

FIGURACIONES TRANSCULTURALES

Estudios críticos sobre geoculturas y agencias



Alain Basail Rodríguez
Axel Köhler
María Luisa de la Garza
(coordinadores)

FIGURACIONES TRANSCULTURALES

Estudios críticos sobre geoculturas y agencias

Alain Basail Rodríguez
Axel Köhler
María Luisa de la Garza
(coordinadores)

FIGURACIONES TRANSCULTURALES

Estudios críticos sobre geoculturas y agencias

Alain Basail Rodríguez
Axel Köhler
María Luisa de la Garza
(coordinadores)

Vicens Alba Osante, Natalia Arcos Salvo, Alain Basail Rodríguez,
Carlos Bonfim, Juracy do Amor, María Luisa de la Garza,
Claudia Gisel Hernández Hernández, Lucía Jiménez López,
Jorge Herminio Morales Nájera,
Irene Pascual Kuziurina, Rigoberto Solano Salinas



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

303.4

F54

Figuraciones transculturales: estudios críticos sobre geoculturas y agencias; coordinadores Alain Basail Rodríguez, Axel Köhler, María Luisa de la Garza.-- Ied.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2022.

358 páginas: 17x23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-172-7

I. Procesos sociales. 2. Cambios sociales.

I. Basail Rodríguez, Alain, coordinador. III. Köhler, Axel, coordinador. IV. de la Garza, María Luisa, coordinadora.

ISBN: 978-607-543-172-7

Primera edición: Figuraciones transculturales. Estudios críticos sobre geoculturas y agencias (Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2022)

D.R. © Vicens Alba Osante, Natalia Arcos Salvo, Alain Basail Rodríguez, Carlos Bonfim, Juracy do Amor, María Luisa de la Garza, Claudia Gisel Hernández Hernández, Lucía Jiménez López, Axel Köhler, Jorge Herminio Morales Nájera, Irene Pascual Kuziurina, Rigoberto Solano Salinas, 2022.

D.R. © Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2022

1 Av. Sur Poniente 1460

29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza

C.P. 29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

www.cesmecha.mx, editorial.cesmecha@unicach.mx

Impreso en México

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en las colaboraciones de este libro incumbe exclusivamente a los autores firmantes y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista del CESMECHA-UNICACH.

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos, quienes garantizan su calidad, actualidad y pertinencia. En su conjunto ofrece resultados de investigación que han sido presentados y discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos. Finalmente, la obra fue aprobada por el Consejo Editorial del CESMECHA-UNICACH con apego a los procesos de aseguramiento de la calidad editorial.

Imagen de portada: Jose Pablo Ureña Rodríguez (San José de Costa Rica, 1987), artista visual y académico de la Universidad de Costa Rica. "A los Sísif@s", de la serie #catarsisgrafica, 2021. "A los Sísifos y Sísifas de un mundo de ecos, reflejos, sombras, recuerdos y erosiones. También de copias, datos, cálculos, radiaciones y emisiones".

Diseño de portada y diagramación: Irma Cecilia Medina Villafuerte

Corrección de estilo: María Isabel Rodríguez Ramos

Índice

<i>Introducción. Figuraciones geoculturales: el placer de corazonar con las agencias</i> Alain Basail Rodríguez	7
<i>Caminando trochas por la diversidad de conocimientos/saberes en Latinoamérica y el Caribe</i> Rigoberto Solano Salinas Carlos Bonfim	25
<i>Prácticas musicales en contextos de exclusión social: el investigador como agente de cambio, colaborador y mediador sociocultural</i> Juracy do Amor Cardoso Filho	69
<i>Gramática textil: una propuesta metodológica para el estudio del artesanado infantil</i> Claudia Gisel Hernández Hernández Lucía Jiménez López	131
<i>Poética de la resistencia: dinámicas de la relación del audiovisual con el zapatismo</i> Natalia Arcos Salvo	183
<i>Tensiones y desafíos en la construcción de autonomías en los Altos de Chiapas: historias de vida de tseltales no zapatistas</i> Irene Pascual Kuziurina	209
<i>Crisis del agua y gobernanza hídrica. Construcciones sociales en la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello</i> Jorge Herminio Morales Nájera	241

<i>Apocalipsis culturales, emergencia y crisis de la presencia: conceptos para un tiempo de excepción</i>	275
Vicens Alba Osante	
María Luisa de la Garza	
<i>Tesis escogidas sobre las fronteras. Crisis y crítica de la configuración histórica de límites</i>	311
Alain Basail Rodríguez	
Sobre los autores y las autoras	347

Introducción

Figuraciones geoculturales: el placer de corazonar con las agencias

Alain Basail Rodríguez

Geoculturas y agencias

Pensar la inacabable emergencia de las configuraciones sociales como sitios transculturales, transcorporales y transfronterizos es uno de los principales aportes de los estudios críticos de la cultura en Latinoamérica. Se trata de advertir en y desde territorios concretos los fondos de historia y las fuentes vivas de experiencias de dominación, lucha, resistencia y re-existencia, abiertos a los mestizajes, las trasgresiones de límites y los procesos interculturales que dan sentido y significación a anchos y plurales mundos de vida. De ahí la apuesta colectiva de este libro por el reconocimiento de nuestras culturas de manera situada como configuraciones históricas mestizas, en tránsito, atravesadas por relaciones de poder y subjetividades, productos de la intersección de diferencias tramadas como desigualdades estructurales, en una vasta variedad de formaciones identitarias en y entre conflictos, en mundos que, enfatizo, son transculturados, transcorporalizados y transfronterizos, donde no hay límites reales más allá de las convocadas esencializaciones u homogenizaciones socioculturales.¹

Para la comunidad autoral cuyas donaciones integran esta obra, revelar la representatividad sociocultural de condiciones comunes es conocer el entretejido de la trama de vínculos e interacciones sociales que nos constituyen y que han constituido las configuraciones culturales, siempre como espacios

¹ Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 171-194.

sociales e históricos, de las que formamos parte. Los intercambios constantes entre personas, grupos, comunidades y culturas, así como las modulaciones políticas de la convivencia social, de los regímenes de sentidos y significados y de la red de relaciones sociales, tienen como cualidad distintiva la inter o transculturalidad. Ese espacio fronterizo entre culturas se transforma en medio de disputas por el pleno reconocimiento de las diferencias, de la dignidad de las personas y de sus prácticas culturales, así como por el desencajonamiento de las culturas al liberarlas de perspectivas coloniales, al evidenciar sus relaciones de poder, al denunciar sus lógicas de despojo y al trabajar por la conciencia crítica de los significados culturales y los conocimientos prácticos en los procesos identitarios individuales y colectivos, en las fusiones de horizontes aliñadas con la mediación y la traducción cultural. Es precisamente en ese espacio de disputas, análisis, descubrimientos y denuncias donde se sitúa el programa de investigaciones que cobija las distintas contribuciones de este libro y los propósitos de quienes las escribimos.

Al considerar como nuestra común condición estar entre culturas y entre fronteras, nos situamos por dentro del sentido social de las diferencias culturales y en el centro de debates éticos, de prácticas epistémicas y de posiciones políticas e intelectuales en campos sociales de disputas y luchas culturales. De esta manera, todo trabajo cultural es intercultural e interepistémico, y encierra retos y obstáculos contextuales pues lo cultural está entrelazado con lo político, como la cultura lo está con el poder, la economía, la moral, el conocimiento y las luchas por la actualización de los repertorios de representaciones simbólicas, de sus significados y sentidos. Ese despliegue a ras del suelo de (y con) las agencias entre tramas ideológicas contendientes, permite que los resultados de investigación compartidos en los distintos capítulos descubran los intereses velados o cargados en las ideas de cultura y adviertan algunas formas de convivencia y otros modelos de sociedad a partir de lo que pasa por dentro de la vida, de experiencias y prácticas de disenso, siempre transculturales, transcorporales y transfronterizas.

Sitios, espacios, medios, territorios, campos, suelos o lugares de vida son instancias constitutivas de las configuraciones culturales de las que se da cuenta en cada contribución del libro. Estas configuraciones son territoriales y se recomponen como condición inherente a la existencia humana y a las identidades sociales a favor de la diversidad y de la convivencia de territorialidades o de la

multiterritorialidad.² Por ello, la configuración de geografías socioculturales diferenciadas remite a agentes cuyas prácticas sociales se sitúan entre mediaciones históricas que modulan sus territorios culturales y los espacios de sus cotidianidades. Entonces, el territorio y el espacio no son únicamente depósitos de recursos para su uso dada su materialidad, sino condiciones de posibilidad de la vida social, de tramas constitutivas de ontologías geográficas —geoontologías— y geocuerpos insertos en la conformación de comunidades que expresan procesos de dominación/subordinación/resistencia sociocultural, mediaciones culturales de estructuras sociales legitimadas por relaciones de poder y de sentido referidas a territorialidades socioculturales, es decir, habitadas por la articulación de identidades.³

De esta manera, lo cultural deviene instancia ordenadora de las estructuras espaciales o del espacio de las configuraciones emergentes. Estas configuraciones son culturales e históricas porque se reconstruyen como contextos espaciotemporales constituidos por múltiples mediaciones e intersecciones, dimensiones y escalas.⁴ Los territorios según criterios geográficos dan la imagen de orden, orientación, seguridad y certidumbre, pero sus marcos se agotan con el paso del tiempo por la actualización de sus densidades humanas, sociales, culturales y políticas hasta exigir su reconfiguración.⁵ Así, las geoculturas remiten a domicilios existenciales que dan seguridad ontológica y sentido existencial siempre en medio del terreno de batallas culturales y movibilidades que dinamizan permanentemente las realidades geoculturales. Tanto las condicionalidades espaciales de una región, área, lugar o grupo, como las fronteras espaciotemporales más o menos bien trazadas, son realidades geoculturales cambiantes y transgredibles. De esas realidades mediadas desde la cotidianidad a través del tiempo provienen constricciones que configuran materialidades sociales y expresividades culturales.⁶

² Rogério Haesbaert da Costa, *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad* (México: Siglo XXI, 2011), 301-308.

³ Renato Ortiz, “Espacio y territorialidad”, en *Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo* (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998), 21-42.

⁴ Bernardo Mançano Fernandes, “Territorios, teoría y política”, en *Descubriendo la espacialidad social en América Latina*, coords. Georgina Calderón y Efraín León, vol. 3 (México: Itaca, 2011), 21-51.

⁵ Joaquín Benítez, “Espacialidad, espacio y lugar en las teorías de la globalización”, en *La sociología interrogada. De las certezas clásicas a las ambivalencias contemporáneas*, ed. Perla Aronson (Buenos Aires: Biblos, 2011), 137-152.

⁶ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía* (Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma de México-Azcapotzalco, 2010[1987]), 251.

La complejidad de las rearticulaciones de las relaciones que atraviesan distintos planos espaciales remite a procesos de significación que organizan las experiencias entre fronteras relacionales.⁷ Los marcadores consistentes de unas fronteras territoriales y socioculturales se erigen al distinguir, diferenciar o separar espacios con geosímbolos, al codificar, clasificar o jerarquizar a otros u otras, a través de la labor ideológica de grupos de poder que otorgan un simbolismo a los límites como síntesis de muchas ideas y señalamientos de distinciones, encuentros e intercambios recíprocos. De ahí que las geoculturas remitan a movimientos sociales repletos de nexos y conflictos, a anclajes territoriales de intersticios multivalentes y a fugas transversales, con múltiples expresiones, que retan las diversas gravitaciones de la colonización y la colonialidad de perspectivas cognitivas, modos de producir y otorgar sentidos a la realidad, y mundos de vida, así como de los flujos culturales transterritoriales, transfronterizos y transnacionales a partir de la globalización de la economía mundial capitalista.⁸

En América Latina y el Caribe, al convivir laboriosa y creativamente una suma crítica y conflictiva de matrices culturales y sociales insertas en relaciones asimétricas de poder, reemergen las más variadas conceptualizaciones e interpretaciones del mundo social. Con ellas surgen sujetos cuyas agencias dinamizan los procesos históricos resistiendo, disintiendo, forjando resiliencia, re-existiendo y enfrentando reduccionismos culturales y cooptaciones de las diferencias y la diversidad, cuando no la folclorización, la exotización y la criminalización de las prácticas culturales y modos de vida en el interior de las sociedades, de regiones, comunidades o grupos. De esta forma quedan en evidencia las operaciones de legitimación de relaciones de poder y de dominación/subordinación, la justificación de mecanismos de control cultural, represión y disciplinamiento social, así como las estrategias de reproducción cultural que administran los regímenes de (in)visibilidad, de verdad, de naturalización, seducción o consentimiento, con lógicas de distinción y prestigio que procesan la estereotipación, estigmatización, discriminación y

⁷ Michel de Certeau, "Prácticas del espacio", en *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1996), 139.

⁸ Esto supone ir más allá de la definición de Wallerstein que entiende por *geocultura* un conjunto de ideas, valores y normas que fueron ampliamente aceptados en todo el sistema y que han enmarcado la acción social desde entonces. Immanuel Wallerstein, "Geocultura: la otra cara de la geopolítica", en *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial* (Barcelona: Kairós, 2007), 193-328.

subalternización de la persona otra, de las diferencias, en los cuerpos y en el sentido común.⁹

También desde los márgenes como catalizadores socioculturales se denuncian los límites de las culturizaciones de las diferencias operadas en las fronteras sociales y aseguradas por clasificaciones, jerarquizaciones y patrones de poder con instrumentos como la raza, el género y los binarismos dicotómicos —civilizados/primitivos, hombre/animal, sociedad/naturaleza, mente/cuerpo, hombre/mujer, masculino/femenino—. Esas construcciones de los límites y las delimitaciones sociales como esencias inmutables y como órdenes morales han fijado procedimientos de sujeción y reducción a figuras arquetípicas de la identidad como construcciones históricas en contextos específicos de luchas concretas. Lo han hecho y lo continúan haciendo desde visiones y estructuras típicamente monoculturales, etnocéntricas y universalizantes, desde nociones esencialistas de cultura veladas por expresiones racistas.

Las dinámicas de los conflictos y las negociaciones de las relaciones entre personas, grupos y culturas remiten a complejas mediaciones de procesos identitarios, de identificación/diferenciación, mientras que a través de esencializaciones, alterizaciones u otrerizaciones dentro de la sociedad se normalizan las desigualdades, se transforman las diferencias y se reducen las diversidades. Las experiencias ancladas en la subalternidad como parte de luchas por ser, estar, existir y habitar han sido marcadas por el peso de lo colonial en los cuerpos, de la racialización y sexogenerización de las relaciones y las personas, y de la naturalización de la desigualdad, la desposesión y los despojos materiales y simbólicos. Como bien advirtió Fernando Ortiz en su seminal *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*,¹⁰ todas las transculturaciones remiten a dinámicas deshumanizadoras repletas de violencias, de conflictos y de momentos peligrosos y desgarradores.

Por ejemplo, los movimientos indígenas y afrodescendientes, urbanos o rurales, han interpuesto sus cuerpos, plantado cara a las matrices coloniales de poder y rebasado las lógicas de la dominación para definir los marcos de otros proyectos sociopolíticos como apuestas estratégicas por

⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, “Sociología de la imagen. Una visión desde la historia colonial andina”, en *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), 18-51.

¹⁰ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: Jesús Montero Editor, 1940).

modelos de sociedad distintos a las totalidades homogéneas e integradas que invisibilizan la diversidad y la desigualdad. Se trata de praxis políticas basadas en el trabajo crítico de pensar las diferencias y singularidades culturales, las luchas sociales y las relaciones de —y con el— poder de las producciones intelectuales; de un ejercicio crítico sobre aquel trabajo esencializador y asimilacionista, desde la evidencia de la estrecha relación entre conocimiento y poder, que plantea la necesidad misma de nuevas formas de conocer, de nuevos movimientos teóricos, metodológicos y pedagógicos; de un trabajo político-intelectual que disputa los sentidos del conocimiento y las representaciones de los proyectos de sociedad. En pocas palabras, de las transiciones que experimentan los sujetos en cuanto a sus agencias políticas y culturales, a sus oficios como mediadores del cambio sociocultural. Estos sujetos históricos, que están siempre en constitución y en lucha por su reconocimiento al ser sus prácticas culturales las que los redefinen, remiten a geoculturas. Sus protagonismos sociohistóricos, que leen y releen viejos conceptos, refieren a la tierra propia o al lugar propio —más allá del lugar de nacimiento, al lugar de los sentimientos y pensamientos—, a la apropiación política del espacio, del territorio y sus recursos,¹¹ a conexiones con la matría,¹² la tierra madre y la madre naturaleza.¹³

Una larga tradición intelectual ha dado cuenta de los sistemas de clasificación y jerarquización de las relaciones sociales, de las fronteras sociales de exclusión y marginación, de los procesos de humanización/deshumanización desde las lógicas de lo colonial y de los ordenadores de raza, etnia, sexo, género, clase, nacionalidad y residencia que organizan las narrativas dominantes de enjuiciamiento colectivo desde marcos sociocéntricos. Los sedimentos culturales de nuestras sociedades y culturas latinoamericanas y caribeñas han sido discutidos con claves heurísticas como la transculturación,¹⁴ la transculturalidad,¹⁵ la antillanidad y la

¹¹ Rita Segato, “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea”, *Politika. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2 (diciembre de 2006), 129-148.

¹² Victoria Sendón de León, *Matría: el horizonte de lo posible* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 239.

¹³ Arturo Escobar, “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, en *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: UNAULA, 2014), 67-135.

¹⁴ Ortiz, *Contrapunteo cubano...*, 92-97.

¹⁵ Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (México: Siglo XIX, 1982).

“poética de las relaciones”,¹⁶ la creolidad y la multidimensionalidad de la diversidad,¹⁷ las mediaciones,¹⁸ la hibridación,¹⁹ la colonialidad,²⁰ el mestizaje,²¹ la estarlogía o el estar-siendo²² y lo bastardo,²³ así como el pensamiento de la decolonización con el interés intelectual y político de profundizar en las aproximaciones críticas a las articulaciones de las prácticas, los consensos y disensos, y en la conformación identitaria de los sujetos que las hacen posibles.

En esa riquísima tradición de pensamiento nuestroamericano nos reconocemos los y las colegas que colaboramos en la línea de investigación *Geoculturas, mediaciones y agencias*, auspiciada por el Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*. En este espacio estratégico trabajamos de manera colegiada sobre la misma tesitura para contribuir a la legibilidad y visibilidad de las configuraciones de maneras de ser, conocer y estar-siendo enraizadas en territorios de vida, en lugares de luchas por la vida, y encarnadas en cuerpos atravesados por múltiples contiendas, para asumir que las relaciones se expresan como relevos con múltiples derivas de marcos de experiencias y vínculos con otros bajo los principios de la relacionalidad, la complementariedad y el compromiso.²⁴ Asimismo, para comprometernos en la lucha contra la nostalgia colonial de esencializar al otro, profundizar en el análisis multidimensional de la diversidad y el análisis interseccional de las desigualdades, y participar políticamente en las disputas culturales, políticas y jurídicas por los derechos de reconocimiento y autonomía.

¹⁶ Édouard Glissant, “Poética de la relación”, en *El discurso antillano* (La Habana: Casa de las Américas, 2010[1981]), 237-238.

¹⁷ Jean Bernabé, Rafaél Confiante y Patrick Chamoiseau, “Elogio de la creolidad”, en *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, coord. Félix Valdés García (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017[1988]), 323-357.

¹⁸ Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*.

¹⁹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1990).

²⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014), 285-327.

²¹ Rivera Cusicanqui, “Sociología de la imagen. Una visión desde la historia colonial”, 18-51; Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015).

²² Rodolfo Kusch, “Esbozo de una antropología filosófica americana”, en *Obras completas*, tomo III (Rosario: Fundación Ross, 1998[1978]), 241-434.

²³ Omar Rincón, “Culturas bastardas o la reinención de lo popular en perspectiva de la coolture”, en *Culturas bastardas: entre lo popular y lo coolture*, ed. Omar Rincón (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021), 43-60.

²⁴ Catherine Walsh, “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, *Tabula Rasa*, núm. 12 (2010), 222.

Nos proponemos hacer búsquedas en las profundidades de las historias y las contrahistorias, como en las de la memoria y la utopía, que permitan descifrar herencias y revelar sueños, plantear contrapuntos entre ausencias, invisibilidades, subordinaciones y emergencias, resistencias y re-existencias. Creemos que los ejercicios de memoria colectiva activan legados históricos de luchas, insurgencias y supervivencias, a la vez que negocian con los imaginarios mediáticos dominantes y acotan las memorias oficiales, autorizadas o canonizadas, que operan olvidos selectivos y modulan narrativas de identidad con fines homogeneizadores e integracionistas a los proyectos de sociedad nacionales y subnacionales dominantes. Reconocemos que esos ecos históricos inauguran posibilidades y esperanzas encaminadas a dinamizar el presente hacia lugares otros, con posibilidad de dignidad, justicia y libertad. También, que advierten sobre agenciamientos ensimismados en marcos de dominación de abigarradas temporalidades simultáneas pero, al mismo tiempo, abiertos a presentes de sanación, mitigación y resiliencia, así como a posibles espacios de coexistencias como horizontes futuros de cambio histórico. En este sentido, nos interesa entrever cómo apuntan hacia una apertura inclausurable a transculturaciones donde los vínculos se colorean con cualidades nuevas, a partir tanto de reciprocidades y convergencias como de tensiones y discontinuidades dentro de sus lógicas de heterogeneidad, que enfrentan umbrales coloniales de racismos, machismos, sexismos, clasismos e intelectualismos como marcadores, marcaciones y límites de la convivencia. Y nos enseñan todo lo que hay que desaprender de lo impuesto y asumido por la colonización, incluyendo las complicidades, y todo lo que hay que reaprender de la posibilidad de la humanización y la liberación aún en las peores condiciones de incertidumbre.²⁵

Al fin y al cabo, tanto los autores de estas páginas como los actores sociales con quienes colaboran agencian las nuevas transculturalidades con aperturas de sentido y significados revolucionarios que no pueden desapegarse de la crítica, es decir, de una perspectiva reflexiva y transformadora que se distancie de los lastres y límites político-ideológicos que llevan a la atribución de identidades, a la simplificación y a la cooptación de las disrupciones que subyacen en las diferencias, las disidencias y las innovaciones sociales.

²⁵ Frantz Fanon, “Cultura y racismo”, en *Leer a Fanon, medio siglo después*, ed. Félix Valdés García (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Rosa Luxemburg Stiftung, 2017[1956]), 87-98.

Tenemos claro que se trata de un ejercicio teórico-político situado geocultural y geopolíticamente, a la vez que de crítica al sentido y el significado de los debates sobre las diferencias, las desigualdades y las diversidades, así como de las lógicas inagotables de los procesos históricos y las transformaciones culturales que los definen.

Corazonar con la agencia

En general *Figuraciones transculturales. Estudios críticos sobre geoculturas y agencias* invita a repensar los términos de los debates sobre la complejidad y la profundidad histórica y antropológica de las dinámicas socioculturales, sobre las variaciones de las líneas de demarcación e identificación entre comunidades, grupos sociales y personas, los procesos de integración/diferenciación y los contrastes entre culturas envueltas en contradicciones, conflictos, enfrentamientos y desacuerdos, así como entre acatamientos, acuerdos, armonías y negociaciones. Precisamente, los distintos senderos explorados por cada contribución de este libro advierten algo sobre los procesos históricos de relaciones de poder (hegemónicas/contrahegemónicas), y sobre lo que está por venir en medio de disputas, sobre otras identidades con escenarios nuevos y referentes múltiples, mezclas, reinenciones, transterritorialidades y transculturalidades.

Como hemos advertido, esta obra se inserta modestamente en aquel esfuerzo de recuperación de las explosiones de diversidades en cuanto etnicidades, lenguas, estéticas, religiones, orígenes, identificaciones contextuales y pluralidad de historias, sujetos y culturas de nuestras sociedades promovido por Bernabé, Confiand y Chamoiseau.²⁶ En este sentido se advierten y muestran las diferencias, las desigualdades y las diversas experiencias sociales de las que emergen discursos, prácticas y cambios en las sensibilidades y subjetividades, con sus propias contradicciones, que configuran alternativas epistemológicas contrahegemónicas con potencial crítico y emancipatorio. Para llegar ahí, se muestran las problemáticas vividas por distintos sujetos con todos sus matices en el amplio contexto biopolítico actual con las nuevas formas de gubernamentalidad. En este sentido, se denuncian las desigualdades e injusticias sociales y cognitivas y se advierten nuevas formas de imaginar

²⁶ Bernabé, Confiand y Chamoiseau, "Elogio de la creolidad".

la convivencia y de sostener sobrevivencias de la mano de nuevos activismos sociales, de activismos ciudadanos, críticos y responsables, transitando de las politicidades latentes a las politizaciones manifiestas.

La lectora o el lector constatará el latido de proyectos sociales localizados en distintas geografías interconectadas en lo cultural a través de subjetividades, historicidades, politicidades y politizaciones, con posibilidades de articularse y expandirse más allá de lo personal y lo local para enriquecer procesos de cambio y transformación social. Podrá leer relatos de formaciones transculturales descentradas de la historia oficial, de la modernidad/colonialidad del poder-saber, de sus estructuras de dominio y de sus narrativas etnocéntricas. Sentirá el pulso de la crisis y la crítica a algunos discursos y estéticas dominantes, a estructuras y relaciones de poder arborescentes, y a los marcos de interpretación que buscan hegemonizar los modelos culturales de actores diversos.

Como libro colectivo que es, se comparten los resultados del trabajo realizado por varios colegas que colaboramos en espacios de investigación y formación del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). De esa cuerda que posibilita estar de acuerdo, nos sostenemos investigadores y estudiantes de los programas de Maestría y Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del CESMECA y distintos colaboradores que han aportado al desarrollo de este espacio de convergencias/disidencias a partir de sendas estancias posdoctorales y doctorales como investigadores, profesores invitados o estudiantes huéspedes en distintos momentos. Quizá por eso el énfasis de este primer libro colectivo de nuestra línea de investigación se pone en discusiones teórico-metodológicas que buscan robustecer la agenda de trabajo planteada al interesarnos por múltiples geografías del poder-saber-hacer, por la comunicación, las culturas y las mediaciones culturales con una dimensión política que atienda a la potencialidad de las agencias otras, que hacen visible el pluralismo histórico, la heterogeneidad cultural e ideológica y la posibilidad de proyectos políticos innovadores.

La obra inicia con un capítulo escrito por Rigoberto Solano Salinas y Carlos Bonfim titulado “Caminando trochas por la diversidad de conocimientos/saberes en Latinoamérica y el Caribe”. En el marco de una investigación doctoral cuyo objetivo general es comprender la manera como interlocutoras e interlocutores situados en nuestra región construyen

prácticas de conocimiento/saber fronterizas, los autores nos comparten una crítica a la geopolítica del conocimiento siguiendo trayectorias de vida y tránsitos epistemológicos entre la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales. Más allá de mostrar marcos de interpretación o modelos cognitivos, se analizan las construcciones de modelos culturales a partir de conocimientos, saberes, haceres y sentimientos atravesados por múltiples temporalidades e interacciones abigarradas que abonan a la diversidad nuestroamericana. Se centran en problematizar algunas ideas dominantes a partir del conocimiento de la poética del entramado dinámico de formas de ser, estar y practicar la vida en tres prácticas de epistemologías encarnadas: la aymara *ch'ixi o ch'aje*, la afrodiaspórica de *Exú* y la maya-tseltal del *Sp'ijilal O'tan* o los saberes/sentires del corazón. De esta manera el texto comparte varias conversaciones con múltiples referencias comprensivas de los procesos culturales de cimarronaje, hibridación, mestizaje o bastardeo que pautan las críticas a las colonialidades y frontericidades. Algo que se desarrolla de distintas maneras en el resto de las contribuciones que integran este libro.

Juracy do Amor Cardoso Filho comparte su entrañable experiencia como investigador, colaborador, mediador, cuidador y agente de cambio con personas en situación de calle en San Salvador de Bahía, Brasil. En su propio caminar las prácticas musicales se constituyeron en mediaciones culturales para visibilizar y escuchar a las personas que viven en contextos de exclusión social. La exploración de un territorio sonoro muy diverso que se comparte en la memoria colectiva y la inserción de la riquísima creación musical de las propias personas vulnerables y marginadas en dicho paisaje musical, definen la apuesta de una investigación cuyos aprendizajes y enseñanzas metodológicas son discutidos mostrando gran compromiso y sensibilidad social con las resistencias urbanas. A través de un ejercicio autorreflexivo, Cardoso Filho nos muestra la importancia de la producción de conocimientos localizados, situados, implicados e involucrados intensamente con el otro y la otra para llegar a uno mismo, partiendo de adentro hacia afuera, de asumir un lugar discursivo lleno de subjetividades y apoyado en las diversas relaciones de poder, dolor y placer. Entonces, un joven doctor brasileño, profesor, músico excepcional y colaborador del Movimiento de Población de la Calle en Salvador de Bahía, consciente de las intersecciones que lo atraviesan y constituyen, comparte una etnografía musical a partir de los encuentros y

talleres musicales realizados con personas en situación o contexto de calle que asistieron al Movimiento de Población de la Calle, al Programa Corra pro Abraço y al Centro de Atención Psicosocial Gregório de Matos.

En esa misma tesitura metodológica del trabajo colaborativo y teórica de la relación entre arte y sociedad, Claudia Gisel Hernández Hernández y Lucía Jiménez López se proponen en su capítulo ahondar en las prácticas artesanales de elaboración de muñecos de lana —el tejido, la costura y el bordado—, para reconocer su importancia y el papel que han jugado y juegan para el sostenimiento de la vida como expresiones culturales y estéticas de origen ancestral, y como formas de ser-mirar-sentir-pensar-hacer en el mundo. Para dar cuenta de una “gramática textil” elaboran una propuesta metodológica que reconoce el complejo trasfondo sociocultural e histórico relacionado con cada pieza tejida, cosida o bordada. Las autoras argumentan cómo, en el caso de los muñecos de lana, las prácticas artesanales operan en conjunto y se articulan de tal manera que dan por resultado una figura textil tridimensional, un cuerpo antropomorfo, zoomorfo o mitológico que condensa todo un repertorio de conocimientos, prácticas, relatos y visiones del mundo, a saber: una episteme. El objeto ensamblado estéticamente se hila a la vida de la artesana o artesano que lo realiza, a sus colectivos y a sus lugares de pertenencia y, posteriormente, a la vida de quien lo posea. Al reconocer que las prácticas textiles, además de realizarse a través de materialidades, se manifiestan de manera discursiva, proponen una metodología híbrida que las articule como unidad de análisis de las experiencias, sentidos y creaciones de niñas y niños de 6 a 12 años incorporados en la elaboración y venta de artesanías en San Cristóbal de Las Casas y San Juan Chamula, en Chiapas, México.

También integra este libro un ensayo de Natalia Arcos sobre cine y zapatismo, que se construye sobre la idea central de resistencia estética. “Poética de la resistencia: dinámicas de la relación del audiovisual con el zapatismo” se adentra en el campo de la producción documental zapatista con un ordenamiento cartográfico de áreas que conviven contemporáneamente poniendo en disputa miradas y prácticas audiovisuales sobre o desde el zapatismo a partir de la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y sus luchas desde entonces. También se exploran los esfuerzos de organizaciones nacionales e internacionales para formar a promotores de audiovisuales entre las bases de apoyo

zapatistas. Finalmente, se analiza la narrativa de la producción audiovisual que desde 2008 en adelante realizan las propias comunidades para contarse y contarnos su historia con sus propias miradas.

