurren también en el interior del cuerpo del enfermo: macrocosmos exterior, microcosmos interior.

Las manadas enemigas *amarran*, *empozan* al animal capturado. Una de las interpretaciones es que le sustraen del beneficio del monte (Gabayet, 2004), es decir, su subsistencia: lo fijan en un lugar donde no puede alimentarse ni beber. Está *tendido* y la inanición puede llevarlo a la muerte. El curandero tiene que liberarlo de su inmovilidad, y mediante el acto de *levantarlo*, lo *desata*. El saber del curandero se basa en este juego de entrar y salir, en poder pelear en dos planos contra la enfer-

medad, en el interior del cuerpo humano, pero también en el monte.

El relato de ese otro mundo no es simplemente la exploración del más allá, sino la narración del camino que tomó la patología en el ser humano, como lo explica Carlo Severi para el caso de un parto difícil de una mujer kuna, en la que el tratamiento del curandero consiste en narrar el paisaje interno del cuerpo de la mujer (Severi, 1996); pero en este caso costeño, son las patologías producto de la *enfermedad de monte*. Las peleas en la montaña se traducen en secuencias de acciones que producen síntomas y operan de manera conjunta para conformar la estructura de las narraciones, dando lugar a la morfología de la tradición del nahualismo. Dicho de otra manera, la morfología es la imagen —compuesta de la acción-síntoma— de lo que se quiere recordar en una etapa específica del recorrido mental, a través de la secuencia de las luchas-enfermedad. Así, los síntomas son la expresión material, palpable, de las acciones del *tonal* en el monte.

> Un día no se pudo levantar, tenía las rodillas y las manos entumidas de dolor. No pudo levantarse ni moverse. Un señor alto y moreno le dijo que la iba a curar. Le hizo tomarse unas hierbas hervidas, le escupió en las rodillas y la sobó, le dijo que su animal estaba *maneado*, es decir que la tenían amarrada y la habían dejado tirada en el monte. El que se lo había hecho era un onzo-león más fuerte que el tigre y que muchos; éste vivía en unas cuevas y tenía muchos jóvenes que le conseguían la comida, robaban vacas de los ranchos de los ricos. Primero la había visto para curarla una señora que no quiso porque decía que la podía matar el onzo-león (doña Mary, Ometepec, Guerrero).

El monte se refiere a todo el espacio geográfico que no es la comunidad donde habitan los hombres y los animales domésticos. Pero tanto para los pueblos negros como para los indígenas, además de constituir el territorio de los animales salvajes o semidomésticos, es también la casa de todos los no humanos, espíritus, diablos, muertos, dioses o como se nombren localmente.

En escritos anteriores aseveré que el monte funciona como espejo de la comunidad y que un código moral funcionaba como estructura para contener las narraciones que de este espacio se hacían (Gabayet, 2004). Sin embargo, las narraciones, que llamaremos ahora *secuencias*, más que tornarse en leyes no escritas que dictan un deber ser a los costeños, son la extensión de su universo natural, tanto animalizado como humanizado y, como ya vimos, tiene una morfología particular.

Existen distintos tipos de secuencias; aquéllas relacionadas directamente con la *enfermedad de monte* se disparan en este tipo de narración. En ellas, la regla de filiación ritual se expresa claramente a través de la estructura piramidal que organiza los ejércitos, en la que el curandero

desempeña el papel de una suerte de padre putativo, al tiempo que, en su aspecto zoomorfo de onzo-león o de tigre, domina en la cúspide de los ejércitos a los animales de una sola especie.

Los elementos que componen este primer tipo de secuencia inician con la conversión de nuevos miembros —niños recién hechos nahual—, así como con combates entre los ejércitos, que derivan en las enfermedades —manifestación del *tono*—. A estas acciones sigue el cambio de protector-curandero y, por lo tanto, el cambio de ejército. En este tipo de secuencia, el rol del padre ritual, que puede ser homologado al padrino de bautizo, es expresado mediante la filiación ritual que se establece entre el curandero-jefe de los animales y de los miembros nuevos de su ejército-manada, ya que él cuida de los niños-animales pequeños y también los sana. Por su parte, sustituye este papel en el mundo sobrenatural; los alimenta, los adopta, los educa, les enseña a pelear, hasta que, paradójicamente, los abandona a su suerte una vez crecidos.

Existe otro tipo de narraciones que, a su vez, forman secuencias propias. Éstas expresan la fortaleza o la debilidad del núcleo familiar ideal, así como los fenómenos de migración y abandono de la familia, el *queridato* (Aguirre Beltrán, 1989: 161-163; Díaz, 2003), la manutención de los hijos o el escarmiento por infidelidad entre parejas. Pero también reivindica el estatus de individuos de baja estima social, o de seres marginales frente a representantes de grupos de poder: blancos, ganaderos, heterosexuales, etc. El modo de funcionamiento de estas narraciones consiste en que en la secuencia de acciones se dan faltas al orden social, como robo de alimentos, agravios, insultos, infidelidades, etc., en las que los nahuales fungen como justicieros.

Regresando a las secuencias de la *enfermedad de monte*, podemos observar, por lo general, un ciclo que se repite una y otra vez. Alguien enferma por el descuido de un jefe nahual que no lo protege lo suficiente o lo sacrifica durante el combate. El enfermo y su familia acuden entonces con otro curandero para pedirle curación, es decir, que vaya al monte y recupere el *tono* capturado. De esta manera, el nuevo curandero debe enfrentarse a la manada enemiga para *alevantar* el *tono tirado* y, si quiere salir victorioso, es preciso, además de pelear bien y contar con un séquito numeroso, colocar a los *tonos* de los niños pequeños en la retaguardia para que cubran su huida. De modo que los enemigos capturan enseguida un nuevo *tono* y vuelve a iniciar el circuito. Esta secuencia representa un primer acercamiento a la morfología de la creencia sobre el nahual y el *tono* entre los morenos de la Costa Chica.

CONVERTIRSE EN CURANDERO NAHUAL

Para entender el funcionamiento de la iniciación de los curanderos nahual, retomaré como guía el proceso por

medio del cual un paciente atacado de brujería pasa por una iniciación ritual en la tradición del Bwete Misoko de Gabón estudiada por Julien Bonhomme (2005b; 2006). En la iniciación masculina del Bwete se da una serie de pasos que, según este autor, más que transmitir una cadena de símbolos específicos, fijos e inmutables, un orden simbólico, más bien organiza y reorganiza las relaciones entre diferentes actores; es decir, que las interacciones rituales constituyen una lógica relacional. La iniciación coloca al recién llegado en una red relacional a través de una primera interacción diádica básica, la del iniciado y del profano, padre iniciador-hijo iniciático, adivino y paciente. Mientras que la brujería en este contexto es intrafamiliar en la Costa Chica, obedece a los colectivos de nahuales, sin leyes parentales. La iniciación para este autor podría leerse como trampas relacionales, pues se trata menos de creencias que de dinámicas de acción que desembocan en una ambivalencia reflexiva (Bonhomme, 2006: 22-23). Pero, sobre todo, la iniciación deriva en que la identidad del iniciado se encuentra directamente ligada a la del iniciador y entra así en un parentesco ritual de iniciación.

La relación de brujería que propone Bonhomme tiende a invertirse: el novicio realiza una verdadera persecución y es el brujo quien termina en la posición de presa. El sujeto, dice Bonhomme (2006: 43), se vuelve capaz de manipular las relaciones y cambiar de posición en ellas.

La visión-acción del iniciado en ese otro mundo permite lo que Bonhomme determina como autodiagnóstico etiológico. La iniciación pertenece al campo semántico de la visión: ver su propio cuerpo, ver su propia vida, conocer las cosas escondidas, ver el mundo invisible, le permite al paciente convertirse en dueño de su destino. El mismo autor propone que "la dimensión activa del escenario visionario" revierte la ceguera del paciente, que producía la asimetría perceptiva que define la brujería (Bonhomme, 2005a: 268).

Cuando se habla de la conversión de un curandero nahual en la Costa Chica, la enseñanza tiene un punto de inflexión, pues mediante un evento sutilmente ritual se marca el cambio de las capacidades del iniciado y, paradójicamente, la forma es la misma que la del ritual donde se otorga el doble animal a un recién nacido. La diferencia fundamental radica en el contacto visual que el iniciado tiene con su nahual, lo cual modifica su participación activa como sujeto ritual.

Podríamos decir que se trata de una toma de conciencia del iniciado de su propia conversión. Así, es en el proceso de la enfermedad donde se establece el contexto, ya sea para la simple averiguación de la especie adjudicada como nahual o el momento para conceder el "conocimiento" al iniciado. Con *mostrar* o *enseñar el animal,* comienza la carrera de curandero nahual. "Para que conozcan tu nahual, si aguantas, te ponen en las encrucijadas; pasa el diablo a

caballo y no te pisa, te salta, no te hace nada, sólo la muerte; así pasan las culebras y todos, el último que pasa es tu nahual, ése te lame y te levanta. Ahí lo conoces tu *tono*, yo a modo ahí estoy, pero a mí no me ven" (don Bacho, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Durante la curación, el curandero enseña su propio animal al enfermo y, a partir de este contacto visual, el iniciado adquiere el control sobre el doble animal. Mirar de frente a su doble, como si se mirase frente al espejo por primera vez, establece un vínculo diferente, a través del cual adquiere el don de la videncia; es decir, la facultad de *ver*, y de *ver* a través de su animal lo que sucede en el monte. También el doble animal lame a su contraparte y nuevamente establece un cambio en el iniciado, ya que le regala con su saliva la capacidad de curar, conteniendo dentro de sí la facultad de ser un curandero. Después, dependiendo de sus propias habilidades para convertir a nuevos elementos, así como para ser un buen guerrero y crear su propio ejército, podrá representar al nuevo jefe de la manada.

Cuando el recién convertido ha sido capaz de mirar a su animal directamente suceden dos cosas; por un lado, muestra la fuerza que tiene, pues así lo definen, *es cosa fuerte*, y por otro, le es concedido, mediante esta fuerza, el derecho de *ver* a través de los ojos de su animal el espacio vedado a los no iniciados, el espacio del monte. Ver al propio nahual conscientemente implica el acrecentamiento de la acción *nahualística* en la vida de alguien. No significa que la curación va a detener el vaivén de sucesos entremezclados de la vida del *animal* en la vida del hombre; por el contrario, se convertirá en una especie de contrato para la reacción común ante posibles agresiones de las otras manadas de nahuales.

Cuando el curandero don Bacho muestra su nahual a un enfermo lo convertirá en su ayudante. Así, cada vez que don Bacho vaya a buscar el animalito de un *enfermo de monte* —para liberarlo de los enemigos que lo tienen capturado—, el recién iniciado debe acompañarlo en el enfrentamiento y, como en un campo de batalla, debe obedecer al jefe para salir bien librado y sin perder a uno de los suyos, a los de su manada, además de, idealmente, haber conseguido un nuevo miembro para engrosar las filas de su ejército.

> Los patrones de transmisión del oficio del curandero son, en principio, muy sencillos. Romeo de Minitán, él cura, pero ya está viejito, ya no tiene la misma resistencia para curar. Ahora está dándole enseñanza a otro más joven. Cuando él muera tiene que quedar otro. Nunca, jamás se le ha despegado, desde que lo curó, ora cuando muera él, va a tener el mando, por eso viven en el mismo pueblo (Cirilo, Chacahua, Oaxaca, 2003).

Cuando se es niño, el nahual es débil, por lo que normalmente son

la carne de cañón para los enemigos. Desde que el curandero, jefe del ejército de animales, adopta a un recién convertido, no sólo lo alimenta, lo cuida o lo protege de cualquier peligro, sino, además, como dice don Bacho: "Lo hago a mi modo". Le enseña a cuidarse y a protegerse como él mismo, le muestra la astucia y valentía que se debe tener en el *monte* para sobrevivir. Le muestra dónde están los riachuelos más limpios para tomar agua, cuándo deben de ir para no encontrarse con cazadores, a qué ruidos y olores debe estar atento. Pero, sobre todo, se les enseña a pelear para no ser fácilmente capturados por otros y para someter a los enemigos, así como para obtener la capacidad de mandar sobre otros nahuales. Los van enseñando a ser jefes de manadas, pues mientras el onzo-león tenga tigres a su mando, que a su vez tengan manadas ellos mismos, el jefe será aún más poderoso. Cuantos más animales formen parte de la manada, más respetado y poderoso será el curandero. Esto se evidencia a través de los rumores que van construyendo la fama de un curandero y que desemboca en qué tanto se solicitan sus servicios.

Al ver a su animal, el sujeto se apropia del poder de sobrevivencia que había sido tomado por el convertidor, quien controlaba el doble animal y, por lo tanto, una parte de la subjetividad de dicho sujeto, lo cual significa no contar con capacidad de acción. Así que, a través de la fortaleza que se produce en el interior del sujeto, y al ser ya iniciado, puede convertirse en un agente activo que dirija la subjetividad depositada en el animal y no un agente pasivo, incapaz de conducir sus acciones y al que controlan los enemigos o el protector de la manada.

Es así como ver directamente al nahual que desencadena una verdadera transformación en el interior de la persona y cambia también su forma de *estar* en el mundo. "El neófito no se debe contentar con ver en las escenas visionarias, sino que debe actuar en ellas, en el sentido de influenciar en la acción que allí sucede, esto es la dimensión activa del escenario visionario" (Bonhomme, 2006: 83); de hecho, mirar de frente al propio animal permite que la distancia normal que debe haber entre un no iniciado y su animal desaparezca; la fortaleza de aquel que merece ser iniciado se muestra en ese justo instante, ya que podrá, en adelante, mantener la animalidad requerida. De no ser capaz, la animalidad lo consumiría matándolo. La iniciación vincula, al mismo tiempo que mantiene separado, el desdoblamiento del sujeto. La mirada, asimismo, abre el campo de visión hacia el interior del cuerpo; no olvidemos que el *tonal* está también en la sangre y el cuerpo es el espacio para la proyección de las correrías en el monte. El iniciado, entonces, adquiere la voz de su animal, que puede traducir los síntomas del enfermo a una serie acotada de afecciones, gracias a la visión de ese otro espacio.

El siguiente testimonio relata la historia de una famosa curandera

de Río Grande, Oaxaca, lugar conocido por la gran cantidad de curanderos que ahí viven. La nieta de la antigua curandera nos contó sobre su abuela, ella misma hoy abuela, que cura a sus nietos, conocidos por ser nahuales bravos de tigre colorado —*puma concolor*—. En esta narración podemos leer el devenir de un curandero nahual; podría decirse que contiene los elementos clásicos de una historia de vida de este tipo.

> Y dice que ya cuando llegaban a ese palo grande, le empezaba a echar su saliva, ¿no? Y ahora súbete por aquí por el palo, y sí, se subía. Ya estando allá le tiraba la gorra y ya agarraba ella y se tiraba sobre la gorra, pero ya caía en *cachorrita* ella, y ya al ratito ya él se convertía pues. Y empezaba a alisarla, "tú eres ésta", le decía; "no", dice que decía, "¿por qué? Tú vas a aprender a curar como yo". Así que le hizo como de siete, siete artes tenía, era de siete animales. Ya cuando pudo ella desarrollarse, él mismo le fue enseñando a curar y cómo se desbarataba y cómo se curaba y todo le enseñó. Ella curaba con un sebo, echaba ajo y se los untaba y si sudaban iban a sanar. Si no sudaban no sanaban, ya se había pasado la enfermedad. Pero casi la mayoría nunca se les iba. Porque ella tenía suerte. Y ya después, en fin de cuentas, ya salía ella a curar, sin ningún temor; ella curaba toda clase de animalito. Ella no tenía miedo para enfrentarse, contrario sobre contrario. Ella curaba, agarraba un sebo y le echaba ajo, anís, comino y lo molía bien molido. Ya que estaba molido, en la noche agarraba y se lo untaba en todo su cuerpo. Pero más eso, echaba su saliva, bien, bien por todos lados y los arropaba, ya que los arropaba se convertía ella y se salía. Ésa era su señal, a donde estaba el que iba a recoger ella, como el sebo olía, con eso llegaba a donde estaba, pero todos en partida, unos cuidando para que no se acercaran los que tenían al enfermo. Pero así era mucha, los recogía y se los llevaba a su cueva, eso nos contaba ella a nosotros. En una cueva de piedra decía ella, en el monte, sólo ella sabía dónde vivían, pero muchos animales. Ahí los cuidaban; salían ellos a matar algo para comer, venado u otras cosas del monte. Y ya se compartían, comían.
>
> Ya que lo quitaban, se lo llevaban y en la noche, ya otro día en la noche, decía vamos a bañarlo, ella tenía una hierba para bañarlos, se llama *timorreal*. Lo ponía uno a hervir, echaba anís, comino y ya lo bañaban bien bañadito y ya se secaba. Ya otro día empezaban a comer y ya se van alivianando. Como quien dice ya sanó el nene, pero ya el cachorrito se quedaba con ella, ya ella lo cuidaba, para que nunca le pasara nada. Todo el que curaba a ella se le quedaba. Y ella se hacía responsable de esa criatura, o gente grande, lo que fuera.
>
> Mi abuelita, cuando ella falleció, tenía en su poder todo ese personaje de animalitos, y ella todavía ha-

> blaba, y que a ella la habían traicionado, por eso se murió, pero no dijo quién. Nos dijo que era muy peligroso para nosotros saber. Ella nos platicaba, tú curas por tu arte, por tus manos, por lo que tú sabes. El don se pasa, como el tío se lo pasó y dijo que cuando fuera a fallecer, que ella se lo quedara. Así como él curaba, le enseñó a ella. A ella se le fue quedando todo, ella curó a muchos, todo el que llegaba a su casa, ella nunca decía que no. Yo creo que los dejó a todos solos o alguien que andaba con ella quizá se echó el cargo de cuidarlos (doña Tina, Río Grande, Oaxaca, 2010).

Así pues, adquirir la visión sobre el espacio donde su doble reside le posibilita actuar sobre este mundo. Lo paradójico es que adquiere también la ambivalencia de la acción de los nahuales, es decir, el poder de la depredación anímica hacia los demás. Incluso, adquiere una capacidad de defensa y poderío que antes no poseía, y que produce un cambio en su posición relacional frente a los otros.

Esta reconfiguración relacional a través de la iniciación permite la suma de otras subjetividades al nuevo poder del iniciado. La capacidad de convertir y curar le permitirá formar su propia manada, que termina por funcionar como una suerte de espíritus auxiliares del nuevo curandero. De esta manera, el antes enfermo, a través de su iniciación, se proyecta y se identifica con un ser totalmente transformado (Bonhomme, 2006). En el proceso de mirar de frente a su animal se expresa la nueva condición de su ser y marca las nuevas relaciones en las que se inscribe, desde donde puede manipular los síntomas, y eso, de algún modo, es traducible en la capacidad de manipular las relaciones.

Las secuencias cíclicas son una puesta en abismo de relaciones ambivalentes intrínsecas de la jerarquía de las manadas. Con el curandero en la cima —como el nahual más poderoso— se expresa la asimetría del sistema, al tiempo que su poderío define en concatenación todas las otras relaciones. Así, la lógica de las relaciones asimétricas dictadas por el onzo-león define la lógica relacional de todo el contexto de los nahuales. Sin embargo, no existe sólo un gran onzo-león, sino varios onzo-león en las distintas regiones de la Costa Chica, y éstos, a su vez, tienen tigres que, por su parte, cuentan con manadas, en una pirámide hecha de pirámides donde se muestra una jerarquía dentro de la jerarquía, de manera interminable y materialmente impalpable.