Por otro lado, Irene Pascual Kuziurina explora las tensiones y desafíos en la construcción de autonomías en los Altos de Chiapas entre tseltales no zapatistas. Como parte de su investigación doctoral, la autora realiza una etnografía en la que busca visibilizar las voces de tseltales pertenecientes a los pueblos de San Juan Cancuc y Tenejapa sobre sus experiencias con el movimiento zapatista. A partir de ellas problematiza las tensiones y desafíos que han surgido en el interior de las comunidades por la propuesta zapatista de construcción de autonomía como proyecto político. En particular, muestra las distancias y rupturas de algunas familias tseltales con las bases de apoyo cuando deciden rechazar dichas propuestas autonómicas por razones económicas, religiosas y educativas, entre otras. Para esclarecer la problemática, presenta historias de vida de sujetos-actores que en algún momento militaron en la organización insurgente para, mediante el método biográfico, comprender desde sus discursos las prácticas que les generan distancias. En las conclusiones se analiza cómo el contexto social, histórico y cultural moldea otras concepciones de autonomía en los sujetos que los motivan a pensar praxis políticas comunitarias al margen de la beligerancia declarada.

Continuando con el análisis de los conflictos sociales por la soberanía territorial y el acceso a servicios, bienes y medios de vida fundamentales, Jorge Herminio Morales Nájera estudia las construcciones sociales sobre la crisis del agua y la gestión de la misma o gobernanza hídrica en una de las subcuencas más importantes de Chiapas, la del Río Grande-Lagunas de Montebello. A partir de la constatación de la eutrofización o muerte del agua como parte de un proceso mayor de pérdida de hábitat, este capítulo busca establecer una postura crítica sobre las mediaciones culturales e institucionales que han suscitado, desde una visión antropocéntrica, un proceso de eutrofización natural, social y cultural del agua. Mediante una aproximación cualitativa, se comparan diferentes modelos socioambientales sostenidos por distintos discursos. En un primer momento, se analiza la desconexión de los nichos territoriales de subsistencia en la gestión del agua, motivada por las formas de apropiación de los recursos hídricos, las alianzas políticas en la gestión del agua y las prácticas situadas de gestión socioambiental. Luego, se destacan las pulsiones de vida que animan el caminar de dos comunidades, una alteña

y otra transfronteriza, que presentan un modelo ontológicamente amigable con el ambiente y valoran la importancia de la siembra de cultivos inocuos, el cuidado del agua para consumo humano y la búsqueda del bien común. En contraste, se analiza un modelo ontológicamente diferente basado en la producción intensiva agropecuaria causante de la eutrofización antropogénica del agua. Se explora una clave analítica de la tragedia ambiental a partir de las mediaciones de los actores del agua originadas a partir de la exclusión operada por grupos de poder que redujeron el problema ambiental a la creación de infraestructura para el tratamiento de las aguas residuales. No obstante, se analizan algunas soluciones creativas tanto de organizaciones civiles, como de instituciones académicas y actores locales para una gestión eficiente del agua; sobre todo, se destaca la importancia de la participación incluyente de los Comités Locales de Gestión del Agua como un medio para generar gobernanza y tratar de revertir los daños socioambientales.

La crisis civilizatoria es también el centro de la atención de Vicens Alba Osante y María Luisa de la Garza Chávez, quienes reflexionan sobre el tema emergente de la muerte *en* y *de* una cultura desde otra propuesta conceptual y metodológica situada en el estado de excepción vivido con la epidemia de SARS-CoV-2 (covid-19). A partir de la actualidad que ganaron los discursos catastrofistas, colapsistas y apocalípticos, los autores introducen el concepto de “apocalipsis cultural” para indagar sobre el sentido y la articulación de la “muerte cultural” a través de cuatro formas apocalípticas como ejemplos históricos paradigmáticos y concentrarse en la exploración de la tonalidad apocalíptica contemporánea. De la mano del concepto de “crisis de la presencia”, dan cuenta de la experiencia vivida y pensada en tensión con la posibilidad y eventualidad del final (de una vida como de la vida de una cultura), con sus potencias y sus límites en la emergencia contemporánea como “tiempo del fin” y de los vínculos entre los apocalipsis culturales, la crisis civilizatoria y la presencia en crisis. Al construir una perspectiva crítica transdisciplinaria sobre las crisis personales y colectivas, se sugieren trazos poético-epistémicos para comprender —y quizás atravesar— nuestra excepcional situación histórica compartida —como transformaciones cualitativas—.

La crisis social, vivida como crisis humanitaria en las fronteras, vuelve a ser el correlato que estimula la crítica que se realiza en el último capítulo del libro. En este caso el objeto de la discusión es la configuración histórica de los

límites que pautan el pensamiento y las acciones humanas. Basail Rodríguez realiza un amplio recorrido por las teorías de las fronteras para escoger las tesis más relevantes de algunos autores que sostienen la centralidad del concepto en la historia del pensamiento, la cultura y la sociedad. Además de reconocer la importancia de las fronteras como centro de la actividad simbólica del ser humano, se busca contribuir a la discusión crítica de su temporalidad con fuertes gravitaciones geopolíticas y geoculturales, biopolíticas y bioculturales. Asimismo, busca tributar al entendimiento de su problemática vigencia y de la compleja multidimensionalidad de sus configuraciones sociohistóricas como espacios social y culturalmente construidos para dar significado al mundo y sentido a la vida. En esta perspectiva teórico-crítica, se participa en una de las operaciones fundamentales de los estudios culturales, políticos y sociales que subrayan que las fronteras son dispositivos epistemológicos para la crítica de los poderes simbólicos y las fuentes hegemónicas y disidentes de producción, transmisión, administración y legitimación de conocimientos; también, que las fronteras a su vez constituyen dispositivos pedagógicos para recorrer los intersticios de mapas históricamente condicionados por realidades sociales, culturales, ecológicas, políticas, materiales y virtuales, para discutir sobre situaciones que emergen en distintas escalas con dinámicas, flujos, movimientos y movilizaciones sociales insertos en relaciones simbólicas de poder, en mallas de dominación-subordinación-resistencia y en contextos territoriales concretos y articulados que ponen en entredicho la inmovilidad de los fenómenos, la invisibilidad de personas e identidades y la recursividad de la historia misma. Asimismo, las fronteras visibilizan las asimétricas e inequitativas coordenadas transnacionales de los procesos de diferenciación/identificación, exclusión/inclusión, desigualdad/equidad y continuidad/ruptura en lugares, comunidades, sociedades y discursos —incluidos los de las ciencias mismas— como tramas vitales de sentidos, significados, emociones, prácticas y experiencias inacabables.

En general, quienes lean estas páginas advertirán rápidamente que se trata de aportaciones en las que, a partir del interés por distintos temas concretos, se afrontan debates contemporáneos desde una perspectiva crítica de la cultura, la comunicación y la política. Las autoras y los autores comparten el supuesto de que los ámbitos discursivo-simbólicos son lugares constitutivos de acumulación de capitales y articuladores de

abigarrados regímenes de poder de orden epistémico, social y político. También, participan de la misma pasión por re-conocer y aprender modos estratégicos de significar y experimentar, de creaciones de sentido y conocimientos raizales que se articulan a movibilidades, reinventiones, resistencias y potencias disruptivas de agencias sociales, culturales y políticas. En este sentido, continúan profundizando el camino heurístico andado por Axel Köhler con el concepto práctico-teórico de la investigación sentipensada con raíz, corazón y co-razón.²⁷ Y, en general, muestran una relación de coincidencia esperanzada en torno al caminar gozoso con compromiso social y al sentipensar con coraje, pero en concordia, es decir, ver con el corazón aquello que es esencial y escuchar las pulsaciones vitales más allá de las diferencias de ideas. De ahí, la cordial invitación colectiva a compartir a través de la lectura de estos trabajos el placer de corazonar con las agencias.

Referencias

- Benítez, Joaquín. “Espacialidad, espacio y lugar en las teorías de la globalización”. En *La sociología interrogada. De las certezas clásicas a las ambivalencias contemporáneas*, editado por Perla Aronson, 137-152. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- Bernabé, Jean, Rafaël Confiand y Patrick Chamoiseau. “Elogio de la creolidad”. En *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, coordinado por Félix Valdés García, 323-357. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017[1988]. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170707025855/AntologiaDePensamientoCriticoCaribeno.pdf>
- Costa, Rogério Haesbaert da. *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI, 2011.
- De Certeau, Michel. “Prácticas del espacio”. En *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, 101-142. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1996.

²⁷ Axel Köhler, “Acerca de nuestras experiencias de co-teorización”, en *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, t. I, eds. Xochitl Leyva et al. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Lima: Programa Democracia y Transformación Global; Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas; La Habana: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coimbra: Proyecto Alice-Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago, 2018), 401-428.

- Escobar, Arturo. “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”. En *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, 67-135. Medellín: UNAULA, 2014.
- Fanon, Frantz. “Cultura y racismo”. En *Leer a Fanon, medio siglo después*, editado por Félix Valdés García, 87-98. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Rosa Luxemburg Stiftung, 2017[1956].
- Fernandes, Bernardo Mançano. “Territorios, teoría y política”. En *Descubriendo la espacialidad social en América Latina*, coordinado por Georgina Calderón y Efraín León, vol. 3, 21-51. México: Itaca, 2011.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Glissant, Édouard. “Poética de la relación”. En *El discurso antillano*, 237-238. La Habana: Casa de las Américas, 2010[1981].
- Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Köhler, Axel. “Acerca de nuestras experiencias de co-teorización”. En *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, t. I, editado por Xochitl Leyva et al., 401-428. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Lima: Programa Democracia y Transformación Global; Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); La Habana: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coímbra: Proyecto Alice-Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Guadalajara: La Casa del Mago, 2018.
- Kusch, Rodolfo. “Esbozo de una antropología filosófica americana”. En *Obras completas*, t. III, 241-434. Rosario: Fundación Ross, 1998[1978].
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2010[1987].
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero Editor, 1940.
- Ortiz, Renato. “Espacio y territorialidad”. En *Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo*, 21-42. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*, 285-327. Buenos Aires: Consejo

- Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014. https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/contador/sumar_pdf.php?id_libro=871
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XIX, 1982.
- Rincón, Omar. “Culturas bastardas o la reinención de lo popular en perspectiva de la coolture”. En *Culturas bastardas: entre lo popular y lo coolture*, editado por Omar Rincón, 43-60. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “Sociología de la imagen. Una visión desde la historia colonial andina”. En *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 18-51. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Segato, Rita. “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea”. *Politika. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2 (diciembre de 2006), 129-148.
- Sendón de León, Victoria. *Matria: el horizonte de lo posible*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. “Geocultura: la otra cara de la geopolítica”. En *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, 193-328. Barcelona: Kairós, 2007.
- Walsh, Catherine. “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”. *Tabula Rasa*, núm. 12 (2010), 209-227. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1449>

Caminando trochas por la diversalidad de conocimientos/saberes en Latinoamérica y el Caribe*

Rigoberto Solano Salinas
Carlos Bonfim

Este continente, más que ninguna otra parte del mundo, ha sido, desde hace cuatro siglos, el lugar más vivaz y más extravagante en cuanto a una enorme experiencia, la de poner en contacto a casi todas las culturas conocidas, sus repulsiones mutuas y sus simbiosis nacientes¹
Édouard Glissant

Para comenzar la trocha... (introducción)

Como parte de un *continuum* de resistencia y re-existencia, durante las últimas tres décadas desde distintas latitudes de Latinoamérica y el Caribe pareciera darse un retoñar —entendido aquí como un proceso cíclico de Vida, que se ha dado también en tiempos pasados y mediante distintas formas— de prácticas de conocimientos/saberes que emergen entre y a través de diversas ontoepistemes. El presente texto tiene como propósito analizar algunas de

* El presente trabajo es un avance del proyecto de la investigación “Conversas inter/transepistémicas en Latinoamérica y el Caribe: abriendo trochas hacia la diversalidad de conocimientos/saberes”, realizado por Rigoberto Solano Salinas, candidato a doctor (Beca nacional CONACYT) en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), bajo la dirección de Carlos Bonfim, profesor de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), en Brasil. El propósito general de la investigación es comprender la manera como diversas interlocutoras e interlocutores situados en Latinoamérica y el Caribe, que transitan entre la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales, construyen prácticas de conocimiento/saber fronteras.

¹ Édouard Glissant, *Las Américas barrocas*, 21 de marzo (2002), <http://www.resonancias.org/content/read/238/>

ellas, cuyos autores y autoras devienen en tres escenarios de construcción y producción de conocimientos/saberes: la academia, los movimientos y organizaciones sociales y, por último, las espiritualidades ancestrales.

Para dar cuenta de lo propuesto, proponemos andar una *trocha*, como se le nombra en los mundos rurales y selváticos de Colombia, expresión que seguramente tiene sinónimos en otros lugares de Abya Yala/Afro-/Latino-América² y el Caribe,³ así como de otras regiones del planeta. Aquí entran en juego dos metáforas. La primera, la de la trocha, es importante en tanto la entendemos como un sendero que se va trazando mientras se camina entre las incertidumbres y misterios; por otra parte, la de la selva por la que transitamos es la diversalidad de conocimientos/saberes. *Diversalidad* es una palabra propuesta por pensadores antillanos,⁴ quienes desde finales del siglo XX y comienzos del XXI reflexionaban desde y sobre la *creolidad*, de modo que:

A la vieja Universalidad europea, esperamos oponer la Diversalidad, noción que, manteniendo la idea de un destino común de la especie humana, exige el respeto y, sobre todo, la salvaguardia de las identidades particulares, no en el encierro o en el ombliguismo, pero sí en la interacción libremente consentida, en la creolización aceptada, querida, incluso buscada, y no ya padecida.⁵

Entendemos este caminar por los conocimientos/saberes como un tránsito por la diversalidad, un entramado dinámico de formas de leer, interpretar,

² Arturo Escobar, “Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ afro/ latino/ América”, en *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, coords. Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín (Buenos Aires/México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017).

³ En este texto nombramos de distintas maneras el territorio en el que nos situamos para compartir estas reflexiones, aunando nuestro sentipensar-hacer con lo propuesto por Arturo Escobar: “Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí el nuevo léxico de Abya Yala/ Afro/ Latino/ América. No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/ urbano; clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad), pero es una manera inicial de problematizar y al menos hacernos tartamudear, cuando con tanta naturalidad invocamos a América Latina”. Escobar, “Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra”, 52.

⁴ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Elogio de la creolidad* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011[1986]).

⁵ Raphaël Confiant, “Creolidad, diversalidad y mundialización”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXII, núm. 255-256 (abril-septiembre de 2016), 344.

ser, hacer y sentir el mundo, que necesariamente nos reta a una *poética de las relaciones*, como diría Édouard Glissant.⁶

Como casi todo camino, las trochas tienen puntos de referencia, usualmente compartidos desde la oralidad, para que las compañeras y compañeros de viaje sepan si van más o menos por los rumbos esperados. Esta es una trocha que tiene tres tramos: en una primera parte, proponemos una reflexión sobre la manera en la que están tejidas muchas de nuestras prácticas de conocimientos/saberes. En la segunda, dada la *multirreferencialidad*⁷ del fenómeno social y la manera en que se intenta abordar, se hace necesario precisar algunos contextos y conceptos para seguir por esta trocha. En el tercer trecho, se abordan de manera general tres prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, como se les denomina en este trabajo, haciendo la advertencia de que es un tramo entre fronteras que precisa de no pocos ejercicios de traducción intercultural. Y finalmente, en un cuarto apartado, se comparten algunas ideas que emergen de lo andado, una conversa que cierra el viaje mientras se abre a nuevas trochas.

Greetings from la mitad del mundo

Empecemos por el ombligo. Del mundo. Es decir, por Ecuador. Mejor dicho, empecemos por uno de los tantos lugares que se nombran a sí mismos *ombligo del mundo*. Ecuador es el nombre de este país suramericano ubicado en los Andes equinocciales en las coordenadas 0°0'0" (latitud cero grados, cero minutos y cero segundos); también es donde nació Jorge Enrique Adoum, autor del poema, con el mismo título, que da cuenta de una escena de su geografía, y del que compartimos un fragmento:

Es un país irreal limitado por sí mismo,
partido por una línea imaginaria
y no obstante cavada en el cemento al pie de la pirámide.
Si no, cómo podría la extranjera retratarse
piernabierta sobre mi patria como sobre un espejo,

⁶ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso* (Madrid: Sinca, 2016[1996]).

⁷ Jacques Ardoino, "El análisis multirreferencial", en *Sciences de l'éducation, sciences majeures. actes de journées d'étude tenues à l'occasion des 21 ans des sciences de l'éducation*, eds. Jacques Ardoino et al. (Issy-les-Moulineaux: EAP, 1991), 174.

la línea justo bajo el sexo
y al reverso: “Greetings from la mitad del mundo” [...] ⁸

Como una de las sensibilidades que buscaron pensar la vida desde el arte, Adoum reitera aquí sus recurrentes, ácidas y dolidas lecturas sobre su país. El anterior fragmento se refiere a una escena recurrente del parque conocido como el Monumento a la Mitad del Mundo, destino turístico obligado de cualquier visitante en Quito y que, desde las estéticas propias del turismo global, produce miles de fotografías de turistas parados sobre la línea equinoccial, con un pie en cada hemisferio. El referido monumento viene a ser un tributo estatal a la primera Misión Geodésica, que llegó a los Andes ecuatoriales en el siglo XVII, en una expedición organizada por la Academia de las Ciencias Francesa para determinar la forma de la Tierra a partir de la medición de un arco del meridiano.

Entre los célebres científicos franceses integrantes de la Misión Geodésica —y cuyos bustos hoy se encuentran también en el referido parque— están Charles Marie de La Condamine, Louis Godin y Pierre Bouguer. A La Condamine se le atribuye también la “descubierta” del caucho, el curare y la quinina; entre otros logros, esta primera misión aportó sustancialmente a los fundamentos de lo que hoy conocemos como sistema métrico decimal.

Ahora bien, más allá de todo lo que se puede discutir de esta versión de la historia, cabría admitir que, a partir del trabajo realizado por esa misión, se ha podido comprobar que efectivamente por esa zona pasa la línea ecuatorial, una línea imaginaria equidistante entre los polos sur y norte del planeta. Sobre esa línea equinoccial se suele repetir con frecuencia que divide los hemisferios sur y norte.

La versión de la historia contada por las palabras de los integrantes del Proyecto Quitsato, sin embargo, trae otra perspectiva.⁹ Creado alrededor de 1997 por Cristóbal Cobo, junto a diversos otros investigadores, este colectivo investiga sitios arqueológicos con el propósito de contribuir a la protección y difusión del patrimonio cultural ecuatoriano. Para ello acuden, entre varios recursos, a la tecnología satelital y organizan diversas actividades educativas

⁸ Jorge Enrique Adoum, *Breve antología* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), 21.

⁹ Registramos aquí nuestra gratitud a Sebastián Salvador, colega investigador integrante del Proyecto Quitsato y coordinador del Proyecto Shungoloma, quien muy generosamente nos ha facilitado parte de las informaciones sobre el trabajo de arqueoastronomía que realizan en Ecuador.

a partir de sus hallazgos. En la serie de charlas que organizan suelen compartir informaciones preciosas y desconocidas para muchos, y en el mismo gesto, aportan contundentes ejemplos de lo que significa un “pensar situado”. Entre esas reflexiones, los integrantes de Quitsato plantean una aclaración sobre el sentido del homenaje que se hace a la Misión Geodésica:

Si queremos considerar importantes a estos monumentos, primero debemos de reconocerlos como históricamente fueron construidos: como monumentos en honor a las Misiones Geodésicas Francesas, mas no como la Mitad del Mundo [...] Según posicionamientos de coordenadas, tomados con GPS geodésicos, el *Monumento en Honor a las Misiones Geodésicas Francesas*, se encuentra a 7.7 segundos al sur del paralelo cero, alrededor de 240 metros, lo cual nos indica, que, con la tecnología más actualizada que existe, dicho monumento supuestamente no se encuentra en la Línea Equinoccial. Esto se lo puede verificar con gran exactitud, en cualquier parte del mundo y por cualquier persona, visitando el sitio de *Google Earth*, por internet, y nos daremos cuenta, fácilmente, de todas estas posiciones, incluyendo el sitio arqueológico de Catequilla y del nuevo monumento de la Mitad del Mundo, el Reloj Solar Ecuador.¹⁰

El sitio arqueológico de Catequilla al que se refieren está ubicado exactamente en el punto por el que pasa la línea ecuatorial —línea que, como se ha dicho, no divide los dos hemisferios, sino que los une—. Al fin y al cabo, y en sintonía con la etimología de un término proveniente del latín, *aequator*, alude al equilibrio, al balance. En consecuencia, los integrantes de Quitsato apuestan por el fomento de sensibilidades que actúen precisamente de modo equilibrado, conscientes de las complejas interconexiones y confluencias entre las distintas maneras de pensar, decir, hacer, sentir y ser en el mundo.

Las reflexiones derivadas del anterior relato son un claro ejemplo de lo que la escritora nigeriana Chimamanda Adichie ha llamado “el peligro de una historia única”¹¹ y sus efectos perversos:

¹⁰ Quitsato, “¿Qué es Quitsato?”, www.quitsato.org/que-es-quitsato/

¹¹ Originalmente esta reflexión fue compartida durante una charla TED en 2009, https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es

Es imposible hablar de relato único sin hablar de poder. Existe una palabra, una palabra *igbo*, que me viene siempre a la cabeza cuando pienso en las estructuras de poder del mundo: *nkali*. Es un nombre que podría traducirse por “ser más grande que otro”. Igual que en el mundo político y económico, las historias también se definen por el principio de *nkali*: la manera en que se cuentan, quién las cuenta, cuándo las cuenta, cuántas se cuentan... todo ello, en realidad, depende del poder. Poder es la capacidad no solo de contar la historia de otra persona, sino de convertirla en la historia definitiva de dicha persona.¹²

Es decir, lo que hacen investigadores e investigadoras como los vinculados al Proyecto Quitsato encarna un esfuerzo por hacer circular las muchas otras historias que nos constituyen. Y lo hacen desde un prisma que —podríamos adelantarle ya— está estrechamente relacionado con los debates en torno a lo que Aníbal Quijano y una serie de otras autoras y autores de estas latitudes llamaron —y llaman— la colonialidad del poder, que retomaremos más adelante.

Por el momento, detengámonos un instante más en los aportes de las y los colegas de Quitsato: en primer lugar, nos ayudan a comprender, desde la práctica, nociones como las de geocultura y pensamiento situado, así como la de geopolítica del conocimiento. Pero sobre todo —y aquí es necesario reconocer cierta incomodidad ontológica, epistémica y ética que genera el relato—, nos permiten advertir cómo muchas veces terminamos por actuar como perpetuadores de invisibilizaciones diversas, como agentes al servicio de la colonialidad, desde el saber. Y esto se advierte, por ejemplo, en el modo como hemos ido históricamente naturalizando la obscena ausencia de nombres, voces, personajes, perspectivas y narrativas otras.

En el caso del llamado Monumento a la Mitad del Mundo están en juego diversos factores, pero valdría la pena insistir en el modo como un sitio como Catequilla quedó relegado a una discreta nota al pie de una historia que optó por privilegiar una perspectiva —la de la racionalidad occidental que, digámoslo de una vez, parece haberse adueñado del sentido de lo que viene a ser ciencia y producción de conocimientos legítimos, válidos—. Investigaciones como las del Proyecto Quitsato en Catequilla permiten entrever que las culturas preincaicas que habitaban aquella zona del país

¹² Chimamanda Ngozi Adichie, *Los peligros de una historia única* (Barcelona: Penguin Random House, 2018), 8.

realizaban desde ese sitio mediciones astronómicas bastante precisas de los solsticios y de los equinoccios “[...] con posibles diversas aplicaciones [...] como calendarios, ritos, ceremonias, organización social, etc.”.¹³

Sin embargo, si consideramos la escasa y episódica atención que han recibido estos aportes (tanto por parte del Estado como de la academia), resultaría fácil identificar el vínculo con el señalado anteriormente por Adichie sobre el poder y sus narrativas históricas. De ahí que se repliquen, sin más, afirmaciones como la de que La Condamine habría “descubierto” el caucho, el curare y la quinina... Quizás se esté hablando aquí de “descubrimientos” similares a los que la historia oficial plasmada en los manuales escolares cuenta sobre la llegada de los europeos a Abya Yala,¹⁴ por ejemplo; o sobre la manera como nosotros, desde el quehacer académico, “descubrimos” la diversidad ontoepistémica, aún viva, en una región como Latinoamérica y el Caribe, como si fueran procesos que no nos atravesaran la Vida.

Se trata, lo sabemos, de una práctica mucho más extendida de lo que se suele imaginar. Como lo ha señalado el portugués Boaventura de Sousa Santos “[...] la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada que lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante”.¹⁵ En este punto, es importante reconocer que es principalmente en esa tradición científica y filosófica en la que nos hemos formado, tanto quienes leen como quienes escribimos estas líneas, aun cuando nuestras vidas transitan también por esas ontoepistemes, aparentemente *otras*.

Uno de los resultados de estas invisibilizaciones sería, todavía en palabras de Santos, el “desperdicio de la experiencia”: desperdicio de aportes tejidos en lugares considerados irrelevantes en el tablero geopolítico y epistemológico

¹³ Quitsato, “¿Qué es Quitsato?”.

¹⁴ *Abya Yala* es una expresión en el idioma del pueblo guna o kuna (que hoy vive en la costa caribeña de Panamá y Colombia) y puede traducirse como “Tierra madura”, “Tierra Viva”. Este nombre tiene su origen en un proceso de los pueblos indígenas a escala continental: aparece públicamente en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (Quito, 2004) y se confirma su uso en su sentido político en la III Cumbre, celebrada en Iximché (Guatemala), en 2007. Es un nombre que tiene el propósito de constituirse: “[...] como espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que juntos enfrentemos las políticas de globalización neoliberal y luchar por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la madre tierra, del territorio, del agua y todo el patrimonio natural para vivir bien”. III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, *De la resistencia al poder*. Declaración de Iximché, 30 de marzo de 2007, 17, <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche.php>

¹⁵ Boaventura de Sousa Santos. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 63 (octubre de 2002), 238.

mundial —con lo cual se inviabiliza una posible *ecología de saberes*, otra de las categorías con las cuales trabaja Santos y que, como veremos más adelante, en su dimensión relacional, aquí llamamos *conversas inter/trans epistémicas*—. En otros términos, el modelo epistémico desde el cual opera la matriz de conocimientos/saberes occidental hegemónica se caracteriza precisamente por una impronta que resulta ser bastante similar a lo que Adichie¹⁶ evoca al referirse al término *nkali*.

Por otra parte, y para volver sobre aportes gestados en estas latitudes, el colombiano Santiago Castro-Gómez discute también en uno de sus escritos sobre la necesidad de descolonizar la universidad. Para ello, realiza una “[...] genealogía del modo como las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 y 1700, pues es en esa época cuando emerge el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades”.¹⁷ Se trata aquí de un paradigma que Castro-Gómez examina a partir de la noción de *hybris del punto cero*. Para ello, recurre a la metáfora teológica del *Deus Absconditus*:

Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.¹⁸

¹⁶ Adichie, *Los peligros de una historia única*.

¹⁷ Santiago Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores, 2007), 91.

¹⁸ Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad...”, 83.

Descontada aquí la discutible noción de “pecado”, y sustituida por “error”, la referencia a la *hybris del punto cero* nos permite subrayar lo dicho anteriormente sobre nuestras prácticas investigativas, académicas, intelectuales y estéticas; y lo mismo vale para nuestras elecciones al momento de definir interlocuciones epistemológicas y metodológicas, por ejemplo. En este sentido, pese a que hoy se encuentran ya ampliamente difundidos diversos aportes pos/contra/des/anticoloniales, seguimos al parecer aferrados a un canon que insiste en ignorar las diversas y fecundas experiencias que se tejen en diferentes latitudes, tanto de Abya Yala/Afroamérica/Latinoamérica y el Caribe, como de otros lugares del mundo.

Hablamos aquí de geopolíticas, o mejor, de economías políticas del conocimiento/saber que han configurado un cierto régimen de lo que es o no “verdadero y válido”. Contra esa postura, que ha preconizado desde distintos lugares y tiempos la esterilidad cognitiva, y por ende, la dependencia intelectual de nuestra región, nos proponemos referir experiencias que muestran la existencia de un prolífico campo de prácticas, al que es preciso viajar con una mirada de reflexividad para disfrutar el viaje.

Los conocimientos/saberes: de la *hybris del punto cero* a lo inter/transepistémico

Esa es para nosotros, latinoamericanos de hoy, la mayor lección epistémica y teórica que podemos aprender de Don Quijote: la heterogeneidad histórico-estructural, la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y geocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda sociedad, de toda historia.¹⁹

Para abordar las prácticas de conocimiento/saber propuestas se hace necesario, primero, complejizar la profundidad de campo mediante un ejercicio performático del lenguaje, uno que puede causar ciertos traumatismos por su espíritu disruptivo, en la medida que desea nombrar lo que desde los cánones hegemónicos de las ciencias sociales se ha considerado

¹⁹ Anibal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Pasos*, núm. 127, Departamento Ecueménico de Investigaciones (septiembre-octubre de 2006), 5.

imposible, o simplemente se ha negado; esto es: pensar-sentir-decir-hacer desde lugares fronterizos, en donde se delimitan, encuentran y confrontan distintas cosmovisiones y sentidos.

Segundo, se reflexiona desde el propósito de visibilizar, aunque sea a grandes rasgos, experiencias que escapan a las visiones reduccionistas del conocimiento/saber, a fin de dejar pistas sobre las coordenadas de estas prácticas inter/transepistémicas, acaso no como lugares claramente definidos, sino como *zonas de contacto*²⁰ o territorios fronterizos, nociones sobre las que profundizaremos al final de este trecho.

Prácticas de conocimientos/saberes inter/transepistémicas

En términos generales podría decirse que esta es una discusión situada en el terreno ontoepistémico,²¹ que en este trabajo es entendido como un ámbito de reflexión sobre lo que son los conocimientos/saberes, cómo se estructuran y para qué, desde sus propias nociones del ser, sirven a las culturas que los construyen, usan y reproducen.²²

Aquí es clave considerar que “lo (geo)cultural” es determinante en esta trama, pues a lo largo de varios siglos se nos ha enseñado a pensar la epistemología como un ámbito de reflexión sin historicidades ni territorios; o, por retomar lo dicho anteriormente sobre la *hybris* del punto cero, la no enunciación del lugar en el que se sitúan estas reflexiones nos ha hecho incorporar la idea de que existe solo una epistemología, tan importante y única que aprendimos a no criticarla, a no ver, pensar ni reconocernos en otras, aunque nos atraviesan los cuerpos y la experiencia cotidiana, como es el caso de los pueblos de Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala y otras regiones del Sur Global. Esa es una de las razones por las que en este texto se insiste en la expresión “conocimientos/saberes”, que

²⁰ Mary Louise Pratt, “A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco”, *Travessia. Revista de Literatura*, núm. 38 (enero de 1999), 7.

²¹ Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs*, vol. 3, núm. 28 (2003), 829.

²² Para Barad, en el texto citado: “*Las prácticas de saber y ser no son aislables, sino que se implican mutuamente. No obtenemos conocimiento estando fuera del mundo; conocemos porque “somos” del mundo. Somos parte del mundo en este devenir diferencial.* La separación de la epistemología de la ontología es una reverberación de una metafísica que asume una diferencia inherente entre lo humano y lo no humano, el sujeto y el objeto, la mente y el cuerpo, la materia y el discurso. La *onto-epistemología* —el estudio de las prácticas de conocimiento en el ser— es probablemente una mejor manera de pensar en el tipo de comprensión que se necesita para llegar a un acuerdo sobre cómo importan las *intra-acciones específicas*” (traducción y cursivas propias).

si se considera de manera autocrítica, tanto para la lectura como en el habla, cuando se piensa o pronuncia genera una ruptura, un atragantamiento afín con el propósito de activar nuestra memoria de ontoepistemologías otras.