Esta jerarquía, por supuesto, tiene que ver con poseer el secreto de controlar tu nahual, el secreto de la transformación y de la curación de la *enfermedad de monte*.

EJÉRCITOS Y GUERRA

Para que el apartado anterior sea más claro es preciso ser más explícito en cuanto al funcionamiento de las manadas de los nahuales. Ya

vimos que el curandero, al convertir y curar, incorpora nuevos elementos a su propia manada, la cual dirige. Bien dice Kaplan que "los nahuales viven libres en el monte, tienen un jefe que los llama para que se junten. Están bajo su jefe, el cual a su vez es comandado por el brujo" (Kaplan, 1956: 364). Pero observemos con más detalle cómo funcionan estas manadas.

> Por ejemplo, ésos son que puras amistades, se juntan muchos y andan juntos; nada más que acá la gente anda apartada, pero ellos andan juntos, por manadas de animales. Nada más andan buscando de comer. Los que son animales son amigos en persona, como ahora, que nos conocimos contigo, si fuéramos *tonal* ya pudiéramos andar juntos, así se forman esos, se hacen amigos acá en persona y si son se juntan a su manada, o por ejemplo, si aquel anda con esta manada y tienen un malentendido, este animal en esta manada se aparta de esa manada y se mete a otra manada (Jorge, Chacahua, Oaxaca 2003).

El testimonio anterior deja ver un principio sencillo: ser conocidos es simplemente lo que los hace juntarse en manadas. Don Bacho narra lo que hacen los nahuales:

> Se chifla uno, y de a uno, se junta de volada. En la lengua de agua, en el mar, donde pega el agua, ahí se platica uno, si van a conseguir comida o a hacer daño. Hacen las cosas y luego no vuelven, si no lo matan a uno, lo esperan, come, lleva, pero ya no vuelven y van a otro lado, así se mantiene uno, vaca o venado (don Bacho, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Cuando se ponen de acuerdo, en este caso en la playa, para hacer daño, se entablan las agresiones entre una manada y otra.

> En el monte hay…, cada quien trae su banda, su manada pues y entonces a veces se pelean acá en tierra y allá se madrean, cada quien por su… A veces agarran a uno de un bando y lo llevan, se lo llevan y según que lo *manean* y lo tiran al sol allá y aquí en la casa se está muriendo, malo pues. Tienen que buscar gente de que tenga doble *tono*, que sea onza y león, hay personas que dicen: "Soy onzo-león". Son de dos clases, tiene doble pues, para él ya no hay, es el rey (Cirilo, Chacahua, 2003).

Una vez que *agarran* a un contrario y le hacen daño, su contraparte humana tiene que buscar un curandero poderoso para rescatar al animal prisionero. Hay una regla que no se rompe y consiste en la exclusividad entre especies de nahuales. Los tigres sólo forman manadas de tigres, el toro de toros y los *alagartos* de *alagartos*. Asimismo, sólo se curan entre ellos, y más aún, sólo pelean entre manadas de la misma especie. Tan es así, que nunca un curandero de tigre podrá platicar o decir algo de alguien

que sea de otra especie, lo que define el nahualismo costeño como intraespecífico, a diferencia de otras etnias mexicanas, pues únicamente atañe a los miembros de la misma especie, evadiendo la cadena trófica clásica de este fenómeno como en otras regiones, entre ellas la zona nahua de Puebla (Millán, 2014: 7-24).

> Eso existe porque yo tengo unos amigos que sí dicen que son, son *tonos*. Hay de muchos tipos, mi amigo es tigre, me cuenta que sí es tigre. Y se enferma la gente aquí, porque hay muchos *tonales* y la que se enferma de esos *tonales*, no la cura el doctor, se curan ellos mismos, entre *tonales* porque el doctor no lo compone, no lo sabe. Lo cura otro que sea animal. En los animales hay unos que se comen a los otros, más pudientes que el otro. Por ejemplo, más pudientes porque ora por ejemplo si aquél es toro no lo cura el tigre, lo cura otro toro o que sea más pudiente, pos porque ahí tienen guerra ellos también, tienen guerra; si uno es ratón, entonces el ratón no cura al tigre, el tigre va a curar al ratón porque el ratón no le puede el ratón al tigre; así es, así son los animales, porque echan guerra ellos allá, porque agarran, echan dificultades como acá en personas. Si son animales y agarran dificultades acá en personas a veces pelean allá. Y si una persona se enferma, a veces como pelean, lo agarran los contrarios y ya lo enferman, lo encierran, lo amarran o quién sabe qué le hacen. Para poder curar, esa persona se enferma acá no, para curar lo tienen que pelear para quitarlo, porque si acá los que lo tienen enfermo a uno, si son 8 o 10, entonces aquéllos se juntan, son 20 para poderlo quitar pelean allá, para quitarlo, y cuando lo quitan acá la persona sana. Si no lo quitan se muere, lo matan allá y se muere acá. Y ya si allá lo matan acá se muere (Jorge, Chacahua, Oaxaca, 2003).

Así que además de las tareas necesarias para mantenerse, pues se alimentan por medio de actividades asociadas directamente con la ganadería y la caza, matan vacas o cazan venados; las manadas de nahuales en el monte se dedican a la guerra. Así, los curanderos de nahual tienen como ocupación básica cuidar a sus manadas de los enemigos.

> Los de Tapextla yo los traigo por otro lado, en Los Vidrios, pero ya hubo un desmonte, Garrochal que le dicen, se va uno para ya para defenderse uno, allá no hay gente que… allá anda el onzo-león que los defiende uno, si alguien quiere pasar para allá él los recula, no pasan, tiene su cantón, el olor le da y sale a enfrentar. También es gente, está aquí, pero también allá, la gente se va, pero su *tono* se queda aquí. Nos platicamos nosotros, sabemos todo, un control hubo, pleito callejero. Por la malicia, los tigres se pelean con los tigres no con otros, son cuevas, piedras, como azotea, ahí está uno metido, yo puedo meter mi manada,

> yo pongo otros, pero también puedo meter otros que sean igual que yo que tengan su manada, que dominen (don Bacho, Cuajinicuilapa, Guerrero, 2003).

Algo que llama la atención es la idea de que ante la migración al norte, los tonales se quedan en tierras costeñas; tan es así, que a veces la curación de alguien, que está del otro lado de la frontera, se realiza a través de su ropa. La guerra tiene una lógica como se muestra en el siguiente testimonio:

> Como los perros que se encuentran con otros perros y se pelean, esos ya son contrarios, donde quiera que se ven ya se están peleando. Tal vez porque, por algún, como ahorita suponemos, yo y tú somos, conviertes a otro, un niño, me lo tiras, lo recojo y me lo llevo. Y ahí va uno ya contrario. Tú me lo quieres quitar y yo no me dejo y vamos peleando, vamos peleando, vamos peleando, vamos peleando, y así (doña Rosa, Río Grande, 2008).

BRUJOS Y CURANDEROS, GUERREROS Y JEFES, LA AMBIVALENCIA DEL NAHUAL

Hemos visto cómo se enfrentan las manadas en batallas que ocasionan la *enfermedad de monte* y la consecuente curación, contexto que nos lleva a dibujar de forma precisa la dualidad de los curanderos. Si bien los síntomas narran una etapa de las acciones de ese otro mundo, en la curación se define la identidad del curandero y hemos obtenido lo que Severi llama en *Le chemin des métamorphoses*, la interpretación indígena de la enfermedad, pero lo que me interesa aquí es puntualizar la técnica paralelista en una de sus dimensiones, pues además de ser una forma precisa de enunciación, es una manera del chamán de mostrar su transformación; por eso, al utilizar otra lengua o la gestualidad que implica su acción en ese otro mundo, reafirma su naturaleza doble y su naturaleza ambigua; es en el momento del ritual un ser híbrido (Severi, 2007: 28).

Algunas de las características que poseen los nahuales en ciertas regiones de Mesoamérica se sintetizan en este pasaje de Roberto Martínez:

> Es así como algunos brujos capturan, hieren o matan a los *nanahualtin* de sus enemigos para provocarles la enfermedad y la muerte. Mientras que los terapeutas procuran rescatar y curar las coesencias de sus pacientes para garantizar su pervivencia y bienestar. Es por ello que muchas veces la negociación entre la salud y la enfermedad toma la forma de un combate entre hombres-*nahualli* que se enfrentan en un ámbito enrarecido (Martínez, 2010: 257).

Kaplan (1956), por su parte, encuentra que en la Costa Chica existe la misma confusión que menciona Foster (1944) sobre el uso de los términos *nahual* y *tona*. El *tona* es pensado como el animal compañero,

y el nahual, como un brujo transformista que con fines negativos realiza hazañas imposibles para los humanos. Greenberg (1987) menciona que para los chatinos la versión maléfica opuesta del *tona* es precisamente el nahual, pues el brujo-nahual puede controlar a su animal y enviarlo a atacar a sus enemigos; así, manda un espíritu negativo al cuerpo de la persona y si el curandero no paga a los espíritus, el enfermo puede morir. Entre los chatinos, para que un curandero o brujo tenga poder debe establecer un pacto con la "maldad".

Una de las aportaciones de Severi (1996) al estudio del chamanismo amerindio es la observación de que, durante la transformación del chamán en el transcurso de su viaje místico, puede él mismo integrar la identidad de su propio enemigo con el propósito de vencerlo. Si bien puede parecer contradictorio, la multiplicidad de identidades que abarca el chamán durante el ritual le permiten asumir también la del espíritu agresor. Con ello, la presencia del curandero va y viene entre el espíritu curador y el espíritu depredador. De hecho, el curandero debe desplegar los mismos atributos que su adversario, pues sólo así tendrá alguna oportunidad de recuperar el alma perdida. Estos atributos son el poder que otorga la colectividad que lo sigue —cuanto más grande sea la manada que gobierna, más posibilidades tiene de ganar el combate—, además de las características del poder de su *animal*, ya sea el onzo-león o el *tigre*.

Así pues, cada vez que el curandero nahual se desdobla para el combate, con el objetivo de recuperar un *tono* capturado por los enemigos, puede emplear como carne de cañón a los pequeños de la manada; es decir, los niños *tono*, los cuales se ofrecen en una especie de sacrificio o sustitución con el enemigo, abriendo así un circuito generalizado de intercambio entre nahuales y manadas, necesario para el funcionamiento del *nahualismo*. Por ello, la forma de esta tradición se compone de las secuencias lucha-enfermedad/síntomas-curación dentro del universo de la *enfermedad de monte.* Pero es sobre todo la ambivalencia del curandero la que dispara el ciclo de las secuencias.

Por lo general, la posición de los sujetos en el contexto ritual de la curación de los nahuales es polivalente y la enfermedad es la expresión de esta ambivalencia inherente a su identidad relacional. La ambivalencia, como ya vimos, tiene una importancia central para la condensación ritual del curandero nahual. Enferma *tirando* y cura *levantando.* El curandero para *rescatar* ataca y lleva a cabo una depredación simbólica del espíritu; pero también durante el enfrentamiento entre las manadas de nahuales y *tonos* en el monte se convierte en un poderoso *tigre* para salvar al *tono* capturado. Es humano y es *tigre*. Visto así, la palabra sobre los nahuales ya no es un discurso imaginario sobre la naturaleza del universo, sino un instrumento de transformación y depredación mágica (Severi, 2007).

La ambivalencia del curandero desemboca también en la pertenencia o no a un colectivo. ¿Qué tan importante resulta pertenecer o no cuando se está manifestando a través de la lucha por la vida y la muerte? En la vida cotidiana de la comunidad, estos asuntos son hechos aislados en el devenir de cada sujeto; como rumor puede inferirse quién anda con quién en el monte, pero pueden decirte lo contrario inmediatamente; en realidad importa la adscripción a una manada de forma individual por el contacto establecido con el curandero, hecho que puede cambiar fácilmente si la confianza decae.

Paradójicamente, curar permite también sacrificar ya que, en principio, al curar se engrosan las filas del ejército, proporcionando monedas de cambio en los enfrentamientos, para dejarlos en la retaguardia y huir; así, los enemigos los tomarán y el curandero al frente de su ejército tendrá oportunidad de escapar. El ámbito relacional del curandero con los pacientes se define por la oscilación entre adoptar para poder sacrificar. Se trata, al final, de un circuito de intercambio entre nahuales, lo que permite que exista una circulación de bienes —almas, dinero, prestigio— y posibilita la reproducción del sistema *nahualístico*.

En otras palabras, el parentesco ritual que se instaura a través de la conversión contiene en sí mismo su destrucción. Es decir, cambia de padre/madre ritual, cambia de grupo; sus antiguos compañeros de manada, quienes funcionaban como sus aliados, se convierten en sus enemigos y sus antiguos enemigos se convierten en sus protectores.

El sacrificio de un *tonal* de la propia manada-ejército es una réplica de la misma conversión, en el sentido de que potencialmente se incorpora a un nuevo colectivo; así entonces, un nahual que sacrifica a uno de los suyos continúa con el ciclo que le permite seguir adoptando nuevos miembros. De esta forma, las almas de los pacientes que son sacrificadas funcionan como un valor de cambio, que permite el funcionamiento del sistema de brujería, el cual reditúa, al final, en una especie de acumulación de poder y prestigio, pero sobre todo de capacidad de sustitución.

Por lo demás, tener muchos nahuales a cargo permite retardar la propia muerte, ya que se irán sacrificando para no morir, pues se sacrifica otro animal en sustitución del propio. Me parece bastante pertinente pensar en la asociación de sacrificio y adopción como motor de la circulación de vitalidad, sea ésta el intercambio de tonales entre las manadas. De tal suerte, sacrificar tiene como consecuencia inmediata ofrecer la posibilidad al otro de adoptar; entonces, el sacrificio termina siendo más un tipo de circulación y sustitución.

CONCLUSIONES

El curandero hace reconocibles una serie de síntomas antes de naturaleza totalmente desconocida; nombra los síntomas clasificando el estado

del alma; nombra y ubica, así cura y ejerce su obligación de protección. Para resumir, podemos establecer tres gestos que se dan durante los combates de los nahuales: el primero es dejar al tonal pequeño como carne de cañón para poder huir, un esquema de sustitución del jefe de manadas; un segundo gesto es aquél del ataque de los enemigos, una depredación en la que queda *tirado* el animal, un potencial sacrificio si no se acude a un curandero que, al realizar el tercer gesto, que consiste en curar *alevantando*, termine por adoptar un nuevo integrante. Sacrificar y adoptar parecen ser las acciones predominantes del curandero nahual entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

La guerra con la otredad, representada por una manada con la cual se enfrentan, puede funcionar como metáfora de los enemigos de siempre, símbolo básico del otro. En el vaivén del diálogo entre tres culturas, mencionado al inicio de este artículo, parece que los combates entre las "almas" escenifican temas fundamentales para los afrodescendientes, como son pertenecer a ciertos colectivos, ser monedas de cambio y tomar el poder sobre su propio destino.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1989) [1958], *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro,* México, FCE (Antropología).

BONHOMME, Julien (2007), "Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale", *Annales de la Fondation Fyssen*, núm. 21, pp. 48-60.

_____ (2006), "La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique", *Cahiers Gabonais d'Anthropologie,* núm. 17 (Anthropologie religieuse), pp. 1938-1953.

_____ (2005a), "Voir Par-Derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon", *Social Anthropology*, vol.13, núm. 3, pp. 259-273.

_____ (2005b), *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, París, Éditions CNRS-MSH (Collection Chemins de l'ethnologie).

DÍAZ PÉREZ, Ma. Cristina (2003), *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, México, CNCA/Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares-PACMYC, pp. 77-78.

FOSTER, Georges M. (1944), "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, vol. II, núms. 1 Y 2, PP. 85-103.

GABAYET, Natalia (2004), *Des saints, des naguales et des morts. Nouvelles approximations à la pensée religieuse des afro-métis de la Costa Chica de Guerrero et d'Oaxaca,* tesis, dea-École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

GREENBERG, James (1987), *Religión y economía de los chatinos*, México, INI (Antropología Social, 77).

GOOD, Catharine, y María Elisa VELÁZQUEZ (2012), "Prólogo", en S. W. MINTZ y R. PRICE, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica,* México,

CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana, pp. 19-34.

KAPLAN, Lucille N. (1956), "*Tonal* and *Nagual* in Coastal Oaxaca, México", *Journal of American Folklore,* núm. 69, pp. 363-368.

LATOUR, Bruno (2014), "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ülrich Beck", *Pléyade. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 14, julio-diciembre, pp. 43-59.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2010), "La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 2, pp. 256-263.

MILLÁN, Saúl (2014), "Animales, ofrendas y sacrificios en dos pueblos indígenas de Mesoamérica", *Dimensión Antropológica*, vol. 62, pp. 7-24.

SEVERI, CARLO (2007)*, Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, París, Musée du Quai Branly.

_____ (1996), *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia,* QUITO, ABYA-YALA.

STENGERS, Isabelle (2014), "La propuesta cosmopolítica", *Pléyade. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 14, pp. 17-41.

LA CUESTIÓN INDÍGENA EN EL PROCESO ELECTORAL DE 2018 Y EN LOS INICIOS DE LA 4T: DEBATES, RETOS Y PERSPECTIVAS

Milton Gabriel Hernández García*

Resumen: A lo largo de la campaña electoral que vivió México en la primera mitad del 2018, diferentes expresiones del movimiento indígena plantearon diversos posicionamientos en torno a las expectativas que les generaba un posible cambio de régimen. Por su parte, los candidatos presidenciales y las fuerzas políticas que participaron en la contienda por el poder político proyectaron en la arena pública diferentes propuestas relacionadas con los pueblos indígenas y sus derechos. En el artículo se presentan algunos de los ejes del debate público que se desarrollaron a lo largo de los periodos de campaña y postcampaña, así como las expresiones y posicionamientos de diversos actores, particularmente de las organizaciones indígenas, frente a la propuesta que triunfó en las elecciones. Se abordan también algunos retos y desafíos que enfrentará el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador en relación con los derechos de los pueblos indígenas.
Palabras clave: pueblos y derechos indígenas, autonomía, nuevo gobierno, indigenismo.

The Indigenous Issue in the 2018 Electoral Process and in the Beginning of the 4T Debates, Challenges and Perspectives

Abstract: Throughout the electoral campaign that Mexico lived in the first half of 2018, different expressions of the indigenous movement raised various positions regarding the expectations that a possible regime change generated. For their part, the presidential candidates and the political forces that participated in the electoral contest for political power presented different proposals related to indigenous peoples and their rights in the public arena. The article presents some of the axes of the public debate that took place throughout the campaign and post-campaign periods, as well as the expressions and positions of various actors, particularly indigenous organizations, against the proposal that prevailed in the elections.
Keywords: indigenous peoples and rights, autonomy, new government, *indigenismo*.

INTRODUCCIÓN

Después de la "insurrección" pacífico-electoral que ha llevado al Movimiento Regeneración Nacional (Morena) a ganar la Presidencia de la República Mexicana y a contar con mayoría en el Congreso de la Unión, surge una serie de interrogantes sobre la manera en que se llevará a la práctica la llamada "cuarta transformación". Amplios sectores

* Profesor-investigador titular C del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Línea principal de investigación: cuestión étnica, movimientos sociales, campesinado. Correo electrónico: milton_hernandez@inah.gob.mx

de la sociedad civil apostaron por que las elecciones de 2018 representaran una coyuntura también histórica para las diferentes expresiones y demandas de los pueblos y movimientos indígenas del país. Ello debido a que, según diversas lecturas de la realidad nacional, no estaba en juego sólo la Presidencia y los cargos de "los de arriba", sino la posibilidad de poner un freno a la barbarie que se instrumenta día con día sobre las comunidades indígenas, que siguen viendo vulnerados sus derechos ante el avance del capitalismo y, a causa también, de que el Estado neoliberal dejó de asumir su responsabilidad constitucional hacia estas colectividades.