Para llegar a la idea de unas prácticas de conocimientos/saberes que se proponen como inter/transepistémicas (otra expresión para atragantarse o enredar la lengua, mientras abrimos nuestro sentipensar a otras posibilidades) es preciso hacer un camino por varios argumentos y narraciones que están entramados y que referimos aquí de la manera más sintética posible.

Primero, las prácticas de conocimiento/saber reconocidas socialmente como tales constituyen formas de poder en diferentes escalas, que van desde lo comunal hasta las relaciones geopolíticas globales.

Segundo, desde una mirada crítica a la colonialidad del ser, el saber y el poder que emerge con la modernidad, el desarrollo de subsistemas de dominación como el racismo, el sexismo y el clasismo tienen, como se ha señalado más arriba, un papel fundamental en la jerarquización de los conocimientos/saberes, y por ende, en una taxonomía del conocimiento/saber humano basado en ideas sesgadas y determinadas monoculturalmente por el eurocentrismo.

Tercero, ante un sistema hegemónico que se ha posicionado como dominante mediante la opresión, el despojo y el epistemicidio durante siglos, desde las periferias de los abajos siempre han surgido diversas formas de resistencia y re-existencia ontoepistémica que, a diferencia de la matriz hegemónica occidental de conocimientos/saberes —que las ha silenciado o despreciado—, se ha construido mediante conversas conflictivas con ella, en un territorio fronterizo, en tensión y creación.

Cuarto, durante las últimas tres décadas, ante la crisis del sistema hegemónico global —nos referimos al capitalismo contemporáneo y sus múltiples cabezas— se han intensificado las críticas tanto a la ontología como a la episteme que lo soportan, dando lugar al surgimiento y re-existencia de propuestas otras sobre la manera en que nos comprendemos como seres humanos, la forma en que asumimos lo que son los conocimientos/saberes, entendidos ya no como un camino único, enrutado al progreso o al desarrollo, sino como un fenómeno altamente complejo, principalmente, por su diversidad. Es importante considerar que la mayoría de estas ideas desplazan al ser humano del centro para dar preeminencia a la Vida, en un giro hacia una comprensión relacional y ecológica de la existencia humana, ontologías profundamente vinculadas con espiritualidades ancestrales de pueblos originarios y afrodiaspóricos.

Podría decirse que en la segunda década del siglo XXI no hay humanidad —independientemente de su posicionamiento en los centros o periferias— que escape a la influencia del sistema hegemónico global. Este sistema se ha configurado durante siglos y somos hijos de nuestros tiempos.

Hoy por hoy vivimos en unas aguas cuyos nutrientes tienen una gran cantidad de componentes modernos/coloniales como la lengua materna en la que pensamos, hablamos y escribimos, el formato académico de circulación de los conocimientos/saberes de este texto, la trama institucional que reconoce o desconoce la cientificidad de estas palabras, los modos de producción en los que participamos para ganarnos el pan de cada día o las tecnologías que median una parte significativa de nuestras comunicaciones, entre otros.

Sin embargo, en esas mismas aguas habitan otras sustancias que hacen parte de aquello que nos da la vida: memorias de comunales, resistencias, espiritualidades, pedagogías y tecnologías otras, sentipensares que obedecen a otros orígenes, a otras potencias. Para dar lugar al asunto que nos interesa reflexionar, es preciso reconocer que nuestra vida transita entre estas aguas juntas. Si alguien busca aquí pureza ontoepistémica, se encuentra en el lugar equivocado, porque esta es una reflexión contaminada, tiznada, cuarterona, mestizada, parda, *ch'xi*, que se interesa por la mezcla, por la yuxtaposición de sistemas de pensamiento en prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, que transitan entre y a través de diversas epistemes, que es como, al fin y al cabo, ocurre con muchas de las prácticas de conocimiento hegemónicas, aunque esta condición no se admita por pretenderlas universales.

Precisamente, lo que nos interesa aquí es contribuir con la difusión y la reflexión sobre ese tipo de prácticas ofreciendo, por ahora, un breve acercamiento al trabajo de tres autoras y autores de Latinoamérica y el Caribe que encarnan este fenómeno social difícil de asir y poderoso, como el agua. Antes, sin embargo, presentamos a manera de preámbulo una síntesis que busca historizar y contextualizar el debate que aquí se propone.

De la ontoepisteme hegemónica occidental a las fronterizas

La supremacía de la matriz ontológica y epistémica del “Occidente hegemónico” —término que usamos para abstraer y simplificar una urdimbre muy compleja de dominación, más que para denotar un absoluto, que simplificaría la complejidad, diversidad y riqueza de los conocimientos/saberes originados en

Europa Occidental y Estados Unidos— es un proceso que se ha configurado a través de la historia, principalmente, al servicio del modo de producción capitalista. Si bien es indudable que las ciencias occidentales han hecho aportes fundamentales para el bienestar de la humanidad, también es evidente que muchas de las ideas y argumentaciones provenientes de su ejercicio han favorecido la imposición de una visión única de la existencia humana —incluyendo la relación entre sociedades distintas— y entre nuestra especie y las otras formas de vida y existencia en el planeta que compartimos.

Siguiendo a varios autores de los estudios decoloniales como Aníbal Quijano,²³ Santiago Castro-Gómez²⁴ y Ramón Grosfoguel,²⁵ este proceso se comienza a configurar hacia el siglo XV. Sin embargo, hay que recordar que durante la Edad Media se produjo un *remake* de los intereses de los antiguos griegos y romanos por el conocimiento, pero esta vez mediados por la Iglesia católica, que logró mutar un culto marginal del medio oriente —el cristianismo primitivo— en uno de los instrumentos religiosos más poderosos al servicio de la dominación durante siglos, primero, en manos del Imperio romano, pero que a su caída fungió como integrador cultural y político de diversos reinos europeos, principalmente en su forma de relacionarse entre sí y con otros pueblos del orbe, en primer lugar mediante la violencia (por ejemplo, las cruzadas, la inquisición, entre otros).

Ahora bien, en clave geopolítica, podría decirse que hacia el siglo XV el Renacimiento, como movimiento intelectual y cultural, alentó la invención de un mito fundacional en el que los europeos occidentales aparecen como herederos del esplendor de las culturas grecolatinas (valga la oportunidad recordar que hay evidencia histórica de que, por ejemplo, la filosofía griega llegó a estos pueblos de manos de los árabes)²⁶ y, de paso, el tránsito del teocentrismo al antropocentrismo, de la idea de Gracia Divina a la de Cultura. Pero esto último tenía como unidad de medida no a la humanidad entera, sino

²³ Aníbal Quijano, “La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014).

²⁴ Castro-Gómez, “Decolonizar la universidad...”.

²⁵ Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007).

²⁶ Muniz Sodré, *Pensar Nagô* (Río de Janeiro: Editora Vozes / Edição do Kindle, 2017).

al varón europeo, a expensas de las mujeres de sus propias sociedades, así como de la totalidad de pueblos y cosmovisiones otros, tendencia que permanece en otros periodos de su historia como la Ilustración y que subyace en la esencia de los Estados-nación modernos durante los siglos XIX y XX.

Así, estas sociedades se instalan progresivamente como poseedoras, primero, del *conocimiento verdadero* (que es lo que significa en griego la palabra “episteme”); segundo, de la única fe, el cristianismo, y tercero, del mejor sistema de producción, que es el capitalismo; triada que a lo largo de los siguientes siglos y con ajustes menores, referidos a la relevancia de unos y otros como fuentes de sentido, constituirán la matriz de dominación para configurar una sociedad global segregada desde patrones de clase, raza y género, profundamente entramados e impuestos por Europa Occidental, a la que posteriormente se le sumarán los Estados Unidos a partir del siglo XVIII y hasta el presente.

No obstante, a pesar de las prácticas genocidas, etnocidas²⁷ y epistemicidas sobre las poblaciones cuyas ontologías y epistemes eran otras, el proyecto histórico de dominación moderno/colonial ha encontrado múltiples resistencias, situadas en distintas latitudes, tiempos y formas, pues barrer sistemáticamente con la mirada del mundo, el pensamiento, las pedagogías y el lenguaje de los pueblos es un trabajo complejo, más si se necesita mantenerlos vivos para explotarlos y sostener de esta manera el sistema de producción. En síntesis, cualquier sistema de represión siempre deja grietas por donde brota la vida. Así, ante las estrategias de asimilación, integración o subalternización impuestas por el “Occidente hegemónico”, surgieron —y surgirán— distintas tácticas²⁸ de resistencia y re-existencia.

Con el surgimiento formal de las ciencias modernas, durante el siglo XVIII se produce en Europa una enunciación que ahonda en el desprecio hacia esas culturas y sus ciencias-otras, reduciéndolas a una comprensión simplista, pero a la vez limitada solo a especialistas, alejándolas del público general como no fuera mediante una hipersimplificación, de modo que unos y otros no dudaron en clasificarlas como supersticiones, pensamientos y prácticas primitivas, entendidas por las ciencias y las humanidades como objeto de estudio, no como sujeto de interlocución. Esa lectura, tanto científica como

²⁷ Pierre Clastres, “Sobre el etnocidio”, en *Investigaciones en Antropología Política* (Barcelona: Gedisa, 1996).

²⁸ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana/ITESO, 1996).

popular etnocentrada, ha limitado durante siglos la posibilidad de diálogo inter-ontopistémico (e intercultural). No obstante, creemos que este desinterés y desprecio posibilitaron que, en las entrañas de estos pueblos, llamados periféricos respecto a los centros globales, pervivieran prácticas de conocimientos/saberes que sobrevivieron a las diversas violencias, caminando con astucia entre la *inteligencia ciega*²⁹ de la matriz hegemónica occidental, el secreto de las comunidades mediado por sus ritualidades y el sincretismo cultural como tácticas de resistencia.

Ahora bien, como se ha indicado anteriormente, después de la Segunda Guerra Mundial, desde Europa y Estados Unidos, aunque marginal, se inicia un movimiento de crítica a los valores y prácticas de la modernidad que continúa creciendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, y se intensifica aún más hacia las dos últimas décadas. En paralelo, desde varias regiones “periféricas” como Asia, África y Latinoamérica y el Caribe, se producen desde distintas ciencias y artes críticas semejantes, pero basadas en las experiencias y reflexiones del lado subalternizado de la historia, principalmente —aunque no en exclusiva— desde los estudios poscoloniales y decoloniales.

Lo cierto es que en los últimos treinta años, desde Latinoamérica y el Caribe, como parte de un *continuum* que funciona más como una iteración, grupos de seres humanos desde distintos lugares han comenzado a desarrollar diversas prácticas de conocimientos/saberes que son evidencia de que es posible crear procesos de sentipensamiento consistentes, expresados en dinámicas concretas en las que es evidente el encuentro ontológico y epistemológico, es decir, un entramado fronterizo entre diversas formas de estar-siendo y comprender el mundo, rompiendo de esta manera con las violencias y la mirada segregadora, caminando entre mundos para abrir nuevos caminos, para re-inventarnos la vida.

Tres prácticas de conocimientos/saberes inter/transepistémicas: desplazando el centro para descolonizar las mentes, los cuerpos y los seres...

[...] la cuestión de este desplazamiento hacia una pluralidad de culturas, literaturas y lenguas sigue siendo relevante hoy, cuando el mundo parece converger hacia la unificación [...]. Pero las lenguas y

²⁹ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (México: Gedisa, 1998).

las literaturas de los pueblos africanos, asiáticos y sudamericanos no son periféricas en el siglo XX. Son centrales para entender qué es lo que ha hecho que el mundo sea lo que es hoy. No se trata entonces de estudiar aquello de lo que se nos ha privado donde sea que vivamos en el siglo XX, sino más bien entender todas las voces que nos llegan de una pluralidad de centros repartidos por todo el mundo.³⁰

La reflexión con la que abrimos este tercer tramo de la trocha es del escritor kikuyu-keniata Ngũgĩ wa Thiong’o, literato reconocido en el mundo angloparlante y que, paulatinamente, dejó de escribir en inglés para volver al kikuyu, su lengua materna; si bien Thiong’o propone descolonizar la mente desde una práctica de lingüística política, llama la atención su invitación a re-dirigir la mirada, observar y aprender de otros centros para comprender las realidades actuales y, de paso, escuchar las polifonías que proponen otros mundos. Precisamente, en este apartado se comparten algunas reflexiones sobre tres prácticas de conocimientos/saberes inter/transsepistémicas —entre muchas otras, que existen, se re-significan y re-existen mientras escribimos/leemos estas líneas— que dan cuenta de otros centros ontológicos y epistémicos, en este caso, de carácter fronterizo.

Para ofrecer una mirada panorámica de las prácticas que se comparten en esta reflexión, se propone un esbozo desde coordenadas generales, como escritas en un mapa hecho a mano, sin la precisión de un satélite (como a los que acude el Proyecto Quitsato), pues aquello que intentamos cartografiar tiene diversas posibilidades de ser representado. Así, el principal criterio para la selección de estas prácticas de conocimiento/saber ha sido la enunciación, tanto explícita como implícita, de perspectivas, sentidos y métodos que transgreden la *hybris* del punto cero, tejiendo entre sí diversas fuentes ontológicas y epistémicas.

De manera complementaria, se acudió a otros textos —en el sentido más amplio de la expresión— que sirven de contexto territorial, histórico y político a las prácticas de conocimiento/saber invocadas, en donde se transita también por algunos tramos de las narrativas (auto)biográficas de sus autores, enfatizando de nuevo el hecho de que sus trayectorias vitales han de ser entendidas como parte de una trama más compleja y colectiva, en la que están inmersas.

³⁰ Ngũgĩ wa Thiong’o, *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales* (Barcelona: Rayo Verde, 2017[1993]).

Epistemologías ch'ixi o ch'eje

Para Silvia Rivera Cusicanqui, pensar críticamente la sociedad boliviana y descifrar sus ataduras y potencias pasa necesariamente por la pregunta sobre el *colonialismo interno*,³¹ que alude a una dinámica de dominación contemporánea³² y, si bien está basada en los parámetros, prácticas y racionalidades de la colonialidad externa (venida con la invasión europea y consolidada durante siglos), toma en la actualidad de las sociedades latinoamericanas formas más complejas.³³

Caminar de la mano de los movimientos sociales de su país a lo largo de varias décadas, así como estudiar las resistencias del pasado, retó a varios intelectuales-activistas bolivianos, y entre ellos a Rivera Cusicanqui, a preguntarse críticamente por la manera de nombrar “[...] esa mezcla rara que somos”,³⁴ interrogante que enrostra a Latinoamérica y el Caribe, así como a otras periferias globales. Para Rivera Cusicanqui, hacia los años setenta y ochenta del siglo XX en Latinoamérica y el Caribe se daba por sentada la homogeneización, el multiculturalismo y la hibridación cultural de nuestras sociedades.³⁵ No obstante, desde los años noventa no solo en

³¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010).

³² Para Rivera Cusicanqui, el colonialismo interno corresponde a un sistema de contradicciones entre distintos horizontes (colonial, liberal y populista), compuesto por diversas capas de profundidad que se intersectan de modo multitemporal. A manera de ejemplo, podría invocarse la lectura estatal-institucional predominante sobre los pueblos indígenas en Latinoamérica: mientras sean parte de un pasado remoto, inmóvil, folclorizado, y por ende, pasivo, son reconocidos y valorados; pero cuando expresan demandas políticas o generan acciones colectivas por su derecho a su existencia, se juzga su proceder como “producto de la influencia de un enemigo invisible”, cuando no se les atribuye la condición de “terroristas o rebeldes”, todo bajo el supuesto de una “penumbra cognitiva” que ha conducido a una impotencia históricamente constituida —idea típicamente racista, según la cual es impensable que sean sujetos políticos que aportan mediante la conflictividad a la dinamización y el cambio de una sociedad—. Es importante enfatizar que el colonialismo interno no está situado a derecha o izquierda del espectro ideológico; opera más como un proceso de construcción de sentidos, y por ende de producción de subjetividades, que atraviesa los más distintos ámbitos de interacción.

³³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015).

³⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018), 78.

³⁵ Para la autora, estas categorías encarnan: “[...] lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un ‘cambiar para que nada cambie’ que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente

la región, sino prácticamente en el mundo entero, “[...] vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles”,³⁶ con lo que se refiere a las luchas indígenas, afrodescendientes, feministas y ambientalistas, entre otras, que son el resultado de lo contrario: conflictos por el derecho a una existencia diferente al proyecto integracionista del capitalismo global. Es desde ese posicionamiento crítico que Rivera Cusicanqui propone conceptos movilizadores de prácticas de conocimiento/saber, como el de las epistemologías *ch'ixi* o *ch'eje*, que:

[...] simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos, nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas negras y blancas entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras —*el k'usillu*— o a ciertas entidades —la serpiente— en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas [...] Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y porqué son animales poderosos. Me dijo entonces “*ch'ixinakax utxima*”, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son ni blancas ni negras, son las dos cosas a la vez³⁷.

Es interesante considerar cómo esta propuesta integra lo radicalmente diferente entre sí: “La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido”.³⁸ Para Rivera Cusicanqui, las contradicciones no tienen necesariamente que suponer disyuntivas paralizantes, oposiciones irreductibles, en donde es necesario optar por un sistema de pensamiento u otro, pues es posible lo entreverado. Sin embargo, aclara:

emblemáticas y simbólicas, una suerte de ‘pongueaje cultural’ al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva”. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, 62.

³⁶ Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, 17

³⁷ Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, 79-80.

³⁸ Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*, 69.

Eso podría verse como una cosa moralmente ambivalente, como el caso de la indecisión o *pã chuyma* en aymara. Pero *pã chuyma* puede ser un corazón o una entraña divina que reconozca su propia fisura y en este caso podría transformarse en una condición *ch'ixi*. Esa constatación no puede mentirnos, hacernos creer que sólo somos de un lado y no del otro. El otro lado no existe, pero en ciertas coyunturas emerge tan solo como “furia acumulada”. La disyunción comprendida y vivida nos ha permitido abrirnos a muchas formas de (re)conocer situaciones complejas y orientarnos en ellas, no siempre de un modo conciliador. No es una búsqueda de pactos o componendas, porque hay cosas que no se pueden conciliar.³⁹

Esta noción epistemológica está profundamente vinculada con dos prácticas de conocimiento/saber específicas: el Taller de Historia Oral Andina⁴⁰ —en adelante, THOA—⁴¹ y la Sociología de la Imagen,⁴² que constituyen experiencias para vivenciar y conceptualizar lo *ch'ixi*.

El THOA constituyó un fenómeno revolucionario en la academia y el movimiento social boliviano, en la medida que posibilitó narrar las luchas indígenas desde sus protagonistas y no desde la perspectiva blanco-mestiza de izquierdas y derechas, que narraban a los indígenas en clave de “penumbra cognitiva”,⁴³ aportando a esa *historia única*, como la denominaba Chimamanda Adichie, incapaz de pensarlos como sujetos políticos. En palabras de Rivera Cusicanqui:

La historia oral en este contexto es por eso mucho más que una metodología “participativa” o de “acción” (donde el investigador es quién decide la orientación de la acción y las modalidades de la participación): es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso

³⁹ Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, 80.

⁴⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Temas Sociales*, núm. 11, IDIS/UMSA (1987), 49-64.

⁴¹ Lucila Criales y Cristóbal Condoreno, “Breve reseña de Taller de Historia Oral Andina (THOA)”, *Revista de la biblioteca y archivo histórico de la asamblea legislativa plurinacional de Bolivia*, vol. 10, núm. 43 (abril de 2016).

⁴² Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa*.

⁴³ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*.

se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores: y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la “cadena colonial”, los resultados serán tanto más ricos en este sentido. [...] Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro.⁴⁴

Por otra parte, la Sociología de la Imagen emerge como crítica al papel de las palabras en el proyecto colonial pues, antes y ahora, han sido puestas al servicio del poder:

[...] las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional.⁴⁵

Así, esta segunda práctica aportó un método de análisis y reflexión que busca indagar sobre “[...] los procesos de internalización de lo colonial y en las tareas liberadoras que esta situación nos plantea, en el aquí-ahora, no en alguna futura revolución social a escala...”.⁴⁶ Para la autora esta es, principalmente, una estrategia de descolonización del conocimiento que pone en tensión

⁴⁴ Rivera Cusicanqui, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral...”, 62.

⁴⁵ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 19.

⁴⁶ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 331.

—y en conversación, diríamos nosotros— la propia subjetividad y la vida cotidiana con los discursos coloniales producidos sobre nosotros, situados desde la racionalidad occidental.

Es en este sentido que la autora llama la atención sobre la lectura *sociológica* de las imágenes, enarbolando de paso una crítica a la pretendida científicidad que objetiva al otro, lo cosifica y *alteriza*, para despojarlo de su capacidad de agencia:

[...] la sociología de la imagen sería entonces muy distinta de la antropología visual, en tanto que en ésta se aplica una mirada exterior a lxs “otrxs” y en aquélla el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve. En la antropología visual necesitamos familiarizarnos con la cultura, con la lengua y con el territorio de sociedades otras, diferentes a la sociedad eurocéntrica y urbana de la que suelen provenir lxs investigadorxs. Por el contrario, la sociología de la imagen supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito. La antropología visual se funda en la observación participante, donde el/la investigador/a participa con el fin de observar. La sociología de la imagen, en cambio, observa aquello en lo que ya de hecho participa; la participación no es un instrumento al servicio de la observación sino su presupuesto, aunque se hace necesario problematizarla en su colonialismo/elitismo inconsciente.⁴⁷

En ambas prácticas es muy importante destacar el papel que Rivera Cusicanqui le atribuye a una interacción fluida y crítica con las comunidades, que han aportado sustancialmente tanto a los contenidos que producen así como respecto a los lenguajes propicios para compartir y hacer circular esas reflexiones: “En el trabajo de indagar, editar y devolver los resultados a las comunidades que nos habían abierto sus puertas, el THOA puso en obra diversas formas de comunicación no escrita: la performance teatral, la radionovela, el video y la exposición fotográfica. Los propios movimientos que estudiamos

⁴⁷ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 21.

nos dieron las pautas para ello [...]”.⁴⁸ Ampliando un poco esta reflexión, tanto las oralidades como las visualidades tienen la potencia de dar cuenta de los encubrimientos y olvidos del lenguaje textual oficial, así como de proponer otras formas de pensar-sentir-ser-hacer-decir.

Las reflexiones de este tipo proponen al menos dos interrogantes. Primero, queda una gran pregunta sobre la importancia de las mediaciones pedagógicas y, por supuesto, los lenguajes en clave de la lucha contrahegemónica: ¿debe hacerse atendiendo exclusivamente a los cánones de la política del conocimiento dominante? Segundo: ¿qué papel juegan estas y otras prácticas de conocimiento/saber *ch'ixi* en este contexto de asimetría de poder?

Exú como pedagogía

Para abordar la *Exú como pedagogía*, propuesta del profesor Luiz Rufino, de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), es necesario compartir al menos dos reflexiones sobre el contexto de las religiones afrobrasileras. En un fragmento del trabajo de Bert Hamminga sobre *el punto de vista africano*, es decir, sobre las epistemologías africanas tradicionales, se indica que:

En primer lugar, el universo consiste en fuerzas que ejercen poder unas sobre otras. Tienes: fuerzas no vivas, fuerzas vivas, anteriormente fuerzas vivas (ifuerzas desmaterializadas, pero fuerzas sin embargo!) [...] Todo tiene poder, está activo. Más o menos activo [...] En la tradición africana, ninguna noción de inercia en absoluto tiene sentido, porque todo es una fuerza en sí misma. Obtiene su poder del exterior, sí, pero si no lo hace, no hay fuerza, así que no hay nada [...] El universo es una cadena de fuerzas que se “potencian” y “debilitan” mutuamente. Dios es la superfuerza universal, cargando todo. Dios tiene asuntos importantes, así que no trata con los humanos directamente. Él deja esto a otros: los jóvenes van con los ancianos, los ancianos con los ancestros, y con el adivino, que está en contacto no sólo con los ancestros, sino también con espíritus poderosos, gente que murió y a la que sólo conocemos como una fuerza. No sólo hay una cadena de fuerzas

⁴⁸ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, 19.

humanas, también hay una cadena animal, una cadena vegetal y una cadena no viviente. La transferencia de poder de todo a todo es posible. Cada fuerza tiene algo que puedes llamar un “significado”, una “intención”, un “objetivo”, una “función” [...] Toda adquisición de conocimiento es el descubrimiento del poder de las fuerzas. A descubrir lo que una cosa “hace”.⁴⁹

La segunda reflexión de contexto nos urge a reconocer la diversidad de visiones de la espiritualidad africana antes y durante la esclavización de nuestros ancestros y ancestras al ser traídos por la violencia a América: la “diáspora africana” no fue una sola, pues consistió en el desarraigo de miles de seres humanos con culturas y lenguas diferentes que fueron replantados a la fuerza en tierras extranjeras, de modo que se adaptaron y sobrevivieron de acuerdo con las condiciones políticas, ambientales y económicas de los lugares en los que se sembraron. Es por esta razón que las religiones de origen afrodiaspórico, aunque tienen similitudes, también marcan entre ellas diferencias que es preciso considerar por respeto a quienes andan sus caminos y transitan (o transitamos, aún como visitantes) por sus encrucijadas. Precisamente, Exú es un ejemplo de lo anterior, pues para espiritualidades como la umbanda no es precisamente un orixá,⁵⁰ como sí se le reconoce en la santería o en el candomblé.

En uno de sus primeros textos sobre *Exú como pedagogía*, Luiz Rufino considera que:

⁴⁹ Bert Hamminga, “Epistemology from the African Point of View”, en *Epistemology from the African Point of View. Knowledge Cultures. Comparative Western and African Epistemology*, ed. Bert Hamminga, trads. Khalil César Santarém da Silva y Amanda Balbino Pereira (Ámsterdam: Rodopy, 2005), 62-63. Traducción de los autores. El texto original dice: “First, the universe consists of forces. They exert power over each other. You have: non-living forces, living forces, formerly living forces (dematerialized forces, forces nevertheless!) [...] Everything has power, is active. More or less active [...] In the African tradition no notion of inertia whatsoever is meaningful, because everything is a force itself. It gets its power from outside, yes, but if it doesn't there is no force, so there 'is' nothing [...] The universe is a chain of forces 'empowering' and 'depowering' each other. God is the universal superforce, charging everything. God has important business, so he does not deal with humans directly. He leaves this to others: the young go to the elders, the elders to the ancestors, and to the diviner, who is in contact not only with the ancestors, but also with powerful spirits, people who died and whom we know only as a force. There is not only a human chain of forces, there is also an animal chain, a plant chain, and a non-living chain. Transfer of power from everything to everything is possible. Every force has something you may call a 'meaning', an 'intention', an 'aim', a 'function' [...] All knowledge acquisition is the discovery of the power of forces. To discover what a thing 'does'”.

⁵⁰ José Luis Hernández, “La santería y el candomblé: dos universos semejantes”, *Encuentro de la Cultura Cubana*, núm. 48/49 (primavera/verano 2008).

[...] me apropio de Exú como un principio cosmológico codificado en el complejo cultural yoruba, específicamente en lo que respecta a su significado en las prácticas culturales del Nagô candomblés. Otra figuración de Exu que aparece en esta obra es la de un personaje híbrido que lo sitúa tanto en la condición de orixá como en la de ente, es decir, comúnmente presente en los ritos de lo que se codifica como umbanda carioca. Sin embargo, cabe señalar que los principios y dominios aquí presentados se manifiestan de diferentes maneras en diversas prácticas culturales de la diáspora africana, no hay posibilidad de reivindicar las manifestaciones de este principio con exclusividad de una cultura particular. Así, subrayo que las lentes elegidas para pensar Exu son las del conocimiento circundante las prácticas de Nagô candomblé y Carioca umbanda, los ritos a Exu en estos dos complejos se presentan de manera interseccional.⁵¹

Esta propuesta se enmarca en las *epistemologías de las encrucijadas*,⁵² expresión que alude a diversos sentires, saberes y haceres enraizados de la matriz de pensamiento afrodiáspórico yoruba y bantú, en los que se fundamentan las espiritualidades afrobrasileras de hoy: es el mundo de los orixás, de una gran parte de la población afrobrasilerá favelada, discriminada y violentada, de los extremismos religiosos cristianos —protestantes y católicos— de las ancestras y ancestros, de los *terreiros*, de historias de la esclavitud del pasado, así como de los totalitarismos y el neoliberalismo del presente, en tensión con la memoria y las resistencias de antes y ahora. Y en ese contexto tan complejo ¿qué o quién es Exú?

Siguiendo la tradición narrativa de *Ifá*, es el orixá que tiene dos encargos: ser el guardián del hacha de Olorún y así como del *Axé*, la energía vital de todo:

[...] Exu como orixá se entiende como un principio cosmológico. Así, es sobre su figuración y sus efectos que en el complejo cultural Nagô se entienden los principios que explican el mundo en torno a la movilidad, los caminos, la imprevisibilidad, las posibilidades,

⁵¹ Luiz Rufino, “Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo”, *VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação* (Rio de Janeiro: UFRJ, 2015), 1. La traducción es nuestra.

⁵² Luiz Rufino, “Exu e a pedagogia das encruzilhadas”, *Seminário para estudantes de PPGAS-MN / UFRJ* (Rio de Janeiro: UFRJ, 2016), 1-15.

las comunicaciones, los idiomas, los intercambios, los cuerpos, las individualidades, las sexualidades, el crecimiento, la procreación, la ambivalencia, las dudas, la inventiva y la astucia.⁵³

Dado que la dinamización de la fuerza vital de toda la existencia, el *axé*, es mediada por Exú, este orixá —por obvias razones— defiende la diversidad. En contravía a este quehacer del orixá, Luiz Rufino indica que, a lo largo de más de cinco siglos, en el mundo se ha producido un modelo de educación que, con algunas variaciones, responde a las exigencias de un régimen de ser/saber/poder monológico y monorracional que ha practicado y continúa practicando desviaciones ontológicas y epistemicidios. Específicamente, la educación ha estado atravesada históricamente por el nudo “religión, conocimiento y colonialismo”,⁵⁴ conceptos a los que seguramente podríamos agregar heteropatriarcado y capitalismo. En los últimos doscientos años, este modelo ha reducido sustancialmente las posibilidades de comprensión humana porque está centrado en la materialidad (de la mano de la ciencia hegemónica y el capitalismo), que convierte automáticamente a los seres humanos y a todo lo vivo —y lo no vivo— en piezas de un engranaje productivo global, generando una condición permanente de desencanto que se expresa cotidianamente en “la desigualdad, el trauma, el banzo^[55], el desarreglo de las memorias, el desmantelamiento cognitivo [...]”.⁵⁶

Es precisamente desde una perspectiva ancestral yoruba entreverada con aportes del postestructuralismo y el pensamiento decolonial que Rufino plantea una crítica histórica:

⁵³ Rufino, “Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo”, 1-2. La traducción es nuestra. En el texto original se lee: “Exu enquanto orixá compreende-se como um princípio cosmológico. Dessa forma, é sobre a sua figuração e seus efeitos que no complexo cultural nagô se compreendem os princípios explicativos de mundo a cerca da mobilidade, dos caminhos, da imprevisibilidade, das possibilidades, das comunicações, das linguagens, das trocas, dos corpos, das individualidades, das sexualidades, do crescimento, da procriação, das ambivalências, das dúvidas, das inventividades e astúcias”.

⁵⁴ Luiz Rufino, “Pedagogia das encruzilhadas. Exu como educação”, *Exitus*, vol. 9, núm. 4 (octubre-diciembre de 2019), 283.

⁵⁵ El pie de página es nuestro. *Banzo* es una palabra de origen colonial que se usa en ciertos contextos en Brasil para referirse a un estado psicológico, atribuido a los negros traídos de África esclavizados, causado por las violencias alrededor de este genocidio, secuestro y desarraigo a gran escala. El sentimiento integra la nostalgia por la cultura y el territorio ancestral, así como la impotencia o no deseo de volver, sumado al desprecio por aquello que (supuestamente) se es... También es posible que se refiera al malestar general que conlleva la navegación en altamar.

⁵⁶ Rufino, “Pedagogia das encruzilhadas”, 269.

El proyecto colonial se entiende como un proyecto de muerte que opera en la producción sistemática de desviaciones ontológicas perpetradas por contratos raciales (Mills, 2013), que rigen el Nuevo Mundo. Otra cara de esta lógica productora de mortalidad son los epistemicidios [...] el colonialismo produjo la credibilidad y edificación del Occidente europeo a expensas del saqueo de los cuerpos africanos negros, los amerindios y sus prácticas de conocimiento. Esta masacre corresponde a la incredulidad existencial/epistemológica inculcada en las poblaciones no blancas. Sin embargo, la continuidad de la vida como posibilidad es producida por las poblaciones que estaban subordinadas a este régimen desde los caminos del encantamiento. Así, las dimensiones de la muerte emergen como una espiritualidad, el culto a la ascendencia, la metafísica y las tecnologías de la ciencia del encantamiento (Rufino y Simas, 2018), que forjan un arsenal de acciones descoloniales que vitalizarán/vitalizan las formas de invención y continuidad por las grietas.⁵⁷

Desde el nudo hegemónico de este proyecto de muerte se ha demonizado a Exú y a las religiones afrobrasileras (a sus procesos de formación y epistemes) precisamente porque sus prácticas desplazan el centro y mueven hacia formas de existencia otras. Rufino llama la atención sobre las implicaciones políticas, sociales, pedagógicas y ontológicas de estas realidades: “Creo que para avanzar en los debates que problematizarán estas cuestiones, debemos considerar también nuestra relación con el conocimiento, ya que parte de nuestra ignorancia, la ignorancia, se sitúa en lo que rechazamos porque nosotros mismos somos demonizados”.⁵⁸

⁵⁷ Rufino, “Pedagogia das encruzilhadas”, 268-269. La traducción es nuestra. En el original: “O projeto colonial compreende-se como um projeto de morte, que opera na produção sistemática de desvio ontológico perpetrado pelos contratos raciais (Mills, 2013), que regem o Novo Mundo. Outra face dessa lógica produtora de mortandade são epistemicídios [...] o colonialismo produziu a credibilidade e a edificação do Ocidente europeu em detrimento da pilhagem de corpos negro-africanos, ameríndios e suas práticas de saber. Esse massacre corresponde à descredibilidade existencial/epistemológica inculcada às populações não brancas. Porém, a continuidade da vida enquanto possibilidade é produzida pelas populações que foram subordinadas a esse regime a partir das vias do encanto. Assim, emergem as dimensões de morte como uma espiritualidade, o culto à ancestralidade, à metafísica e às tecnologias da ciência do encanto (Rufino e Simas, 2018), que forjam um arsenal de ações decoloniais que vitalizaram/vitalizam as formas de invenção e continuidade nas frestas”.

⁵⁸ Rufino, “Pedagogia das encruzilhadas”, 283. La traducción es nuestra. En el original: “para avançarmos nos debates que venham a problematizar essas questões, devemos considerar também a nossa relação

Y es aquí donde emerge la presencia e influjo de Exú como señor de las encrucijadas, pues lo clave en estas es, precisamente, su potencia transgresora:

La pedagogía montada por Exu atraviesa los modos dominantes de conocimiento con otros modos subalternos. Esos cruces provocan efectos movilizados para la emergencia de procesos educativos comprometidos con la diversidad de conocimientos y con el combate a las injusticias cognitivas/sociales. En la travesía, se marcan las zonas de conflicto, las zonas fronterizas propicias a las relaciones dialógicas, de inteligibilidad y coexistencia.⁵⁹

Ante el cultivo monocultural y hegemónico, Exú propone los cruces de caminos como lugares de paso y transgresión entre mundos y, por ende, de los órdenes del sistema-mundo que atentan contra el *axé*. De modo que las encrucijadas son:

[...] campos de posibilidades, espaciotiempos de poder, donde todas las opciones se cruzan, dialogan, se entrelazan y se contaminan entre sí. Una opción basada en sus dominios no es simplemente una subversión. De esa forma, no se pretende reemplazar el Norte por el Sur, el colonizador por el colonizado, los centrismos de Europa Occidental por otras opciones, también etnocéntricas. La sugerencia en la encrucijada es la transgresión. Son los poderes de dominación de *Enugbarijó*, la boca que lo traga todo y escupe lo que ha tragado de forma transformada.⁶⁰

com os conhecimentos, já que parte dos nossos desconhecimentos, ignorâncias, estão situados naquilo que rejeitamos por sermos nós mesmos demonizados”.

⁵⁹ Rufino, “Pedagogia das encruzilhadas”, 286-287. La traducción es nuestra. En el original: “A pedagogia montada por Exu atravessa os modos dominantes de conhecimento com outros modos subalternos. Esses cruzos provocam efeitos mobilizados para a emergência de processos educativos comprometidos com a diversidade de conhecimentos e com o combate às injustiças cognitivas/sociais. No atravessamento, marcam-se as zonas de conflito, as zonas fronteiriças propícias às relações dialógicas, de inteligibilidade e coexistência”.

⁶⁰ Rufino, “Exu e a pedagogia das encruzilhadas”, 3. La traducción es nuestra. En el original: “[...] campos de possibilidades, tempo/espaco de potência, onde todas as opções se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam [...] São as potências do domínio de *Enugbarijó*, a boca que tudo engole e cospe o que engoliu de forma transformada”. En esta reflexión, Rufino remite al concepto relligioso afrobrasileño de *Enugbarijó*, entendido como la potencia necesaria para las transformaciones radicales, las comunicaciones y las continuidades...

El sentido general de estas prácticas es aportar la lucha anticolonial y antirracista. La educación *montada por Exú*⁶¹ implica pensar-sentir-hablar-hacer-experimentar desde cualquier esquina del mundo —esto es, desde la cotidianidad— diversas formas de comunicación y conocimiento que dan cuenta, desde distintas perspectivas, de las fuerzas que nos rodean:

Este es el poder del Señor de la tercera calabaza, el que se ocupa de los dominios y el poder de la ambivalencia, la duda, la imprevisibilidad y la transformación. Es en el vacío de la incertidumbre donde Exu nos señala los caminos. Como dice la máxima dicha en los *terreiros*: ¡donde hay duda, es una señal de que Exu está practicando sus desórdenes [en Colombia diríamos “sus embolates”] para que podamos reinventarnos! *Obá Oritá Metá/Igba Ketá*, que es el “3” por excelencia. Su potencial en este sentido es operar en los huecos, en el síncope del tiempo/espacio. Es la energía propulsora del dinamismo y las interacciones; es el que crea a partir de las deconstrucciones y los desórdenes.⁶²

Esta propuesta pedagógica y epistémica es una invitación a construir políticas del conocimiento/saber muy otras que desestructuran y resignifican la educación formal —que sigue siendo un privilegio— como único ámbito de formación válido, abriendo posibilidades para comunicar y aprender en distintos escenarios —comunitarios, artísticos, espirituales, deportivos— otras posibilidades de existencia y re-existencia.

Sp'ijilal O'tan: saberes o epistemologías del corazón

Las *epistemologías del corazón*, que es la traducción al castellano de *Sp'ijilal O'tan*, dan cuenta de las búsquedas en devenir de Juan “Xuno” López Intzín,

⁶¹ En las religiones afrodrisaspóricas, “montar” es la acción mediante la cual el orixá entra, toma *prestado* el cuerpo del creyente, habla, danza y orienta a través de él.

⁶² Rufino, “Exu e a pedagogia das encruzilhadas”, 4. La traducción es nuestra. En el original: “Esse é o poder do Senhor da terceira cabaça, aquele que versa sobre os domínios e a potência das ambivalências, das dúvidas, das imprevisibilidades e transformações. É no vazio das incertezas que Exu nos aponta caminhos. Já nos diz a máxima versada nos terreiros: onde existe dúvida, é sinal de que Exu está a praticar seus furdunços para que nos reinventemos! Obá Oritá Metá/Igba Ketá, aquele que é o “3” por excelência. Sua potencialidade nesse sentido é a de operar nas frestas, no tempo/espço da síncope. É ele a energia propulsora do dinamismo e das interações; é ele quem cria a partir das desconstruções e desordens”.

proveniente de una comunidad maya-tseltal, en Tenejapa y residente en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México). En esa tierra, Chiapas, hace solo veinticinco años, antes del levantamiento neozapatista, los indígenas de origen maya que caminaban por los centros poblados *debían* bajarse de la acera para darle el paso a los *caxlanes* o *ladinos*, los blanco-mestizos locales o cualquier otro cuerpo que representara la blanquitud hegemónica.

En una conferencia ofrecida en 2016 en el Instituto Hemisférico de Performance y Política, en Nueva York, titulada “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”, Xuno indicaba que tres momentos habían marcado su vida: el primero, cuando dejó su comunidad y su lengua para recibir formación occidental, en síntesis, una mezcla entre los niveles de educación media y superior y la formación sacerdotal católica; el segundo, cuando a comienzos de los años noventa, en una protesta callejera por la conmemoración de los 500 años de la invasión europea de Abya Yala/Anáhuac, alguien le gritó “¡Pinche indio!”; y el tercero, las reflexiones que generó el levantamiento neozapatista, que tuvo como protagonistas a los pueblos de origen maya en el sureste mexicano, y que interpeló al mundo cuando se hizo público en 1994, mediante el lema: “Nunca más un México sin nosotros’ y con la apuesta político-epistémica de construir [...] un mundo donde quepan muchos mundos... donde quepan todos los pueblos y sus lenguas”.⁶³

Precisamente, es retornando a la cosmovisión propia, en conversa con el sistema-mundo⁶⁴ y asido a las realidades actuales del sureste mexicano, desde donde López Intzín sitúa estas epistemologías. Ahora bien, para un abordaje comprensivo —aunque siempre parcial e inacabado, con sus opacidades—, resulta clave aproximarse a la visión maya, pues es desde esta cultura y lengua matriz que emerge la propuesta de los *Sp’ijilal O’tan*:

[...] es importante partir de una noción básica del saber Maya que consiste en la idea de que *todo está vivo*; yo hablo de una *vasta existencia*, una existencia compleja en donde todos nos relacionamos; nosotros no miramos la realidad dividiendo el mundo en uno vivo y otro *no-vivo*, material e inmaterial; las piedras, las plantas que parece

⁶³ Juan López Intzín, “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”, *Instituto Hemisférico de Performance y Política*, 14 de abril de 2016 (Nueva York: Instituto Hemisférico de Performance y Política, 2019), 2.

⁶⁴ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo* (México: Siglo XXI, 2006).

que ya murieron, siguen haciendo parte de esa *vasta existencia*, algo que compartimos todos [...] es una existencia relacional, como tú la llamas, por eso su vastedad. Ahora bien, la creación de esa *vasta existencia* del mundo Maya parte de una matriz compuesta por el *ch'ulel* y el *o'tan*.⁶⁵

Para López Intzín, *ch'ulel* es una palabra maya-tseltal que tiene al menos cuatro acepciones: la primera se refiere a “la esencia primaria de la existencia; le podríamos llamar potencia o energía vital. Tanto humanos como no humanos participamos del *ch'ulel*, es decir, todos los seres existentes tenemos *ch'ulel*”,⁶⁶ la segunda está relacionada con la adquisición del lenguaje por parte de los niños y niñas que comienzan a nombrar su entorno (*xjul xch'ulel*), pero de allí se desprende que incluso quienes no poseen lengua hablada también tienen *ch'ulel*; la tercera alude a “un tipo de conciencia o noción de la realidad”,⁶⁷ una que “reconoce, valora y respeta, la grandeza de la vasta existencia”, mediante el *Iche'l ta muk'*. Y, la cuarta, una energía de carácter social o colectivo, un *ch'ulel* que implica ámbitos familiares, sociocomunitarios y de otros escenarios de interacción social que integran saberes y conocimientos construidos de manera intergeneracional, en consecuencia, están mediados por la memoria colectiva de las injusticias, luchas y logros de los pueblos en el pasado y presente. A manera de ejemplo, Xuno indica que el levantamiento zapatista de 1994 corresponde a la emergencia de este tipo de *ch'ulel* colectivo, un *ch'ulel insurgente*.⁶⁸

En la otra fuente de sentido de “los saberes o epistemologías del corazón” se encuentra, precisamente, el *o'tan*, que literalmente se traduciría por corazón, pero más que un órgano es una metáfora del lugar de alojamiento y cultivo de las experiencias con el *ch'ulel*, que de esta manera configura “un ser o entidad que siente y piensa”,⁶⁹ en la que la idea de existencia que subyace es colectiva, siempre *en relación con*. Así, el vínculo entre el *ch'ulel* y el *o'tan* se potencia cuando se da *Iche'l ta muk'* a todo lo existente, como se alude en su tercera acepción.

⁶⁵ Juan López Intzín, entrevista por Rigoberto Solano Salinas, 14 de julio de 2018. “Sobre el *lekil kuxlejal* desde sus fundamentos espirituales”.

⁶⁶ Juan López Intzín, “Sp'ijilal O'tan: saberes o epistemologías del corazón”, en *Estrategias resistentes*, eds. Marcos Steuernagel y Diana Taylor (Duke University Press y HemiPress, 2019), 8.

⁶⁷ López Intzín, “Sp'ijilal O'tan”, 9.

⁶⁸ López Intzín, “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”.

⁶⁹ López Intzín, “Sp'ijilal O'tan”, 11.

En este punto es clave considerar el papel del *o'tan* en la cultura y la lengua maya. En el *Popol Vuh*⁷⁰ se estima que el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra son los principios fundantes de toda la vasta existencia. Si bien *o'tan* es usado como sustantivo, junto con los diversos pronombres, para dar cuenta de distintas marcas de posesión (*awo'tan*, tu corazón; *ko'tan*, mi corazón, y *ko'tantik*, nuestro corazón), también es usado como verbo, como una palabra que nombra un accionar, que se traduciría al castellano como *corazonar*, lo que supone:

[...] que se deben hacer las cosas con corazón y entregarse con el corazón; dicho de otra manera, hay que dedicarse, concentrarse y entregarse completamente mientras se realiza un acto o una acción en el tiempo y espacio. Hay que hacer el acto del *yo' taninel spasel smeltsanel* (“corazonar” el proceso del hacer-construir) [...].⁷¹

Como afirmara López Intzín en el libro colectivo titulado *Prácticas otras de conocimientos*:

Todo se corazona. El pensar se corazona —*yo'taninel snope*— y el hacer se corazona —*yo'taninel spasel-smeltsanel*—. Así como se corazona el pensar y conocer, también se dice que el saber y conocer se sienten por lo que se piensa-siente o se siente-piensa con el corazón... Si se corazona el sentir-pensar y el sentir-saber, eso nos hace culturalmente “diferentes” de los “Otros”, pertenecemos a otro *ts'umbalil* [cultura], y quizá muy diferentes en la construcción, nominación y relación con el cosmos-mundo...que empleamos tanto el corazón como la mente, el amor y la razón que nos conduce a la sabiduría —*p'ijilal*...—. Así, la conjugación del corazón y la mente —el amor, la pasión y la razón—, más que una dicotomía en disputa es una complementariedad que conforma la racionalidad maya-tseltal, sentimos para pensar y pensamos para sentir. De tal modo que cualquier acto creativo pasa por la razón y cualquier racionalidad transita por el corazón y los sentimientos.⁷²

⁷⁰ Este es uno de los textos que, independiente de sus mediaciones, múltiples versiones, o de las suspicacias de algunos expertos respecto a su “pureza”, es considerado por varios intelectuales y sabios indígenas un colector del pensamiento fundacional de los pueblos de origen maya.

⁷¹ López Intzín, “Sp'ijilal O'tan”, 13.

⁷² Juan López Intzín, “*Ichi'el-ta-muk*”: la trama en la construcción del *lekil-kuxlejal*. Hacia una hermenéusis

Estas epistemologías proponen ir más allá de una escisión entre la Humanidad y la Naturaleza, o entre la razón y las emociones; por el contrario, superando los binarismos, estiman que la complementariedad entre estas distintas fuerzas, experiencias y modos de comprensión y existencia llevan a la sabiduría, aplicada a campos concretos de la existencia de los pueblos, entre los que se cuentan: 1) los sistemas de cuidado y sanación “que comprenden: la partería, la medicina herbolaria, la sanación mediante plegarias, los cantos rituales, los cantos de sanación, la elaboración de distintos instrumentos sonoros y su empleo para diversos fines. Diagnóstico de diversas enfermedades y sus tratamientos”;⁷³ 2) los sueños, entendidos como un campo de interacción con los nahuales, los espíritus que llevan la cuenta del mundo y ayudan a la humanidad a andar su camino; 3) “El cuidado y preservación de semillas y distintos cultivos para la alimentación”;⁷⁴ 4) ciclos y rituales para el cuidado del agua, la siembra, el bosque (que son parte de la casta existencia, no *recursos*) lo que significa el fortalecimiento del *ch’ulel* del territorio en el que se vive; 5) “Sistemas de numeración y conteo del tiempo”,⁷⁵ que es otro modo de interacción con los nahuales mediante rituales vinculados con la adivinación; 6) “Elaboración de textiles y alfarería con diseños prehispánicos y actuales donde está representado el cosmos”;⁷⁶ 7) “Reconocimiento de los ciclos lunares para realizar distintas actividades como siembra y tala de árboles”, y 8) “El arte de la resistencia y la ‘alegre rebeldía’”.⁷⁷

Sin embargo, surge la pregunta: ¿para qué los saberes del corazón cuando hay un sistema hegemónico construido históricamente desde ontologías y epistemologías que se asumen como las únicas válidas y desde esa posición la cosifican, violentan y despojan, irrespetando la vasta existencia que somos?

Para López Intzín, las crisis sistémicas actuales son el resultado de un proceso histórico y progresivo de *des-ch’ulel-ización*⁷⁸ que por medio de las diferentes institucionalidades han generado unas *corazonalidades* (formas de

intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tselal”, en *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, tomo I, eds. X. Leyva, R. Hernández, A. Alonso, A. Escobar y A. Köhler, 181-198 (Guadalajara/Copenhague: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / RETOS, 2015), 184.

⁷³ López Intzín, “Sp’ijilal O’tan”, 14.

⁷⁴ López Intzín, “Sp’ijilal O’tan”, 14.

⁷⁵ López Intzín, “Sp’ijilal O’tan”, 14.

⁷⁶ López Intzín, “Sp’ijilal O’tan”, 14.

⁷⁷ López Intzín, “Sp’ijilal O’tan”, 14-15.

⁷⁸ López Intzín, “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”, 8.

pensar-sentir-decir-saber-hacer) que desestabilizan el *o'tan*, de modo que: “[...] no se puede enfocar, no se puede mirar las opresiones, no se puede mirar las injusticias, no se puede revalorizar las potencialidades porque nuestro corazón está fuera de su lugar y ya no tiene *ch'ulel*”.⁷⁹ En consecuencia, el camino a seguir es *re-ch'ulel-izarse*, es decir: “[...] volver a mirar que el *ch'ulel* colectivo que está presente en todo lo que existe —que el sistema capitalista le ha quitado porque ha convertido todo en mercancía— entonces nuestra relación debe cambiar [...]”.⁸⁰

Precisamente, los *saberes o epistemologías del corazón* albergan una semilla de *ch'ulel* rebelde al proponer una relación diferente, respetuosa, con las diversas manifestaciones —humanas y no humanas— de la *vasta existencia*, lo que supone dialogar con distintas maneras de entender y ser en el mundo. Un ejemplo de esta práctica son los caracoles zapatistas, entendidos como “[...] un giro político-epistémico [...] espacios de encuentro y diálogo, puentes para conectar mundos, para mirarse y dialogar desde el reconocimiento y respeto”.⁸¹

Los caracoles operan como lugar de encuentro, que desde el *stalel* —podría traducirse como *cosmovisión*, modo de comprender y ser en el mundo, el ser-pensar-sentir-decir-hacer de la gente— maya interlocuta con otras formas de comprender la realidad, lo que resulta clave en un movimiento social antisistémico global. En uno de sus textos, López Intzín cita al otrora subcomandante Marcos:

Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decía...⁸²

⁷⁹ López Intzín, “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”, 8.

⁸⁰ López Intzín, “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”, 9.

⁸¹ López Intzín, “Sp'ijilal O'tan”, 16.

⁸² López Intzín, “Sp'ijilal O'tan”, 16.

Este texto hace parte de los comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 2003, cuando se cambió el nombre de los municipios autónomos en resistencia (MAREZ) por el de “caracoles”, denominación que, aún en castellano, hace una clara referencia al *o'tan*, entendido como metáfora-memoria-método del sentipensar que *re-ch'ulel-iza* el conocimiento/saber mediante el encuentro con otros mundos para interaprender y, desde allí, para *ch'ulel-izar* diferentes rebeldías del mundo.

A manera de cierre, con aperturas para otros caminos...

Cuando se anda una trocha y se llega al destino esperado —o al menos a un lugar cercano—, después de la celebración llega el momento de reflexionar sobre esta aventura azarosa; digamos que es la hora de *sistematizar la experiencia* del viaje para cerrar ese ciclo y comenzar a pensar los destinos por venir.

Para nosotros la celebración radica en la posibilidad de compartir trazos generales de algunas prácticas de conocimientos/saberes que están sucediendo y que no solo proponen mundos posibles, sino que los están ayudando a ser aquí-y-ahora. El júbilo que nos acompaña también está relacionado con el hecho de que estos ejercicios contribuyen de manera significativa a romper las dinámicas hegemónicas que dan cuenta de una historia única de los conocimientos/saberes; al diversificarla, generan grietas para avizorar diversos horizontes de sentido, desplazando el centro hacia otros lugares mucho más cercanos a nuestra cotidianidad, hacia otros centros, que no necesariamente periferias. La alegría que nos acompaña es que, en este andar, preguntando hemos avizorado más prácticas que aquellas a las que nos hemos referido en este texto, que están dándose en distintas latitudes y en conversa permanente con las gentes y los territorios que les dan Vida, así como con las formas hegemónicas de ciencia. Ya no en modo de subordinación, sino de escucha atenta e interlocución.

En cuanto a las reflexiones derivadas del andar por esta trocha, queremos compartir algunas sabiendo que lo presentado hasta ahora es el avance de una reflexión que continuará caminándose, probablemente transitando por más encrucijadas.

Prácticas que cuestionan nuestro colonialismo interno

Una primera reflexión que nos está dejando este viaje es que el rechazo, entusiasmo o curiosidad que puedan producir estas prácticas constituyen un cuestionamiento directo a nuestro colonialismo interno en clave de conocimientos/saberes.

Dado que en los dos primeros tramos de esta trocha hemos planteado la crítica a la matriz científica y filosófica hegemónica occidental, centramos esta en nuestro territorio más cercano: la actualidad de los estudios decoloniales. En nombre de esta prolífica y potente corriente de pensamiento, en distintos ámbitos, pero principalmente en el académico, se ha asumido una suerte de *impostura decolonial*, expresión que usamos para referir el acto de posicionarse superficialmente en una retórica para explicar nuestros problemas en Latinoamérica y el Caribe, o en otras regiones periféricas, de manera bastante simple.

En este punto es importante precisar la naturaleza de la crítica. En principio, no es contra el grueso de la denuncia al colonialismo, pues muchos de los autores y autoras adscritos de facto o tangencialmente a este giro lograron hacer una suerte de diagnóstico histórico de la colonialidad del ser, el saber y el poder, y allí encontramos un valor fundamental. Es una veta de conocimientos/saberes que en su mayoría suscribimos. Sin embargo, queda la pregunta que enfrentamos a menudo desde las organizaciones y movimientos sociales ante diversas formas de violencia multiescala: “Tenemos más o menos claro lo que sucede, ¿y ahora qué hacemos?”.

Entre los errores crasos en las imposturas decoloniales, así como en las científicas tradicionales menos rigurosas en Ciencias Sociales y Humanidades (ambos conjuntos suelen ser los más difundidos a beneficio del sistema hegemónico), de manera más o menos implícita encontramos la negación radical del otro, que bien puede simplificarse mediante rótulos como pensamiento “occidental”, “indígena” o “afrodiaspórico”, a conveniencia de unos u otros argumentos. Claro, sabemos que las mayores violencias vienen de quienes han configurado la hegemonía durante siglos, pero es preciso recordar que no solo han sido los “europeos” o los “gringos”: han sido buena parte de nuestros ancestros de las élites científicas y políticas nacionales y locales, tanto los que ya están muertos —como diría Hamminga: “[...] ifuerzas

desmaterializadas, pero fuerzas sin embargo!”⁸³ como los que determinan los regímenes de la verdad en la actualidad (y dan continuidad al *colonialismo interno*, al que se refiere Rivera Cusicanqui).

El foco de nuestra crítica, que es fundamentalmente ontoepistémica y política, está en algunas de las maneras de responder a este cuestionamiento por los haceres desde la *impostura decolonial* en los medios académicos, pues consideramos que se cae en el mismo error de la *hybris del punto cero*, solo que cambia el lugar de enunciación con el agravante de que, al hacerlo desde una posición históricamente producida como marginal por los circuitos de producción de sentido de la matriz hegemónica, propicia un discurso que, tanto dentro como más allá de las universidades, resulta muy semejante a lo esotérico.

Lo que esto genera a la larga es inviabilizar las conversas inter/transepistémicas —que es otra manera de desencantar el Axé, podría decir el *Señor de la Tercera Calabaza*, Exú—, revirtiendo la potencia emancipatoria de la *ecología de saberes* en un movimiento que simplifica —de nuevo— la diversidad, complejidad y riqueza de los conocimientos/saberes, dando más fuerza a la hegemonía actual... ¿Hasta qué punto esta impostura no puede ser una forma bizarra de colonialismo interno? Al reificar (en el sentido marxista) los conocimientos/saberes indígenas, afrodiaspóricos o de cualquier otra naturaleza, aún con fines de lucha contrahegemónica, podemos caer en el juego del sistema-mundo, que cosifica y vuelve mercancía todo lo que puede.

Las prácticas compartidas en tramos anteriores *se nutren de y conversan con* las tradiciones científicas y filosóficas de Estados Unidos, de Europa Occidental y de otras regiones del mundo, las performatizan y re-crean con otras tramas epistémicas y ontológicas. Justamente a eso se refieren propuestas como las epistemologías *ch’ixi*, los *Sp’ijilal O’tan* (saberes o epistemologías del corazón) o asumir a *Exú como pedagogía*, entre muchas otras.⁸⁴ Un punto común de estas tres prácticas es su capacidad de crear desde el tejido, desde los vínculos entre

⁸³ Hamminga, “Epistemology from the African Point of View”, 62.

⁸⁴ Valga la oportunidad para destacar y recomendar la obra colegiada *Prácticas otras de conocimiento(s)* editada y recopilada por la maestra Xóchitl Leyva Solano y otros (2015) durante casi ocho años. A lo largo de tres tomos con más de 1 500 páginas, se tejen y compilan más 30 prácticas (tomos I y II) que van en sentidos semejantes a las aquí evocadas, sumadas a las reflexiones de varios “mayores y mayores” de la academia comprometida con procesos de resistencia y re-existencia desde diversos lugares, territorios y luchas (tomo III). Como se indica en esa obra y sugiere esta reflexión, seguir cartografiando y compartiendo este tipo de haceres que retan la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, hace parte de la intencionalidad ontoepistémico-política de este trabajo. Leyva Solano, Xóchitl et al., *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (Guadalajara/Copenhague: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / RETOS, 2015).

aquello que supuestamente no debe o no puede relacionarse —lo entreverado, el sentir-pensar/pensar-sentir, los cruces entre mundos— y ahí es donde radica su potencia. Estas prácticas nos invitan a superar cualquier forma de alterización radical con fines de omisión o supresión de la diversidad de conocimientos/saberes; por el contrario, encuentran allí la posibilidad de re-inventar la vida. Para decirlo de manera más sencilla: si hay algo anti/contrahegemónico en los conocimientos/saberes es la mezcla, lo entreverado, lo *ch'ixi*, precisamente porque al no ser puro, contamina y se adapta a cualquier medio, tiene la potencia de caminar entre mundos.

Geoculturas fronterizas: ¿territorios de re-existencia política?

La segunda reflexión que nos suscita el camino andado está relacionada con la categoría de *geocultura* propuesta por el argentino Rodolfo Kusch⁸⁵ hacia los años setenta del siglo XX y, posteriormente, por el estadounidense Immanuel Wallerstein.⁸⁶ El primero, uno de los precursores de la crítica a la ontoepistemología hegemónica desde Suramérica, establece una relación profunda entre geografía y cultura, que expresa poéticamente en el siguiente fragmento:

Detrás de toda cultura, siempre está el suelo. No se trata del suelo puesto así como la calle Potosí en Oruro o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se ve [...] Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. Uno piensa qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar

⁸⁵ Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano* (Rosario: Fundación Ross, 1976).

⁸⁶ Immanuel Wallerstein, *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el sistema moderno mundial* (Barcelona: Kairós, 2007[1991]).

caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo, y peor aún, la necesidad de ese arraigo, porque si no, no tiene sentido la vida.⁸⁷

Algunos expertos afirman que la condición marginal de la obra de Kusch se debe a que se confrontó directamente con los intelectuales de derechas e izquierdas de su tiempo, imbuidos de pensamiento centroeuropeo y estadounidense, porque su interés orbitaba alrededor de entender *cómo pensamos los americanos*, partiendo de trabajos con pueblos indígenas en la provincia de Jujuy, en la periferia argentina y el altiplano boliviano para, desde allí, hacer propuestas emancipadoras.

Estas reflexiones no se trataban de *otros*, pues Kusch no se asumía *por fuera* de su objeto de estudio, pensaba en las sociedades latinoamericanas como tramas en las que coexisten diversas maneras de comprender la realidad y vivir en ella. Para este autor, la ontología y episteme hegemónicas nos enseñan que es preciso *ser alguien* (entendido como *proyección, progreso, avance, desarrollo*), mientras para los pueblos indígenas, por ejemplo, la existencia radica en el *estar-ahí*, es decir, en el asumirse como *parte* y vivir *al amparo del mundo*, de allí la vinculación con el suelo, la tierra, el territorio, como matriz de producción de sentidos... y de lucha.

No han faltado, por supuesto, críticas a lo que se ha considerado una suerte de atrincheramiento con tintes deterministas, “telurismo”, le llaman. Es decir, al formular Kusch la pregunta por el *desde dónde* se habla, al evidenciar la relevancia del lugar y de la perspectiva en la que se gestan saberes/conocimientos, hubo quienes han pretendido reducir, tal como lo señala Langón, la noción de geocultura a una suerte de “determinismo con acento geográfico; a un ‘ontologismo’ que remite al ‘pueblo’ como realidad sustante; a la ‘cultura’ como reiteración de lo mismo; a la ‘sabiduría popular’ como expresión irreflexiva de este sustrato”.⁸⁸ Sin embargo, tal como hemos tratado de discutir a lo largo de este texto, los aportes con los cuales estamos trabajando buscan precisamente fomentar aperturas, tránsitos, conversas ontoepistémicas e interculturales.