México sigue teniendo una deuda histórica con aquellos pueblos y comunidades que habitan ancestralmente en lo que hoy se reconoce como el territorio nacional. Exclusión, empobrecimiento, discriminación, aculturación dirigida, castellanización forzada, despojo, represión y muchos otros agravios se han acumulado a lo largo del tiempo. Uno de los más emblemáticos en los últimos años es la traición del gobierno federal a los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres (Larráinzar), firmados con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en febrero de 1996.

En las siguientes líneas realizaremos una aproximación al tratamiento que tuvo la "agenda indígena" en el proceso electoral de 2018, con especial énfasis en la plataforma de la fuerza política que, habiendo triunfado, presumiblemente se materializará en un conjunto de modificaciones legislativas y de acciones de gobierno. Además de ello, identificaremos algunos de los retos más importantes que en este ámbito habrán de presentarse no sólo al titular del Ejecutivo Federal entrante, sino a los poderes Legislativo y Judicial, así como a los gobiernos estatales y municipales que recientemente se han renovado.

Para la elaboración de este trabajo se consultaron diversas fuentes bibliográficas y hemerográficas a lo largo del proceso electoral de 2018. Se consideró, sobre todo, un puntual seguimiento a los diferentes posicionamientos de los actores políticos en torno a la cuestión indígena, lo cual fue posible a través del monitoreo de medios, pero también mediante el registro etnográfico de algunos actos proselitistas en los que el tema de las políticas indigenistas fue central, así como la construcción de posibles políticas posindigenistas en la génesis de un nuevo régimen de Estado.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA CONTIENDA ELECTORAL

Diferentes actores sociales señalaron que la agenda de los pueblos indígenas tuvo poco eco en las diferentes plataformas electorales de los cuatro contendientes presidenciales. Aun con ello, durante la campaña fue ampliamente difundido que, a diferencia de los otros tres candidatos, Andrés Manuel López Obrador (AMLO) tenía un mayor conocimiento sobre las condiciones de vida de los pueblos originarios, particularmente porque vivió entre los chontales cuando fue director de un Centro

Coordinador Indigenista en su natal Tabasco, entre 1977 y 1982. De hecho, en esa región es ampliamente reconocido y recordado por llevar a cabo el proyecto de los famosos "camellones de la chontalpa", que consistió en desarrollar la agricultura en zonas pantanosas consideradas poco aptas para los cultivos, elevando y diversificando la producción de las familias indígenas.

Por otro lado, a diferencia de sus contendientes, este candidato se comprometió, incluso antes de que iniciaran formalmente las campañas, a dar un importante giro a las políticas neoindigenistas que han implementado los últimos gobiernos de corte neoliberal. Para ello anunció la creación de un nuevo organismo de atención a los pueblos indígenas, que sería encabezado por el abogado mixe Adelfo Regino Montes, quien se ha destacado por ser un activo defensor de los derechos de estos pueblos, principalmente en Oaxaca. AMLO señaló en varios momentos a lo largo de su campaña que los pueblos indígenas, junto con otros sectores sociales discriminados y marginalizados por el Estado, serían prioridad en su gobierno. En las visitas que realizó, durante el proceso electoral, a decenas de municipios indígenas del país, fue perfilando diferentes ideas que permitieron prefigurar la manera en que podría abordar, en su gobierno, la política en esta materia. Por ejemplo, en septiembre de 2017, en Etchojoa, Sonora, que es parte del histórico territorio del pueblo mayo o *yoreme*, estableció el compromiso de apoyar las demandas de los pueblos indígenas. En octubre de ese año, frente al pueblo rarámuri de Bocoyna, señaló: "Duele mucho estar aquí en esta sierra de Chihuahua, como cuando voy a visitar comunidades indígenas de Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Hidalgo, ver tanta pobreza. Hay, ya lo dije, 60 millones de pobres en México, pero entre los pobres, los más olvidados son los indígenas del país" (Salcedo, 2017).

En febrero de 2018, frente a integrantes del Consejo Regional de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio de Puebla e Hidalgo, que han enfrentado la imposición del gasoducto Tuxpan-Tula de la empresa TransCanada, AMLO asumió el compromiso de que su gobierno "no pasará sobre la voluntad de las comunidades con ningún megaproyecto", y por el contrario, instrumentaría un programa culturalmente pertinente de reactivación del campo a partir de las necesidades y aspiraciones de futuro de los propios pueblos indígenas (Hernández, 2018).

Ya durante la contienda electoral, el 10 de abril de 2018 fue una fecha significativa, pues en el marco del compromiso que estableció AMLO para reactivar el campo a través de la firma del Plan de Ayala Siglo XXI 2.0, en Jerez, Zacatecas, el Movimiento Indígena Nacional (MIN) reconoció a Obrador como el único candidato que podría resolver las justas demandas de los pueblos originarios. Pero también le entregó un documento con seis "propuestas de acuerdo": la integración de una Coordinación Nacional Plural Indígena, a través de un Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de

México, convocado por la Presidencia de la República; presupuesto suficiente y concentrado en una sola entidad pública; reforma constitucional al artículo 27 para que retome su espíritu original y las tierras ejidales y comunales sean imprescriptibles, inembargables e inalienables, así como la creación de la Sexta Circunscripción Plurinominal, para que los pueblos indígenas estén representados por 50 diputados federales y 20 senadores. Esta propuesta de reforma política también considera la remunicipalización y la redistritación electoral en zonas indígenas, atendiendo a su ubicación geográfica, además de impulsar la justicia y la representación política mediante sistemas normativos por usos y costumbres. También, se propuso la convocatoria a un Congreso Constituyente para elaborar una nueva Constitución, en la que los pueblos indígenas sean contemplados y los principios de la libre determinación y autonomía sean ejes rectores. El sexto punto del acuerdo propuesto por el MIN consistía en que AMLO asumiera que, de llegar a la Presidencia, se comprometería a respetar las tierras y los territorios indígenas bajo el mecanismo de la consulta previa, libre e informada. Además, se le solicitó que se convirtiera en un aliado ante la pretensión de aquellas empresas que "amenazan con despojarnos de nuestras tierras y territorios, así como de nuestros recursos naturales, amenazando la existencia de nuestros pueblos y culturas indígenas" (MIN, 2018a).

Una semana después, el 17 de abril, AMLO se reunió con autoridades tradicionales del pueblo yaqui, en Pótam, Sonora, ante quienes se comprometió a atender sus "reclamos históricos de territorio y agua, agricultura y desarrollo social, servicios y vivienda, educación y cultura", y a que cualquier proyecto o programa que se lleve a cabo en su territorio se hará en el marco del respeto a sus tradiciones y formas de organización social de los ocho pueblos que constituyen a esta tribu (UnoTV, 2018).

Momento importante dentro de la campaña fue el Foro "Los pueblos indígenas de cara al proceso electoral 2018", realizado el 11 de junio en el Museo Nacional de Antropología, el cual fue organizado por la Comisión de Antropología Política y Procesos Electorales del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS). El evento respondía a que los integrantes del CEAS consideraron que, hasta ese momento, la agenda de los pueblos indígenas no había estado presente de manera suficiente en la contienda electoral. En algunos casos, esto se había reflejado en el rechazo de varias comunidades a que se instalaran casillas si no se resolvían sus problemáticas más urgentes. Por tanto, resultaba necesaria la realización de espacios de diálogo que permitieran visualizar y confrontar la visión que las diferentes opciones políticas tenían sobre los pueblos indígenas. En este foro participaron Xóchitl Gálvez Ruiz, representando a la Coalición México al Frente, Adelfo Regino Montes de la Coalición Juntos Haremos Historia, y Jesús Fuentes Blanco de la Coalición Todos por México.

En el conversatorio, Xóchitl Gálvez reconoció como problemática central que los pueblos indígenas deben tener pleno derecho al ejercicio de su autonomía y a sus recursos naturales en sus tierras y territorios, pues "si no tienen eso todo lo demás será asistencialismo". Señaló que nunca se avanzó tanto en materia de derechos de los pueblos indígenas, como en el sexenio de Vicente Fox, aunque ese avance no pudo materializarse debido a que las reformas constitucionales en la materia se pararon desde el Congreso, particularmente desde el Senado. Planteó, además, que era necesaria una reforma al artículo 27 constitucional en aquellos aspectos relacionados con los pueblos indígenas. Señaló que el candidato presidencial al que representaba se había comprometido a retomar los Acuerdos de San Andrés y prometió que una vez que llegara al Senado promovería una reforma constitucional que incluyera el derecho a la consulta, así como la creación de un cuarto nivel de gobierno que facilitara "aterrizar los recursos" a las comunidades sin la participación de intermediarios externos. Para ello es necesario, dijo, partir de proyectos participativos de desarrollo local, con fondos territoriales, de tal manera que "las comunidades indígenas puedan administrar los recursos", lo que supone un cambio de paradigma en las reglas de operación de los programas dirigidos a ellas.

Jesús Fuentes Blanco señaló que fue el Senado la instancia que no quiso dar cauce a la reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas, pues reconoció que los legisladores desconocen su realidad y al considerarlos menores de edad, pensaron que, si se les concedía la autonomía, podrían generar conflictos. No se manifestó abiertamente en contra de los Acuerdos de San Andrés, pero enfatizó sobre todo la necesidad del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el marco de la globalización y de las nuevas realidades de los grupos étnicos. Respecto a las políticas públicas, propuso fortalecer aquellas que actualmente son vigentes, buscando potenciar o mejorar las instituciones y proyectos que han dado buenos resultados. Consideró que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) debía fortalecerse desde los centros coordinadores para el desarrollo indígena, por lo que no era partidario de crear una nueva institución que la sustituyera, ya que "eso sería más largo y detendría el trabajo institucional".

Adelfo Regino rememoró a Rodolfo Stavenhagen y su visita a México en 2003 en su calidad de Relator de la ONU sobre pueblos indígenas, así como la recomendación que hizo al gobierno mexicano en torno a la necesidad de reabrir el debate constitucional en materia indígena, con apego a los principios firmados en los Acuerdos de San Andrés. Señaló también que, desde ese año, muy poco se ha avanzado, pues en la visita que hizo recientemente la actual Relatora de la ONU se hizo evidente que el respeto a estos acuerdos sigue siendo un tema pendiente. Asimismo, habló sobre la necesidad de reformar leyes como la minera o la de hidrocarburos, que atentan contra

los derechos de los pueblos indígenas, así como revisar y reformar toda la institucionalidad del Estado mexicano en materia indígena, para que instancias como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) o la CDI tengan suficiente presupuesto, así como facultades y atribuciones. En otras palabras, señaló que el primer paso era lograr una reforma constitucional e institucional como condición necesaria para el reconocimiento de derechos. Afirmó que los Acuerdos de San Andrés siguen siendo una deuda histórica del Estado mexicano y que, si no se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, no se puede resolver el problema de la pobreza y la desigualdad. Indicó que desde la opción política que representaba en la contienda electoral se estaba proponiendo la creación de un nuevo organismo público que sustituiría a la CDI, partiendo del trabajo regional, es decir, de un rediseño de la institución desde los territorios indígenas. Planteó también la necesidad de implementar una política transversal que en parte se materializaría en la creación de una comisión intersecretarial en materia indígena. En relación con la amenaza que significan los "megaproyectos" para los territorios indígenas, expresó que el candidato presidencial al que representaba se había comprometido a que no se tomaría decisión alguna ni se implementaría cualquier proyecto de esa índole "sin escuchar a los pueblos indígenas. En la medida en que haya diálogo y acuerdo, podremos reconstruir el tejido social que ha sido dañado".

Entre los participantes hubo cierto consenso en la necesidad de avanzar en el reconocimiento de los derechos de las mujeres y de los jornaleros indígenas, así como de los pueblos afromexicanos, aunque ciertos temas no se tocaron o se abordaron de costado, como el de los derechos políticos de los pueblos indígenas, su representación en los congresos y, en general, en los puestos de elección popular. Un tema nodal que fue dejado de lado en el foro fue el del reconocimiento legal de las prácticas jurídicas y de los procedimientos indígenas para la impartición de justicia en el marco del pluralismo jurídico. Este foro, organizado por el CEAS, fue bien recibido entre la comunidad académica, pero también entre las organizaciones, pueblos y comunidades indígenas que tuvieron acceso a él, ya sea de manera presencial o a través de las redes sociales, pues les permitió formarse una primera aproximación de lo que estaban proponiendo los diferentes candidatos y sus posibles equipos de trabajo en materia indígena.

En el ámbito de las "candidaturas independientes", un actor fundamental que jugó un papel importantísimo en el debate sobre la cuestión étnico-nacional en el proceso electoral fue el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), representado por María de Jesús Patricio Martínez, mejor conocida como "Marichuy". Esta integrante del Congreso Nacional Indígena (CNI), originaria de Tuxpan, Jalisco, buscó aparecer en la boleta electoral mediante una candidatura independiente, centrada en las demandas de autono-

mía y libre determinación de los pueblos indígenas. Con una narrativa abiertamente anticapitalista, Marichuy tomó distancia ideológica del resto de los candidatos, ya fueran también independientes o de cualquier partido, pues sostenía que todos representaban los intereses del capital y de la burguesía, que era señalada como la responsable de la crisis multidimensional que vive el país. Aunque no logró reunir las firmas necesarias para formalizar su candidatura ante el Instituto Nacional Electoral (INE), tanto ella como los grupos, colectivos y organizaciones que representa, entre ellos el EZLN, ejercieron un discurso político crítico que articula a ciertos sectores de la izquierda, los cuales mantienen hasta el momento acciones de resistencia frente a las políticas del actual gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador.

Un momento determinante para la construcción de la agenda indígena en el marco de la propuesta de Morena, fue el Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas "Por el reconocimiento de nuestros derechos en el renacimiento de México", convocado por la Coalición Juntos Haremos Historia y el MIN en la ciudad de Morelia, el 24 de junio. Aunque se realizó una semana antes de las elecciones, pasó casi desapercibido en la prensa nacional. Participaron representantes de pueblos indígenas de prácticamente todo el país, quienes elaboraron un documento que entregaron a AMLO al día siguiente, en su cierre de campaña en Michoacán. Andrés Manuel firmó el documento que contiene una serie de propuestas, las cuales se vinculan y complementan con el documento programático titulado "Por el reconocimiento de los pueblos indígenas en el renacimiento de México", signado por la Coalición Juntos Haremos Historia. En él se parte del reconocimiento de que México es una nación pluricultural, que 25 millones de personas se autorreconocen como indígenas (21% de la población), de los cuales, 7 millones mayores de 3 años hablan una lengua originaria (6.5% de la población). También se reconoce que los pueblos indígenas constituyen sujetos históricos preexistentes al Estado mexicano, y que "después de cinco siglos de colonización viven en graves condiciones de exterminio, pobreza, discriminación, exclusión y desigualdad". También se afirma que al haber sido protagonistas y, al mismo tiempo, excluidos de las tres transformaciones anteriores (la Independencia, la Reforma y la Revolución), en el actual momento histórico estaban convocados a erigirse como actores fundamentales de lo que AMLO ha llamado la Cuarta Transformación, buscando asegurar con ello que esta historia de exclusión no se repita.

En ambos documentos se exponen algunos de los elementos de lo que podría considerarse como la nueva política indígena a partir del 1 de diciembre de 2018. Los temas aparecen desagregados en varios ejes temáticos. Uno de ellos consiste en el planteamiento de avanzar en el reconocimiento integral de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución federal y en las leyes reglamentarias, dando cumplimiento a los Acuerdos

de San Andrés, pero también, a partir de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), entre otros instrumentos internacionales. De hecho, ya en el Proyecto de Nación (PN) 2018-2024, que constituyó la plataforma de campaña de AMLO, se sostiene que es necesario hacer efectivo, desde el Estado, el reconocimiento y, sobre todo, el respeto a la autonomía territorial, a las formas de organización política y social de los pueblos indígenas, así como a los sistemas normativos expresados en prácticas jurídicas propias para la impartición de justicia. Al respecto, el Proyecto de Nación dice a la letra:

> Aún queda pendiente el reconocimiento pleno de los derechos indígenas en la Constitución federal. Hay un compromiso del Nuevo Gobierno Democrático con el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y se promoverá la incorporación integral a la Carta Magna y a las legislaciones locales de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas reconocidos por las leyes y tratados internacionales (Morena, 2017: 326-327).

Esta propuesta parte del reconocimiento de que ha existido una política de dominación a través de diversos organismos como el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la CDI, por lo que se demanda también la cancelación del indigenismo[1] como política de Estado en materia de los pueblos originarios.

Un aspecto sumamente interesante de la propuesta consistió en el planteamiento de reactivar en el debate público la agenda sustantiva de los pueblos indígenas a partir de 19 ejes temáticos: *1)* los pueblos indígenas como sujetos de derecho público y su reconstitución integral; *2)* el derecho de libre determinación y, como una expresión, la autonomía en sus distintos niveles y ámbitos; *3)* derechos

[1] El indigenismo ha sido definido como el ejercicio de la política de los no indígenas hacia los indígenas. Korsbaek y Sámano (2007) señalan que podemos identificar un indigenismo preinstitucional que va desde los tiempos de la Colonia hasta la Revolución Mexicana. Un periodo institucional propio del periodo posrevolucionario, el cual tiene su antecedente en el Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1940 en Pátzcuaro, que cristaliza en la creación del INI, en 1948. En esa época, Manuel Gamio señaló que el indigenismo tendría que orientarse hacia la búsqueda de un México mestizo a través de la fusión racial y cultural, por lo que el INI desplegó una política colonialista de asimilación, integración, castellanización y aculturación dirigida. Korsbaek y Sámano proponen una tercera etapa que empieza en 1982, con la implementación de las políticas neoliberales hasta el llamado neoindigenismo, vigente hasta la actualidad, que al menos discursivamente parte del reconocimiento de la diversidad cultural. El neoindigenismo inicia con el sexenio de Vicente Fox, y con la creación de la CDI en sustitución del INI, en el año 2000. A partir de ese momento se estableció la transición de una política de integración a la promoción del "desarrollo con identidad" y a lo que se dijo que sería una nueva manera de ser y de hacer en materia de políticas públicas hacia comunidades indígenas. Se dijo que se pasaba de las políticas de desarrollo sectorizadas a un desarrollo integral y transectorial; de un enfoque nacional a uno territorial; de una planeación "desde arriba" hecha por expertos a una planeación participativa.

de las mujeres indígenas; *4)* derechos de los migrantes indígenas, tanto en territorio nacional como en el extranjero, con especial énfasis en los jornaleros agrícolas; *5)* derechos de la niñez, adolescencia y juventud indígena; *6)* adultos mayores y personas con discapacidad; *7)* reconocimiento del pueblo afromexicano; *8)* sistemas normativos indígenas, armonización con el sistema jurídico nacional y acceso efectivo a la jurisdicción del Estado; *9)* seguridad comunitaria y resolución de conflictos; *10)* participación y representación política de los pueblos indígenas; *11)* consulta y consentimiento libre, previo e informado; *12)* tierras, territorios y bienes o recursos naturales, biodiversidad, medio ambiente y cambio climático; *13)* desarrollo integral, intercultural y sostenible; *14)* soberanía y autosuficiencia alimentaria; *15)* patrimonio cultural, conocimientos y tecnologías tradicionales y propiedad intelectual; *16)* educación comunitaria, indígena e intercultural; *17)* salud y medicina tradicional; *18)* comunicación, telecomunicación, radiodifusión indígena y comunitaria, y *19)* capítulo indígena en el Tratado de Libre Comercio.