⁸⁷ Kusch, *Geocultura del hombre americano*, 76.

⁸⁸ Mauricio Langón, “Geocultura”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, ed. Salas Astrain, vol. II (Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005), 461.

Por su parte, para Immanuel Wallerstein existe una tensión entre geopolítica y geocultura. Para este autor “[...] la cultura (o una cultura) es lo que ciertos individuos sienten o hacen, a diferencia de otros que no sienten o hacen las mismas cosas”.⁸⁹ Tal reflexión puesta en la teoría del sistema-mundo supone una serie de reflexiones sobre el papel de lo cultural pues, por una parte, las ideologías en las que se ha fundamentado la hegemonía de Occidente —en realidad un sistema interestatal global construido históricamente— se transforman constantemente para contener sus tensiones e imponer su perspectiva a través de la cultura; no obstante, esta también ofrece la posibilidad de contener y producir ideologías de transformación. Por esa razón, la cultura es un campo de batalla político-ideológico.

Estas miradas las asumimos como compatibles, en tanto la primera alude a la potencia de un pensar-sentir-hacer-decir situado desde los distintos territorios de Latinoamérica y el Caribe, mientras que la segunda reconoce la cultura como lugar de disputa ideológica y, agregaríamos, ontoepistémica, en una trama geopolítica que va de lo local a lo global y viceversa, en una dinámica que busca superar los binarismos y las dicotomías excluyentes.

Volviendo a nuestra trocha: ¿qué reflexiones suscitan las prácticas de conocimientos/saberes visitadas en la discusión sobre lo (geo)cultural?

Estas prácticas logran deslocalizar la idea de lo geocultural como un saber situado en un lugar estático. El suelo en el que se siembran y florecen estas prácticas es un territorio fronterizo. En ese sentido nos preguntamos si es posible pensar, parafraseando a Kusch, en una *unidad geocultural fronteriza*. Es indudable que las prácticas referidas tienen un estrecho vínculo con ontologías y epistemes otras y *muy otras*, pero su naturaleza fronteriza les permite un conversar-pensar situado que supera el estado contemplativo y pasa a la escucha atenta, que cuestiona, aporta y aprende. Es probable que en esa capacidad radique la potencia de transformar desde los abajos, sin perder la perspectiva de los arribas... y encontrando las diagonales.

Esa, creemos, es la metáfora por excelencia de las fronteras,⁹⁰ de las *zonas de contacto*,⁹¹ de las encrucijadas. Y aquí habría que agregar el fecundo aporte de Sandro Mezzadra y Brett Neilson,⁹² quienes destacan cómo la frontera ha

⁸⁹ Wallerstein, *Geopolítica y geocultura*, 255.

⁹⁰ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. The new mestiza* (Madrid: Capitan Swing, 2016).

⁹¹ Pratt, “A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco”.

⁹² Sandro Mezzadra y Brett Neilson, *La frontera como método* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2017).

pasado a ocupar el centro de la experiencia contemporánea. Es decir, si en los debates sobre la globalización realizados en las últimas décadas se celebraba (o se lamentaba) un mundo sin fronteras, ha sido posible constatar de modo contundente, precisamente, la proliferación de ellas:

Nos encontramos no solo frente a una multiplicación de diferentes tipos de fronteras, sino también ante un resurgimiento de la profunda heterogeneidad del campo semántico de la frontera. Los límites simbólicos, lingüísticos, culturales y urbanos ya no son articulados de un modo estable por la frontera geopolítica. Por el contrario, se superponen, se conectan y se desconectan en modos frecuentemente impredecibles, contribuyendo a modelar nuevas formas de dominación y explotación.⁹³

De ahí que propongan estos autores abordar la frontera como método: o sea, la frontera “[...] no solo como *objeto* de investigación, sino también como *punto de vista epistémico*”.⁹⁴ En este mismo sentido, Silvia Rivera hace una reflexión desde lo *ch’ixi*:

Sobre las premisas de una brújula ética y la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos —ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes— podrá tejerse quizás una epistemología *ch’ixi* de carácter planetario que nos habitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará más en nuestras comunidades y territorios locales, en nuestras bioregiones para construir redes de sentido y “ecologías de saberes” que también sean “ecologías de sabores”, con la compartencia, en lugar de la competencia (a decir de Jaime Luna, 2013), como gesto vital y la mezcla lingüística como táctica de traducción [...].⁹⁵

No se trata, como se advierte, de insistir en (y perpetuar) abordajes anclados en paradigmas dicotómicos, binarios, excluyentes. Precisamente, un elemento que comparten las tres experiencias abordadas es que vinculan el

⁹³ Sandro Mezzadra y Brett Neilson, “La proliferación de las fronteras”, en Sandro Mezzadra y Brett Neilson, *La frontera como método* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2017), 11.

⁹⁴ Mezzadra y Neilson, “La proliferación de las fronteras”, 12.

⁹⁵ Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi es posible*, 80-81.

mundo académico, las organizaciones y movimientos sociales, así como las espiritualidades ancestrales, pero no solo como ámbitos de producción y circulación de conocimientos/saberes, de los que abrevan. Se exponen a los usos, apropiaciones y juicios críticos de los sujetos encarnados de cada uno de estos territorios, generando un dinamismo no solo de la práctica en sí, sino entre actores sociales.

Parafraseando a López Intzín,⁹⁶ estas acciones constituyen un proceso de *re-ch'ulel-ización* en la medida que proponen territorios fronterizos, que reconocen la dignidad y la diferencia, así como las posibilidades conflictivas entre quienes transitan por ellos, fortaleciéndolos en el encuentro.

De esta manera, si consideramos la profusión de voces, de perspectivas disponibles hoy en el mundo, si consideramos la potencia que se advierte en este caminar entre mundos, en lo entreverado, en la opción por crear, sentir-pensar desde el tejido, desde los cruces, es perfectamente posible reconocer la potencia emancipatoria que se viene gestando hace mucho en las trochas por las que seguimos transitando.

¡Axé!

Referencias

- Adichie, Chimamanda Ngozi. *Los peligros de una historia única*. Barcelona: Penguin Random House, 2018.
- Adoum, Jorge Enrique. *Breve antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera. The new mestiza*. Madrid: Capitan Swing, 2016.
- Ardoino, Jacques. “El análisis multirreferencial”. En *Sciences de l'education, sciences majeures. Actes de journées d'étude tenues a l'occasion des 21 ans des sciences de l'education*, editado por Jacques Ardoino et al. Issy-les-Moulineaux: EAP, 1991.
- Barad, Karen. “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”. *Signs*, vol. 3, núm. 28, 2003.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant. *Elogio de la creolidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011[1986].
- Castro-Gómez, Santiago. “Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad*

⁹⁶ López Intzín, “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”.

- epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Clastres, Pierre. "Sobre el etnocidio". En *Investigaciones en Antropología Política*, 55-64. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Confiant, Raphaël. "Creolidad, diversidad y mundialización". *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXII, núm. 255-256 (abril-septiembre de 2016). <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/7391>
- Criales, Lucila y Cristóbal Condoreno. "Breve reseña de Taller de Historia Oral Andina (THOA)". *Fuentes, Revista de la biblioteca y archivo histórico de la asamblea legislativa plurinacional de Bolivia*, vol. 10, núm. 43 (abril de 2016).
- De Certeau, Michel. *La invención del cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana / ITESO, 1996.
- Escobar, Arturo. "Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ afro/ latino/ América". En *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, editado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Martín Facundo. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017. https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?id_libro=1304&campo=autor&texto=
- Glissant, Édouard. *Introducción a una poética del diverso*. Madrid: Sinca, 2016[1996].
- Glissant, Édouard. *Las Américas barrocas*, 21 de marzo (2002). <http://www.resonancias.org/content/read/238/> (consultado el 3 de octubre de 2020).
- Grosfoguel, Ramón. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.
- Hamminga, Bert. "Epistemology from the African Point of View". En *Epistemology from the African Point of View. Knowledge Cultures. Comparative Western and African Epistemology*, editado por Bert Hamminga, traducido por Khalil César Santarém da Silva y Amanda Balbino Pereira. Ámsterdam: Rodopi, 2005.
- Hernández, José Luis. "La santería y el candomblé: dos universos semejantes". *Encuentro de la Cultura Cubana*, núm. 48/49 (primavera/verano de 2008).

- III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. *De la resistencia al poder*. Declaración de Iximché. 30 de marzo de 2007. <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche.php>
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Rosario: Fundación Ross, 1976.
- Langón, Mauricio, “Geocultura”. En *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, editado por Salas Astrain, vol. II. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
- Leyva Solano, Xóchitl et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. Guadalajara/Copenhague: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / RETOS, 2015.
- López Intzín, Juan. “Ich’el-ta-muk’: la trama en la construcción del *lekil-kuxlejal*. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal”. En *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, editado por X. Leyva, R. Hernández, A. Alonso, A. Escobar y A. Köhler, tomo I. Guadalajara/Copenhague: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / RETOS, 2015.
- López Intzín, Juan. “Sp’ijilal O’tan: saberes o epistemologías del corazón”. En *Estrategias resistentes*, editado por Marcos Steuernagel y Diana Taylor. Duke University Press y HemiPress, 2019.
- López Intzín, Juan. “Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista”. Instituto Hemisférico de Performance y Política, 14 de abril de 2016. Nueva York: Instituto Hemisférico de Performance y Política, 2019.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. “La proliferación de las fronteras”. En *La frontera como método*, editado por Sandro Mezzadra y Bret Neilson. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson, ed. *La frontera como método*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. México: Gedisa, 1998.
- Pratt, Mary Louise. “A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco”. *Travessia. Revista de Literatura*, núm. 38 (enero de 1999), 7-29.
- Quijano, Aníbal. “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. *Pasos*, núm. 127, Departamento Ecuménico de Investigaciones (septiembre-octubre de 2006), 1-14.
- Quijano, Aníbal. “La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Aníbal Quijano. Buenos Aires: Consejo

- Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014. https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=871
- Quitsato. “¿Qué es Quitsato?”. www.quitsato.org/que-es-quitsato/ (consultado el 10 de diciembre de 2020).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales*, núm. 11, IDIS/UMSA (1987), 49-64.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Rufino, Luiz. “Exu e a pedagogia das encruzilhadas”. *Seminário para estudantes de PPGAS-MN/UFRJ*. Río de Janeiro: UFRJ, 2016.
- Rufino, Luiz. “Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo”. *VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação*. Río de Janeiro: UFRJ, 2015.
- Rufino, Luiz. “Pedagogia das Encruzilhadas. Exu como Educação”. *Exitus*, vol. 9, núm. 4 (octubre-diciembre de 2019), 262-289.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 63 (octubre de 2002), 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Epistemologías del sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 564 (julio-septiembre de 2011). http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf
- Sodré, Muniz. *Pensar Nagô*. Río de Janeiro: Editora Vozes / Edição do Kindle, 2017.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa. *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde, 2017[1993].
- Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo*. México: Siglo XXI, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el sistema moderno mundial*. Barcelona: Kairós, [1991]2007.

Prácticas musicales en contextos de exclusión social: el investigador como agente de cambio, colaborador y mediador sociocultural

Juracy do Amor

Tenemos un deber con la música: inventarla.

Igor Stravinski

Ciclos y caminos

Con el deseo de compartir y contextualizar algunas experiencias en este capítulo,¹ propongo iniciar nuestro diálogo presentando la investigación *Música (in)visible: personas y sonidos excluidos*,² que consiste en una etnografía musical de los encuentros y talleres musicales realizados con personas en situación/contexto de calle que asistieron al Movimiento de Población de la Calle, el Programa Corra pro Abraço y el Centro de Atención Psicosocial (CAPS) Gregório de Matos, todos ubicados en Salvador, Bahía, Brasil. La investigación presenta cómo estas personas realizaron sus prácticas musicales³

¹ El deseo de escribir esta contribución cobró impulso y aliento a través de la invitación de Alain Basail y María Luisa de la Garza, quienes, desde sus inquietudes epistémicas y avances científicos, me impulsaron nuevamente a tomar aire, a respirar hondo y a entrar a través de las perspectivas críticas de la cultura, la música, la comunicación, la política y el amor en nuevas inquietudes. En esta danza de la impermanencia, imaginé presentar un capítulo que permita colaborar con otros investigadores en sus caminos, elecciones y decisiones en el acto de investigar y escribir el trabajo final.

² La investigación *Música (in)visible: personas y sonidos excluidos* contó con el apoyo de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior (CAPES) y el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Bahía (IF Baiano). Juracy do Amor, *Música (in)visível: Pessoas e sonoridades excluídas* (tesis de doctorado, Escuela de Música, Universidad Federal de Bahía, 2020), <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/33270/1/M%c3%basica%20%28in%29%20vis%c3%advel%20Pessoas%20e%20sonoridades%20exclu%c3%addas%20-%20tese.pdf>

³ Para una mejor comprensión de lo que son las prácticas musicales, las entiendo como fuentes inagotables de expresión, conocimiento, cultura, comunicación y socialización entre las personas. Hacer

y qué situaciones, actividades y productos se desarrollaron a lo largo de la investigación.

Con este trabajo busco contribuir para la transformación/cambio del imaginario social perverso que una parte de la sociedad tiene sobre las personas en situación/contexto de calle y usuarios de sustancias psicoactivas, además de fomentar la expansión de los horizontes epistemológicos actuales y proponer discusiones sobre género, raza, clase, espacio urbano y territorios sonoros en la ciudad de Salvador, Bahía. En este capítulo quiero mostrar la riqueza musical de las personas que se encuentran en la calle y cuán diversa es la producción social y musical de quienes muchas veces no tienen qué comer, dónde vivir o qué ponerse, además de compartir el compromiso social y presentar los caminos metodológicos en los que me apoyé para lograr el objetivo de la investigación.⁴

Durante el proceso de trabajo pude presenciar y sentir la fuerza de vida que hay en las calles, pero también en los hospitales psiquiátricos, en las escuelas y en los proyectos, programas, instituciones y asociaciones, muchos de ellos dedicados a las áreas de salud colectiva y salud mental. A estos espacios concurren personas, muchas en situación de calle,⁵ que entran en la categoría de excluidas debido a varios factores, como la ausencia de vínculos familiares, el desempleo, la violencia, la pérdida de la autoestima, el alcoholismo, el uso de drogas, las enfermedades, los trastornos psicosociales, la pobreza, la marginalidad.⁶

música desarrolla principios estéticos, sensibilidad, creatividad, percepción, aspectos lúdicos, ritmo, poesía, afectividad, cognición y comunicación. Aporta mayor compromiso individual y colectivo y más organización en el día a día de las personas que llegan a cada una práctica musical con nuevas ideas, intenciones y deseos. Las prácticas musicales proporcionan desarrollo de la personalidad y maduración del carácter, favorecen nuevos aprendizajes, métodos y otros posibles caminos sonoros en los espacios urbanos, muchas veces excluyentes y conflictivos por naturaleza. Ayuda a sentir que se es parte de algo y fortalece la autoestima, elemento necesario para la realización personal en contextos de vulnerabilidad y exclusión social. Por tanto, las prácticas musicales pueden entenderse en este texto como síntesis de subjetividades y materialidades, como parte de una sensibilidad individual y un sensorium colectivo, de la memoria y el imaginario que atraviesa las biografías, los cuerpos, las vidas, el ser, el estar y el hacer de las personas. El arte reside en la experiencia de la vida, y las prácticas musicales son una continuidad y expresión de la vida, una acción directa situada en el tiempo y el espacio y en la vida de cada ser. Haciendo música, dando sentido, haciendo sonido y sentido.

⁴ El compromiso social nunca termina, las etnomusicologías están vivas, por lo tanto, el trabajo es continuo, especialmente cuando la investigación se entrelaza con la vida de las personas que viven en la calle. Vidas que importan y que enfrentan enormes desafíos todos los días para sobrevivir.

⁵ “Brasil no realiza un censo oficial de la población en situación de calle a nivel nacional. Por lo tanto, es difícil incluir adecuadamente este segmento en los ‘escenarios de atención pública’ (Schuch, 2015) y en la planificación gubernamental en general”. Marcos Natalino, “Estimativa da população em situação de rua no Brasil (septiembre de 2012 a marzo de 2020)”, *Disoc - Diretoria de Estudos e Políticas Sociais*, núm. 73 (IPEA, 2020), 7.

⁶ Según Marcos Natalino, especialista en políticas públicas y gestión gubernamental en ejercicio de la

Pensar en la categoría de exclusión como punto de partida de este capítulo fue importante para delimitar un campo político de relaciones heterogéneas y desiguales. Desde una posición crítica, fue posible reflexionar sobre las diversas relaciones que promueven los distintos procesos de exclusión social y política de las personas. Es decir, las diversas formas de abandono, ya sea por parte de la familia, los amigos, el Estado o la comunidad. Ya sea por las dificultades diarias, la falta de trabajo, dinero, comida, vivienda o salud, todo esto contribuye a que las personas se encuentren en desventaja social y se ubiquen como subordinadas a un poder establecido.

Es decir, la exclusión se da en varios niveles; estás excluido si no perteneces a un grupo dominante, ya sea en relación con la estructura de poder político establecida, o con la estructura de tus propias familias, amigos, compañeros, grupos o territorios. Sin embargo, a partir del pensamiento crítico y la reflexión, surge la oportunidad de comprender que existen varios niveles de exclusión social y política, por lo que se vuelve coherente tratar de comprender cómo la persona piensa sobre su propia realidad y cómo se articula la capacidad de cuestionar en medio de los temas sociales planteados. Cuestionar la vida cotidiana, los conocimientos, los desafíos, cuestionar los conceptos en función de su propia realidad.

La exclusión tiene lugar en diferentes niveles y a partir de múltiples interacciones y determinaciones. El salario de las personas, por ejemplo, constituyó un mecanismo de inclusión social, sin embargo, los constantes cambios en los procesos productivos, sumados a las lógicas económicas excluyentes, hicieron que no hubiera trabajo para todos, con eso vino el desempleo —personas sin trabajo, sin salario y muchas de ellas sin perspectivas de mejora—. Solo estoy comentando una de las diferentes formas de acceder a la categoría de exclusión, categoría en la que prevalecen las desigualdades sociales y las personas se perciben sin posibilidades de inclusión social por falta de recursos básicos o de asistencia social en general, entre otros factores.

Son personas que quedan económica, social y políticamente excluidas, emocionalmente excluidas, excluidas de la vida, excluidas de la vida con el otro y, así, son vistas como muertos vivos, como personas que la sociedad higienista no quiere cerca. Pero los políticos los quieren presentes en años de

Dirección de Estudios y Políticas Sociales (Disoc) del IPEA (Brasil), en marzo de 2020 había 221 869 personas en situación de calle en Brasil. Natalino, “Estimativa da população...”.

elecciones porque tienen el poder de votar y, por lo tanto, son recordados. Esta fractura que vivimos en nuestra idea utópica de cohesión social construyó el campo de las personas excluidas, y ahí se encuentran personas en situación/ contexto de calle.

Por lo tanto, la categoría ampliada para la investigación fue exclusión social, personas en proceso de exclusión social y vulnerabilidad social. Esta categoría analítica comprende una enorme población, ya que el proceso de exclusión social y de estar en vulnerabilidad no solo abarca a las personas que están en situación de calle, sino que también engloba otras situaciones y otros casos que pasan por nuestra sociedad y en nuestra contemporaneidad.

La palabra vulnerabilidad no es un adjetivo, sino un sustantivo común. Común a todos nosotros que, de hecho, somos vulnerables en algún ámbito, unos más que otros, y otros mucho más que otros. Pero no se trata aquí de comparar personas y mucho menos situaciones, sino más bien de reflejar que el bienestar y la asistencia social, la vivienda, la alimentación, la educación, la salud, la seguridad y el ocio deben ser derechos garantizados para todas las personas; sin embargo, cada día seguimos enfrentando situaciones de prejuicio y discriminación; por ejemplo, en Brasil, basta que la persona sea pobre, o negra, para que pueda ser considerada sospechosa, criminal, marginal, es decir, estamos frente a la criminalización de la pobreza y al flagelo del racismo.

La criminalización de la pobreza también está intrínsecamente ligada al aumento de la exclusión social provocada por la implementación del neoliberalismo. La desigualdad social combinada con el establecimiento de una sociedad de consumo y la ausencia de políticas públicas, y el acceso a los derechos, son factores que ciertamente inciden en el aumento de la delincuencia en la actualidad. Sin embargo, la delincuencia adquirió características que hoy en día son prácticamente “indiscutibles” en la sociedad: ser joven, negro y con poca educación, casi en general.⁷

Durante mucho tiempo gran cantidad de personas han estado expuestas a situaciones y condiciones de miseria, sometidas a falta de oportunidades, de

⁷ Lia Canejo Diniz Barros, “Violência, criminalização da pobreza e os desafios para a constituição da cidadania”. *V Jornada Internacional de Políticas Públicas* (UFMA, Centro de Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas, 2011), 6.

salud, educación, vivienda y empleo. Son personas que, en su gran mayoría, están subordinadas por el agresivo capital económico, por la fuerza de la bala y el flagelo de este modelo socioeconómico en el que vivimos. El dominio del patriarcado y las hegemonías clasistas, blancas y heteronormativas siguen alimentando sus ideologías a través del discurso del odio, reforzando las matrices de desigualdad, el racismo cotidiano, el machismo, el fascismo, la intolerancia. Vinculadas a este contexto, miles de personas enfrentan diariamente diversas dificultades para acceder a la red de salud pública, para tener acceso a educación, transporte, seguridad, vivienda. Es decir, hay varias condiciones que nos afectan, nos cruzan y nos dividen, son situaciones que construyen muros casi infranqueables, donde surge una extrema invisibilidad social, sobre todo para las personas que se encuentran en situación/contexto de calle.

De ahí nace el concepto de música invisible. Prácticas musicales producidas por personas en procesos de vulnerabilidad social, quienes día a día son invisibilizadas por la sociedad de clase, racista y prejuiciosa. Además, los privilegiados no tienen interés en conocer otros contextos menos favorables y, con ello, deslegitiman toda una producción cultural artístico-musical. Esto nuevamente tiene que ver con el imaginario social que tenemos sobre las personas en una situación/contexto de calle.

Sin embargo, existen prácticas musicales en entornos desfavorables. Sí, las personas en situación de calle producen música, construyen su repertorio, presentan sus ideas, sus composiciones, arreglos, movimientos rítmicos y toman decisiones. Muestran y politizan su entorno social y sus deseos a través de prácticas musicales y de discusiones sobre una variedad de letras que se refieren a problemas sociales, bienestar y nuevas/otras contextualizaciones. Somos musicales por naturaleza; la música es parte de nuestra esencia, de nuestro día a día.

El concepto de música invisible puede/debería/comienza a visibilizarse cuando dentro de procesos colaborativos, y a través de la práctica musical, empezamos a hablar/cuestionar sobre lo que nos rodea, nos afecta y nos percibe; cuando hablamos más sobre nuestro “personal/político”, nuestras dificultades e intereses. Es decir, cuando emprendemos un camino para la formación de una conciencia crítica sobre la vida, para y con la vida, un camino que habilita y fortalece las luchas por políticas públicas eficientes para las personas en situación de calle.

Esta música invisible, que ahora redefino como música (in)visible, estaba/ está presente en la escenografía de Salvador, Bahía, y fue a través de prácticas musicales como las personas en situación de calle se hicieron visibles. Participaron en las celebraciones de la ciudad de Salvador, en eventos, ceremonias, seminarios, encuentros; grabaron el disco del Programa Corra pro Abraço, y ejercieron y siguen ejerciendo su ciudadanía y conciencia crítica, social y política. Son personas que han desarrollado caminos para el diálogo institucional, que frecuentan los dispositivos de la red de asistencia social, programas del gobierno, centros de atención psicosocial, albergues, defensoría pública, asociaciones, grupos de estudio, talleres, foros de personas en situación de calle de Salvador, conferencias y otros encuentros. En otras palabras, hay mucha gente y muchas cosas involucradas. La visibilidad se fue ganando, está ganándose gradualmente, y la música demostró ser un vehículo para lograr esa visibilidad. Se necesita visibilidad y representatividad.

A través de la música logramos recorrer el camino de lo invisible a lo visible, y en este proceso me di cuenta de que las prácticas musicales, entre otras actividades, colaboraban para posibles transformaciones de las personas. Donde había una aparente apatía, había un comienzo de vigor, un aumento en la percepción, ya sea por el acto de respirar profundo o por escuchar/practicar música que se refería a sus recuerdos, las epistemologías de los sentidos; la sensación de participar en una actividad donde era posible tener momentos de relajación y conciencia corporal, momentos que sacaban sonrisas y la sensación de alegría de estar con otras personas y participar en algo de interés, colectivamente, sin juicios ni prejuicios. Esta coyuntura favoreció que los participantes encontraran momentos de bienestar, sensación tan necesaria para proyectar nuestras intenciones y deseos, especialmente en estos contextos excluyentes.

La continuidad del trabajo culminó con un aumento natural de la autoestima, lo que impulsó logros en muchos miembros. Este fue básicamente el camino que abrieron las prácticas musicales en la vida cotidiana de las personas involucradas en las reuniones, y creo que contribuyó a la transformación de la invisibilidad, un tema que está intrínsecamente ligado al acto de cómo la persona es leída, reconocida.

La música invisible comenzó a convertirse en visibilidad. Fue a través de las prácticas musicales como nos conectamos con nuestros recuerdos afectivos y con nuestras sinapsis y conexiones más profundas. En una de

estas inmersiones a través de prácticas musicales, Antônio Carlos dos Santos Matos, uno de los interlocutores de la investigación, reveló:

La música no es solo la persona que disfruta de la música, es entender que cada canción está hecha, ¿verdad? en una historia, en un pasado, o algo así. Antes de que digas que la canción es buena o mala, tienes que escuchar la letra, lo que significa la letra, ¿no? Que las letras siempre nos dicen algo, o algo del pasado, o del presente en el que vivimos, así que creo que es algo bueno, pero no se trata solo de escuchar, sino de prestar atención a las letras, eso es decir la letra. Si tiene algo que ver contigo hoy, ahora o en el pasado. Para mí, las canciones siempre me recuerdan algo, ya sea en el presente, sea en el pasado, más en el pasado que en el presente.⁸

Seguí y le pregunté sobre el tema musical que trabajamos en el taller, “Tempo perdido” de la banda Legião Urbana, y él comentó:

“Tiempo perdido” tiene que ver con mi pasado, el tiempo perdido que tuve ¿verdad? Fueron 35 años perdidos, así que no disfruté de nada. En determinadas situaciones yo tenía 18 años, así que fui a la cárcel con 18 y pasé 35 años sin gozar de la libertad, sin gozar de las cosas que pertenecían al Dios infinito. Tiempo perdido [...]. Ahora el tiempo está ahorrado, lo estoy tomando de nuevo. [...] como dije, hablo de la letra de las canciones y también de un tipo de terapia ocupacional, en lugar de que estemos en la calle buscando reciclaje, otro peleando con otro, discutiendo, la falta de respeto del uno al otro, estamos unidos, ¿verdad? Escuchar la música, es... participar en terapias ocupacionales, ya sean mentales, es decir, físicas; aquí en este caso está la relajación, el estiramiento, la preparación para recibir (escuchar/practicar) las canciones. A mí me gusta, en la relajación me da sueño [risas], me hace sentir relajado, relajado, es bueno, es bueno, es bueno, es muy bueno.⁹

⁸ Entrevista con Antônio Carlos el 8 de noviembre de 2018 en la sede del Movimiento de Población de la Calle, Salvador, Bahía.

⁹ Entrevista con Antônio Carlos el 8 de noviembre de 2018.

La memoria de Antônio fue activada por recuerdos musicales; a partir del texto de las canciones logró repasar espacios y tiempos, se permitió reflexionar sobre su condición, sobre su realidad, sobre su tiempo de vida, sus deseos y aspiraciones. Percibió la composición como una historia de vida de algo o alguien, que también puede sintetizar su vida, o momentos de su vida.

Las reflexiones sobre la vida, basadas en recuerdos activados a través de canciones, fueron algunos de los resultados más impactantes en mi cotidianidad con los interlocutores e interlocutoras. Las historias que se compartieron en grupo solo pudieron salir a la superficie a través de la memoria activada. Las canciones y sus letras abrieron estas puertas, puertas llenas de subjetividades y recuerdos, unas buenas, otras no tanto, pero que nos ayudaron a construir trampolines. Sí, trampolines, porque nos impulsaron hacia otras direcciones, otros sentidos, otro sentimiento, es decir, fue a partir de las audiciones y las interpretaciones de los temas musicales como logramos crear un espacio-tiempo de retorno a los recuerdos. Un espacio en el que pudimos conectarnos con la imaginación de un futuro mejor y la búsqueda de días mejores. Precisamente este recordar y proyectar en distintos niveles a partir de la perspectiva de poder cuestionar, compartir, revivir y discutir historias, personas, hechos y cosas que nos persiguen en nuestra memoria, fue uno de los desafíos más placenteros.

Antônio Carlos, en su plática, al darse cuenta de su implicación en las prácticas musicales habló sobre su propio aprendizaje en las actividades de relajación, respiración y estiramiento, y cómo esto amplió su percepción del papel terapéutico de la música. Esta y otras reflexiones de los interlocutores e interlocutoras durante la investigación reforzaron el poder de las prácticas musicales como herramienta para construir sociabilidad, sentidos y afectos, para recuperar recuerdos y planificar el futuro.

Todos los días, cuando me despierto / Ya no tengo el tiempo que ha pasado / Pero tengo mucho tiempo / Tenemos todo el tiempo del mundo / Todos los días antes de acostarme / Recuerdo y olvido cómo fue el día / Siempre delante / No tenemos tiempo que perder / Nuestro sudor sagrado / Es mucho más hermoso que esta sangre amarga / Y tan serio / Salvaje, salvaje, salvaje / Mira el sol esta mañana tan gris / La tormenta que llega es del color de tus ojos marrones / Así que abrazame fuerte / Dime una vez más que ya estamos / Lejos de todo

/ Tenemos nuestro propio tiempo / Tenemos nuestro propio tiempo
/ Tenemos nuestro propio tiempo / No tengo miedo de la oscuridad
/ Pero deja las luces / Encendido ahora / Lo que estaba oculto / Es lo
que se escondió / Y lo que se prometió / Nadie prometió / Ni siquiera
era tiempo perdido / Somos tan jóvenes / Tan jóvenes / Tan jóvenes.¹⁰

Otro tema fue la observación del predominio de personas negras en situación/ contexto de calle en Salvador, Bahía. Esto se debe al proceso histórico brasileño en el que la exclusión social y las dolencias derivadas del periodo de la esclavitud, sumadas a la ausencia de políticas públicas compensatorias y reparadoras, contribuyeron a diversos tipos de discriminación y prejuicio, especialmente al prejuicio racial. Las personas fueron y son marginadas por el color de su piel y su estatus social.

El racismo adquiere una fuerza más devastadora cuando se asocia con otras discriminaciones como la clase, el género y la edad. Por tanto, no hay equidad social entre las personas que viven en Salvador, especialmente las que viven en la calle. Los afrodescendientes siempre están en desventaja social en comparación con las mujeres y los hombres blancos, y cuando están empleados, ciertamente se les paga los salarios más bajos, además de que por lo regular ocupan los peores puestos en el mercado laboral. Basta observar algunos datos del Departamento Intersindical de Estadística y Estudios Socioeconómicos (DIEESE).