También se planteó, en el documento, que un elemento central de la nueva relación que habrá de gestarse entre el Estado, la "sociedad nacional" y los pueblos indígenas se encuentra en el universo de una necesaria armonización legislativa del marco jurídico constitucional, con el objetivo de garantizar el ejercicio eficaz del derecho de libre determinación y la autonomía indígena en todos los ámbitos y niveles, así como el reconocimiento a procesos autonómicos de facto, como la construcción de autogobiernos indígenas en los municipios de Cherán, Michoacán; Oxchuc, Chiapas, y Ayutla, Guerrero, entre muchos otros. En palabras de Adelfo Regino:

> Tiene que haber reconocimiento, tiene que haber respeto a los procesos de autonomía, a los procesos de organización en que se encuentra cada uno de los pueblos indígenas de México. Esta lucha tan importante que han dado nuestros hermanos zapatistas en el caso de las juntas de gobierno, sus municipios autónomos, también en otras partes del país está el esfuerzo de Cherán, Michoacán, donde ellos ya han elegido a sus autoridades bajo sus propias normas, tienen un sistema de autogobierno (Jiménez, 2018).[2]

Para materializar el "reconocimiento integral, transversal e intercultural" de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución y en las leyes reglamentarias, se planteó que no sólo serán reconocidos los Acuerdos de San

[2] Según Miguel A. Bartolomé, las luchas indígenas "se han concretado en el reclamo de regímenes de autonomía indígena, que incluyen el derecho a ser reconocidos como pueblos étnicamente diferenciados, a tener sus propias formas de autogobierno y a participar en la vida nacional de manera diferente al resto de la población, dando origen a otro tipo de ciudadanía. En ese sentido se inscriben también las luchas por sus territorios, la defensa del conocimiento tradicional y la biodiversidad; la lucha por un desarrollo con rostro indígena y en general la defensa de la cultura […]" (Bartolomé, 2005: 47).

Andrés Larráinzar, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. También se retomarán las resoluciones judiciales en la materia emitidas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Es importante también la mención que se hace del reconocimiento del pluralismo jurídico, así como de los derechos del pueblo afrodescendiente.

Respecto a la participación y la consulta indígena en cualquier tipo de proyecto legislativo o de desarrollo, la propuesta de la Coalición Juntos Haremos Historia planteaba que el compromiso de su gobierno consistiría en que se garantizará la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en los términos establecidos en la legislación internacional en la materia. En ese sentido, se realizará un proceso de diálogo y de consulta a efecto de que sean tomadas en cuenta sus demandas, propuestas y planteamientos en relación con el proceso de reforma constitucional, legal e institucional, así como sobre sus planes de vida en el ámbito comunitario, municipal, regional, y de todas las medidas administrativas susceptibles de afectar sus derechos fundamentales. Respecto a los llamados megaproyectos mineros, hidroeléctricos, de infraestructura, de hidrocarburos o de cualquier índole que se hayan implementado en el sexenio de Enrique Peña Nieto o en los anteriores, se consideró que era urgente la revisión de todas las concesiones, permisos y proyectos que puedan transgredir los derechos de los pueblos indígenas, en particular sus derechos territoriales y de consulta.

Uno de los componentes centrales de la propuesta consistía en lograr, por primera vez, un presupuesto justo, integral y transversal, a partir de un enfoque compensatorio y de equidad, que sea suficiente para la implementación de las políticas, programas y acciones del gobierno federal, relativas a los pueblos indígenas. Para ello, y en coordinación con el Poder Legislativo, se planteó la necesidad de garantizar que en el Presupuesto de Egresos de la Federación dirigido a pueblos indígenas (anexo 10 del PEF) se mantenga como mínimo el monto asignado en 2016 (85 000 millones de pesos), ya que en 2017 fue de apenas 74 000 millones y en 2018 subió sólo hasta 80 000 millones. Ello implica la existencia de una plataforma de flexibilización, de accesibilidad y de pertinencia económica, social y cultural en el ejercicio de los recursos federales y en las reglas de operación de todos los programas relacionados con pueblos indígenas, no sólo de aquellos que opere el organismo que sustituye a la CDI. Con esta reasignación de los recursos públicos, bajo un enfoque compensatorio, se propone superar gradualmente las diferencias en el desarrollo asimétrico que ha existido en las regiones indígenas respecto de las no indígenas, pues se busca rebasar el "1.6% del Presupuesto Federal" que actualmente se destina a los pueblos originarios. En el documento entregado a AMLO, también se planteó que debe existir una asig-

nación directa de recursos públicos a las comunidades indígenas, y que las reglas de operación de los diversos programas del gobierno federal deberán ser flexibles, pertinentes, contextualizadas e interculturales.

La propuesta también considera la creación de instancias y mecanismos para la participación y representación de los pueblos indígenas, integradas por representantes nombrados en función de sus propias instancias de decisión, criterios etnolingüísticos, regionalización y asentamiento físico. En concreto, se propone la creación de una Circunscripción Electoral Especial de los Pueblos Indígenas, a efecto de garantizar su representación efectiva en el Congreso. De esta manera se buscará garantizar su participación plena y efectiva en la toma de decisiones nacionales, mediante la creación de una entidad representativa, democrática y permanente, que sea un espacio de encuentro, diálogo y acuerdo de los 68 pueblos indígenas y el pueblo afromexicano.

Un componente fundamental de la propuesta de gobierno de AMLO en materia indígena, esgrimida durante la contienda electoral, consistió en la creación de una nueva institucionalidad gubernamental en relación con los pueblos originarios, lo que implicaría la renovación y el rediseño de las instituciones del Estado mexicano que atienden sus demandas, por lo que sería consustancial la puesta en marcha de políticas públicas desde una perspectiva integral, transversal, intercultural y regional. Ello implica la creación de un nuevo organismo público nacional, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), cuyo mandato será diseñar, planear, implementar, coordinar y evaluar las políticas relacionadas con los pueblos indígenas y en coordinación con ellos. Será el responsable de la implementación de los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en la legislación nacional e internacional, así como de la creación de un Sistema Nacional de Información de Pueblos y Comunidades Indígenas, sus Instituciones y Formas de Gobierno, que será la base para su reconocimiento como sujetos de derecho. Ya desde ese momento se planteó que tal instancia federal también coadyuvará en los procesos de construcción de autonomías y en la reconstitución de los pueblos indígenas, muchos de ellos desgarrados por la violencia, el lacerante empobrecimiento, la migración o los despojos territoriales. Tendrá también la responsabilidad de acompañar en el diseño, la ejecución y la evaluación de los programas y proyectos de desarrollo integral en las diversas regiones indígenas del país. Según la propuesta de la Coalición Juntos Haremos Historia, la nueva institución federal tendrá que contar con capacidad jurídica, presupuestal y administrativa para instrumentar programas destinados a los productores indígenas, comuneros, ejidatarios y pequeños propietarios, pero también en materia de educación, salud e infraestructura.

Adelfo Regino señaló que en todo el país se realizarían planes de Desarrollo Regional a partir de las necesidades y las demandas de pueblos y

comunidades. El naciente instituto se responsabilizará de la coordinación y de la colaboración con las demás dependencias y entidades del Poder Ejecutivo Federal, las entidades federativas y los municipios, con el objetivo de facilitar la instrumentación de la transversalidad de las políticas públicas, así como brindar atención regionalizada a los 68 pueblos indígenas del país. Se encargará de implementar proyectos, acciones y estrategias para la defensa y la salvaguarda de los derechos de los migrantes originarios de pueblos y comunidades indígenas, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, así como de vincular el diseño de las políticas públicas con las investigaciones de las instituciones académicas especializadas en la materia. También buscará promover las expresiones culturales y artísticas de los pueblos indígenas como patrimonio nacional y de la humanidad.

Se planteó que esta nueva institución será una dependencia de la Administración Pública Federal centralizada, que sustituiría a la CDI. Sin embargo, se aclaró que los centros coordinadores para el Desarrollo Indígena no dejarían de existir. De hecho, se propuso que a partir del 1 de diciembre de 2018 serían instancias de coordinación y de operación regional de las políticas públicas del gobierno federal, a partir de la planeación territorial y de la participación de los pueblos indígenas. A su vez, se expresó que los centros coordinadores serían las instancias encargadas de concretar la transversalidad de los diversos programas de todas las dependencias y las entidades de la Administración Pública Federal, estatal y municipal. Según anunció Adelfo Regino en diversos medios de comunicación, uno de los principales objetivos del nuevo gobierno sería dotar al instituto de facultades para disolver los conflictos agrarios, los cuales han desencadenado innumerables asesinatos y desapariciones de líderes indígenas, pero también para revisar "los planes y programas educativos, para que éstos garanticen la educación indígena intercultural. Necesitamos que sea acorde a nuestras culturas, que no sea más esta educación que tiende a la castellanización o a la usual desaparición de nuestras culturas y lenguas, porque para eso ha servido la educación en este país" (Jiménez, 2018).

Respecto a la creación del INPI, el documento elaborado por los participantes del Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas "Por el reconocimiento de nuestros derechos en el renacimiento de México", celebrado en junio y entregado a AMLO en Morelia, va más allá, pues en él se propone la creación de una Secretaría de Pueblos Indígenas. Dicha entidad tendría por mandato "diseñar, planear, implementar, ejecutar, coordinar y evaluar todas las políticas, programas y acciones del Gobierno Federal, para dar atención a los rezagos, reivindicaciones y aspiraciones legítimas de los pueblos indígenas de México". Dicho instituto se define en el documento como un nuevo organismo público que debe ser puente de diálogo y de búsqueda de consensos entre los pueblos indígenas y el Estado, por lo que debe estar di-

rigido por miembros de los pueblos originarios con compromiso y experiencia. Se propone, también, que contribuya al fortalecimiento de los procesos de autonomía y de autodesarrollo de los pueblos indígenas, a la protección y el aprovechamiento sustentable de tierras, territorios y recursos naturales. Igualmente, se pide que asuma "la revitalización y transmisión de nuestras culturas, valores y saberes ancestrales en la necesaria renovación ética y moral que demanda el país; el combate a la pobreza y desigualdad; el respeto y la atención de las comunidades y personas indígenas migrantes, y la implementación de los derechos específicos de las mujeres y la niñez indígena".

Finalmente, a finales de septiembre de 2018, los grupos parlamentarios de Morena y del PAN presentaron en el Senado la Iniciativa de Ley que crea el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. La iniciativa propone que el INPI sea un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, no sectorizado, con personalidad jurídica, patrimonio propio, autonomía operativa y técnica, presupuestal y administrativa. Además, se plantea que será la autoridad del Poder Ejecutivo Federal en los asuntos relacionados con los pueblos indígenas, que tendrá como objeto definir, normar, diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas, programas, proyectos, estrategias y acciones públicas, para garantizar el ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos indígenas, su desarrollo integral y sostenible, así como el fortalecimiento de sus culturas e identidades, de conformidad con lo dispuesto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los instrumentos jurídicos internacionales de los que el país es parte (artículo 2). La iniciativa considera, entre otras cosas, que el instituto cuente con un conjunto de coordinaciones regionales de Pueblos Indígenas, definidas como órganos de operación regional, las cuales tendrán la responsabilidad de garantizar la atención transversal en cada una de las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal, de los poderes federales y de los órganos constitucionales autónomos, así como del ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas, en particular la libre determinación y autonomía (artículo 11). El Senado asumió el compromiso de convocar foros para someter a consulta esta iniciativa ante los pueblos y comunidades indígenas del país (Senado de la República, 2018).

EL ESCENARIO POSCAMPAÑA

Unos meses después de la jornada electoral que le dio el triunfo a Morena, diversos actores se manifestaron desde distintos escenarios sociales, expresando un posicionamiento respecto a lo que ya se prefiguraba como la política pública en materia indígena en el gobierno entrante, ya sea para sumarse a ella, para criticarla o incluso para rechazarla. Por ejemplo, en el

II Encuentro Nacional por la Libre Determinación de los Pueblos Indígenas de México, realizado el 28 de julio de 2018 en Oxchuc, Chiapas, ante una multitudinaria asamblea del pueblo tzeltal y ante representantes de Cherán y Ayutla de los Libres, Adelfo Regino, junto con María Luisa Albores, actual titular de la Secretaría de Bienestar, asumió el compromiso de retomar los acuerdos de San Andrés Larráinzar y de promover las reformas constitucionales necesarias para hacer efectivos los derechos de los pueblos originarios de México. En la "Declaración de Oxchuc", las organizaciones convocantes y participantes se posicionaron claramente contra la posibilidad de que se prolongaran las políticas neoliberales y también contra la continuidad del extractivismo en el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador:

> Los pueblos indígenas de Chiapas y de México rechazamos el neoliberalismo como política, ya que amenaza nuestros territorios. Las petroleras, las mineras y todas las empresas extractivistas que nos despojan del agua, biodiversidad y de nuestros territorios, son una amenaza para nuestros pueblos. Por lo que demandamos al presidente electo, Andrés Manuel López Obrador, definir una política de Estado que revise la legalidad de las empresas extractivistas y despliegue una estrategia de defensa de los territorios indígenas. Al mismo tiempo que convocamos a todos los pueblos indígenas a continuar en la defensa de nuestra madre tierra. El planeta lo tenemos prestado y está bajo nuestra responsabilidad mantener la vida.

Las organizaciones firmantes hicieron explícito su apoyo a AMLO, pero también fueron enfáticos en que "la Cuarta Transformación debe materializarse en cancelar la política de Estado llamada indigenismo, reconociendo a las comunidades como sujetos de derecho público". Además, se expresaron contra la continuidad de la institucionalidad política partidista entre los pueblos indígenas:

> Queremos refrendar nuestra decisión de repudio a los partidos políticos en nuestras comunidades y municipios y rechazamos su injerencia. Los partidos políticos han sido factor de división y fragmentación en nuestros pueblos. Fomentan la corrupción de la sociedad y debilitan el derecho que todo pueblo tiene a decidir su vida política y sus modos de vida. Por estas razones, todos los aquí presentes demandamos: "fuera los partidos políticos de las comunidades y municipios indígenas de México".

Por su parte, la Red Nacional Indígena (RNI) le hizo llegar a Andrés Manuel López Obrador una carta el 10 de agosto de 2018 en la que expresaba su posición ante la posibilidad de que la Secretaría de Bienestar (antes Secretaría de Desarrollo Social [Sedesol]) contara con tres subsecretarías, y una de ellas sería para atender a los pueblos indígenas. Las organizaciones que suscribieron el

documento respaldaron el nombramiento del "compañero y hermano Adelfo Regino, como responsable de la política indígena nacional en su administración y refrendamos tal disposición, a fin de realizar un trabajo conjunto y coordinado". Sin embargo, señalaron también lo siguiente:

> Queremos manifestarle nuestra seria preocupación e indignación, en virtud de que subordinar los temas relativos a nuestros pueblos indígenas a una dependencia de este carácter, no empodera a los sujetos de derecho, por el contrario, se les minimiza pensando que su principal problema se reduce a una cuestión de pobreza extrema. Es decir, se pretende continuar con la lógica del asistencialismo y el tratamiento de nuestros pueblos como objetos de las políticas públicas, como lamentablemente ha venido ocurriendo en las últimas décadas [...] Creemos que la nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano supone su reconocimiento como sujetos colectivos de derecho, que implica el respeto, la protección y la garantía a nuestros territorios, tierras y recursos naturales, y a nuestras formas de organización política, jurídica, económica, social y cultural. Ahora más que nunca luchamos por nuestro derecho a la libre determinación y autonomía [...] Es indispensable contar en esta nueva administración, a su digno cargo, con una Secretaría de Estado que tenga por mandato atender a los pueblos indígenas de nuestro país [...] para hacer frente y resolver todos los pendientes históricos y estructurales en materia indígena. De avanzar en esta línea, sería una muestra real de lo que significaría la voluntad política para lograr la Cuarta Transformación, a la cual Usted ha convocado a todos los mexicanos, en especial a los pueblos indígenas y al que sin ninguna duda nos hemos sumado.

Distintas organizaciones expresaron más propuestas y posturas. Por ejemplo, el Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT) propuso al gobierno entrante transformar la CDI en la Comisión Nacional de Descolonización Política Institucional (CNDPI), garantizar el derecho de consulta a las naciones originarias respecto de cualquier acto de gobierno susceptible de afectarles, una iniciativa de ley para la creación del cuarto orden de gobierno, definido como comunitario-agrario, así como establecer, conjuntamente con los pueblos originarios, un modelo de educación intercultural. También propuso al próximo gobierno crear dentro del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), el Instituto Nacional de Estudios y Formación Científica de los Conocimientos Indígenas (Ineci), cuyo objetivo sería rescatar, estudiar, reconfigurar y reconceptualizar los conocimientos indígenas en las áreas de las matemáticas, las ciencias naturales, la física, la medicina, las historia y las humanidades. También propuso que se establezca la obligatoriedad de incluir, en todas las carreras y posgrados, materias relativas a la epistemología indígena, cuyo

principal marco teórico sería el de la interculturalidad crítica (MULT, 2018).

Por su parte, el MIN lanzó también un comunicado el 12 de agosto de 2018 en el que señaló que: "Los pueblos indígenas salimos muy temprano a vigilar las casillas y a participar en esta elección, para que un 90% de población originaria fuéramos parte de esta Cuarta Transformación; y así fue escrito por la historia, nosotros los pueblos indígenas siempre hemos exigido un cambio y esta ocasión fue muy importante para nuestra participación en esta histórica elección que vivimos". También se manifestó a favor de cancelar el "indigenismo etnocida" como política de Estado, pues de lo contrario, no habría una Cuarta Transformación sino un "retroceso en materia indígena". De igual manera, se expresó en contra de que el instituto o la Subsecretaría de los Pueblos Indígenas fuera parte de la Secretaría de Bienestar, por lo que solicitaron que sean los pueblos indígenas los que diseñen la política en la materia. Además, el MIN exigió "la creación de la Secretaría de los Pueblos Indígenas y no un instituto indigenista y asistencialista como se plantea" (MIN, 2018b).

Los trabajadores al servicio del Estado también se manifestaron al respecto. El Sindicato Nacional de Trabajadores Indigenistas asumió un posicionamiento público después de la elección, denunciando que, en los últimos gobiernos, "se ha despojado de manera ilegal a los pueblos indígenas de sus territorios mediante el otorgamiento de concesiones de tierras y recursos en beneficio del capital transnacional". También señaló que la CDI "ha degradado el quehacer institucional, quitando reconocimiento a las unidades operativas regionales dentro de su ley de creación del año 2003, con lo que ha generado una estructura engrosada y privilegiada a nivel central, y ha olvidado fortalecer las estructuras regionales, donde se da el primer contacto con los pueblos y comunidades indígenas". El sindicato ha mostrado respaldo a las propuestas de AMLO en materia indígena, pues lo considera como un dirigente social emanado de las filas del "indigenismo comprometido" (Henríquez, 2018).