[...] la población negra, que representa más del 80 % de la población de Salvador, tiene el mayor contingente del número total de desempleados (90.4 %), destacando las desigualdades en las oportunidades de acceso al empleo. Sin embargo, estos datos se agravan en relación a las mujeres negras, quienes tienen las

¹⁰ “Todos os dias quando acordo / Não tenho mais o tempo que passou / Mas tenho muito tempo / Temos todo o tempo do mundo / Todos os dias antes de dormir / Lembro e esqueço como foi o dia / Sempre em frente / Não temos tempo a perder / Nosso suor sagrado / É bem mais belo que esse sangue amargo / E tão sério / E selvagem, selvagem, selvagem / Veja o sol dessa manhã tão cinza / A tempestade que chega é da cor dos teus olhos Castanhos / Então me abraça forte / Me diz mais uma vez que já estamos / Distantes de tudo / Temos nosso próprio tempo/ Temos nosso próprio tempo / Temos nosso próprio tempo / Não tenho medo do escuro / Mas deixe as luzes / Acesas agora / O que foi escondido / É o que se escondeu / E o que foi prometido / Ninguém prometeu / Nem foi tempo perdido / Somos tão jovens / Tão jovens / Tão jovens”. Renato Russo, “Tempo perdido”, en *Dois* (Brasil: EMI-Odeon, 1986), <https://www.vagalume.com.br/legiao-urbana/tempo-perdido.html> (consultado el 11 de mayo de 2018). Traducción propia.

mayores dificultades de inserción, presentando la mayor tasa de desempleo en Salvador con un 22.7 % del total. Discriminados durante siglos y con limitadas oportunidades de educación, inserción productiva y ascenso social, los negros y pardos se han establecido históricamente en la base de la pirámide social.¹¹

También es importante comentar sobre el método de investigación etnográfico.¹² La elección de la etnografía¹³ se entrelazó con mi propio camino al experimentar en el campo de la investigación, porque el trabajo etnográfico me permitió interactuar con las personas en sus contextos sociales. Fue a partir de los encuentros, vivencias, deseos y aspiraciones como pude presenciar las diferentes interacciones sociales entre las personas en una situación/contexto de calle, desde las relaciones con las instituciones investigadas hasta las situaciones más íntimas que brindaban los encuentros.

Mi propuesta consistió en vivir el trabajo de campo como si fuera un niño, dispuesto y atento a interactuar, aprender, observar y describir lo que me rodeaba, percibía, veía y sentía con las personas. La etnografía aportó descubrimientos de valores, normas, creencias, estéticas, e incluso diría patrones de comportamiento, diferentes formas de ser que se mimetizan con lo colectivo. Por tanto, la etnografía ha demostrado que: “[...] los fenómenos sociales son sustancialmente diferentes de los fenómenos físicos y el mundo social no puede entenderse en términos de relaciones causales,

¹¹ Renato Filho Macedo y Ana Alice Alcântara Costa, “A participação das mulheres no Movimento dos Trabalhadores Sem Teto em Salvador”, en *A diversidade das lutas sociais*, ed. Severo Salles (Salvador: Editorial de la Universidad Federal de Bahía, 2015), 62.

¹² A lo largo del texto hay pistas que pueden sustentar un aporte teórico y metodológico a la autoetnografía y, por lo tanto, podría utilizar este término; sin embargo, es innecesario, pues creo que toda etnografía en cierto modo es también autoetnografía, ya que es el investigador quien elige, edita y escribe sobre las situaciones observadas. En este caso opté por no usar ese término, justamente para no caracterizar una obra que estaría centrada exclusivamente en mí, sino que hablo de las situaciones en las que también me incluyo, pero no necesariamente es una autoetnografía. A la academia le encanta elegir términos para contextualizar las sensaciones de la vida, no es que este término sea un “muerto viviente” o un “concepto zombi”, como dijo Ulrich Beck, pero utilizarlo en el texto creo que sería más de lo mismo.

¹³ “Etnografía: Grafía proviene del griego graf(o) que significa escribir, escribir sobre un tipo en particular, un etn(o) o una sociedad en particular. Antes de que los investigadores comenzaran estudios más sistemáticos sobre una sociedad en particular, escribieron todo tipo de información sobre otras personas que no conocían. La etnografía es la especialidad de la antropología que tiene como objetivo el estudio y descripción de los pueblos, su lengua, raza, religión y manifestaciones materiales de sus actividades, es parte integral o disciplina de la etnología y es la forma de describir la cultura material de determinado pueblo”. Carmem Lúcia Guimarães de Mattos y Paula Almeida de Castro, eds., *Etnografia e educação: conceitos e usos* (Campina Grande: EDUEPB, 2011), 53.

ya que, entre otras cosas, las acciones humanas están basadas o inducidas por significados sociales”.¹⁴

En la búsqueda de una etnografía que revelara también mis intenciones como persona, investigador y músico en contacto directo con personas de diferentes realidades, abordé estrategias de investigación que tuvieran la capacidad de incorporar los referentes tradicionales de la actividad etnográfica con mi propia trayectoria como investigador.

Evidentemente este trabajo que realicé no se trata de mi vida, pero es importante resaltar que es el resultado del entrelazamiento de mi vida, mis pensamientos, reflexiones y experiencias construidas en el campo, ligadas a mi análisis cultural e interpretación de lo vivido, presenciado, sentido, escuchado y realizado junto a personas en sus diferentes territorios. Por tanto, la etnografía en mi metodología surgió como una herramienta política, ya que una de las intenciones de este trabajo era/es colaborar con la ruptura de tradiciones hegemónicas y restrictivas, surgidas de metodologías positivistas que insisten en afirmar, validar y reconocer como auténticos únicamente conocimientos científicos ligados a los métodos científicos, que aún hoy persisten y piden verificación y replicación de la investigación. Por lo tanto, esta indagación solo fue posible después de conocer, socializar y compartir con las personas y, también, de situar mi lugar de discurso, donde surgieron preguntas, incluido el proceso de cuestionar mis propios privilegios y cómo ponerlos al servicio de la lucha antirracista y antisexista. Con ello, este trabajo se realizó, también, a través de mis vivencias y reflexiones.

Con la perspectiva del pensamiento descolonizador, busqué desde un principio una metodología que tuviera la fuerza para incluir lo personal y lo subjetivo en la investigación; la calle como un espacio-tiempo de intenciones y producción de conocimiento. Esta perspectiva facilitó mi inclusión en todo el proceso de investigación, por lo que actué como investigador, educador social, músico y colaborador.

La etnografía como método de investigación permitió la construcción de procesos de transmisión de conocimientos y habilidades, que incluyen los procesos de enseñanza y aprendizaje en música. Fue a través de la participación, la creación de vínculos y la reflexión crítica como se pudo

¹⁴ Joaquín Guerrero Muñoz, “El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa”, *Azarbe. Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, núm. 3 (2014), 237.

conocer y comprender cómo trabajaba mejor cada persona, qué actividad sería mejor aceptada, qué instrumento tocaría mejor o qué tema musical apreciaría más.

La práctica etnográfica facilitó la comprensión de todo el proceso en sí, es decir, ayudó a describir las formas en que se construyeron las relaciones, cómo interactuamos y desarrollamos nuestro conocimiento, un proceso de convertir lo que era familiar en extraño y lo extraño en familiar. En mis atribuciones como investigador, colaborador, mediador y agente de intercambio en contextos de exclusión social, la práctica etnográfica ligada a los procesos de transmisión facilitó la observación, reflexión, comparación y contraste de las situaciones observadas, y con ello fue posible construir una investigación sobre nuestra propia práctica. Siendo así es correcto afirmar: nada de nosotros, sin nosotros.

¿Por qué investigar contextos de vulnerabilidad?

Porque a pesar de los problemas sociales que enfrentan, las personas que conviven en estos entornos inspiran, exudan humildad, solidaridad, creatividad, musicalidad, compromiso social, político y pedagógico. Enseñan, aprenden y desarrollan posibles formas de convivencia, de ser y estar en este mundo lleno de problemas y desafíos, pero también de posibilidades. Son/ fueron personas que expresaron sus sentimientos, ansiedades y deseos a través del arte. Como en un acto de guerrilla y resistencia, amplificaron sus voces a través de la música y las posibles (*re*)existencias. La práctica artística y musical se convirtió en vehículo de expresión y libertad, en ser libre.

Es un hecho que una gran parte de la sociedad ve a las personas en situación/contexto de calle como personas exiliadas, marginadas. Sin embargo, a través de una mirada más sensible es fácil observar que son organizadas, interesantes, musicales y con un rico potencial creativo, lleno de conocimiento y belleza. Personas justas y sensibles que están en las calles por falta de oportunidades, aunque muchas veces la calle se presenta como el único lugar posible para vivir (es necesario repensar nuestras miradas). Personas con valiosos saberes, estrategias y conocimientos localizados que son importantes para la interacción social. Son personas llenas de sensibilidades, sueños, musicalidad y temáticas diversas.

En la ciudad de Salvador, Bahía, hay lugares que promueven acciones vinculadas con la música para personas en situación de calle en las calles o dentro de espacios institucionales. En estos contextos me di cuenta de que la música se entiende como un vehículo de transformación social y, al mismo tiempo, como una forma de (auto)conocimiento con un rico potencial para promover cambios significativos en la vida de los involucrados. Es decir, la música se presenta como una herramienta de vida para la reducción de daños en el uso de drogas y para la disminución de conflictos sociales de estas personas.

La opción de realizar trabajo de campo con instituciones, asociaciones y proyectos que desarrollen acciones hacia las personas en una situación/contexto de calle se debió a la percepción/verificación del alcance que tendría la investigación. En estos espacios tuve acceso a un mayor número de personas, de diferentes territorios, que estaban en un lugar determinado y que presentaban realidades diferentes. Así, fue posible reunir a todos los interesados en participar en actividades vinculadas con las prácticas musicales. Y esta posibilidad de reunirme con personas de diferentes territorios en un mismo lugar facilitó el proceso de investigación, a la vez que viabilizó los encuentros musicales.

De los tres campos investigados, comienzo la presentación con el Programa Corra pro Abraço, una iniciativa del Gobierno del Estado de Bahía impulsada a través de la Superintendencia de Política sobre Drogas y Recepción de Grupos Vulnerables (SUPRAD) de la Secretaría de Justicia, Derechos Humanos y Desarrollo Social (SJDHDS). Este programa tiene como objetivo promover la ciudadanía y garantizar los derechos de las personas que se encuentran en contextos de vulnerabilidad social, ya sea por abuso de drogas o por encontrarse en una situación/contexto de calle. Su característica es acercar a las personas a las políticas públicas existentes y facilitar el acceso a y la recepción de los servicios públicos. El programa actúa principalmente en las áreas de salud, asistencia social, educación y justicia.

El otro espacio es el Movimiento de Población de la Calle, una organización/asociación creada por personas que estaban anteriormente en una situación/contexto de calle. Este espacio se caracteriza por su enfoque político y el diálogo con el gobierno y la sociedad civil, y propone mantener vínculos con cualquier organización que tenga interés en desarrollar obras y proyectos que aseguren y amplíen los derechos y el bienestar de las personas en situación de calle. Además, en la actualidad todas las decisiones y acciones que involucren

cuestiones relacionadas con las personas que están en situación de calle deben ser discutidas con el Movimiento de Población de la Calle.

Posteriormente, cuando concluyó el trabajo de campo en el Programa Corra pro Abraço y en el Movimiento de Población de la Calle, surgió la posibilidad de continuar la investigación en el CAPS, Centro de Atención Psicosocial de Alcohol y Drogas Gregório de Matos. Se trata de un centro de servicio público de salud abierto que propone un modelo de atención prioritaria para la salud mental en Brasil. El CAPS Gregório promueve actividades y prácticas de atención para las personas que allí asisten, y ofrece varias modalidades de seguimiento en función del proyecto terapéutico de cada usuario. Este espacio se presentó como un lugar de disfrute de la música y la investigación musical, porque en él se promovieron encuentros musicales que traspasaron los muros institucionales.

Estas instituciones que integran la red de garantía de derechos se eligieron debido al compromiso social que tienen con la población en proceso de exclusión social. Vinculado a esto, es importante informar que desde 2010 he estado desarrollando prácticas musicales con personas en situación/contexto de calle y con usuarios de sustancias psicoactivas en otros proyectos,¹⁵ centros¹⁶ y asociaciones sociales¹⁷ en las que trabajé. Es decir, durante los últimos once años he estado colaborando con la población en situación de calle como educador musical, educador social, investigador y reductor de daños en el abuso de drogas. Siendo así, los vínculos construidos anteriormente fueron fundamentales para la realización de la investigación en etnomusicología, pues ya conocía a muchas de las personas que asistían a esos proyectos.¹⁸ Esta implicación facilitó enormemente mi acceso a los espacios mencionados como investigador y, en consecuencia, que me aceptaran. Las experiencias que obtuve en los trabajos desarrollados en las áreas de salud colectiva y salud mental fueron decisivas y me brindaron apoyo suficiente para el desarrollo de la investigación. Considerando las

¹⁵ Proyecto Saúde de Cara na Rua (proyecto itinerante de reducción de daños) y Proyecto Punto de Encuentro (centro comunitario con prácticas culturales, educativas y de reducción de daños).

¹⁶ Centro de Estudios y Terapias de Abuso de Drogas (CETAD), Centro de Atención Psicosocial de Alcohol y Otras Drogas CAPS AD III Gey Espinheira, Centro Comunitario Irmã Dulce de los Pobres (CCIDP) y Centro de Tratamiento de Alcohólicos (CATA)

¹⁷ Movimiento de Población de la Calle, Obras Sociales Irmã Dulce y ONG Avante.

¹⁸ A través de las actividades y prácticas musicales que desarrollé en otras instituciones en el periodo comprendido entre 2010 y 2014.

experiencias anteriores, me di cuenta de que las dinámicas que rodearon la ejecución musical de personas en una situación/contexto de calle se presentaron como una rica oportunidad de investigación, donde la calle, como espacio urbano, se configura en un contexto de ritualización en el que reinan las desigualdades sociorraciales y de género.¹⁹

Centré mi perspectiva en una mirada etnomusicológica, sustentada en las ciencias sociales, las artes, las humanidades y la salud, en una mezcla entre escritura etnográfica y escritura performativa. Mi intención fue buscar el movimiento y la fluidez, entrelazando teorías con la *performance*, sustentada en el uso de tecnologías del encuentro y el deseo. Una búsqueda constante para cambiar las miradas, aún vigentes, hacia las personas en estos contextos sociales. Una búsqueda de otras referencias, nuevas escuchas, prácticas musicales y prácticas de sensibilidades, en un intento por comprender estos universos ubicados entre y desde la antropología urbana, la etnomusicología, los estudios sociales, el ejercicio de la ciudadanía, el acceso a los bienes culturales, el ocio, la justicia, la salud y, especialmente, la música.

Por tanto, a partir de este pequeño repaso de la investigación *Música (in) visible...* pretendo compartir posibles caminos para colaborar en la realización de otras investigaciones con compromiso social, y desde la experiencia obtenida considero que es/será posible colaborar con otras propuestas de intervención social. Como el tema es extenso y hay muchas variables, opté por presentar aquí exclusivamente dos momentos de la investigación, seguidos de una explicación de posibles metodologías y planificaciones (no una receta) que puedan contribuir en la estructuración y desarrollo de futuras investigaciones. Sin embargo, es pertinente una advertencia: no tengo la intención de que se repliquen o verifiquen los procedimientos ya que cada caso es diferente, pero propongo posibles vías de diálogo, intervenciones y acciones junto a personas en procesos de exclusión social.

Como una red semántica, todo está conectado, por lo que gran parte de la investigación tiene que ver con el investigador, con su estado emocional, físico, espiritual o profesional, con cómo está su salud, su bienestar. La idea es ubicarse, presentarse, decir de dónde procedes y de dónde hablas, qué sientes y qué quieres, porque todo texto viene de alguien y de algún lugar, es el

¹⁹ Antônia dos Santos Garcia, “Relações de gênero, raça, classe e desigualdades sócio ocupacionais em Salvador”, *Fazendo gênero*, núm. 9, Diásporas, diversidades, deslocamentos (2010), 1-14.

conocimiento y los saberes localizados, llenos de subjetividades y apoyados por diferentes relaciones de poder. No hay neutralidad, todo está en juego.

Del encuentro con las personas de la investigación *Música (in)visible*, y a través de mi lugar de discurso, surgieron interrogantes sobre, por ejemplo, mis propios privilegios y cómo ponerlos al servicio de la lucha antirracista y antisexista. Por tanto, “[...] quien escribe ordena la reflexión colectiva, informa lo que quedó suelto, selecciona, redondea, suma, analiza, concluye... va más allá de lo verbalizado”.²⁰ Entonces, quien te habla es un hombre, investigador, “blanco-afro-indígena”, heterosexual, de la periferia, de piel blanca, músico, hechicero, padre, activista, caníbal tupinambá, hijo del nordeste de Bahía, Salvador, religioso, rimador, músico, jugador, loco por la naturaleza, @reidamata40,²¹ dentro de la cisgeneridad y fuera de los CISTemas creados por la imposición de órdenes construidos y atravesados por la fuerza. Un joven doctor brasileño, profesor del Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Bahía y colaborador del Movimiento de Población de la Calle en Salvador, Bahía.

Lo que sigue ahora son narrativas de momentos que precedieron a mi ingreso al doctorado, sumadas a las primeras articulaciones en el campo de la investigación. En el plan de secuencia, ubico la importancia de investigar a las personas en una situación/contexto de calle, y los desafíos y avances realizados en el campo. Posteriormente les presentaré algunas acciones que tuve que realizar para llevar a cabo la investigación.

Salir del limbo

Al contrario de algunas estadísticas,²² puedo garantizar que el doctorado me salvó la vida. 2015 fue el año más oscuro que viví; primero perdí mi trabajo, luego

²⁰ Gisela Damián Espinosa, Esther Ramírez González y Amalia Tello Torralba, coords., *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín* (Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2017), 32.

²¹ Instagram.

²² “La depresión y los intentos de suicidio entre estudiantes universitarios y estudiantes de posgrado no son un tema nuevo dentro de las universidades. En 2017, el tema llegó a páginas de periódicos con el término ‘brote de suicidio’ después de que seis estudiantes de la Facultad de Medicina de la USP intentaran suicidarse, entre enero y abril. Poco tiempo después, estudiantes de la Universidad Federal de Viçosa (MG) lanzaron la campaña # NãoÉNormal en Internet para exponer casos de demandas abusivas de escuelas y docentes que comprometen la salud mental de los estudiantes”. Carolina Samorano, “Um terço dos alunos de pós-graduação têm depressão ou ansiedade”, *Metropoles* (9 de abril de 2018), <https://www.metropoles.com/saude/um-terco-dos-alunos-de-pos-graduacao-tem-depressao-ou-ansiedade>

murió mi querida madre y siguió el fin de mi matrimonio. Tras eso, comencé a usar drogas de manera abusiva y, cada día que pasaba, mis perspectivas iban disminuyendo. Dejé de jugar, de componer, de salir, no visitaba ni recibía amigos en casa. Empecé a darme cuenta de que ya no escuchaba música, no hacía actividades deportivas, mi rutina era dormir, despertar y drogarme.

En agosto de ese mismo año viajé a Río de Janeiro en un intento por salir de casa y buscar otros aires. Esta distancia fue importante y ahí comencé a darme cuenta de que no estaba bien. Me encontraba en Río de Janeiro, pero parecía una persona perdida en una isla. Sí, estaba perdido, tratando de escapar de la realidad. Cada momento intentaba escaparme de mí mismo, de todo. Pero, en el fondo de mi corazón, sabía que necesitaba un cambio. Después de pensarlo mucho, me di cuenta de que lo mejor que podía hacer era volver a la escuela. ¿Pero estudiar qué? Bueno, de verdad, quería continuar mi trabajo con la música; primero volví a pensar en mi carrera artística, después de todo, había muchas canciones que quería grabar, pero nuevamente vino la depresión, la falta de ganas de hacer, de actuar. Terminé encerrándome en casa y golpeándome la cabeza de nuevo. A mi regreso a Salvador, comencé a leer algunos artículos sobre música y decidí que volver a estudiar tendría que ser algo que realmente valiera la pena, que tuviera significado no solo para mí, sino para más personas.

Con mucho sacrificio, después de varios intentos, entre esfuerzos momentáneos y una depresión constante, logré, con gran dificultad, escribir, o mejor, logré esbozar un posible anteproyecto de investigación; en verdad, no era un proyecto en sí mismo, sino reflexiones de lo que podría ser una investigación sobre la música y personas en situación de calle, ya que durante los últimos años de mi vida había estado involucrado en actividades con personas en esos contextos. Con algo de inseguridad y mucha ansiedad llamé a unos profesores de la Escuela de Música para pedirles ayuda; sí, busqué a viejos maestros y profesoras para entablar una posible conversación, pero estaban todos ocupados, parecía que las puertas estaban cerradas. Como último intento llamé a la profesora Angela Lühning en busca de orientación.

En la conversación le dije que quería volver a la escuela, al fin y al cabo, habían pasado nueve años desde que había terminado mi maestría en Educación Musical, y que, si fuera posible, me gustaría enviarle una propuesta de estudio para que la evaluara; de hecho, quería saber si estaba en el camino correcto, porque hasta ese momento solo veía como única salida volver a la

Escuela de Música. Como todos los demás profesores me negaban orientación, me aferré a las últimas esperanzas de que la profesora Angela me ayudara.

Pasó el tiempo y llegó 2016, otro año, una nueva vida, pero mis hábitos seguían siendo los mismos. Después de que prácticamente había pasado un año desde que envié el borrador, como no obtuve respuesta, agarré fuerzas y volví a llamar a la profesora Angela. Le pregunté qué pensaba del proyecto y si podría proporcionarme alguna ayuda. La respuesta fue la siguiente: “Juracy, ¿cómo estás? Ni siquiera abrí tu correo electrónico”.

En ese momento mi energía, que ya estaba baja, se fue agotando a gran velocidad; el silencio prevaleció en la línea telefónica y, cuando estaba a punto de despedirme, ella me dijo: “pero la selección para el doctorado será ahora, a mediados de año, ¿por qué no envías tu proyecto?”²³ Seguro que si lo envías, lo leeré”. A partir de ese momento me di cuenta de la envergadura de las responsabilidades y de cómo se delineaba la conducta ética profesional de un profesor de postgrado, es decir, si yo quería entrar al doctorado, debería hacerlo de la manera correcta: en la selección pública del doctorado. Allí surgió el desafío, no tenía otra alternativa, esa era la única opción que tenía; o me dedicaba a entrar en la universidad, o lo abandonaba todo de una vez. Consideré esa oportunidad como mi única salida posible para la depresión que me había estado atormentando desde 2015.

Dediqué mi tiempo a leer, y leí la bibliografía completa que tendría que presentar en el evento unas ocho veces (o más), y luego de varias pruebas, presentaciones y entrevistas logré ingresar al Doctorado en Etnomusicología de la Universidad Federal de Bahía. ¡Qué victoria! Recuerdo que cuando me dieron el resultado de la aprobación, no sé si debido a mi estado depresivo, el efecto que me vino fue una mezcla de alegría y de miedo: “Dios mío, ¿en qué me estoy metiendo?”.

Una vez regresé a la universidad en el curso de doctorado (2016) hubo un cambio profundo en mi rutina. Cuando me di cuenta, estaba devorando artículos y libros y mi tiempo lo dedicaba básicamente a leer, reflexionar y escribir o revisar. De hecho, necesitaba alejarme de algunos hábitos y conectarme con algo que me hiciera volar de nuevo. La cantidad de lecturas que exigían mis profesoras era grande, pero esa inmersión me permitió tener contacto directo con nuevas/otras historias y con aportes teóricos, y

²³ Primero tendría que ser aprobado en la primera fase de la selección.

el proceso de reflexión crítica se hizo más intenso y denso; con el tiempo, comencé a imaginar cómo sería regresar y encontrarme con otras personas por medio de la música. Imagina, concibe y logra.

Mi ansiedad pronto se convirtió en deseos y salí a estudiar y leer, con lo que se redujeron mis angustias (pude crear otras más saludables), y me apropié de ese nuevo lugar como investigador académico. Naturalmente, me alejé del abuso de drogas, comencé a escuchar más música y, en consecuencia, a tocar mis instrumentos. La vida comenzó a florecer de adentro hacia afuera nuevamente, empecé a sentirme productivo, desafiado y motivado para comprender un mundo completamente nuevo a mi alrededor.

En el primer semestre viajé a México, donde pude participar en el 4to Encuentro de Etnomusicología “La Música y los Mitos”. Fue a partir de entonces cuando comencé a darme cuenta de la riqueza y de cuántas posibilidades podía tener como investigador en etnomusicología. La vida académica me tomó por completo, ya no salía de casa, no porque estuviera deprimido, sino para hacer frente a tantas lecturas, a tantos temas que nunca había pensado en reflexionar. Con la dedicación aparecieron otros viajes, participaciones en congresos, reuniones, simposios y publicaciones en las memorias de los eventos y en dos capítulos de libros publicados en México y en Chile fruto de mis investigaciones.²⁴

Entonces, poco a poco fui superando la depresión. Cada día que pasaba me encontraba más involucrado con la investigación. En este proceso, superé un concurso público federal en Brasil y me convertí en profesor del Instituto de Educación, Ciencia y Tecnología de Bahía, es decir, los desafíos me trajeron otros desafíos. Con todos estos cambios me deshice de los lazos que me mantenían en el fondo de un pozo físico y metafórico y, con tiempo y esmero, me dediqué a mi investigación.

A partir de las experiencias obtenidas, con fe y entrega, realicé mi investigación, que se configuró en una mezcla de inquietudes por obtener respuestas y por nuevas/otras preguntas, con base en el deseo y la búsqueda constante de diferentes perspectivas críticas, sustentada en un escrito que me

²⁴ Juracy do Amor, “Músicas que nos representam: Um ponto de encontro a partir do som e sentido”, en *La música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas*, eds. María Luisa de la Garza Chávez y Carlos Bonfim (Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Federal de Bahía, 2018), 393-423; Juracy do Amor, “Música de la calle, etnomusicología comprometida: otros caminos posibles”, en *Ciudades vibrantes. Sonido y experiencia aural urbana en América Latina*, ed. Natalia Bieletto-Bueno (Santiago de Chile: Universidad Mayor, 2020).

permitió revelar afectos e historias que podrían servir para las (re)existencias de relaciones más significativas. Finalmente, comencé a vivir de nuevo y a plasmar en el papel mis ideas y reflexiones.

Como mencioné previamente, la investigación de campo y la etnografía fueron las bases para llevar a cabo la investigación; de hecho, se trató de una investigación acción,²⁵ donde la interacción con los interlocutores e interlocutoras fue decisiva para delinear posibles enfoques entre etnomusicología, prácticas musicales, salud y ciudadanía.

Conocimientos compartidos

El tema más amplio de la investigación fue la interacción entre la música y la vida cotidiana de las personas en una situación/contexto de calle y sus procesos de conocimiento compartido. Evandro de Jesus Messias da Silva, quien frecuentaba el Programa Corra pro Abraço y colaboró en la investigación, en una entrevista me reveló lo siguiente:

[...] la música es una forma de expresarse, es donde pongo mis sentimientos que, de verdad, así, en mi día a día, no lo pongo para afuera, pero cuando estoy tocando allí, cuando estoy cantando, puedo expresar este sentimiento de una manera en la que me siento bien, y de qué manera me expreso y los demás no me juzgarán, ¿entiendes? Por eso me encanta hacer música, que es algo comprensible para todos y aceptable para todos.

Evandro de Jesus Messias da Silva revela el poder que tiene la música en su vida; a través de la música es capaz de decirle al mundo lo que siente, sus expresiones, sus sentimientos. Hacer música juega un papel definido como un recurso para decir cosas, revelar ideas, como una forma posible de expresarse sin miedo, de resistencia social y política, de guerrilla, de (re) existencias.

²⁵ “La investigación-acción permite al investigador intervenir en un tema social, analizarlo y anunciar su objetivo para movilizar a los participantes, construyendo nuevos conocimientos. Es a través de la investigación-acción que los profesores pueden reflexionar críticamente sobre sus acciones”. Emanuelle Oliveira, “Pesquisa-ação”, en *Info-Escola. Navegando e Aprendendo*, <https://www.infoescola.com/pedagogia/pesquisa-acao/> (consultado el 19 de octubre de 2018).

La producción de conocimiento ha estado ligada a las posibilidades de transformación social y, aunque no fuera el objetivo central de este trabajo, se alcanzó esta meta porque la producción de conocimiento alimentó la reflexión sobre prácticas musicales y socioeducativas entre personas en situación/contexto de calle. Los relatos pueden apoyar nuevas/otras acciones en organizaciones gubernamentales y no gubernamentales y, con ello, ampliar el conocimiento sobre las perspectivas contemporáneas de cómo influye la música en estos contextos urbanos, así como sobre las especificidades de los procesos de conocimiento, porque se trata de personas con un rico talento musical. Estas personas, debido a situaciones económicas y sociales, fueron/son tratadas como subordinadas y marginadas en sus procesos de conocimiento, y por lo mismo se las considera menores o inútiles. En una entrevista, Alan da Silva Teixeira, también interlocutor de la investigación, me reveló lo siguiente:

[...] durante mucho tiempo viví alienado, la sociedad me metió en la cabeza que no podía hacer nada. Pero el Programa Corra pro Abraço me enseñó que soy capaz de hacer mucho, y desde entonces he estado produciendo estas canciones, no solo por eso, porque también estoy cerca de la gente que me gusta, queridos. Me gusta la calidez humana, y eso es todo, tratando de mostrarlo solo.

A continuación, le pregunté sobre las expectativas de tocar en el carnaval de Bahía con la banda formada en Corra pro Abraço y él respondió: “[...] mi expectativa es poder hacer, cumplir... hacer algo decente, hermoso, no solo para mí, sino también para el público”. Jedilson dos Santos, también interlocutor y quien se encontraba a su lado, agregó: “La mayor expectativa es la alegría, hacer a la gente muy feliz con lo que estamos pasando, ¿verdad? El sonido, hacer un sonido agradable para que podamos mostrar nuestro trabajo, y la diversión pues es importante”. Seguí la conversación y les pregunté si las prácticas musicales habían contribuido a algo: “*¿Que aprendiste?*”. Jedilson dos Santos continuó:

[...] es un incentivo, un incentivo, los talleres de música me han enseñado, ha mejorado más mi concepto de la música, ¿verdad? Realmente músico, ¿qué es una clave? Porque muchas cosas así no las comprendía. [...] Yo ya estaba cantando, así, ya estaba pensando

en hacer algunas cosas, pero no tanto como lo vengo haciendo ahora aquí en el Programa Corra pro Abraço, y ya está.

En una entrevista, Dainho Xequerê, profesor de música del Programa Corra pro Abraço, reveló:

[...] la gente que está en la calle tiene un gran potencial para la música, ¿verdad? La calle es muy musical, la calle es muy musical, entonces... sea con melodías [...] hay gente que está muy afinada en la calle.... rítmicamente ellos tienen mucho poder, mucha calidad en esta gente, entonces es necesario que podamos dar más tiempos, más voz a esta gente y la música da eso, ¿verdad? Por eso creo mucho en la calidad de la gente, en los poderes que a veces no son, que aún no han descubierto, y nos toca a nosotros como educadores abrir o influir en esta búsqueda, este deseo con la música. Entonces el poder musical es muy bueno en la calle. La calle es musical.

Sentir y saber que la calle es musical me motivó como investigador, lo que, unido a otras inquietudes y deseos, me hizo creer que mi regreso a la universidad solo sería posible si me involucraba en algún proyecto que pudiera colaborar para alcanzar transformaciones no solo en la vida de las personas involucradas, sino también en la mía propia. Necesitaba estas posibilidades de transformación, necesitaba vivir y experimentar cambios, cambiar formas de ser, sentir, pensar y actuar.