En sentido contrario, organizaciones como el EZLN se posicionaron de manera crítica frente a las acciones del gobierno entrante, pues éste consideró que, aunque cambie la figura en el poder, el aparato de gobierno se seguirá perpetuando: "Podrán cambiar de capataz, los mayordomos, los caporales, pero el finquero sigue siendo el mismo". Para los insurgentes, los proyectos de desarrollo que propuso AMLO, como la plantación de mil hectáreas de árboles frutales y maderables, el llamado Tren Maya y el corredor del istmo de Tehuantepec, "destruirán los territorios indígenas" (Gayou, 2018). En la misma línea de posicionamiento crítico, intelectuales como Gilberto López y Rivas expresaron que con la creación del INPI y sus coordinaciones regionales:

> [...] los viejos fantasmas del indigenismo regresan como formas de mediación del apoyo asistencialista del Estado, impuestas desde arriba y

> desde fuera. Estas coordinaciones dividirán a los pueblos y difícilmente podrían apoyar las luchas autonómicas contra la recolonización de sus territorios por parte de las corporaciones capitalistas petroleras, mineras, eólicas, hídricas y turísticas, dado que jerárquicamente dependen de un organismo de gobierno. ¿Qué posición tomara el flamante INPI si tienen lugar movilizaciones en contra de los anunciados megaproyectos del nuevo gobierno? ¿Se escucharán las voces de los pueblos indígenas o se impondrá el neoindigenismo de Estado? (López y Rivas, 2018).

Un connotado intelectual en la materia, Francisco López Bárcenas, abogado mixteco, también consideró que la creación del INPI significaría un regreso a las políticas indigenistas del siglo pasado, por lo que no se lograría "avanzar hacia el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público y sus derechos estratégicos para un cambio de rumbo: los territoriales y políticos" (López Bárcenas, 2018).

Al margen de los posicionamientos en relación con las propuestas del gobierno encabezado por AMLO, se hizo evidente que desde el inicio de su gestión se enfrentaría a una serie de conflictos y problemáticas que era necesario resolver, heredados por las desacertadas políticas que han implementado los gobiernos del pasado, particularmente las dos últimas administraciones. Precisamente, el siguiente apartado versa sobre algunos desafíos que está enfrentando el gobierno de Andrés Manuel López Obrador en materia indígena.

ALGUNOS RETOS IMPORTANTES PARA EL NUEVO GOBIERNO

Además de los temas expuestos en páginas anteriores, los gobiernos del pasado han dejado una serie de problemáticas sin resolver al titular del Ejecutivo Federal entrante, pero también a los poderes Legislativo y Judicial, así como a los gobiernos estatales y municipales. A propósito de ello, en el marco del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) reconoció, en agosto de 2018 que los derechos de estos pueblos no se han consolidado y que siguen siendo uno de los "grupos" más discriminados, ya que enfrentan prácticas racistas e intolerantes, así como violencia de género, particularmente contra niñas, niños y adolescentes. Además, admitió la falta de reconocimiento a sus sistemas normativos y la inobservancia del derecho a la consulta libre, previa e informada (CNDH, 2018)

En materia de desigualdad social, según datos presentados en agosto de 2018 por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), la población indígena sigue presentando rezagos importantes, lo cual se refleja en que 7 de cada 10 indígenas se encuentran en situación de pobreza, condición que se agrava entre los adultos mayores y las mujeres. También encontró que 30% de la población indígena del país se halla en una situación de inseguri-

dad alimentaria moderada o severa, y que 77.6% (8.9 millones de individuos) de la población originaria del país carece de seguridad social (Coneval, 2018).

Un importante reto serán las acciones que el gobierno entrante asuma en relación con los pueblos indígenas que enfrentan el riesgo de la inminente desaparición de sus lenguas maternas, como el ixcateco, por mencionar solo una, hasta los que enfrentan la alta probabilidad de la extinción física de su población, como los yumanos (kiliwa, pai-pai, kumiai y cucapá en Baja California) o los kikapú, en Sonora y Coahuila. Un desafío sustancial es la reforma educativa en torno a la participación no sólo de los profesores bilingües en el marco del acuerdo que ha planteado el nuevo gobierno, sino de los propios pueblos indígenas, que tienen derecho a ser consultados, pero también a tener acceso a una educación pertinente y adecuada que parta realmente de sus culturas en la construcción de los contenidos pedagógicos. Al respecto, la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la SEP reconoció un mes después de las elecciones que la educación indígena carece de pertinencia de aprendizajes, de calidad y de maestros que hablen su lengua materna. Además de que, en términos generales, los pueblos indígenas presentan los mayores índices de analfabetismo y los menores índices de escolaridad (Poy, 2018). Un reciente caso ilustra esta problemática y al mismo tiempo sienta precedentes: el 24 de agosto de 2018 se llevó acabo la primera etapa de la consulta que ordenó la SCJN en materia de educación intercultural para la comunidad *hñähñu* de San Ildefonso, perteneciente al municipio de Tepeji del Río, en el estado de Hidalgo. Este importante hecho para la vida comunitaria tiene su origen en un largo proceso jurídico que inició con el juicio que promovió una niña de la comunidad, acompañada de su padre César Cruz Benítez, en el que reclamó la omisión de las autoridades educativas como responsables de proteger, garantizar y promover una educación con pertinencia lingüística y cultural. El acto reclamado buscaba restaurar una serie de derechos que las autoridades educativas no habían garantizado, en cuanto responsables de proteger y promover, en el ámbito de sus competencias, el derecho a la educación de niños y niñas de las comunidades indígenas de Hidalgo. Esto debido a que no se habían adoptado las medidas necesarias para asegurar una educación intercultural bilingüe, que permitiera preservar y desarrollar su cultura y lengua materna.

Las autoridades involucradas y obligadas a realizar la consulta eran la SEP, la Dirección General de Desarrollo Curricular, la Dirección General de Educación Indígena, la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, la Secretaría de Educación Pública del Estado de Hidalgo y el Centro Estatal de Lenguas Indígenas. Aunque las diferentes dependencias estatales y federales mostraron resistencia frente al tema, con el fallo de la Suprema Corte no tuvieron más opción que llevar a cabo la consulta

que se les mandató, así como incorporar en el modelo educativo lo que resultara de ese proceso.

La consulta tuvo dos propósitos fundamentales: *1)* revisar los planes y programas de estudio de educación básica que se imparten en San Ildefonso, y *2)* actualizarlos a partir de los contenidos de la lengua, la historia y la cultura *hñähñu* que así decidan sus habitantes. Como señaló César Cruz Benítez, quien además es integrante de la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas A. C. y del Movimiento Indígena Nacional, "la idea es fortalecer nuestra identidad y nuestra cultura, que en preescolar, primaria y secundaria, que es la educación básica, se incluya material para conocer toda la cosmovisión indígena".

Ubicada actualmente en medio del Corredor Industrial Tula-Tepeji, San Ildefonso es la última comunidad hablante de lengua *hñähñu* del municipio de Tepeji del Río. Empezó a ser reconocida a nivel nacional e internacional en 2007 cuando el mismo César Cruz, y su esposa Marisela Rivas, sostuvieron una batalla legal para lograr que se reconociera en el registro civil, el derecho a registrar a su hija con un nombre en su lengua materna: Doni_Zänä (Flor de luna en *hñähñu*), el cual había sido negado bajo el simple pretexto de que el sistema de cómputo rechazaba los caracteres o la utilización de "nombres extranjeros".

Ya en 2011, la Organización Hñähñu para la Defensa de los Pueblos Indígenas A. C. había emprendido una batalla legal para que San Ildefonso fuera reconocida por el Estado mexicano como una comunidad indígena, y con ello conquistar el derecho a elegir a sus autoridades bajo sus formas y mecanismos internos de organización social, así como la posibilidad de tener un sistema educativo con pertinencia cultural. Esta lucha se inició a raíz de que la delegación estatal de la CDI se había negado a reconocer a San Ildefonso como una comunidad indígena, con el insostenible argumento de que se encuentra en una región que no presenta altos niveles de pobreza debido al desarrollo industrial que la caracteriza. Un peritaje en ciencias antropológicas, elaborado por el Equipo Hidalgo del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), concluyó que San Ildefonso no sólo es una comunidad indígena sino que sus habitantes son hablantes de una variante dialectal única del idioma *hñähñu*, la cual es heredera sobreviviente del otomí clásico hablado en Tula, así como un eslabón intermedio entre las variantes innovadoras del Valle del Mezquital y las conservadoras del sur de Querétaro y del Estado de México.

El triunfo legal de San Ildefonso en el Máximo Tribunal de la Nación representó un parteaguas histórico que tendrá un impacto de vital importancia para la reproducción lingüística y cultural de las futuras generaciones de la comunidad, así como para los pueblos indígenas del Valle del Mezquital, del estado de Hidalgo y del país entero. Sin duda, es ya un precedente y un referente importante no sólo para

las luchas de los pueblos indígenas en diferentes latitudes, sino para las futuras reformas legislativas en materia de derechos indígenas que diversas organizaciones indígenas están impulsando en el horizonte de la Cuarta Transformación (Hernández García, 2018b).

Adicionalmente, un problema medular pero casi invisible en la agenda pública que requiere atención urgente es el de los presos indígenas. En septiembre de 2018, la hoy extinta CDI publicó los resultados del Censo de Población Indígena Privada de la Libertad (CPIPL), realizado el año previo. Dicho estudio es el más reciente en la materia y fue elaborado a partir de los datos de la Comisión Nacional de Seguridad (CNS) y de la información que aportan los diferentes centros de reclusión que existen en el país.

Según tal censo, de las 207 432 personas privadas de la libertad en 2017 en 360 centros de reclusión, 3% (6 698) se a*utorreconocen* como integrantes de un pueblo indígena. Los datos de la CNDH en 2018 son un poco diferentes, pues registra que hasta octubre de 2017 había 7 340 indígenas presos. De la cifra reportada por la CDI, 4% son mujeres, es decir, 245. Poco más de la mitad de la Población Indígena Privada de la Libertad (PIPL) se concentra en Puebla, Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Ciudad de México y Guerrero, y 61% se encuentra recluida en centros federales de Readaptación Social (Ceferesos), es decir, por delitos del fuero federal. El 39% restante se encuentra preso por delitos del fuero común. Los grupos étnicos que registran más de 100 PIPL son los siguientes: 1 668 nahuas, 551 zapotecos, 432 mixtecos, 409 tzotziles, 392 mayas, 388 tarahumaras, 380 otomís, 374 tzeltales, 321 mazatecos, 305 totonacos, 174 choles, 159 mixes, 151 tlapanecos, 149 chinantecos, 148 mazahuas, 142 tepehuanos, 136 coras, 129 teeneks y 117 mayos. El 52.6% (3 526 individuos) se ubica en el rango de 18 a 40 años y 51.3% (3 441) cuenta con educación primaria incompleta o es analfabeta. El 71% (4 769) señaló que se dedicaba principalmente a las actividades propias del campo y a la albañilería. El 85.4% (5 722) recibió asistencia por los servicios de Defensoría Pública o de oficio, y se identificó que 5 702 no fueron asistidos por un intérprete-traductor en lengua indígena ni por un perito, lo que es violatorio del artículo segundo constitucional. Según el "Informe de rendición de cuentas de conclusión de la administración 2012-2018" de la CDI, entre el 1 de enero de 2013 y el 31 de julio de 2018, en materia de acceso a la justicia y a través del Programa de Derechos Indígenas, esta institución logró la excarcelación de 5 213 PIPL, mediante una inversión de 73.4 millones de pesos (CDI, 2018).

Al revisar la escasa información sobre el tema, es fácil advertir que se trata de un fenómeno de enorme complejidad que requiere de un diagnóstico preciso, pertinente, cualitativo y no sólo cuantitativo, pues los presos indígenas no pueden reducirse a una mera numeralia. Detrás de cada encarcelado existen condiciones estructurales de profunda desigualdad,

inequidad, falta de acceso a la educación y a oportunidades laborales dignas, pero también errores y violaciones a sus derechos fundamentales y al debido proceso jurídico. El propio diagnóstico de la CDI reconoce que desde la década de los años ochenta, cuando el INI empezó a visitar centros de reclusión para identificar a indígenas privados de su libertad, encontró una realidad estremecedora, pues era reiterada la violación al derecho a un debido proceso, los juicios se llevaban a cabo sin traductor o intérprete, y el dictado de sentencias podía tardar meses e incluso años; además, se detectaron casos en los que los presos indígenas seguían encarcelados aun cuando habían sido absueltos. Muchos están detenidos, incluso si son inocentes, siendo, quizá, su único delito, no saber hablar español o haber realizado una práctica que dentro de su comunidad y en su horizonte cultural no se sanciona negativamente. Es común que los indígenas no conozcan las razones por las que están en presidio, ya que les leyeron la sentencia o la acusación en una lengua que no es la propia.

A 40 años de que el INI realizara esos hallazgos, la realidad se ha transformado, pero para extenderse y hacerse más cruda. En el ámbito penal, es común tener noticia de presos indígenas que llevan casi una década privados de su libertad sin haber sido sentenciados. La mayoría son atendidos por la Defensoría Pública, que no cuenta con peritos culturales y abogados suficientes, capacitados para tratar con la población originaria; además, tampoco cuenta con traductores.

Según la CNDH (2018), independientemente de cuál sea su situación jurídica, la población indígena en reclusión suele presentar las siguientes problemáticas: *1)* discriminación por parte del resto de la población interna; *2)* falta de información sobre los derechos humanos que les asisten; *3)* escasa visita familiar debido a la lejanía de sus comunidades respecto del centro de reclusión, y falta de recursos económicos; *4)* deficiente atención médica; *5)* insuficientes oportunidades para el desarrollo de las actividades laborales encaminadas a su reinserción social; *6)* falta de apoyo de intérpretes, peritos culturales y/o traductores en su lengua durante el procedimiento penal que se les instruye, y *7)* carencia de defensores públicos que hablen su lengua y conozcan sus costumbres y especificidades culturales. Los presos indígenas, además, enfrentan el estigma de comunicarse en una lengua distinta a la que habla la mayoría de los detenidos con los que conviven, lo que incrementa su situación de vulnerabilidad.

En el "Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en México", la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, señaló:

> Dentro del nuevo Sistema de Justicia Penal, las personas que integran pueblos originarios siguen sufriendo de detenciones arbitrarias, ya que al momento de la detención no se les muestra la orden de aprehensión o de presentación y el motivo de su

> detención. En ocasiones, la lectura de los derechos de las personas imputadas se hace sin el acompañamiento de un traductor e intérprete. Cabe subrayar que, aunque a estas personas detenidas se les conceda la libertad por su inocencia, pocas lograrán tener acceso a la reparación del daño tras su liberación (ONU, 2018).

Es fundamental que la PIPL cuente con información y asesoría sobre su situación jurídica y, en caso de estar sentenciada, sobre el avance en el cumplimiento de su pena, sobre los requisitos para el otorgamiento de beneficios de libertad anticipada, y que se les permita el acceso a diferentes apoyos para el pago de fianzas, multas y reparación del daño. También es apremiante el diseño y la ejecución de políticas públicas que atiendan con pertinencia cultural a la población indígena privada de su libertad, a sus familiares y al entorno comunitario. Es una deuda histórica del Estado mexicano con la población originaria, sometida a siglos de racismo y de exclusión (Hernández García, 2019).

Por otro lado, la criminalización, la desaparición forzada y el asesinato de dirigentes indígenas que luchan por sus derechos sigue siendo parte de una agenda pendiente de la mayor urgencia. Por mencionar sólo un ejemplo, recordemos el caso de Sergio Rivera Hernández, quien es de origen nahua, integrante del Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ), y forma parte de la resistencia a la construcción de una hidroeléctrica que quiere imponer la empresa Minera Autlán en la Sierra Negra de Puebla. Un megaproyecto que ha sido denunciado, ya que implicaría la devastación de cientos de hectáreas de selva, la contaminación de los ríos Coyolapa, Huitzilac y Tonto, así como el desplazamiento de las comunidades de San Pablo Zoquitlán y Tlacotepec de Díaz, entre otros municipios. Mediante dicha central, Minera Autlán busca abastecer de energía a los hornos de fundición de su planta de producción de acero en Teziutlán, al norte de la entidad. Esta empresa es parte del Grupo Ferrominero de México y pertenece al empresario José Antonio Rivero Larrea. MAIZ denunció que, en alianza con funcionarios de la Secretaría de Energía (Sener) y de las autoridades municipales, Minera Autlán ha realizado "consultas indígenas" amañadas y, además, cuenta con estudios de impacto ambiental "a modo" autorizados por la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) durante el sexenio de Enrique Peña Nieto. Organizaciones como MAIZ denunciaron que la empresa ha comprado las voluntades de personajes estratégicos para penetrar en la vida comunitaria, al grado de que los sermones del párroco son favorables a la hidroeléctrica y el director de la primaria ha instruido a niños y niñas para que convenzan a sus padres sobre los beneficios que traerá el proyecto.

El 23 de agosto de 2018, Sergio viajaba en su motocicleta de Coyolapa a Tepexilotla para sacar unas fotocopias. Según varios testigos, sujetos desconocidos que conducían una ca-

mioneta blanca arrollaron a Sergio y después lo *levantaron*. Su moto y unas hojas de papel quedaron en el suelo, pero no quedó ninguna señal que pudiera dar pistas sobre su paradero. Antes de ser víctima de desaparición forzada, había recibido amenazas e intimidaciones. Por WhatsApp y Facebook recibió algunos avisos: "Pinche presa de todos modos la van a hacer y de todos modos te vas a ir a chingar a tu madre donde vives perro. Si no por ay te encargo a alguien de Coyolapa que te rompa tu madre [...]". El 28 de junio, individuos relacionados con la presidencia municipal de Zoquitlán, golpearon y amenazaron a Sergio con matarlo. Esos hechos fueron denunciados ante la Fiscalía General del Estado de Puebla.

Existen argumentos para pensar que además de la oposición a la hidroeléctrica, su desaparición también pudiera tener un móvil político-electoral, pues el PRD y el PAN, que gobiernan en ambos municipios, fueron derrotados en las pasadas elecciones por Morena, cuya propuesta central de campaña en la región había sido dar marcha atrás a la presa hidroeléctrica. Es altamente probable que al existir la posibilidad de que Sergio fuera nombrado director de Obras en el actual gobierno municipal, los grupos de poder que apoyan el megaproyecto hayan sentido amenazados sus intereses. El 29 de agosto, unos 150 integrantes de MAIZ se manifestaron en la casa de transición de Andrés Manuel López Obrador para pedirle que interviniera, ya que, a una semana de su desaparición, ninguna autoridad había hecho lo más mínimo para encontrar con vida a Sergio. Omar Esparza, integrante de la organización, denunció que la criminalización de los defensores de derechos humanos y el despojo de los territorios ancestrales indígenas tiene que ver con "la reforma energética; se focaliza la violencia hacia los defensores de la tierra, del agua, de los compañeros que están resistiendo porque no quieren vender su territorio, porque no quieren entregarlo, y sobre todo, porque las maneras en que lo están llevando a cabo son violatorias a todo tipo de actos constitucionales".

El 24 de agosto de ese año, el Concejo Indígena de Gobierno y el Congreso Nacional Indígena emitieron un comunicado en el que hicieron responsable de la vida e integridad de Sergio "al mal gobierno mexicano en todos sus niveles, y principalmente a los presidentes municipales de Tlacotepec de Díaz y de San Pablo Zoquitlán, quienes han sido operadores de la destrucción de los tejidos sociales y comunitarios de toda la región, así como de la confrontación interna que necesitan los empresarios y sus capataces para apoderarse de lo que es de los pueblos" (CNI, 2018). Por su parte, el Comité de Desaparición Forzada del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU solicitó al Estado mexicano que adoptara todas las medidas necesarias para localizar y proteger a Sergio, garantizando una investigación inmediata e imparcial sobre su paradero y condición. También pidió que las medidas cautelares que se adoptaran debían hacerse extensivas a sus familiares y allegados, par-

ticularmente a otros integrantes de MAIZ, pues a raíz de que denunciaron los hechos ante la entonces Procuraduría General de la República (PGR) y el gobierno estatal, su vida e integridad también corrían peligro (Hernández García, 2018a).