Por lo tanto, busqué como investigador planificar acciones en las que pudiera ser útil a las personas y a mí mismo. Ser útil para mí no significaba necesariamente “ayudar”, sobre todo porque no sabía hasta dónde podíamos llegar en esta investigación, no sabía si podría “ayudar” a alguien, y mucho menos ser ayudado; todo lo que buscaba eran asociaciones sinceras, es decir, un proceso de descubrimientos mutuos y de construcción de vínculos.

Pero cuando reflexioné sobre el concepto y la semántica del término “ayuda”, y cuando me pregunté si mi investigación “ayudaría” a alguien, me di cuenta de que me ayudaba a mí mucho más de lo que yo podía ayudar. Me di cuenta de que yo mismo me había transformado en una mejor persona, más paciente, observadora, diría que más agradable, más en paz conmigo mismo. Me alegra compartir este sentimiento porque la idea de que un investigador

irá al campo y ayudará a los interlocutores siempre me ha parecido muy pretenciosa, trae consigo un sentimiento de: “mi investigación salvará al mundo, salvará a la gente” o “mi investigación te ayudará, así que participa...”.

Creo que este sentimiento es peligroso y hay que analizarlo continuamente con mucha paciencia y percepción, porque ningún investigador es un salvador de nadie, nadie salva a nadie y mucho menos un investigador, porque el proceso vital es único, pertenece a cada uno. Creo que es posible contribuir para que una persona esté en condiciones de elegir mejores caminos, y a esto quizás se le pueda llamar ayuda, pero creo que esta elección es individual y parte del libre albedrío.

Sin embargo, sin pretensiones, puedo decir que se dio la ayuda mutua, pero que, como ya mencioné, no fue intencional, pasó en el proceso de hacer música, de estar juntos y de ver lo que podía pasar. Se produjo un florecimiento de experiencias a través de la música, y en la búsqueda se alcanzó más bienestar y tranquilidad, se logró algo más que necesariamente aprender sobre música. No estábamos en un curso, pero sí nos encontrábamos inmersos en prácticas musicales, y en ese mar de posibilidades muchas veces emergimos con letras de canciones, poemas, conversaciones y discusiones sobre nuestro momento, sobre lo que queríamos, deseábamos y a dónde podíamos ir.

Jedilson dos Santos siempre fue muy entusiasta y activo en las reuniones, inteligente, rápido y perspicaz. Como capoeirista²⁶ ya tenía conocimientos de música y estaba componiendo. Era una persona muy musical que compartió su tiempo y conocimientos con todos nosotros. Una tarde me dijo: “Hago música para sentirme bien, porque estoy reflexionando más sobre lo que he pasado, lo que tengo... dónde estoy. Hago música para... completarme, esta es la palabra clave, completarme”.

Quizás esta sea realmente una de las palabras clave en el proceso de hacer música en situaciones de vulnerabilidad: “completar”. Siempre estábamos buscando nuestras otras partes, lo que nos faltaba o lo que necesitábamos y queríamos, por lo tanto, la palabra “completar” en el acto de hacer música tiene perfecto sentido. Pero a veces tampoco sabíamos lo que queríamos, y eso no tiene nada de malo, es parte del descubrimiento y, en el proceso, también nos dimos cuenta de lo que no queríamos para nosotros; y este perderse en la búsqueda también es parte del acto de descubriendo. Como dijo Clarice

²⁶ Practicante de capoeira.

Lispector,²⁷ “perdersse también es un camino”. La búsqueda consistía en sentirse presente y consciente de las posibilidades para la construcción de nuestras intenciones y deseos. Sin embargo, aunque la búsqueda cuidadosa no siempre garantiza que encontraremos lo que queremos, el proceso de buscar algo es parte de nuestra esencia, no olvidemos que somos buscadores imperfectos por naturaleza: “Incluso cortar nuestros propios defectos puede ser peligroso. Nunca se sabe qué defecto sostiene todo nuestro edificio”.²⁸ Jedilson dos Santos tenía razón, nos íbamos complementando de afectos y sensibilidades a través de prácticas musicales.

A través de la descripción de las *performances* musicales, de la grabación del CD²⁹ en el Programa Corra pro Abraço, de reflexiones sobre las evaluaciones durante los encuentros musicales, de las actuaciones en la ciudad de Salvador, Bahía, con la banda formada en el Centro de Atención Psicosocial Gregório de Matos, Tambores da Alegria, y a través de la etnografía musical de los distintos encuentros celebrados entre 2017 y 2019, fue como la investigación contribuyó a crear cambios en el imaginario social perverso que muchas personas tienen sobre quienes se encuentran en situación de vulnerabilidad social.

Por lo tanto, es importante e intencional traer a la discusión el “imaginario social” por tratarse de un tema delicado que influye directamente en los procesos de transformación, sea colectiva o individual. Lo que propongo es que nos permitamos deshacernos de viejas imágenes y conceptos que tenemos sobre personas y situaciones, y poco a poco empezar a entender que los viejos conceptos e imágenes ya no son capaces de traducir y explicar el mundo y las diversas realidades dinámicas que hoy se presentan. Por eso, sugiero que nos fortalezcamos en todos los niveles, espiritual, físico y emocional, a través de recursos como el deporte, la lectura, la meditación o los estudios, en fin, no tengo la receta, cada persona encontrará el detonante interno de la transformación a partir de sus capacidades de imaginación y creatividad.

El poder de la imaginación es extremadamente fuerte porque con ella es como creamos nuestros mundos y, también, nuestros monstruos. Por ello, en la

²⁷ Escritora y periodista brasileña.

²⁸ Clarice Lispector.

²⁹ Para escuchar el disco, tome una foto del código QR. ¡Escucha alto y con amor!



investigación se buscó reforzar la intención de crear los cambios tan necesarios en nuestro conocimiento e imaginación sobre el otro. Solo necesitamos abrir los ojos a otras realidades distintas a la nuestra, comprender y aceptar y, si es posible, colaborar para construir cambios positivos y saludables. La necesidad de cambiar la forma de mirar y de pensar a las personas en situaciones de vulnerabilidad social es inminente, ya que son iguales a todas las demás, con deseos, posibilidades y riquezas muchas veces escondidas que, cuando se estimulan, emergen como fractales de potencialidad, llenos de autonomía y protagonismo.

Los cambios de paradigma y de miradas son procesos complejos. En este sentido, cuando reflexiono sobre el imaginario social sobre algo o alguien, es decir, sobre el imaginario colectivo, me doy cuenta de que la transformación va avanzando lentamente. Sin embargo, como la música está siempre en movimiento, incidirá en cambios positivos siempre que haya buenas intenciones y buenas oportunidades. Mientras existan personas que crean en mejoras, en que es posible cambiar de vida, de opinión o de postura, los cambios serán posibles. También esto ocurre cuando intervienen colaboradores más privilegiados que, al reflexionar sobre sus privilegios, pueden ponerlos al servicio de las luchas sociales, de la lucha antirracista, antisexista. Juntos podremos avanzar más hacia las posibilidades de transformación. Siempre con amor.

El caso es que luego de tantos encuentros musicales me di cuenta de que esta investigación podría guiar, entre otras singularidades, a reflexiones y posibles diálogos para la construcción de nuevas/otras opciones de acceso a (y con) estas personas, y que, con el tiempo y planificación, podría impulsar nuevas/otras acciones, hasta el punto de incidir en nuevas/otras políticas públicas y formas de abordar las situaciones que es necesario cambiar.

[...] aunque parecen ser de marcado carácter etnográfico, las investigaciones y prácticas etnomusicológicas en Brasil incorporan en sus procedimientos un vínculo con las políticas públicas, con la movilización social, con la protección de los territorios y el conocimiento, con la vida cotidiana de la violencia urbana y la violencia simbólica, y con la urgencia que marca la supervivencia de algunos de los pueblos con los que trabajan y se solidarizan.³⁰

³⁰ Ângela Lühning y Rosângela Pereira de Tugny, *Etnomusicologia no Brasil. Organização* (Salvador: Editorial

Mi compromiso social por investigar nuevas demandas y la reducida cantidad de referencias bibliográficas sólidas sobre el tema (música y personas en situación de calle) fortalecieron mi sentido de las opciones que permearon la investigación, así como la comprensión de la importancia de desarrollar estudios de este tipo tanto para la sociedad, como para la comunidad académica. Sin dudas, profundizar en el conocimiento de las prácticas sociales emergentes es una de las funciones de la investigación contemporánea, principalmente en etnomusicología.

Puntos de partida

A partir de los datos estadísticos de la investigación “Cartografía de deseos y derechos: ¿quiénes son en el fondo las personas en situación de calle?”³¹ y de las experiencias obtenidas en los encuentros con personas que se encontraban en esta situación, me di cuenta de que muchas, aún inmersas en tantas diferencias y dificultades sociales, tenían el deseo de crear, expresarse e interpretar canciones a través de instrumentos musicales o cantando. Esta percepción se incrementó cuando comencé a percibir sus formas de crear estilos, sus líneas, gustos y preferencias musicales, sus ideas y formas de ser, de hablar y de estar. En uno de los encuentros le pregunté a Isaac Jesus Santos, músico, compositor e interlocutor de la investigación, sobre su trayectoria en la música, y me dijo:

La música la conocí en mi adolescencia, mi primer contacto con la música fue con la guitarra. No lo llevé mucho más lejos, luego conocí a los chicos del barrio donde vivía, nací y me crié, y con los chicos del barrio llegué a conocer el hip hop y a través de eso, conviviendo con los chicos del barrio, empecé a desarrollarme con hip hop, y he estado haciendo algunas composiciones siempre con el tema de cuestiones sociales y políticas. Participé en el Movimiento Negro por un tiempo. Tengo dos letras que hablan de cuestiones raciales. Una de ellas se refiere a la independencia de Bahía, el 2 de julio. Y últimamente

de la Universidad Federal de Bahía, 2016).

³¹ Investigación realizada por Projeto Axé en alianza con la Universidad Federal de Bahía, el Movimiento Nacional de Población de calle y la Defensoría Pública del Estado de Bahía bajo la coordinación de Juliana Prates. La investigación presentó las más diversas situaciones de vulneración de derechos, además de mapear y contabilizar la población en situación/contexto de calle en Salvador, Bahía, 2017.

he estado desarrollando trabajos de militancia en la red de salud mental. También traje algunas letras con esta ideología y, por último, terminé participando también en el grupo de música Bando Flores da Massa, y para cerrar, fue lo que... también nos asociamos con el grupo de teatro Os Insênicos, al igual que produjimos un musical, y una de las letras es mía y trae el tema social. Lo llevé allí.

A partir de la producción cultural emergente en estos contextos entendí que, entre los diferentes lenguajes vividos, la música siempre estuvo presente como producto de la realidad cotidiana de estas personas, y la actividad musical los colocó como sujetos de acción en los entornos en los que se relacionaban. En este mismo sentido, Alan P. Merriam define la música como: “[...] un medio de interacción social, producido por especialistas (productores) para otras personas (destinatarios); hacer música es un comportamiento aprendido a través del cual se organizan los sonidos, lo que permite una forma simbólica de comunicación en la interrelación entre individuo y grupo [...]”.³²

La posibilidad de estudiar antropología, ciencias sociales y música amplió mis ideas y percepciones sobre lo que sería una investigación en etnomusicología. Acrecentó mi visión de este campo de estudios y contribuyó a la construcción de diálogos sobre cómo sucedían las prácticas musicales, las relaciones, las formas de creación musical y los procesos de intercambio de conocimientos entre personas en situaciones de vulnerabilidad social.

[...] aquí la música no se entiende solo desde sus elementos estéticos, sino, ante todo, como una forma de comunicación que tiene, como cualquier tipo de lenguaje, sus propios códigos. La música es una manifestación de creencias, de identidades, es universal en cuanto a su existencia e importancia en cualquier sociedad [...].³³

En uno de los momentos del taller de música en el Programa Corra pro Abraço, Evandro de Jesús Messias da Silva, interlocutor de esta investigación, dedicó una canción a una profesional del programa, Merry Batista. Aquí está su plática:

³² Citado por Tiago de Oliveira Pinto, “Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora”, *Revista de Antropologia*, vol. 44, núm. 1 (2001), 224.

³³ Pinto, “Som e música”, 223.

— Ya sé, no sé, no recuerdo qué banda o cantante toca, pero se lo voy a dedicar a Merry Batista, mi profesora de teatro.

— [...] solo tienes que enfrentarte a ella [comentó otro interlocutor].

Merry Batista estaba presente y todo sucedió en la antigua sede del Programa Corra pro Abraço, al fondo, en el patio, bajo la manguera, Evandro de Jesús Messias da Silva ya con guitarra en mano comenzó a tocar y cantar la canción “Yo sé” del grupo Papas da Língua. En ese momento la relajación ya era grande y empezó: “[...] yo sé, todo puede pasar. / Lo sé, nuestro amor no morirá. / Le pediré al cielo que estés aquí conmigo, / arrojaré flores al mar para encontrarte”.³⁴

Merry Batista aprovechó e hizo una escena teatral en la que participaron todos. Esos momentos fueron de aprendizaje extremo, también de relajación, en los que se desarrolló el acto de tocar, cantar, dirigir la voz, cantar para alguien. Pasado ese momento, conversamos un rato y Evandro de Jesús Messias da Silva me dijo: “[...] ya ves, el taller de música para mí creo que es el único momento en el que mantengo la calma, fuera de eso...”.

En una de las reuniones en el Movimiento de Población de la Calle conocí a Bruno Cavalcante, quien se presentó de la siguiente manera:

Buenas tardes, soy Bruno Cavalcante, soy cantante, compositor, baterista y percusionista y tuve la oportunidad y el honor de conocer este proyecto, que es el Movimiento de Población de la Calle, ¿verdad? Junto con ustedes aquí en el taller, ¿verdad? Y aprender un poco más cada día con los hermanos sobre la música, porque la música es muy importante, la música libera, la música nos lleva al más allá, entonces para mí es muy gratificante conocer este proyecto y agradezco a Dios por todo, ¿verdad? Y que Dios siempre esté poniendo sus manos en este proyecto aquí todos los días, y que crezca cada vez más, en el nombre de Jesús les agradezco mi oportunidad: gracias.

Fue un momento en el que se mostró el deseo de los interlocutores e interlocutoras de aprender más sobre música, de ampliar las cualidades

³⁴ Ver: <https://www.letras.mus.br/papas-na-lingua/47916/>

y conocimientos que aportaron a los encuentros como resultado de sus trayectorias formativas, las cuales incluyen conocimientos construidos en los diferentes contextos que conforman sus universos culturales, grupos de pertenencia, comunidades, familias, espacios escolares, lugares donde viven, instituciones y organizaciones a las que asisten y, sobre todo, la calle. Todo esto fortaleció el propósito de la investigación de hablar sobre estos procesos.

¿Cómo se hace?

Lo que propongo es una aproximación etnográfica al proceso de investigación de campo a través de encuentros, del registro audiovisual y de los intercambios de experiencias sonoras y artísticas vividas en el campo de la investigación. Digo aproximación porque es imposible poner sobre el papel todo lo que vivimos juntos. Fue un proceso basado en mi compromiso social. Una investigación: “[...] cuyas raíces latinoamericanas se encuentran en Paulo Freire y Orlando Fals Borda, en la investigación acción, la investigación participativa y la educación popular, aunque en el debate actual participan nuevas voces e investigadores”.³⁵ Llegar, saludar, platicar, escuchar las “historias” del día, colaborar con las demandas diarias de cada uno y, sobre todo, sensibilizar la atención para hacer música. Interactuar:

- ¿Que estas cantando?
- ¿Qué sonido es este?
- ¿Por qué estás aquí en este taller de música?
- ¿Qué canción te gusta más?
- ¿Con qué género musical te identificas más?

Estas preguntas se convirtieron en puentes de acceso para hacer música. También es importante revelar el camino del reconocimiento de nuestra ignorancia en el proceso de encuentro; me refiero al reconocimiento de “no saber”. Este camino contribuyó a la búsqueda de posibles diálogos y también de nuevos/otros conocimientos sobre nuestro tema central: las prácticas musicales. Partiendo de lo que no sabíamos, fue un camino que de alguna manera nos acercó y, así, a partir de la dinámica de cada encuentro, fue

³⁵ Espinosa, Ramírez y Tello, *Vivir para el surco*, 22.

posible experimentar procesos de transmisión, que incluyen los procesos de enseñanza y aprendizaje de ambos lados.

De esta manera, no solo me convertí en el profesor de música, sino también en una persona de confianza, alguien con algo bueno para compartir, intercambiar y experimentar juntos, para aprender y escuchar juntos, y también para disfrutar de momentos de música y recreación. Busqué la etnografía como soporte para la escritura y así, como Roberto S. Macedo, entiendo:

[...] la etnografía como opción epistemológica, metodológica y política, como actitud de investigación implicada, toma la posición de una experiencia de aprendizaje que busca una nueva inflexión, porque pone a la ciencia y la tradición, o a los científicos y los “intelectuales de la tradición” (Almeida, 2000), en una condición de equidad frente al conocimiento y la creación de conocimiento.³⁶

Ahora, tómese un descanso en la lectura y acceda al código QR que comparto a continuación para ver algunos videos e imágenes que fueron parte del proceso de investigación. El deseo es que el registro audiovisual pueda aportar otros colores, sabores y sensaciones a la lectura de este capítulo.



Cada investigación tiene su singularidad, es única y, dicho esto, no sabía hasta dónde podíamos llegar. Por lo tanto, no realicé una etnografía detallada, sino que presté mucha más atención a la descripción de los procesos que a la descripción de las personas, entre otros motivos porque estábamos/estamos en proceso de transformación. Entonces, describir cómo llegaba la gente, o cómo vestían, me parecía un camino de posible creación de estigmas.

³⁶ Roberto Sidnei Macedo, *A pesquisa e o acontecimento: compreender situações, experiências e saberes acontecimentais* (Salvador: Editorial de la Universidad Federal de Bahía, 2016), 76.

Lo que puedo decir es que la investigación empezó a evolucionar cuando se fortalecieron los vínculos con las personas interlocutoras. Hablo de compromiso profundo, y esto implicó investigar el sentido (significado) de las acciones de las personas involucradas, y el significado que ellas atribuyen a los procesos y situaciones que han vivido o experimentado en su vida diaria y en sus territorios. Esto impulsó la investigación en la dirección de: “[...] un compromiso político y epistemológico con la investigación con otras personas”. Este camino contribuyó a entender que: “[...] la crítica cultural y la política no necesariamente tienen que ser actividades separadas, y que no solo hay que descolonizar el conocimiento, sino también el proceso de producción del conocimiento”.³⁷

Fue a partir de los encuentros musicales como pude realizar una etnografía de los sentidos y sensaciones que obtuvimos, de los sabores, colores y desafíos que experimentamos juntos; hablo mucho más de la fuerza de los encuentros, de la alegría de estar juntos y de poder hacer música. Por tanto, resulta imposible poner todo por escrito, porque todo es un marco de tiempo, la escritura de un momento, una experiencia sensorial, musical y afectiva.

En las entrevistas, conversaciones y escuchas que se transcribieron se respetó la forma de hablar de cada uno de los entrevistados y no se manipuló la información obtenida. Todos los discursos de los interlocutores e interlocutoras fueron grabados y anotados durante los encuentros musicales, ya sea en la calle, en los campos de investigación, en los eventos en los que participamos o a través de las redes sociales y medios de comunicación.³⁸

Es importante señalar que solo pude realizar la primera entrevista, junto con una foto o una grabación de video, después de aproximadamente 13 meses en el campo. ¿Se ve raro? Pero no. Lo que más me preocupaba era cómo ser útil, cómo podía colaborar en las reuniones que teníamos. Además, filmaría, grabaría o seguiría el juego y participaría. Fue solo después de la entrega total, la creación de afectos, subjetividades ampliadas, vínculos y mucha música cuando me sentí realmente cómodo como investigador para realizar las entrevistas con preguntas más específicas.

No creé un guion de preguntas, sino que estas surgieron de manera específica a partir de la creación de vínculos y el progreso de las relaciones y sensibilidades,

³⁷ Espinosa, Ramírez y Tello, *Vivir para el surco*, 23-24.

³⁸ Redes sociales como WhatsApp o Instagram.

así que poco a poco me fui dando cuenta de cómo cada persona se expresaba, se comportaba e interactuaba en los talleres y prácticas musicales. Con ello delinéé y dirigí las preguntas de manera diferente a cada persona, es decir, todo fluyó a partir de lo que pasó por nosotros y lo percibimos juntos.

- ¿Te gusta la música?
- ¿Tocas algún instrumento?
- ¿Qué canción te gusta más?
- ¿Qué recuerdos te trae?
- ¿Por qué haces música?

Al hacer estas preguntas surgieron otras interrogantes que me dirigía a mí mismo como investigador:

- ¿Cómo se configuran las prácticas musicales en estos contextos?
- ¿Cómo se desarrolla el proceso de práctica musical con estas personas?
- ¿Qué cualidades y habilidades se promueven en este juego interactivo con música?
- ¿Cómo se da la relación entre música, ciudadanía y protagonismo social en estos contextos?

Estas preguntas apoyaron la investigación, pero no impidieron la aparición de otras, así como de nuevas/otras variables resultantes de las reflexiones y análisis realizados durante el proceso investigativo. Creo que la inmersión en estas cuestiones puede desencadenar nuevos problemas de investigación, y aquí hago un llamado a otros investigadores e investigadoras para que profundicen en otros temas vinculados con este universo.

De manera práctica, realizamos más de 150 encuentros musicales, donde trabajamos cerca de 40 temas musicales. Como principios de hacer música desarrollamos prácticas de meditación, estiramiento, relajación, respiración, yoga, conciencia pránica,³⁹ audición y percepción. Todas las personas involucradas en esta investigación autorizaron su participación, y la mayoría

³⁹ Es una forma de vivir conectada a la percepción de que todo es energía divina. Vivir en la frecuencia de la Felicidad, lo que nos permite acceder al vasto campo de infinitas posibilidades. Vivir en la Presencia. Ver: <https://www.conscienciapranica.com/blank>

de ellas insistieron en ser identificadas y en que sus nombres se insertaran en el trabajo. Creo que esta acción ayudó a fortalecer la autoestima y la participación social y política. Muchos no quisieron esconderse detrás de nombres ficticios. Por otro lado, algunas personas autorizaron su participación, pero pidieron que no se revelaran sus nombres; en estos casos los llamé interlocutor o interlocutora, aunque mantuve sus líneas en el texto. Esta delicada elección que impregna el campo ético solo se resolvió a partir de la pregunta: “¿Quiere ser identificado con su nombre en esta investigación?”. Los que dijeron que sí,⁴⁰ ahí están.⁴¹ Además de los nombres de los interlocutores e interlocutoras, la tesis también incluye los nombres de algunos profesionales, líderes, reductores de daños y coordinadores y coordinadoras de los campos investigados.

Las experiencias obtenidas en proyectos anteriores, como en el proyecto Ponto de Encontro y en el Centro Comunitario Irmã Dulce de los Pobres, contribuyeron a la reflexión sobre la posibilidad de realizar una investigación comprometida que ampliara la discusión sobre los temas y situaciones recurrentes en estos contextos socioculturales, pero ahora desde la música.

Lo más importante es que creo que la base de toda la investigación fue la creación y el mantenimiento de vínculos afectivos, sin los cuales nada sería posible. Sobre todo, en el primer año de campo la convivencia fue el fundamento de la investigación, y los afectos y lazos se configuraron como métodos del encuentro. Muchas veces me encontré simplemente viviendo el momento, no como un investigador que hace preguntas dirigidas a la investigación, sino

⁴⁰ “Si esta es una discusión presente en otros momentos de la historia de la antropología brasileña (Durham, 1986), con el avance y uso generalizado de internet, especialmente en las redes móviles, y el surgimiento del fenómeno de las redes sociales, que convierten a sus participantes en productores activos e inmediatos de intercambio de información, así como filtraciones de datos como WikiLeaks, Anonymous y Panamá Papers, surgen nuevas interrogantes éticas para los antropólogos: cómo produciremos y expondremos los datos de nuestra investigación de campo; cómo responderemos a las demandas de los interlocutores de campo. Al fin y al cabo, por mucho que exista un compromiso por escrito de garantizar la confidencialidad de los interlocutores de la investigación, muchas veces, el simple traspaso de actas de reuniones locales y/o gubernamentales, publicadas en Portales de Transparencia, con la recogida de información en redes sociales, puede señalar la ubicación y las personas relacionadas en el trabajo de campo. Información que puede ser utilizada, incluso, en la judicialización de denuncias y forenses. Así como unas pocas consultas son suficientes para que los involucrados en la investigación de campo accedan a los resultados, ya sea en forma de tesis y disertaciones, así como en artículos y videos”. Rui Massato Harayama, “Os novos desafios da etnografia: para além da resolução”, *Revista Mundaú*, núm. 2, 510/2016 (2017), 33.

⁴¹ Contar con el permiso para incluir los nombres de las personas fue importante para este trabajo. Me da cuenta de que, si no revelaba los nombres de los interlocutores e interlocutoras, terminaría impulsando un proceso más de exclusión, un proceso que mantendría la invisibilidad de las personas que participaron, discutieron y compartieron colectivamente sus conocimientos en las reuniones y prácticas musicales: música invisible.

como una persona involucrada en los procesos que construimos juntos cada día. En cierto modo, este desafío contribuyó a comprender que el método viene después.

Sin embargo, en la perspectiva de contar con una metodología para la realización de la investigación, más tarde aposté por los referentes de la investigación cualitativa y me acerqué al abordaje de la fenomenología y la multirreferencialidad, el evento, así como la investigación-acción participativa, dialógica, comprometida, ética, compartida y colaborativa, mediante la interacción, la observación y la descripción a través de la escritura etnográfica y performativa. Pero la cuestión es: o estás ahí o no estás. La base de la construcción fueron los enlaces, que fue la metodología más asertiva y posible para realizar esta investigación, y obviamente, mucha práctica musical.

“¿Y qué pretende la investigación?”. Presentar y debatir cómo hombres y mujeres que se encuentran en situación de vulnerabilidad social en Salvador, Bahía, se organizaron desde una perspectiva musical. Investigar qué repertorios se interpretaron y qué géneros musicales fueron más apreciados, qué cualidades y competencias se desarrollaron; comprender cómo se desarrollaron las relaciones y situaciones que surgieron de las vivencias y dinámicas sociomusicales, socioterapéuticas, sociointegrativas y de enseñanza/aprendizaje que experimentamos colectivamente. Además, como ya se dijo, tenía los propósitos de colaborar para los cambios del imaginario social perverso construido sobre las personas en situación/contexto de calle, de promover la expansión de los horizontes epistemológicos actuales y de posibilitar la construcción de nuevas/otras políticas públicas que beneficien a personas en desventaja social, además de proponer discusiones para tratar los temas de género, raza, clase, espacio urbano y territorios sonoros.

La propuesta era vivir los momentos intensamente y, a partir de ellos, entregarme a una posible etnografía musical. Fue a partir de estas experiencias como se configuró el objetivo general de la investigación. Se trata de relatos de experiencias obtenidas en campo a través de encuentros y prácticas musicales compartidas con personas en una situación/contexto de vulnerabilidad social, es decir, fue a partir de los (re)encuentros como se desarrolló la investigación.

“¿Cómo se organizan las personas en situación de calle desde y a través de la música?”. La respuesta a esta pregunta se encuentra en la comprensión de qué cualidades musicales se desarrollan en estos contextos urbanos, en medio de los

procesos de pertenencia y protagonismo de los interlocutores e interlocutoras. Durante las reuniones siempre comencé preguntando a los participantes qué cosas buenas les habían sucedido durante los días previos a nuestra reunión. Ese momento transformaba el entorno, ya que solo traíamos buenos sentimientos al presente. Cabe destacar el discurso de la Sra. Edlúcia Soares de Menezes, miembro de la Pastoral de Calle, Banda Tambores da Alegria e interlocutora de la investigación. En una tarde en el Movimiento de Población de la Calle, después de nuestro encuentro, me dijo:

Soy profesora, vivo en la calle desde hace once años, llevo dos años sin hogar y vengo de Pernambuco. Llevo aquí once años, doce años en la ciudad y lo primero que me pasó bien este año fue que mi hijo me llamaba y me decía que se iba a casar, ¿verdad? Voy a entrar a la iglesia con él el 17 de marzo [de 2018]. La segunda cosa buena es que volví a hacer una batería de pruebas y la enfermedad está desapareciendo. La enfermedad que tengo con ella, que es el cáncer, está desapareciendo. Gracias a Dios después de seis cirugías y todavía haré tres más, y gracias a Dios, la noticia es buena, eso está desapareciendo. La tercera cosa buena es que mi hija llevaba tres meses fuera, y cuando fui a la comisaría, apareció y está bien gracias a Dios, con alegría por mí. Estas son las tres cosas buenas que sucedieron ahora a principios de año.

A continuación le pregunté sobre nuestros encuentros musicales, y ella respondió:

El taller de música está muy bueno, prefiero no mencionarlo porque soy sospechosa, ¿verdad? Que he estado tomando clases contigo desde el año pasado, a principios de año... a fin de año, ¿verdad? Allí en Corra pro Abraço y aquí en Movimiento. El Movimiento para mí está bien. Son muchas cosas buenas para mí en mi vida. El Movimiento de Población de la Calle fue, es... el primer lugar que me ayudó, la primera asociación que empezó a ayudarme cuando llegué aquí a la ciudad. Está bien para mí, la clase, el profesor y los compañeros, a algunos ya los conozco, a otros los conozco ahora, y todo está bien.

Los encuentros sirvieron de válvula para ampliar posibilidades, para colaborar en la organización personal, para profundizar y sistematizar todo este complejo sistema que implica ser una persona en vulnerabilidad social y participar en prácticas musicales insertas en contextos urbanos, interactivos y colaborativos. En este crisol de situaciones tuve la preocupación de no disociar la dimensión socioformativa de cada participante, de su vida y su experiencia ciudadana, de la creación musical y de sus realidades vitales.

En entrevista, Dainho Xequerê, profesor de música del Programa Corra pro Abraço, comentó:

[...] incluso con todas las dificultades que existen en las calles, es muy visible que la música hace posible la organización... la organización para todo. Porque a veces hay una celda rítmica que se pasa una vez a la semana, y sin embargo la gente puede organizarse, incluso con todas las dificultades, puede organizarse y traerlos en la próxima semana organizada, o incluso cuando están ausentes y volver a la actividad, están muy vinculados a eso allí. Todo puede fluir bien, ¿verdad? Llega el día, han tenido varias presentaciones más, ya hicimos presentaciones en el teatro Martín Gonçalves, en la plaza del Pelourinho, en Pedro Arcanjo, y en el pasado no tenía sede, las actividades se hacían en la calle, directamente en la calle, como todavía lo hacen, pero canciones específicas son más complicadas en la calle debido a varias influencias, ¿verdad? Como el sonido de un coche, como un perro, la gente que está ahí por la comida y acaba dispersando actividades y, asimismo, todo pudo pasar muy bien, todo pasó muy bien y puede pasar muy bien, porque creo que la música trae esa sensación. La música logra organizar a las personas en función del sentimiento que produce.

Esta organización que ofrecen las prácticas musicales se reveló en el discurso de un participante en los encuentros en la sede del Movimiento de Población de la Calle: “[...] mi nombre es Renato Ferreira, y el taller para mí fue una novedad porque amo la música y ahora entiendo un poco más de música, para mí está siendo importante, agradezco la oportunidad y vengo la semana que viene, ¡gracias!”