El caso de Sergio no es un hecho aislado, pues a lo largo de los sexenios de Felipe Calderón y de Enrique Peña Nieto se multiplicaron los homicidios y las desapariciones de dirigentes indígenas. En el segundo trimestre de 2018, sólo en el estado de Puebla fueron asesinados y desaparecidos tres defensores de la tierra y el territorio que se oponían a los "proyectos de muerte", como Manuel Gaspar Rodríguez, que luchaba contra la imposición de una subestación de la CFE en el municipio de Cuetzalan, y de Adrián Tilihuit de Zacapoaxtla, que participaba en la resistencia contra Gaya S. A. de C. V. Desde 2013, esta empresa pretende imponer la instalación de una planta hidroeléctrica en las inmediaciones del río Apulco. Debido a que las diferentes regiones de esa entidad federativa son ricas en diversidad biológica, lingüística y cultural, actualmente se encuentran atravesadas por un sinfín de proyectos extractivos que prometen el "desarrollo", entre ellas minerías a cielo abierto, presas hidroeléctricas, gasoductos, explotación de gas y petróleo por fractura hidráulica, carreteras y ciudades rurales.

Por casos como los mencionados, es indiscutible que la política en materia de derechos de los pueblos indígenas tendrá también que retomar el conjunto de Recomendaciones que la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU diera a conocer en junio de 2018 y que se deriva de su visita a México en noviembre de 2017. Éstas se enmarcan en diversos ejes, como el relacionado con el marco jurídico, político e institucional; tierras, territorios y recursos naturales; prioridades de desarrollo, megaproyectos, consulta y consentimiento; libre determinación y participación política; violencia, impunidad y acceso a la justicia, así como derechos económicos, sociales y culturales. Por ejemplo, una de las recomendaciones es la de sustituir la política asistencialista hacia los pueblos indígenas, por una cuyo enfoque sea de derechos humanos y de respeto a la libre determinación. Una más de suma importancia consiste en la reforma integral en materia agraria para incorporar los estándares internacionales en relación con las tierras y los territorios indígenas. La Relatora Especial también conminó al Estado mexicano a que se respeten sus derechos "en el contexto de áreas protegidas en sus territorios, incluida la consulta previa y participación en el manejo, administración y control de dichas áreas" (ONU, 2018: 17).

REFLEXIONES FINALES

Estableciendo una distancia con las políticas de los últimos gobiernos neoliberales, en el Proyecto de Nación que encabeza AMLO se ha expresado que los modos de organización social de los pueblos indígenas no pueden seguir viéndose como un problema ni como expresión de rezago, sino como una

alternativa para enfrentar la crisis civilizatoria que caracteriza nuestros tiempos, pues durante cientos de años han cultivado prácticas comunitarias que han construido relaciones mucho más armónicas con el entorno, fundamentadas en una ética basada en la reciprocidad social y ambiental.

Después de las elecciones de 2018 se ha generado una interesante polémica en torno a las nuevas políticas y a las reformas legislativas que habrá de impulsar el actual gobierno respecto a los pueblos indígenas. Hay quienes señalan que el nuevo régimen no representa más que la continuidad del viejo indigenismo, si acaso renovado. Otras voces reconocen una ruptura importante y el inicio de una época. Sin duda alguna, los pueblos originarios no se mostrarán pasivos ante las decisiones que emerjan de lo que podría ser el primer gobierno popular desde el cardenismo. Nunca lo han sido y no tendrían por qué serlo ahora, sobre todo cuando han sido convocados a formar parte de una transformación histórica no sólo para ellos, sino para el país entero.

Aun cuando sería incorrecto no aceptar que el Proyecto de Nación que encabeza AMLO, en lo que respecta a las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas, éste es perfectible, pero también es importante reconocer que, de llevarse a cabo, no nos ofrece la certeza pero sí la posibilidad de comenzar una etapa en la lucha por la justicia que caracteriza la historia de resistencia de los pueblos originarios de México. En el marco del respeto a la diversidad de posturas políticas e ideológicas, numerosas organizaciones han apostado, en este sentido, a la construcción de la esperanza, pero también a lo que podría ser el principio del fin de una larga noche llena de agravios hacia el fundamento histórico e identitario de nuestro país, que son los pueblos indígenas. En esta apertura de la historia vista en clave dialéctica, lo que ocurra en México sin duda tendrá una importante resonancia entre los pueblos originarios de Abya Yala, que durante siglos han luchado contra el colonialismo y por su emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, Miguel A. (2005), "Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías", en Miguel A. BARTOLOMÉ, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. IV, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

CDI (2018), "Informe de rendición de cuentas de conclusión de la administración 2012-2018", recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/415437/cdi-informe_rendicion-de-cuentas-2012-2018.pdf>.

COALICIÓN JUNTOS HAREMOS HISTORIA (2018), "Por el reconocimiento de los pueblos indígenas en el renacimiento de México" (documento).

CNDH (2018), "Denuncia CNDH falta de consolidación en la tutela efectiva de los derechos de la población indígena, pese a contar con leyes contra discriminación y violencia", Comunicado de Prensa DGC/224/18, recuperado de: <https://

www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Comunicados/2018/Com_2018_224.pdf>, 9 de agosto

CNI (2018), "Comunicado del CNI y el CIG por la presentación con vida de Sergio Rivera Hernández", recuperado de: <https://www.congresonacionalindigena.org/2018/08/24/comunicado-del-cni-por-la-presentacion-con-vida-de-sergio-rivera-hernandez/>, 24 de agosto.

CONEVAL (2018), "Población indígena con carencias en todos sus derechos sociales", Comunicado de Prensa núm. 8, recuperado de: <https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/Comunicado-Dia-Pueblos-Indigenas.pdf>, 9 de agosto.

"DECLARACIÓN DE OXCHUC" (2018), II Encuentro Nacional por la Libre Determinación de los Pueblos Indígenas de México, 28 de julio.

GAYOU SOTO, Sandra (2018), "*Galeano*: proyectos de AMLO destruirán territorios indígenas", México, *La Jornada*, 15 de agosto, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2018/08/15/politica/006n1pol>.

HERNÁNDEZ, Heriberto, (2018), "Ofrece AMLO respeto a determinación de pueblos indígenas", México, *El Sol de Puebla*, 3 de febrero, recuperado de: <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/estado/ofrece-amlo-respeto-a-determinacion-de-pueblos-indigenas-887685.html>.

HERNÁNDEZ GARCÍA, Milton Gabriel (2019), "Indígenas en prisión: el tema invisible", México, *La Jornada del Campo*, 15 de junio, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2019/06/15/cam-indigenas.html>.

_____ (2018a), "Aparición con vida de Sergio Rivera Hernández. No a la hidroeléctrica en la Sierra Negra de Puebla", México, *La Jornada de Oriente*, 3 de septiembre, recuperado de: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/aparicion-con-vida-de-sergio-rivera-hernandez-no-a-la-hidroelectrica-en-la-sierra-negra-de-puebla/>.

_____ (2018b), "San Ildefonso Chantepec: una consulta indígena que sentará precedentes", México, *La Jornada de Oriente*, 13 de septiembre, recuperado de: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/san-ildefonso-chantepec-una-consulta-indigena-que-sentara-precedentes/>.

HENRÍQUEZ, Elio (2018), "Gobierno ha despojado a indígenas ilegalmente de tierras: Sindicato", México, *La Jornada*, 1 de septiembre.

JIMÉNEZ, Gabriela (2018), "Respeto a derechos indígenas, es la paz: Adelfo Regino Montés", México, *El Sol de México*, 23 de julio, recuperado de: <https://www.elheraldodejuarez.com.mx/mexico/politica/respeto-a-derechos-indigenas-es-la-paz-adelfo-regino-montes-1860142.html>.

KORSBAEK, Leif, y David SÁMANO (2007), "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad", *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, enero-abril, pp. 195-224.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2018), "Los derechos indígenas y el gobierno del cambio", México, *La Jornada*, 24 de agosto, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2018/08/24/opinion/021a1pol>.

LÓPEZ y RIVAS, Gilberto (2018), "Neoindigenismo *versus* autonomías de los pueblos indígenas", México, *La Jornada*, 24 de agosto, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2018/08/24/opinion/021a2pol>.

MIN (2018a), "Documento entregado al Lic. Andrés Manuel López Obrador", por el Movimiento Indígena Nacional, Jerez, Zacatecas, 10 de abril.

_____ (2018b), "Comunicado Día Internacional de los Pueblos Indígenas", del Movimiento Indígena Nacional, Tepeji del Río de Ocampo, Hidalgo, 12 de agosto.

MORENA (2017), *Proyecto de Nación* 2018-2024.

MULT (2018), "Posicionamiento del MULT ante la llegada de Andrés Manuel López Obrador a la Presidencia de la República", Movimiento Unificado de Lucha Triqui, 9 de agosto, recuperado de: <http://www.columnainformativa.com/2018/08/posicionamiento-del-mult-ante-la-llegada-de-andres-manuel-lopez-obrador-a-la-presidencia-de-la-republica/>.

ONU (2018), "Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre su visita a México", Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado, México, 28 de junio, recuperado de: <https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=1147:informe-de-la-relatora-especial-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas-sobre-su-visita-a-mexico&Itemid=281>.

POY SOLANO, Laura (2018), "La falta de maestros bilingües dificulta la educación indígena", México, *La Jornada*, 11 de agosto, recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2018/08/11/sociedad/031n1soc>.

RED NACIONAL INDÍGENA (2018), "Carta al Lic. Andrés Manuel López Obrador", 10 de agosto.

SALCEDO, Manuel (2017), "Se presenta AMLO en Bocoyna", México, *El Diario de Chihuahua*, 1 de octubre.

SENADO DE LA REPÚBLICA (2018), "Proyecto de iniciativa de ley que crea el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y abroga la ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas", 26 de septiembre.

UNOTV (2018), "AMLO se reúne con comunidad yaqui en Sonora", 17 de abril.

LA ARENA ETNOGRÁFICA Y LOS JUEGOS DE LENGUAJE: PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL[1]

Daniel Flores Albornoz*

Resumen: Los paradigmas antropológicos han cambiado con el tiempo, pero el enfoque metodológico suele guardar reminiscencias malinowskianas que tienden a observar la otredad bajo el velo de la extrañeza. En este artículo se presenta una perspectiva distinta para el abordaje del extrañamiento de las propias problemáticas sociales. Para ello, se propone la utilización del concepto de arena etnográfica como una herramienta metodológica para analizar los juegos de lenguaje y la manera en cómo éstos pueden alterar una forma de vida. Esta perspectiva permite, más que pretender definir problemáticas sociales, disolver las ya existentes para poder así reexaminarlas empírica y teóricamente.
Palabras clave: arena etnográfica, juegos de lenguaje, forma de vida, Wittgenstein.

The Ethnographic Arena and the Language Games: Methodological Perspectives of Social Anthropology

Abstract: Anthropological paradigms have changed over time, but the methodological approach tends to be reminiscent of Malinowskians who tend to see otherness under the veil of strangeness. This article presents a different perspective for approaching the estrangement of one's own social problems. For this, the use of the ethnographic arena concept is proposed as a methodological tool to analyze language games and the way in which these can alter a lifestyle. This perspective allows, rather than trying to define social problems, to dissolve the existing ones to be able to reexamine them empirically and theoretically.
Keywords: ethnographic arena, language games, lifestyle, Wittgenstein.

La postal malinowskiana del etnógrafo que deja atrás su lugar de origen para adentrarse entre grupos sociales y culturales exóticos prevalece en el imaginario del quehacer antropológico. Incluso cuando los objetos de conocimiento y las problemáticas estudiadas por la antropología se sitúen en sectores sociales que interactúan a través de determinadas

[1] El presente artículo surge de la lectura de Flores (2017: 17, 47), de donde se toman fragmentos y se hace un replanteamiento analítico. Aquí aparecen publicados, formalmente, por primera vez, las propuestas allí plasmadas.

* Doctorando en antropología, CIESAS Ciudad de México, e investigador y consultor independiente. Línea principal de investigación: articulación de lo global y de lo local. Correo electrónico: dfalbornoz@gmail.com

configuraciones culturales (Grimson, 2011), de las cuales, el propio etnógrafo es partícipe por origen, pues la construcción de datos empíricos requiere la habilidad para convertir en extraño lo familiar. Las nociones concebidas previamente deben pasar por una ruptura epistemológica posible de llevarse a cabo cuando el lenguaje común se distancia de sí mismo para situarse en el lenguaje científico. Esto es, las representaciones sociales que damos por sentando, por ser comunes o por que han adquirido cierta convencionalidad, deben pasar por el examen lógico y lingüístico como punto previo a la construcción de un dato de carácter científico (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002: 28).

El objeto de conocimiento debe pasar por el examen de la extrañeza que no da por supuesto lo que vulgarmente se considera como dado. Lo que se considera verdad puede no serlo y viceversa. El ojo observador debe dudar *a priori* de lo que observa. La habilidad etnográfica implica encontrar una perspectiva exótica a lo que es de facto habitual. La pretensión más sofisticada de esta extrañeza tiene que ver con el hecho de aprender a observar los objetos de conocimiento sin los andamios de pensamiento preestablecidos culturalmente. El científico social debe aprender a despojarse de la estructura mental, ya naturalizada, para dar cabida a una construcción lógica a partir de los objetos que se estudian, examinando cuidadosamente el lenguaje con que realiza el análisis para evitar definiciones que surgen del sentido común. Es necesario correr el riesgo de cuestionar la cultura en cuanto costumbre (Gellner, 2002: 118). Más aún, se vuelve necesario experimentar una especie de *culture-shock* (Wagner, 1981: 9), a través del cual se construye el objeto de estudio como objeto cultural, y como factor de cuestionamiento a la cultura propia, de suerte que se es capaz de inventar tanto la cultura del otro como la de sí mismo.

Los avances más recientes en esa dirección han propuesto tramas que tienen que ver con la autoetnografía, para descifrarse a sí mismo como objeto de estudio, lo cual requiere de una habilidad de interpretación que toma a la persona como foco de atención para comprender una serie de relaciones y prácticas sociales (Ngunjiri, Hernández y Chang, 2010; Hamdan, 2012). La ruptura epistemológica no sólo se vivió como ejercicio analítico en la construcción de objetos de estudio, sino que desarrolló una perspectiva en la que es posible poner a prueba los conceptos de la propia cultura a partir de la experiencia personal. El paradigma etnográfico cambió de ser etnocéntrico a ser egocéntrico. Mas la postal malinowskiana sigue vigente por el hecho de que el quehacer etnográfico como vía para la construcción de datos empíricos de carácter antropológico es pragmático (Myhre, 2018). La observación etnográfica radica en descifrar y comprender las acciones sociales por medio de conceptos, significados, representaciones y relaciones sociales, cuyos fundamentos y consecuencias en la conformación de determinado *ethos* cultural varían en función del lenguaje y de lo que se pone en juego

a través de éste. Tal aspecto es lo que define en gran medida el quehacer etnográfico como factor común independientemente del paradigma que se tome. Es aquí donde propongo la utilización del concepto *arena etnográfica*, el cual defino como el lugar donde se observa una situación problemática en un contexto específico de interacción social, donde la interacción hace referencia al conjunto de acciones sociales que devienen por el uso del lenguaje en relación con una forma de vida. Para ello, el *juego de lenguaje* se convierte en una categoría fundamental en el quehacer etnográfico, entendido como un método estratégico de la antropología social, como veremos más adelante.

LA ARENA

Arena es un concepto que pone el acento en el espacio social más que en el espacio geográfico que ocupa un pueblo determinado. Lo que se observa no es a un grupo social en un lugar geográfico específico, sino a una situación problemática en un contexto social particular. La arena representa el contexto donde tienen lugar determinadas situaciones que, a la luz de la observación etnográfica, ayudan a explicar problemáticas vinculadas, pero no limitadas, a un contexto geográfico y cultural. Esto es, la *arena etnográfica* focaliza la observación en una situación problemática observable en diferentes contextos geográficos, sociales y culturales.

Tradicionalmente, la noción de *arena* ha tratado de definir un enfoque procesual como replanteamiento a la disciplina antropológica, para pasar del análisis sobre estructuras más o menos fijas, a la observación de procesos de cambio y transformación social. Un debate referente se llevó a cabo en la sesión de la American Anthropological Association en 1964, donde la perspectiva de la antropología parecía tornarse desde la idea de "ser" a la idea de "convertirse". Las ponencias de aquel encuentro, en efecto, estaban llenas de términos como […] "conflicto, facciones, lucha, resolución del conflicto, arena, desarrollo, proceso, etcétera" (Swartz, Turner y Tuden, 1994: 101). Desde su origen, la arena se asoció con la antropología política y su tendencia era definir la lucha por el poder, proceso por el cual es posible redefinir los paradigmas que sustentan los dominios culturales de un grupo social. Conviene por ello revisar a qué se refiere el tema de los paradigmas y de las implicaciones de poder redefinirlos en la interacción social. Por tanto, es útil analizar si el concepto *arena* que tenemos en mente es el más adecuado y, para ello, vale la pena partir desde un referente importante por definición.

> [Los] "campos" son los dominios culturales abstractos donde los paradigmas son formulados, establecidos y puestos en conflicto. Dichos paradigmas consisten en un conjunto de 'reglas' desde las cuales muchas secuencias de la acción social pueden generarse para después especificar qué secuencias deben ser excluidas. Un paradigma entra en conflicto a

> partir de la exclusión de reglas. Las "arenas" son los escenarios concretos en los cuales los paradigmas se transforman en metáforas y símbolos con referencia a lo cual el poder político es movilizado y por lo cual existe una prueba de fuerza entre los portadores de paradigmas influyentes (Turner, 1996: 17).

Es decir, la arena es un escenario donde determinadas reglas se excluyen de modo tal que se entra en una fase de negociación de los paradigmas vigentes con el propósito de modificarlos. Para ello, es necesaria una "prueba de fuerza" entre los portadores de paradigmas influyentes. Los portadores, se puede inferir desde Turner; es una idea con una doble referencia. Por un lado, están los actores, los personajes que dan vida a un drama social, y por otro, están los conceptos abstractos que dan sentido a un paradigma del cual se excluyen ciertas reglas para ponerlo a prueba. Los conceptos abstractos de un paradigma, en términos prácticos, son metáforas y símbolos. El mecanismo para poder excluir reglas es la modificación de las metáforas y de los símbolos que dan sentido a un paradigma. Esto es posible a partir de una serie de secuencias de acción social. Para explicar esto, Turner toma como ejemplo la guerra de independencia de México, donde el personaje de Miguel Hidalgo es un protagonista capaz de llevar a la acción la exclusión de determinadas reglas a efecto de romper el paradigma de la necesidad de sostener un virreinato. Las secuencias de acciones sociales suponen, entonces, diferentes arenas en diferentes espacios y tiempos. La acción emprendida por Miguel Hidalgo y por los diferentes actores que hicieron posible la guerra de independencia es tratada por Turner bajo la idea de un "drama social".

> Las arenas de la acción de este drama se extienden en términos físicos desde un pequeño poblado a una amplia región; su escenario de campo último no sólo es toda la Nueva España […] sino que toma mucho de Europa occidental y de una joven Estados Unidos, sino que incluye, de manera importante, la agitación de los soldados criollos en América Latina desde 1810 a 1824 (Turner, 1996: 102).

Podemos observar que para Turner, la idea del "drama social" es un suceso de relevancia histórica caracterizado por diferentes personajes que se mueven a partir de metáforas y símbolos, y la idea de secuencia es la concatenación de diferentes dramas sociales. Pero lo que nos enseña aquí Turner es a tener en mente una fórmula de análisis histórico que nos permite entender sucesos de importancia política a partir de la relación de diferentes sucesos en diferentes espacios geográficos y en diferentes momentos en el tiempo. La arena, en ese sentido, es circunstancial, pasajera, idea que quiero proponer como equívoca; pero desde Turner, la arena conserva un factor común que vale la pena mantener: el sentido procesual de las acciones sociales que llegan a modificar determinadas reglas. A ello se le debe

sumar como elemento analítico el efecto de dicha modificación, lo cual pasa inadvertido en el planteamiento de Turner. Lo que vale la pena recuperar de su planteamiento es, por tanto, la idea de que la arena es un espacio de interacción social donde se pone en juego una serie de reglas que con el tiempo modifican los paradigmas que dan sentido a la acción social de un grupo en particular. Turner lo explica con una metáfora:

> [La arena es como] el ruedo, nuestro reñidero de confrontación, encuentro y contención [Y entonces teoriza desde aquí a las arenas como] aquellos escenarios claramente visibles para la acción antagónica característica de los puntos críticos de un proceso de cambio (Turner, 1996: 133) [Después agrega que] Es posible que en las arenas la metáfora de "juego" y las estrategias de la "teoría del juego" […] son más relevantes: debido a que las arenas se producen en áreas localizadas de la vida social, donde hay más vínculo y consenso cultural (Turner, 1996: 140).

Sin duda, la política es mucho más que un juego, propiamente hablando, pero es en la arena donde se lleva a cabo el proceso de negociación para la toma de decisiones políticas. En este sentido, las arenas, según Turner, son elementos que existen "dentro" de los campos, éstos últimos entendidos como "[…] los dominios culturales abstractos donde los paradigmas son formulados, establecidos y puestos en conflicto" (Turner, 1996: 17). Pero aquí la definición de Turner es ambigua dado que es la arena el espacio de confrontación, el reñidero, el ruedo donde se lleva a cabo el proceso de toma de decisiones y donde los paradigmas son de hecho evaluados y por lo cual entran en conflicto. La diferencia entre *campo* y *arena* para Turner radica en el hecho de que los paradigmas que entran en conflicto se modifican o prevalecen gracias a un tipo de actuación que se lleva a cabo como un drama social, y más aún, la concatenación de diferentes dramas sociales en diferentes arenas en el tiempo y el espacio. Podría decirse, entonces, que el campo es un conjunto de arenas, y en ese sentido parece que es una definición muy semejante a la del campo que plantea Bourdieu al considerarlo como un espacio de lucha permanente donde se negocian diferentes tipos de capital y donde evidentemente existe una relación de poder (Bourdieu, 1997).

La ventaja de Turner es que a través de la arena da cabida a la posibilidad de redefinir los paradigmas más influyentes. No obstante, *arena* y *campo* comparten algunas características, pero la particularidad de la *arena* es que en ésta se lleva a cabo el drama social, y el *campo* parece ser algo más abstracto. La ambigüedad de la relación entre arena y campo se produce cuando Turner argumenta que tras el secuestro del rey de España por parte de Napoleón Bonaparte: "[…] los beneméritos del Club Literario y Social formularon seriamente una conspiración, en busca de aplicar sus teorías en la arena política" (Turner,

1996: 103). Aquí la noción de *arena* hace referencia a la política como concepto abstracto, y en todo caso, uno se imagina la actuación de los conspiradores, pero la arena dejó de ser aquí el escenario de disputa, encuentro y contención, y se usa como sinónimo de campo. No está de más hacer hincapié en que la distinción de la arena se reduce a ser el espacio que dentro del campo favorece las condiciones para la interacción, para el drama social. La arena es, por tanto, un concepto que surge de la teoría de la acción y donde lo abstracto se reexamina. Si la política, en un sentido abstracto, es un conjunto de símbolos y relaciones sociales simbólicas que determinan cierto tipo de conducta social, estos símbolos no son dados propiamente desde "afuera" de la arena, sino que es en la arena donde dichos símbolos: "[…] se implican dramáticamente en todo el proceso en cada una de sus etapas [de la lucha por el poder; pensando en la política como órgano rector de la vida pública] [La arena, entonces] es un enfoque que presupone estabilidad cuando se estudia el cambio" (Cohen, 1979: 68).

Existen diversos aspectos relevantes en la postura de Turner, pero quisiera señalar aquí desde dónde quiero utilizar este concepto en relación con la etnografía y proponer así la noción de *arena etnográfica.* La arena etnográfica es el lugar donde se observa una situación problemática en un contexto específico de interacción social. Comparto así con Turner la idea que la arena es un espacio, un lugar donde se lleva a cabo cierto tipo de interacción que implica de alguna manera confrontación, negociación, y en el mejor de los casos, la búsqueda de consenso. Difiero con Turner en la idea de que la arena es simplemente un escenario que es variable según el tiempo y el espacio, y que por tanto cada arena es única e irrepetible. Desde Turner podemos ver que la arena es al mismo tiempo un lugar físico y un lugar abstracto donde los paradigmas o los conceptos se evalúan a través de la implicación dramática de los símbolos y de las relaciones simbólicas que sustentan dichos paradigmas. Si bien la interacción social se desarrolla en espacios físicos por cuanto no podemos interactuar de manera abstracta, difiero de Turner por el hecho de que la *arena etnográfica* no puede definirse en ningún momento por un lugar físico, sino que argumento que una misma *arena etnográfica* puede desarrollarse en diferentes espacios físicos y en diferentes momentos.

Es cierto que distintos sucesos de valor histórico se pueden concatenar de manera que un nuevo suceso deba explicarse en relación con aquellos otros, aun cuando hayan acontecido muy lejos en el espacio y el tiempo. Cada suceso se puede considerar un drama social que tiene lugar en una arena particular, de modo que una nueva arena, donde se establezca alguna relación abstracta con las anteriores, guarda una relación simbólica, pero el nuevo drama social no guarda relación alguna, pues este último es único e irrepetible. El drama social que protagonizó Miguel Hidalgo no guarda relación alguna con la inter-

vención de Bonaparte en España dado que son dos eventos totalmente distintos en contextos distintos, así como sus objetivos, pero la movilización simbólica de una contribuye con la otra en un sentido abstracto, pues al reexaminar los paradigmas de la política en España se pueden reexaminar los paradigmas de la política en la Nueva España. Pero si realmente se quiere ganar estabilidad en el estudio del cambio social, es necesario encontrar un punto de observación común tanto en el drama social de Bonaparte como en el de Miguel Hidalgo, y es ahí donde la idea de *arena etnográfica* aquí propuesta puede resolver el problema metodológico.

La cuestión radica en entender a qué se refiere Turner con algo abstracto y por qué la arena es menos abstracta que el campo. El argumento de Turner es que en el campo es donde se definen los paradigmas, y en la arena donde éstos se reexaminan y se ponen a prueba. Pero para lograr efectivamente la estabilidad que sugiere Cohen (1979: 68), es necesario dotar de suficiente abstracción al proceso de reexaminación para la búsqueda de consenso. Esto es, utilizar el concepto *arena* desde una perspectiva inversa a la postura de Turner, pues más que buscar secuencias y concatenaciones de diferentes dramas sociales que ayuden a explicar uno en particular, la idea es configurar una arena etnográfica que sea aplicable a diferentes formas de interacción social, que tengan algún factor común. Podríamos, por ejemplo, pensar en la atención a la salud y las implicaciones de la ciencia médica como paradigma social. Desde esta perspectiva, la misma arena etnográfica es aplicable en diferentes escenarios y contextos. En este punto habría que hacer una distinción más referente a la noción de *campo*. Desde Turner se trata de un concepto semejante al de *arena*, pero es más amplio y más abstracto, aunque aquí no se desarrolla propiamente ningún tipo de interacción, sino que nos remite a "dominios culturales" (Turner, 1996: 17).

Un dominio cultural abstracto existe como si fuese algo dado y, al momento de interactuar, se toman esos dominios para ponerlos a juicio y redefinir una posible realidad social. Coincido en el hecho de que las ideas que son concebidas como dominio cultural, puedan influir en la forma de actuar de las personas, y que al enfrentarse a situaciones diversas, los dominios culturales pueden alterarse y redefinirse. Pero es importante señalar que dichos dominios culturales, como los paradigmas, no pueden sufrir alteración si no son aplicados a contextos ajenos a sus propias reglas de sentido. De ahí que Turner tenga razón cuando habla de la exclusión de reglas como vía para que los propios paradigmas entren en conflicto, lo cual se supone que sucede en la arena a través del drama social. En efecto, es en la interacción social donde las reglas que dan sentido a la acción misma pueden excluirse con el tiempo, pero vale insistir que para que eso suceda deben tratar de aplicarse determinadas reglas fuera de su contexto original. Si para Turner el campo es un

conjunto de dominios culturales y la arena el espacio donde éstos se reexaminan, y a su vez, no existe una arena que sea semejante a otra, sino que en todo caso están vinculadas por efecto de una secuencia de acciones en diferentes contextos, entonces, el campo debe ser explicado desde la arena y no al revés. Para salir de la dicotomía es necesario repensar el concepto *arena* y aplicarlo con cierta dosis de abstracción, de modo que pueda observarse una misma situación problemática en diferentes contextos. Conviene aquí analizar el concepto *juegos de lenguaje* aplicado al concepto *arena*.

LOS JUEGOS DE LENGUAJE

Tomemos como punto de partida una definición sencilla, aunque no simple, que ofrece Wittgenstein sobre el juego de lenguaje: "[…] Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (Wittgenstein, 1999: 10).[2] El lenguaje y las acciones con las que está entretejido es ya algo complejo. Existen diversas maneras de expresarse y todas éstas constituyen lenguajes. Hay lenguajes más sofisticados que otros. Pero, lo que hay que tener en mente es que para poder interpretar un lenguaje específico se requiere también interpretar las acciones con las cuales está entretejido. Nos aproximamos de esta manera a la idea de descifrar un juego de lenguaje. Mas, como señala Jacorzynski (2008: 294), "el sentido de [un] juego del lenguaje se revela desde otro juego de lenguaje", por cuanto los diferentes juegos de lenguaje tienen reglas particulares que son distintas entre sí, en referencia no sólo a los diferentes lenguajes posibles para la comprensión humana, entre y dentro de grupos, sino que un tipo de lenguaje es sincrónico mientras que otro es diacrónico. Esto es, un juego de lenguaje tiene a la vez una historia y una posible explicación sobre su sentido a lo largo del tiempo, y es también abierto, susceptible de modificaciones.

Wittgenstein usa la metáfora de la ciudad para describir la permanencia del lenguaje, que es a la vez abierto y modificable, y para explicar cómo existen elementos del lenguaje que sirven como punto de partida para el desarrollo de lenguajes más complicados. En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein describe su metáfora de la siguiente manera: "Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes" (Wittgenstein, 1999: 13).[3]

Existen varias posibilidades de interpretación para esta metáfora. Se observa que el lenguaje pasó de ser una maraña a un conjunto de calles rectas y regulares con casas uniformes. El centro, o bien el lenguaje "primiti-

[2] Véase también la página 7 en Wittgenstein (1999).

[3] Véase también la página 18 en Wittgenstein (1999).

vo" (Wittgenstein, 1999: 10),[4] las viejas callejas y plazas, no desaparecen, sino que son referencia para entender el origen de las segundas. Los juegos de lenguaje originales sirven como fundamento lógico para nuevos juegos de lenguaje, o bien los antiguos juegos de lenguaje se han reducido a monumentos de carácter histórico por donde circundan nuevos lenguajes que guardan su propia lógica y su propio fundamento. En el lenguaje encontramos todas las posibilidades, y así como existen fundamentos lógicos con precedentes históricos de importancia, encontramos nuevos juegos de lenguaje que no necesariamente guardan correspondencia con juegos de lenguaje con carácter histórico. Así como existen lenguajes que sirven como referencia histórica y, podría decirse, son dignos de conservarse y mantenerse, existen otros que se han convertido en cascajo o simplemente han quedado en el olvido. Tenemos entonces un lenguaje que, o bien ha desaparecido, o bien prevalece y guarda un sedimento histórico de importancia, adquiere su propia lógica y no necesariamente se corresponde con el lenguaje que prevalece a lo largo del tiempo.

La diferencia entre juegos de lenguaje consiste en que tienen sus propias reglas, de modo tal que: "[…] Quienes juegan el mismo tipo de lenguaje no preguntan por su sentido" (Jacorzynski, 2008: 294). Un ejemplo sencillo puede ser el saludo de dos personas que se conocen y se encuentran por la calle. Saludar es un juego de lenguaje que tiene que ver con una forma de vida, donde el saludo es un gesto de cordialidad común, y nadie se pregunta si pueda significar otra cosa que saludarse. Este aspecto es de interés antropológico puesto que cada juego de lenguaje implica prácticas y las prácticas (acciones) que se llevan a cabo en el ámbito de lo social requieren un contexto y un significado que permita a las acciones mismas tener sentido dentro de un lenguaje en particular. Este contexto que subyace al sentido que adquiere determinado juego de lenguaje se puede entender desde la "forma de vida". Una forma de vida es, por tanto, aquella que hace posible, o no, determinado juego de lenguaje y, a su vez, un juego de lenguaje es aquello que pone en marcha las acciones por las cuales la forma de vida se vuelve operativa. Dicho así, las reglas de sentido de un juego de lenguaje están determinadas por la forma de vida. "¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida" (Wittgenstein, 1999: 75).[5]

La forma de vida permite a las personas tener un referente para poder desenvolverse coherentemente mediante distintos juegos de lenguaje que adquieren sentido por la propia

[4] Véase también la página 7 en Wittgenstein (1999).

[5] Véase también la página 241 en Wittgenstein (1999).

forma de vida en que éstos se llevan a cabo. La forma de vida indica aquí su carácter colectivo que puede ser variable según la forma de organización social, lo que la hace corresponder "[…] aproximadamente a lo que Taylor llamaba *culture*; Summer, *flokways*; Ruth Benedict, *patterns of culture*; Clifford Geertz, *entramado de significados*, etcétera" (Jacorzynski, 2010: 35). La manera de hacer operativa la forma de vida es posible por los juegos de lenguaje, los que nos permiten observar significados y prácticas sociales vinculadas a dichos significados. Ahora bien, los significados toman forma y se les otorga sentido a partir de las propias prácticas sociales, esto es, a partir del uso que se da a un concepto determinado a través de acciones sociales que están vinculadas a una forma de vida.

Pensemos, por ejemplo, en una práctica común a todo grupo social que consiste en sentarse, para lo cual se utilizan sillas. El concepto *silla* no viene dado por su definición sino por su uso, esto es, sentarse. Entendemos el concepto *silla* cuando aprendemos que son objetos que sirven para sentarse. Pero pronto aprendemos que no todas las sillas son iguales y de hecho existe determinado tipo de sillas para determinado tipo de usos, y es ahí donde adquiere sentido el juego de lenguaje. La silla o el objeto que sirve como silla varía según la forma de vida que da sentido al juego de lenguaje, a través del cual la palabra *silla* tiene significado. Aprender el significado de los conceptos que están inmersos en los juegos de lenguaje desde una o varias formas de vida disponibles en los medios de la interacción social, no obstante, no está condicionada a la primera infancia ni a las biografías definidas por los grados escolares, sino que es una constante del lenguaje.

> Nadie es introducido al lenguaje por medio exclusivamente de enunciaciones de reglas o principios, de definiciones o de explicaciones puramente lingüísticas de palabras, de la clase que sean. El aprendizaje del lenguaje se efectúa siempre vía actividades y acciones. Obviamente, en los niveles iniciales las actividades relevantes son sumamente simples, conectadas en general con requerimientos biológicos inmediatos, pero es muy importante entender que eso no cambia en etapas posteriores, cuando un hablante adulto se vuelve una vez más aprendiz de nuevas formas de discurso. Para decirlo en términos wittgensteinianos: la enseñanza ostensiva y las definiciones ostensivas de palabras son mecanismos que operan permanentemente en el lenguaje, no nada más cuando uno se inicia por primera vez en él (Tomasini, 2012: 22).

En efecto, la silla de los acusados y de los jueces forma parte de un mismo juego de lenguaje, pero el rol que juega cada persona en ese juego de lenguaje hace que la silla no adquiera el mismo significado, aunque de manera elemental todos quienes participen en un juicio realicen el mismo acto de sentarse según el papel que les toca desempeñar. Es decir, existen juegos

de lenguaje que son compartidos, pero la forma de vida de un acusado y la forma de vida de un juez son totalmente distintas entre sí, aun cuando ambas partes comparten un juego de lenguaje y dan sentido a una forma de vida donde los juicios y los castigos se llevan a cabo de manera regular. A su vez, los juegos de lenguaje de un juez no siempre se comparten con los de los acusados ni viceversa, sino que existe un juego de lenguaje en donde convergen. Por ello, hablar de un juego de lenguaje es hablar, a su vez, de un acto social y cultural donde convergen diferentes actores que tienen formas de vida distintas, pero que, al mismo tiempo, son compartidas, y es así como la pluralidad de los juegos de lenguaje se sostiene.

Podemos, por ejemplo, pensar desde la disposición de las sillas en las reuniones de los caballeros de la mesa redonda, la silla que utiliza el papa o algún presidente de un país en actos públicos, la sala de espera de un hospital, etc. El contexto y significado de la silla en particular y la manera cómo ésta se usa viene dado por una forma de vida, lo cual nos da la posibilidad de afirmar, como con los juegos de lenguaje, sobre la existencia de muchas formas de vida y no sólo una forma de vida genérica: la forma de vida humana. De la misma manera se puede pensar de cualquier otro concepto que adquiere sentido gracias a una forma de vida a través de los juegos de lenguaje. Entonces, ese todo imbuido por el lenguaje y las prácticas con las cuales está entretejido, caracteriza "[…] el flujo de la vida [misma que] no corre al azar [sino que] obedece más bien al molde de una forma de vida determinada" (Jacorzynski, 2012: 87).

La forma de vida es, por tanto, algo dado que sirve como molde o como elemento que estructura la coherencia de los juegos de lenguaje, y es el lenguaje lo que a su vez da la posibilidad para que una forma de vida sea posible y adquiera coherencia. Los juegos de lenguaje y las formas de vida conforman, así, un binomio que sirve como herramienta para analizar las conexiones que existen entre diferentes formas de vida y diferentes juegos de lenguaje. Ahora bien, consideremos que, en la arena, lo que entra en proceso de reexaminación son los propios juegos de lenguaje que dan sentido a las formas de vida disponibles en el medio de la interacción social.

Para entender mejor esta perspectiva de análisis, vale la pena ahondar en el tema de la construcción de sentido, a partir de los juegos de lenguaje y de las formas de vida. Hay que tener en mente que el sentido que adquieren los juegos de lenguaje está circunscrito a determinadas reglas de sentido. Las reglas de sentido están definidas por el contexto específico en que una proposición adquiere significado y dicho significado está entretejido con determinadas prácticas sociales. Las reglas de sentido están determinadas por el uso que se le da al lenguaje; el lenguaje adquiere sentido por la forma de vida, y la forma de vida está caracterizada por lo que Wittgenstein llama "la imagen del mundo". "Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que

sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso" (Wittgenstein, 2003: 15).[6]

Esto es, que las reglas que se siguen para que determinado juego de lenguaje sea coherente en los términos de una forma de vida, tienen como fundamento explicativo algo dado por una imagen del mundo de la cual no se requiere explicación alguna.

> En resumen, la forma de vida posee las siguientes características: *1)* está en el fondo de todo lenguaje que no se puede imaginar sin ella; *2)* consta de actividad(es); *3)* determina la concordancia acerca de lo falso y verdadero; *4)* hay múltiples formas de vida genéricas, por ejemplo, una animal y otra humana; *5)* la forma de vida ha de ser aceptada como "dada" (Jacorzynski, 2008: 297).

La forma de vida ha de ser aceptada como dada, hace referencia a algo que no se cuestiona ni tiene sentido cuestionarlo. Ese trasfondo es lo que el propio Wittgenstein llama "la roca dura", donde todo cuestionamiento puede responderse con la frase: "así simplemente es como actúo" (Wittgenstein, 1999: 73).[7] La regla que se sigue, se sigue entonces "ciegamente" (Jacorzynski, 2008: 317), y es aquí donde el encuentro entre distintas formas de vida, entre dos o más imágenes del mundo subyacentes a dichas formas de vida, y los juegos de lenguaje a partir de los cuales las formas de vida adquieren sentido, negocian o entran en conflicto de manera permanente. La negociación es posible a través del lenguaje, pero el lenguaje, como hemos visto, no sólo consiste en establecer razones, sino que los conceptos están ligados a prácticas con las cuales el propio lenguaje está entretejido. Las acciones son lenguaje. Wittgenstein explica esta idea de la carencia de las razones para poder convencer a otro de que los juegos de lenguaje que lleva a cabo pueden carecer de sentido. Pero aquí lo que está en juego no es el sentido mismo del lenguaje, sino la forma de vida, y con ésta, la imagen del mundo.

> He dicho que "combatiría" al otro, pero ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas) [Y también argumenta:] Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes (Wittgenstein, 2003: 81).[8]

¿En qué consiste aquí la idea de la imposibilidad de reconciliación entre dos principios que, por ser diferentes

[6] Véase también la página 94 en Wittgenstein (2003).

[7] Véase también la página 217 en Wittgenstein (1999).

[8] Véase también las páginas 611 y 612 en Wittgenstein (2003).

—esto es que se sostienen desde formas de vida e imágenes del mundo incompatibles—, no encuentran comunicación posible, sino que se recurre a la persuasión? Pensemos desde la idea de la diferencia entre el lenguaje científico y el lenguaje religioso. La diferencia radica en gran medida entre lo que se puede considerar es un valor *absoluto* o un valor *relativo*. Lo absoluto como valor está asociado a lo que se puede considerar —desde la propia imagen del mundo y de la forma de vida— lo que "realmente importa" (Jacorzynski, 2010: 22). Lo que realmente importa se explica por la voluntad de ser una persona de excelencia, esto es, llevar a cabo acciones que en términos más comunes podrían considerarse como impecables. Como señala Wittgenstein en su *Conferencia sobre la ética*, lo que realmente importa consiste en "[…] mi experiencia *par excellence*" (Jacorzynski, 2010: 24). Lo que realmente importa es, en un sentido ético, lo que a la persona le debería realmente importar, tomando los criterios de verdad, bondad y belleza como base para la definición de un valor absoluto.

Jacorzynski (2010: 24) rescata el ejemplo fantástico de Wittgenstein sobre si a una persona le crece una cabeza de león y esta última empezase a rugir. Wittgenstein argumenta que, después de la sorpresa, podría buscar a un médico para obtener una explicación científica del caso pero, entonces, lo que inicialmente se pudo haber interpretado como un milagro desde la perspectiva religiosa, hubiese adquirido un sentido diferente desde el lenguaje científico, de modo tal que la noción de milagro es algo que no ha sido explicado por la ciencia, por lo cual el concepto *milagro* adquiere un valor relativo. Sin embargo, desde la perspectiva religiosa, *milagro* adquiere un valor absoluto.

Wittgenstein demuestra así que el lenguaje tiene ciertos límites, pues no es posible describir lo absolutamente milagroso, o bien, cualquier intento de descripción carece de sentido. Sin embargo, los límites aparecen de igual manera en la ciencia ya que ésta no puede decir que ha demostrado que los milagros no existen, por el hecho que la noción de milagro no forma parte del lenguaje científico. Como explica Jacorzynski (2010: 25), lo que hace Wittgenstein es una invitación al misticismo a través del esfuerzo por expresar en palabras lo que es inefable. Pero lo que se demuestra de fondo es que el lenguaje, por cuanto es limitado, hace que el razonamiento científico sea relativo y no absoluto, mientras que las explicaciones "por la existencia del lenguaje" (Jacorzynski, 2010: 25) no necesariamente agotan las posibilidades por demostrar la existencia de valores absolutos que, en este caso, están vinculados al lenguaje religioso y a la idea de vivir experiencias *par excellence*. En efecto, nadie podría entender el sentido de la fe si no ha tenido cuando menos una experiencia religiosa que ayude a expresar lo inefable, a pesar de que el lenguaje tenga ciertos límites.

Lo que se observa en la realidad empírica en torno a la ciencia médica hoy día, por el contrario, parece inver-

tir el sentido de los valores y, por argumento de autoridad, los científicos encuentran en su lenguaje valores absolutos pero, sobre las prácticas sociales que voltean a la perspectiva religiosa y/o espiritual, tienden a juzgarlas como valores relativos, y por lo mismo menos verdaderos. La arena etnográfica nos permite observar cómo en estas dos visiones no es posible un punto de equilibrio, a reserva de que se logre superar la confusión que acarrea vivir de manera simultánea diferentes formas de vida que se sostienen desde imágenes del mundo distintas y en algún momento opuestas entre sí.

Los ejemplos pueden multiplicarse en diferentes ámbitos de la vida pública y privada, pero lo relevante del presente argumento es entender un fenómeno muy particular a la luz de la arena etnográfica: la manera como, al jugar juegos de lenguaje que adquieren sentido desde una forma de vida ajena por cuanto no se comparte la imagen del mundo correspondiente, se altera la forma de vida propia al grado de que esta última se pierde o tiende a desaparecer. Se observa entonces la manera como se llevan a cabo juegos de lenguaje sobre lenguajes que no se comprenden del todo (Das, 1998: 189). Por lo cual, la persona y, más aún, los grupos y sectores sociales entran en una fase de confusión que se acentúa porque en el contexto social y cultural cotidiano se viven diferentes formas de vida que no siempre se prestan a la negociación, menos aun cuando la fuerza de la tradición, o de la persuasión como verdad absoluta, no dan mucha opción más que abandonar una de las formas de vida disponibles en el medio de interacción social.

Pensemos en el caso de la ciencia médica en contextos indígenas de México donde, paradójicamente, los diagnósticos clínicos y la administración de medicamentos tienden a potenciar a la brujería como causa de los padecimientos, en vez de ayudar a erradicar ese tipo de prácticas (Flores, 2017: 166). La arena etnográfica, como lugar de observación, nos permite situar el análisis en la problemática que se tome por objeto de estudio, y descifrarla a través de los juegos de lenguaje que se ponen en marcha, y ayuda a no perder de vista la manera como los conceptos pueden alterar e incluso erradicar formas de vida, así como dar cabida a nuevas formas de vida que con el tiempo entran en conflicto con las anteriores. Esta perspectiva puede arrojar nuevas aristas a problemáticas sociales estudiadas con frecuencia por la antropología. Es aventurado ofrecer este argumento en pocas páginas, pero pensemos, por ejemplo, en que el ejercicio de poder no necesariamente se hace de manera deliberada, sino que surge de prácticas que responden a reglas de sentido de conceptos que guardan cierto sedimento semántico y sintáctico. El hecho de que la medicina alopática, por mencionar un caso, se posicione por encima de otro tipo de modalidades de atención a la salud, no necesariamente tiene que ver con el hecho de negar *a priori* otras formas de atención a la salud, sino que en su gramática existen reglas de sentido que son incompatibles con distintos lenguajes.

Por ejemplo, el diagnóstico de diabetes mellitus sólo es posible si se miden los niveles de glucosa en la sangre, por lo que no podría diagnosticarse en el marco de la medicina considerada indígena tradicional, esto es, fuera de un laboratorio o mediante el uso de instrumentos de vanguardia tecnológica. Pero si al recibir un diagnóstico de diabetes la persona asegura que la causa es la envidia y el trabajo de brujería de alguien que se sospecha cercano a la familia, la administración de medicamento alopático carece de sentido aun cuando los niveles de glucosa disminuyen y se sitúen en un rango saludable. Es el caso de quien comprueba que sus niveles de glucosa se estabilizan con el medicamento, pero al sufrir problemas de la vista (retinopatía diabética no diagnosticada clínicamente) argumenta que los medicamentos alópatas no curan, sino que sólo son "calmantes", y como los curanderos de la tradición indígena tampoco le resuelven el problema, acude a los servicios de un espiritista, quien recurre a la hechicería y la magia negra como explicación y como modalidad de atención (Flores, 2017: 179). En ese caso, se llevan a cabo juegos de lenguaje en el marco de la ciencia médica como principio, pero al no comprenderse de fondo el lenguaje en juego, se recurre al sedimento de una forma de vida que tiende a desaparecer, y como los juegos de lenguaje de la forma de vida que es cuestionada por la forma de vida científica tampoco otorgan sentido a la problemática personal y social, se recurre a una tercera como alternativa que cuestiona a las dos primeras. Esto es, los juegos de lenguaje entran en conflicto en una arena etnográfica determinada: los modelos de atención a la salud. La arena etnográfica nos permite aquí analizar no cómo se construye una u otra ideología, sino cómo se genera cierto tipo de confusión, y como efecto de cierto tipo de vulnerabilidad social, igual que la distancia entre lo que es lenguaje científico y su reducción a una operación técnica que obedece, siguiendo a Wittgenstein, a juegos de lenguaje ajenos a los de la propia ciencia médica.

La ruptura epistemológica se torna, entonces, no en una posición romántica sino en un llamado ético al quehacer antropológico. Desde esta perspectiva, la sazón wittgensteiniana sobre el hecho de que en la filosofía no hay realmente problemas filosóficos sino en todo caso acertijos, nos ayuda a entender que la reexaminación del lenguaje es fundamental no para crear problemas filosóficos sino para disolverlos, y en ello tiene un papel fundamental el esquema mental que ejerce sobre nosotros determinada aplicación lingüística y el uso que se le dé. De la misma manera, con Wittgenstein podemos atisbar que muchos de los problemas sociales no son más que elucubraciones conceptuales, donde muchas veces las definiciones se distancian de su sentido original, y que muchas veces no es posible establecer un juicio sobre una acción determinada, cuando los esquemas mentales que se aplican no corresponden al juego de lenguaje ni a la forma de vida que brinda un andamio estable y cierta

coherencia. Es en este punto que la arena etnográfica puede brindar un enfoque novedoso al quehacer antropológico. Los aportes wittgensteinianos a la antropología (Jacorzynski, 2008; 2010; 2012; 2015; Myhre, 2018; Das, 1998) y sus críticos (Gellner, 2002) nos han abierto el camino, pero seguimos en deuda de alguna manera para llevar a cabo el cambio radical que nos permita disolver los problemas sociales para poder reexaminarlos.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

_____, Jean-Claude Chamboredon, y Jean-Claude Passeron. (2002), *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Cohen, Abner (1979), "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en J. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 55-82.

Das, Veena (1998), Wittgenstein and Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, pp. 171-195.

Flores, Daniel (2017), *(Des)encuentros de la ciencia médica con las prácticas de curación en la sierra de Aquismón, SLP.*, tesis de doctorado, ciesas, México.

Gellner, Ernest (2002), *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*, Madrid, Síntesis.

Grimson, Alejandro (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Hamdan, Amani (2012), "Autoethnography as a Genre of Qualitative Research: A Journey Inside Out", *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 11, núm. 5, recuperado de: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/160940691201100505>.

Jacorzynski, Witold (2015), *La idea de la perspectiva en filosofía, antropología y literatura*, México, ciesas.

_____ (2012), "El enigma de las formas de vida en la filosofía y la antropología del último Wittgenstein", en A. Tomasini (coord.), *Wittgenstein en español III*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 67-98.

_____ (2010), *La maldición de Judas Iscariote: aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión*, México, ciesas (Publicaciones de la Casa Chata).

_____ (2008), *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, México, ciesas.

Myhre, K. Christian (2018), "Deep Pragmatism", en G. da Col y S. Palmie (eds.), *The Mythology in our Language*, Chicago, HAU Books.

Ngunjiri, F. W., K. C. Hernández, y H. Chang (2010), "Living Autoethnography: Connecting Life and Research" (editorial), *Journal of Research Practice*, vol. 6, núm. 1, Article E1, recuperado de: <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/241/186>.

Tomasini, Alejandro (2012), *Wittgenstein en español III,* México, Universidad Veracruzana.

Turner, Victor (1996) [1974], *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Symbol, Myth, and Ritual),* Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

Swartz, Marc, Victor Turner, y Arthur Tuden (1994), "Reseña a la 'Introducción'

de *Political Anthropology*", *Alteridades*, vol. 4, núm. 8, pp. 101-126, recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74711353010.pdf>.

WAGNER, Roy (1981) [1975], *The Invention of Culture*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2003), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1999), *Investigaciones filosóficas*, España, Altaya.

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 100 palabras de cada artículo. Los proyectos serán evaluados por el Consejo Editorial.

OTROS MATERIALES PUBLICABLES

Son bienvenidos los documentos, las reseñas bibliográficas, los comentarios de reuniones académicas, los programas de congresos, cursos o seminarios. Y con mucho gusto se hará un anuncio en la sección “Novedades editoriales” de la portada de los libros que se reciban para tal fin.

ENVÍO DE MATERIALES

Los textos y otros materiales para publicación deberán ser enviados a:
revista_na@yahoo.com.mx o nuevaantropologia@gmail.com
Facebook: REVISTA NUEVA ANTROPOLOGÍA
Silvia Gómez Tagle, directora
Celia Tapia y 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 entre 25 y 30 cuartillas. Las reseñas tendrán como máximo 5 cuartillas (una cuartilla tiene aproximadamente 1 800 golpes, 30 cuartillas tienen 65 000 golpes, letras y espacios).

c) RESUMEN Y *ABSTRACT*

En una hoja aparte se presentará un resumen de 100 palabras del contenido del artículo, en español y otro en inglés. También se definirán cuatro "Palabras clave" o "Keywords", 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 (más adelante se dan ejemplos) y la bibliografía se incluye al final del texto, en orden alfabético y cronológico descendente.

f) RESEÑAS

No se someten a dictamen, la dirección informará al autor en caso de ser aceptado el texto.

PARA SER ACEPTADOS

El autor(a) deberá entregar una versión definitiva con las siguientes condiciones:

a) ACEPTACIÓN

El autor deberá revisar el artículo, tomando en cuenta las recomendaciones del dictamen, y entregar la versión definitiva. También en los casos de dictamen positivo, el autor deberá revisar su texto (como precaución) antes de entregar la versión definitiva.

b) FORMATO

El artículo se entregará en medio magnético con interlineado doble, no más de 30 cuartillas, en CD o 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 más adelante.

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, y las páginas correspondientes:
…en sus aspectos teóricos y metodológicos (Giddens, 1995: 143-152)
O bien:
…en estos aspectos seguimos a Giddens (1995: 143-152)

BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DEL TEXTO
Se dispondrá en orden alfabético por apellido del autor, editor o coordinador del libro o artículo.

CITA DE LIBRO
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], *Título de la obra* [en cursivas], número de edición, Lugar, Editorial, número de la página o de las páginas citadas.
Ejemplo:
GIDDENS, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

Si se desea destacar el año de la primera edición del libro, independientemente de la edición citada, se deberá emplear el siguiente formato:

EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976) [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.

CITA DE ARTÍCULO EN LIBRO
APELLIDO, Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], en, editor o Nombre y APELLIDO del editor o coordinador del libro, *Título de la obra* [en cursivas], Lugar, Editorial, número de páginas del artículo o páginas citadas.

Ejemplo:
ZEPEDA PATTERSON, Jorge (1989), "Limites et possibilités de l'identité territoriale au Mexique", en J. REVEL-MOUROZ (coord.), *Pouvoir local, régionalismes, décentralisation: enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, París, IHEAL, pp. 95-104.

• Más de dos autores en un texto:
A partir del segundo autor se escribe primero el nombre o inicial y después el apellido. En el texto, cuando son más de tres autores se escriben solo el primer apellido del primer autor y después la locución "*et al.*", en minúsculas con punto y cursivas.

• Dos o más referencias a un mismo autor:
Se repite el nombre del autor. El orden será cronológico descendiente (del más reciente al más antiguo).
• 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.
• Textos que aún no son publicados:
Los datos institucionales seguidos de la palabra "(mimeo)" indican que es un texto que, aunque está respaldado por una institución aún es inédito.

CITA DE ARTÍCULO EN REVISTA
APELLIDO,Nombre (año de edición) [entre paréntesis], "Título del artículo" [entre comillas], *Nombre de la Revista* [en cursivas], volumen, número, número de páginas del artículo o páginas citadas.
No lleva nombres de la editorial ni lugar de edición; cuando indica el año o la época, se incluyen. Las páginas en las que se encuentra el artículo se anotan al final de la ficha. Se puede escribir el periodo al que corresponde la publicación de la revista (p. ej. septiembre-diciembre, verano) antes de las páginas.

CITA DE DOCUMENTOS EN O DE INTERNET
Nombre del autor (individual o corporativo) del documento, año de elaboración del mismo entre paréntesis y su título propio, en letras redondas y entre comillas. Se puede agregar alguna frase que describa el documento (boletín de prensa, tablas, carta abierta…) y si está completo, si es de acceso libre o restringido, etc., y la fecha precisa (día y/o mes). Enseguida, se describirá completa la dirección electrónica o URL (siglas de Uniform Resource Locator), tal como aparece en la ventana correspondiente de la página, sin omitir ninguno de los caracteres. Por último, se indicará la fecha de última consulta (la cual no es la misma que la fecha de elaboración del documento, aunque pueden coincidir). Todo irá separado por comas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA
Es mejor evitarlas, pero si se llegan a usar para comentarios y se hace referencia a otros autores, se usará la notación tipo Harvard dentro del pie de página.

ENTREVISTAS Y NOTAS DE CAMPO
Las referencias a entrevistas y notas de campo deberán citarse a pie de página y no en la bibliografía.

CITAS DE ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS
Nombre del autor, año, "Título de artículo" [entre comillas], País, sección y *Nombre del Periódico* [en cursivas], seguidos de la fecha precisa.



92

El papel de los conocimientos locales en el paradigma sustentable

Nueva Antropología

• María Josefa Santos Corral, **Políticas y conocimientos para el cuidado del ambiente** • Gladys Martínez Gómez, **Conocimientos locales: aprendizajes a lo largo de la vida para la sustentabilidad** • Antonio Castro-Escobar, **Participación de las instituciones gubernamentales y educativas como generadoras de las bases para el desarrollo de la agricultura sustentable** • Rebeca de Gortari Rabiela, **De la Revolución Verde a la agricultura sustentable en México** • Mina Kleiche-Dray, Lucile Roussel, Alexandra Jaumouillé, **ONG, agroecología y prácticas agrícolas locales: un caso de traducción en comunidades mixtecas y zapotecas en Oaxaca**

CIESAS CULTURA SECRETARÍA DE CULTURA INAH

VOL. XXXIII, NÚM. 92, ENERO JUNIO DE 2020 ISSN 0185-0636