En este discurso, Renato demuestra su deseo y placer por aprender más sobre música e informa que acudirá al próximo encuentro. Es decir, las personas se organizan según prácticas musicales ya que estas también se configuran como un compromiso placentero. Es un ejemplo de la importancia de la práctica musical en contextos de vulnerabilidad social, porque hacer música suma y favorece que personas como Renato Ferreira puedan hablar y expresarse ante otros interlocutores e interlocutoras para demostrar y revelar afectos y deseos de participación.

Definitivamente, para realizar esta investigación el compromiso no se podía reducir a la mitad, como ya se dijo, o usted está involucrado o no. No es posible pensar solo en música y hacer música sin estar conectado con las personas y con todo lo que desencadenaron los encuentros. Lo importante fue estar involucrado con personas en diferentes situaciones, un proceso colaborativo de construcciones y enfrentamientos políticos en beneficio de quienes forman parte de la población en situación/contexto de calle.

Muchas veces, a partir de la vulnerabilidad de las estructuras fue posible desarrollar proyectos y trabajos dirigidos a modificar tales vulnerabilidades, que son muchas y en diferentes niveles porque, como ya se dijo, la vulnerabilidad es un sustantivo común, común a todos. En este sentido, personas en vulnerabilidad social encontraron la fuerza para seguir adelante, la fuerza para mantener una rutina y una organización social a la que puedo llamar, por mis vivencias en suelo zapatista,⁴² experiencias guerrilleras. Aunque cada uno tiene su propio camino, fueron la fuerza de la necesidad y el deseo los que impulsaron la dinámica y las acciones de las personas.

En este acto de guerrilla, propongo crear puntos de partida y posibles conexiones para buscar diálogos con temas de extrema relevancia social para colaborar significativamente en la expansión de estudios que respondan a las nuevas/otras demandas de la sociedad contemporánea.

[...] temas emergentes y relevantes son todos aquellos que presentan este compromiso social, educativo, independientemente de sus temáticas, digamos, más específicamente académicas en sí. Menciono algunas preguntas para aclarar lo que quiero decir: los

⁴² Durante mi pasantía de doctorado sándwich en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2020.

temas emergentes son temas que tratan sobre tradiciones musicales o expresiones en constante diálogo con las personas involucradas en ellas, que pueden darse en contextos urbanos comunitarios en situaciones de vulnerabilidad social, grupos minoritarios.⁴³

Planificando las acciones

Antes de llegar al campo tuve que realizar algunos trámites. Lo que presento aquí son los caminos, opciones y direcciones que tomé como investigador. Uno de los temas más importantes, además del lugar del discurso del investigador, fue el cuidado ético en las relaciones. En mi caso, aunque ya conocía a muchos de los interlocutores e interlocutoras, la atención y el respeto fueron importantes, y siempre serán importantes. La primera premisa fue la cuestión ética porque la investigación comprometida requiere un estricto compromiso ético. Como investigador, he estado en contacto con personas, interlocutores e interlocutoras en sus contextos sociales, cuyas vidas hay que respetar. Elegí asumir la conducta señalada en el código de ética de la Asociación Brasileña de Antropología, que contiene los derechos de los antropólogos y antropólogas como investigadores e investigadoras, y ese marco me incluye como etnomusicólogo.

En Brasil todavía no existe una definición de lo que es la ética de la investigación: incluye entendimientos y procedimientos que orientan el campo de investigación donde se involucra a seres humanos, es decir, a personas que participan (directa o indirectamente) en los proyectos.⁴⁴ En este sentido, existe un recurso del gobierno llamado Plataforma Brasil; se trata de una base de datos nacional y unificada de registros de investigaciones que involucran a seres humanos.

Inicialmente imaginé que realizar una investigación sin la opinión de un comité de ética de la Plataforma Brasil podría generar problemas, pero ¿cuál sería el problema real? Creo que someter este trabajo a posibles análisis descontextualizados también sería un problema, y entonces me pregunté: *¿podría mi investigación convertirse en un fracaso si no la publico por falta de la opinión ética de Plataforma Brasil?*

Ciertamente, no. Por lo tanto, anárquicamente no presenté mi investigación a ningún comité de la Plataforma Brasil, pero cuando surgió la posibilidad de

⁴³ Ângela Lühning, “Temas emergentes da etnomusicologia brasileira e seus compromissos sociais”, *Música em Perspectiva: Revista do Programa de Pós-Graduação em Música da UFPR*, vol. 7, núm. 2 (2014), 19.

⁴⁴ Ya sean proyectos de graduación, especialización, maestría, doctorado u otros.

formar un comité de ética en el Programa de Posgrado en Música de la Facultad de Música de la Universidad Federal de Bahía, me di cuenta de la necesidad de coherencia y seguridad, aunque sabía que no enviaría la investigación a un comité de salud. Además, informé y expliqué a los participantes de qué trataba la investigación, los objetivos y, sobre todo, el trabajo que posteriormente desarrollamos. Para ello, preparé y expliqué las cartas de presentación, las autorizaciones y el formulario de consentimiento libre e informado, que contiene los datos relacionados con mi estudio, para que todos y cada uno pudieran estar seguros de en qué tipo de investigación estarían involucrados.

Mi trabajo social y el compromiso comenzaron en el momento en que llegué al campo. Fue a partir de los encuentros musicales que desarrollamos como pude adentrarme en el universo de las prácticas musicales de personas en una situación/contexto de calle y exclusión social. En los encuentros con estas personas en los espacios de atención y garantía de derechos, destaqué en la carta de presentación que era becario de la Coordinación para la Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior (CAPES); dicho esto, me mostré como incapaz de mantener un empleo, por lo que las actividades las ofrecía de forma gratuita, sin ningún tipo de carga para las personas e instituciones participantes.

Al dudar de los procedimientos y conocimientos científicos como heraldos de la verdad, y con el deseo de entrelazar las teorías que estaba desarrollando con lo que sucede en la vida real, me di cuenta de que necesitaba dar rienda suelta a las epistemologías localizadas. A partir de eso, cambié mi objetivo de compromiso social y político por la crítica social y el compromiso ético necesario para actuar en el campo, porque los contextos son diversos, se trata de mundos diversos que están ocultos para unos y son evidentes para otros, cada uno con sus propias estrategias, métodos y éticas. Por ello, entiendo que las diferentes formas de diálogo y acciones a aplicar en cada contexto también pueden determinar qué es ético y qué metodología se podría utilizar. En este flujo hay varias éticas, varias metodologías y varias formas de ser y estar en el mundo, con-el-mundo, con el otro; diferentes mundos y diferentes formas de pensar, sentir y actuar.

Sin embargo, a la hora de realizar una investigación la academia requiere un tratamiento ético diferenciado. Lo cierto es que hay un camino por recorrer, porque en su trabajo el investigador académico necesita configurar su tiempo, espacio, intenciones, deseos y poder de realización desde el contexto donde realizará su investigación. Esto no significa que deba endurecer los métodos,

cerrados en sí, sino más bien abrir las diversas posibilidades y, a partir de ahí, construir estrategias, que se podrían llamar metodologías/estrategias anarcoéticas, donde puede haber confidencialidad y respeto total e integral hacia otros, donde el encuentro favorece la creación y el mantenimiento de vínculos afectivos y efectivos, donde se pueden explicar, esclarecer los objetivos y métodos de la investigación y devolver los resultados a los interlocutores e interlocutoras, además de a toda la comunidad. Es importante que la investigadora o el investigador se permita promover una libertad metodológica para que su conducta ética le permita convivir con su vecino y con el mundo.

Pensar en un sistema ético heterodoxo en una investigación musical me exigía un enfoque cualitativo, y no un yeso de rígidas prescripciones de “procedimientos éticos”. No tengo forma de presentar una receta y creo que no hay prospecto, lo que existe en el área de las ciencias humanas, sociales y artísticas son formas diferentes y posibles de realizar una investigación. En mi caso, la ética se construyó y se estableció en el contexto a través de los lazos y afectos construidos y fortalecidos durante el proceso. Comprendí que todo lo que experimentaba pasaba por una posible comprensión de lo que sería ético porque estaba inserto en procesos de intercambio y compartiendo con la gente todo el tiempo.

La investigación basada en la perspectiva de la libertad metodológica contribuye al desarrollo de afectos, colaboraciones, aprendizajes y beneficios para todos, incluida la comunidad. Es necesario tener mucho amor, cariño y respeto por los demás, y a partir de eso llegué a la conclusión de que la metodología anarco-ética elegida, además de la etnografía, sería la metodología ético-anárquica del AMOR.

El amor es fuego que arde sin ser visto; / es una herida que duele, y no se siente; / es un contentamiento descontento; / es el dolor que se va sin herir; / es no querer más que querer bien; / es un paseo solitario entre nosotros; / es nunca contentarse de contento; / es cuidar que se gana al perderse; / es querer estar atado por voluntad; / es servir a quien vence, al vencedor; / es tener con quien nos mata lealtad; / mas ¿cómo causar puede su favor / en los corazones humanos amistad; / si tan contrario a sí es el mismo amor?⁴⁵

⁴⁵ Luís de Camões, “Poema Amor é um Fogo que Arde”, en *Rimas* (Coímbra: Biblioteca General de la Universidad de Coímbra, 1953), https://www.pensador.com/poema_amor_e_um_fogo_q_arde/

Sin amor en el encuentro se vuelve complejo construir lazos. Fue a partir de la creación y fortalecimiento de vínculos y del compromiso total con los procesos de investigación como floreció la conducta ética y se inició la reflexión sobre posibles métodos anárquicos. Para eso, (re)visité los conceptos sobre la comprensión de lo que sería la investigación científica.

Rubem Alves, en su libro *Conversas com quem gosta de ensinar*, explica que debemos mejorar nuestra comprensión del uso riguroso de un método científico. Según el autor, no es posible utilizar el rigor científico como criterio “inicial y final” para la formulación de una investigación, ya que muchas cuestiones al parecer irrelevantes pueden abordarse con rigor metodológico.

Introduzco el problema del método desde el principio, porque la ciencia a menudo se define de acuerdo con su método. Se piensa que producir conocimiento científico es lo mismo que producir conocimiento metodológicamente riguroso, ignorando la importancia o relevancia del conocimiento producido. Michael Polanyi, en una discusión sobre este tema, cita el caso del físico alemán Friedrich Kohlrausch (1840-1910), quien declaró, en una discusión sobre los objetivos de las ciencias naturales, que estaría perfectamente feliz de determinar simplemente con precisión la velocidad del agua que se filtra por la alcantarilla. “Estaba totalmente equivocado acerca de la naturaleza del valor científico”, señala Polanyi, “porque la precisión de una observación no la hace automáticamente valiosa para la ciencia”.⁴⁶

“La obsesión por el método puede tener consecuencias desastrosas”.⁴⁷ En este sentido, la investigación en el campo de las ciencias humanas, sociales y artísticas debe tener como criterio principal el entendimiento de que cada situación o problema que se presenta se encuentra en una “conjunción de una serie de factores heterogéneos”.⁴⁸

A partir de un análisis interdisciplinario, un investigador o investigadora ubicado, comprometido y contextualizado en sus acciones se dará cuenta de

⁴⁶ Michael Polanyi, en Rubem Alves, *Conversas com quem gosta de ensinar* (São Paulo: Cortez Editora / Editora Autores Associados, 1980), 66.

⁴⁷ Alves, *Conversas com quem gosta de ensinar*, 67.

⁴⁸ Alves, *Conversas com quem gosta de ensinar*, 67.

que la rigidez no debe ser el punto fuerte de su investigación, se dará cuenta de que el rigor metodológico debe/podría ser más “flojo”. Aunque sabemos que para determinadas situaciones es fundamental cierto rigor, también somos conscientes de que el rigor no se aplica en todos los casos. Por ello, la universidad debe repensar el rigor que tanto necesita.

Como resultado, muchos investigadores dejan de interesarse por temas realmente relevantes y acaban dedicándose a otros en los que el rigor científico (en este caso, la rigidez) aparece como uno de los puntos fuertes de la investigación. Me parece que quizás este camino es más práctico, o más rápido, para lograr un título académico. En estos casos, muchas propuestas de investigación terminan cayendo en una especie de estructura prefabricada, como una forma de “pastel académico”: el mercado de la educación. Esto “obliga al investigador a abandonar posibles problemas importantes (son muy complejos) y elegir problemas triviales que están sujetos a un tratamiento metodológico cerrado”.⁴⁹ En otras palabras, en este choque me doy cuenta de que el problema en sí no es el rigor, sino la rigidez. En la búsqueda de nuevas/otras formas de (re)pensar sobre métodos y rigores, me di cuenta de que la poesía como método científico y el amor como fuente de vida de las epistemologías heterodoxas aún eran insuficientes en la universidad.

¿Olvidas que la sociedad está formada por hombres, es decir, por seres pensantes? ¿Olvidas, desde que hablaste en Durkheim, que con la simple reunión de hombres pensantes aparecen fenómenos nuevos y originales? Estamos, en este punto, en un área donde las cosas se pueden reducir a conceptos. Lo real los supera por todos lados. Si el sociólogo se limita a dejar entrar cosas en ciertos cuadros, a pegar etiquetas, pegar papel engomado, en lugar de darnos una imagen exacta de lo que quería estudiar, no nos dará más que una vista de museo, lo social se llenará dentro de una vitrina. No quiero una ciencia que huelga a insecticidas. La física tiende a matematizar el universo, la sociología tiende a desmatematizar. El sabio sólo descubre las leyes del universo bajo la condición de descomponer el mundo en sistemas cerrados, de distinguir en estos sistemas

⁴⁹ Alves, *Conversas com quem gosta de ensinar*, 68.

cerrados una jerarquía de condiciones y de alcanzar finalmente, mediante el análisis, la condición necesaria y suficiente del hecho que es. El sujeto de sus investigaciones, el sociólogo, por el contrario, está en presencia de fenómenos en los que el total es diferente del conjunto de partes, en el que todo reacciona, sobre todo, además, es llevado por la corriente del tiempo, por lo que, cuando se separa, mutila, y cuando termina de formular las diversas relaciones, esas relaciones ya han cambiado. ¿No debería, por tanto, proceder un poco como el buceador que se lanza al mar para conocer, al menos aproximadamente, la riqueza líquida? La poesía es ese buceo.⁵⁰

Como individuo, ser activo y pensante, músico investigador “blanco-afro-indígena”, elegí vivir experiencias de la vida real con respeto a las diferencias, alteridades y todo lo relacionado con el comportamiento ético hacia otras personas. En la búsqueda de un campo ético sano, preferí y sigo prefiriendo situar la poesía en la ética, la poesía en la investigación, la poesía como método anárquico. Anarquía, amor y poesía. Como dijo Roger Bastide:

[...] para el sociólogo, no es ponerse fuera de la experiencia social, sino vivirla, si no del todo, porque no podemos ser Frególis,⁵¹ transformándonos sucesivamente en trabajador y jefe, empleado de banco y embaucador, repartidor de tienda y misionero, pero acercándose a ellos al menos con un esfuerzo de simpatía, con una especie de naturalidad instintiva.⁵²

Entonces, la suerte estaba echada, ya no podía quedarme en las aulas, era hora de salir a la calle. Después de un año involucrado en las teorías de etnomusicología, mi deseo de salir al campo me carcomía por dentro, estaba exactamente en la frontera de la acción, realmente necesitaba salir de las aulas de la Escuela de Música y bucear en el campo de investigación, considerando que: “la dificultad en establecer parámetros absolutos a seguir en el trabajo de campo está relacionada con el hecho de que ‘...el trabajo de campo

⁵⁰ Roger Bastide, “A propósito da poesia como método sociológico”, en *Sociologia*, ed. Maria Isaura Queiroz (São Paulo: Ática, 1983), 83.

⁵¹ Mimo famoso por sus rápidas transformaciones.

⁵² Bastide, “A propósito da poesia”, 83.

etnomusicológico [y, agrego, del educador musical], además de ser un tipo de actividad científica, también es un arte' (Nettl, 1964: 64)".⁵³

Mirar adentro, intercambiando miradas

Gran parte de la literatura antropológica se construyó a través de una especie de antropología de sillón, "[...] utilizando la información proporcionada por viajeros, misioneros y administradores coloniales, intérpretes más hábiles".⁵⁴ Es decir, investigadores e investigadores se enteraron del otro y, así, a partir de las descripciones, crearon su guion.

La antropología evolutiva fue la base de este discurso. Solo después de que el investigador y la investigadora comenzara a acudir al campo, y con la introducción de la etnografía y la práctica de la investigación participativa, se abrió un espacio para que las personas puedan ser conocidas desde otras perspectivas no exclusivamente occidentales. Sin embargo, el propio investigador seguía siendo el "hombre, blanco, europeo o norteamericano".⁵⁵ Esta propagación de una "ignorancia sistemática"⁵⁶ creó lugares de alteridades subordinadas donde el otro, no civilizado, llevaba y aún lleva el término de exótico o étnico.

El peligro de una narrativa única, como la presentó al mundo Chimamanda Adichie,⁵⁷ nos ha mostrado desde hace mucho tiempo que es urgente combatir estas discrepancias, "es necesaria una guerra de guerrillas que, entre otras tácticas, opere una constante reversión de la óptica".⁵⁸ Es decir, (re)comenzaremos con nuestras otras historias, las historias contadas por las naciones indígenas, los negros, los nativos de sus/nuestras tierras; así, iniciaremos una secuencia de nuevos/otros caminos con perspectivas completamente diferentes de las que nos fueron impuestas, muchas veces, por la fuerza de las balas y por la prescripción de la cultura y la lengua del colonizador.

⁵³ Luiz Ricardo Silva Queiroz, "Educação musical e Etnomusicologia: caminhos, fronteiras e diálogos", *Opus*, Goiânia, vol. 16, núm. 2 (diciembre de 2010), 123-124.

⁵⁴ Rafael José Dos Santos, "O 'étnico' e o 'exótico': notas sobre a representação ocidental da alteridade", *Revista Rosa dos Ventos*, vol. 5, núm. 4 (octubre-diciembre de 2013), 639.

⁵⁵ Dos Santos, "O 'étnico' e o 'exótico'", 640.

⁵⁶ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres* (París: Éditions du Seuil, 1989), citado por Dos Santos, "O 'étnico' e o 'exótico'", 641.

⁵⁷ Escritora nigeriana.

⁵⁸ Dos Santos, "O 'étnico' e o 'exótico'" 642.

Entonces, en lugar de emprender una antropología de “sillón”, vaya al campo, interactúe, haga la investigación en sí, proponga una retroalimentación inmediata, y realmente colabore con las personas y sus procesos. Investigar, comer juntos, beber juntos, jugar juntos. Estar en colectivo fue, en mi caso, la metodología que mejor funcionó, es decir, encontrar y permanecer juntos, reír juntos, discutir y cuestionar juntos. Estar juntos fomentó deseos y sentimientos de cambio. Fue a partir de ahí como ampliamos las discusiones sobre el espacio social, las sociedades, el día a día, las oportunidades, los desafíos.

Imagínese que hace menos de 100 años ser antropólogo consistía en ser especialista en culturas de otros pueblos. Hoy se pretende mirar por dentro, a nuestro propio ombligo, a mi propia ciudad con sus desafíos y (des)afectos, sin hacer o producir “brujería para turistas”.⁵⁹ Deseo una búsqueda sincera en la que sea posible conectar en este largo proceso de (re)conocimiento basado en los supuestos de la etnomusicología: nada de nosotros sin nosotros.

A partir de la lectura de textos de Franz Boas⁶⁰ y Malinowski,⁶¹ también empecé a concebir nuevas formas metodológicas de conocer nuestras sociedades y, a través del trabajo sistemático vinculado a la investigación de campo y la observación participante, comencé a ver y comprender mejor las divergencias. Desde este punto, me situé desde la perspectiva de la etnografía musical y, con eso, empecé a comprender mejor algunas situaciones:

- ¿Qué es este lugar?
- ¿Qué calle es esta?
- ¿Qué ciudad es esta?
- ¿Quiénes son esas personas?
- ¿Cuáles son sus historias, sus subjetividades, texturas, colores, olores, miradas, sonidos, sentidos y tramas?

⁵⁹ Este término fue utilizado por Oswald de Andrade al referirse a productos culturales que servían como materia prima para ser exportados desde Brasil. Oswald de Andrade, “A alegria é a prova dos nove”, en *Tropicalia. Um projeto de Ana de Oliveira*, s/f, <http://tropicalia.com.br/ruidos-pulsativos/geleia-geral/antropofagia>.

⁶⁰ Fue uno de los pioneros de la antropología moderna y se hizo conocido como el “padre de la antropología estadounidense”, ver: https://pt.wikipedia.org/wiki/Franz_Boas.

⁶¹ Uno de los fundadores de la antropología social, su principal contribución a la antropología es el desarrollo de un nuevo método de investigación de campo, cuyo origen se remonta a su intensa experiencia investigadora en Australia, inicialmente con el pueblo Mailu (1915) y luego con los nativos de las Islas Trobriand (1915-16, 1917-18). Ver: https://pt.wikipedia.org/wiki/Bronis%C5%82aw_Malinowski.

Como etnomusicólogo, tuve que mirar más allá de la complejidad, la dimensión y la heterogeneidad que caracterizan a los grandes centros urbanos. Este ver más allá solo me fue posible a través de los afectos, el sentimiento, el ahondar en los fenómenos observados; a través de percibir y hacer, en este caso participar, prácticas musicales con personas en situación de vulnerabilidad social. La propuesta fue vivir alteridades a través de actividades en las que se ampliaran las posibilidades de acceso de personas en situación/contexto de calle a través de la música, en las que se incrementaran las dimensiones que incluyen experiencias y comportamientos humanos.

En el viaje entre mi casa, la universidad y el campo de investigación se configuraron nuevas/otras rutinas y caminos. En esta interacción con la ciudad y su maraña de dinámicas me di cuenta del rico y vasto campo de estudios que estaba frente a mí. Estos caminos y observaciones me expandieron las opciones de investigación, por lo que necesitaba ampliar mis concepciones sobre los diversos universos simbólicos y culturales en los que se encuentran estas personas, en espacios de constante transformación.

En todo momento reflexioné sobre cómo realizar esta investigación. Hablo de metodología y organización, sin embargo, lo que surgió a lo largo del proceso fue cariño y sociabilidad, por lo que replanteé mis formas de interactuar con los interlocutores e interlocutoras de este trabajo, con las instituciones, con la ciudad y con las situaciones que me encontré por delante:

La ciudad es uno de los principales escenarios y desafíos de esta búsqueda de comprensión y conocimiento de la sociedad moderna-contemporánea (Velho, 2009, pág. 11). [...] La complejidad, dimensión y heterogeneidad de los grandes centros urbanos moderno-contemporáneos introducen nuevas dimensiones en la experiencia y el comportamiento humanos [...].⁶²

Ya sea en las presentaciones o en los talleres de música, las dinámicas sociales existenciales sucedieron todo el tiempo; de hecho, la interacción con la ciudad y con sus sujetos fue constante, desde los saludos de buenos días, hasta los encuentros y conversaciones más profundas, estábamos en

⁶² Gilberto Velho, "Antropología urbana. Encontro de tradições e novas perspectivas", *Sociologia, Problemas e Práticas*, núm. 59 (2009), 13.

constante metamorfosis social. Nuestras redes sociales, reales y virtuales, nos han moldeado dentro de la ciudad y han dinamizado día a día nuestras identidades.

Ha llegado el momento de escribir

“¿Y cómo traducir todo esto en una posible escritura?”. El acto de imaginar predispone a la escritura, y con ello surge la importancia de plasmar las ideas y toda la investigación de campo en papel. Ha llegado el momento de presentar el trabajo y así ampliar el campo de discusión sobre temas sociales relevantes y emergentes. Temas como la práctica musical de las personas en situación de calle son el campo perfecto para investigadores comprometidos e inquietos que buscan no solo realizar investigaciones, sino interactuar, construir vínculos y producir algo junto con las personas involucradas. Investigadores que, mediante la inversión de la mirada, el amor al prójimo y principalmente a través de sus obstinaciones y compromiso social, buscan una comprensión sistémica de los hechos, sus conexiones, equilibrios y desequilibrios, pero siempre con la fuerza y la fe de que es posible crear y trabajar juntos a favor de proyectos sociales y políticos, relevantes e innovadores, que de alguna manera puedan colaborar directamente en la vida de las personas involucradas con perspectivas de mejora en el ámbito social y personal.

Finalmente, llega ese momento en el que estás frente a tus diarios, fotos y recuerdos reviviendo las sensaciones. La escritura es diaria, vivaz. Lo ideal es escribir cuanto antes. Desde la llegada del campo a tu rincón de escritura, cuanto antes escribas más sensaciones presenta el texto. Es como una *performance* de escritura. Es movimiento como la música. Si se pospone la escritura, se corre el riesgo de no reflejar el sabor del momento. Escribir es otra forma posible de “contaminar” a otras personas con nuestras ideas, pero para eso también es muy importante tener un método, y este comienza cuando definitivamente averiguas cuál es tu mejor momento para hacerlo, implica establecer una rutina.

Otro punto importante es tu rincón de escritura. Puedes escribir donde te sientas mejor, ya sea en tu casa, en la universidad, en un café, en la calle, en un bar. Ya sea en tu computadora (si tienes una), un diario, una hoja de papel, incluso en una servilleta o papel de pan vale la pena, pero anótalo. Mantén tus libros y diarios, e hidrátate, bebe mucha agua y haz ejercicio. Habla de tu investigación, explícala, coméntala con amigos, o con cualquier persona que

esté dispuesta a entender lo que estás investigando, crea posibles formas de comunicar tu investigación, participa en reuniones, congresos, seminarios, lo que sea. Cuanto más compromiso y participación, más posibilidades de reflexión tendrás y con eso la escritura será más interesante. Otros temas directamente vinculados a la investigación se refieren a cómo se traslada el investigador al campo, a otras articulaciones en el campo, al lugar de trabajo, al equipamiento necesario en el campo —instrumentos musicales, cámaras de foto y video, agendas—, a la seguridad de las personas involucradas y a la alimentación. Para todos, en el campo son importantes las condiciones técnicas para el desarrollo de la investigación, las posibles alianzas durante el proceso, los simpatizantes y el diálogo con la sociedad civil, con los organismos gubernamentales y no gubernamentales. Todo esto implica definitivamente traspasar los muros de la universidad y crear posibilidades de conexión entre personas, instituciones e ideas. Es importante señalar que hacer investigación es una profesión, por lo que es muy importante establecer criterios y un plan de trabajo con un cronograma real.

Entre los temas más importantes se encuentra la retroalimentación a la comunidad y a las personas que fueron parte de la investigación. En mi caso, desde el inicio me propuse el objetivo de retornar a los interlocutores e interlocutoras los resultados de la investigación, por lo que durante el proceso me apliqué no solo como investigador, sino también como coparticipante, músico, oyente, docente, mediador, reductor de daños en el uso de sustancias psicoactivas y educador social, y siento que colaboré al ofrecer clases, talleres de música y experiencias y prácticas musicales en interacción real con los interlocutores e interlocutoras, con sus vidas y situaciones cotidianas. El retorno de la investigación a los participantes fue fundamental, ya que la etnografía musical solo fue posible a través de las experiencias que obtuve de ellos y ellas. No me basé en la perspectiva que Geertz llama “yo antropólogo-usted es nativo”.⁶³ Carlos Sandroni, en su artículo “El lugar del etnomusicólogo en las comunidades investigadas: la devolución de los registros sonoros como imperativo científico”, expresa la necesidad de cambiar el rol del etnomusicólogo con los interlocutores y las interlocutoras de la investigación:

⁶³ Clifford Geertz, *Nova luz sobre a antropologia* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2001), 91.

[...] la distancia que separaba al investigador del informante parecía enorme, y sólo parcialmente superada, en el mejor de los casos, durante el trabajo de campo, lo que implicaba un esfuerzo económico y personal proporcionalmente grande y, por tanto, necesariamente limitado en el tiempo. En estas condiciones, es posible que el único consuelo ético que les quedaba a los antropólogos fuera registrar muestras de la diversidad cultural humana antes de que desaparecieran. Por las mismas razones, fue más difícil aprovechar el potencial científico de devolver información. Pero hoy, como sabemos, las cosas han cambiado. Con ellos también han cambiado los roles de los etnomusicólogos con sus colaboradores.⁶⁴

Entonces, devuelva su investigación a las personas y colabore en todo lo posible para la transformación social. El trabajo es duro y requiere un compromiso diario.

Finalmente

La investigación *Música (in)visible: personas y sonidos excluidos* contribuyó para hacer florecer los afectos, lazos, subjetividades y otras materialidades musicales, como elementos importantes en la construcción y mantenimiento de encuentros musicales con personas en situación/contexto de calle. Estas personas actuaron en el carnaval⁶⁵ de Bahía, una de las fiestas callejeras más grandes del mundo,⁶⁶ grabaron un disco, actuaron en escenarios del ayuntamiento de la ciudad de Salvador, Bahía, asistieron a talleres de música, conferencias y reuniones, y compartieron conocimientos con toda una red de asistencia social. Aprendieron, enseñaron, jugaron, rieron y lloraron.

⁶⁴ Carlos Sandroni, "O lugar do etnomusicólogo junto às comunidades pesquisadas: 'devolução' de registros sonoros como imperativo científico", *Revista do II encontro nacional da ABET-Etnomusicologia: Lugares e caminhos, fronteiras e diálogos*, Anais / ABET / CNPq / Contexto (2004), 50.

⁶⁵ "El Carnaval es una fiesta popular tradicional que se realiza en diferentes partes del mundo, siendo la más celebrada en Brasil. A pesar del fuerte laicismo presente en el Carnaval, la fiesta está tradicionalmente ligada al catolicismo, ya que su celebración precede a la Cuaresma". Daniel Neves Silva, "História do Carnaval", *Brasil Escola*, en <https://brasilecola.uol.com.br/carnaval/historia-do-carnaval.htm> (consultado el 19 de septiembre de 2022).

⁶⁶ Año 2020, antes de la pandemia. G1 Globo, "Carnaval en Salvador: 16,5 millones de personas recorrieron las calles de la capital; 854 mil son turistas", en <https://g1.globo.com/ba/bahia/carnaval/2020/noticia/2020/02/26/carnaval-de-salvador-854-mil-turistas-visitaram-capital-baiana-durante-folia-aponta-prefeitura.ghml>

Fueron días de actuaciones y protagonismos. Durante todo el proceso, lo que también noté fue cómo la gente se unió y se movilizó por el bien común, en este caso, en una obra musical que reverberó en otras obras colectivas. Creo que las experiencias vividas se expandieron a todas las dimensiones de la sociabilidad, y poco a poco fuimos ganando terreno, fuimos aumentando el volumen de voces y abriendo espacio para otras sensaciones. Luego se valoró la importancia de difundir esta experiencia a la mayor red posible de personas.

Hacer música con personas en situación/contexto de calle se insertó en el contexto de deconstrucción de las pedagogías hegemónicas de enseñanza y aprendizaje. Nuestras canciones hablaban de nosotros, por nosotros, para nosotros y para otras personas. Nuestras prácticas musicales han revelado mucho sobre nosotros, de dónde venimos, quiénes somos y hacia dónde queremos ir. Colaboraron en la demarcación de nuestros territorios y nos unieron con otros sistemas y formas de ser, estar, actuar, pensar y sentir. En este contexto urbano y conflictivo, donde las relaciones de raza y género a menudo son manejadas por la cultura del odio, fue exactamente donde las prácticas musicales de mujeres y hombres en situación/contexto de calle traspasaron las barreras epistémicas hegemónicas de la producción de conocimiento.

Todas las acciones propuestas desarrolladas con estas personas colaboraron significativamente para fortalecer su participación en los temas sociales emergentes y relevantes, y en sus posibles transgresiones, principalmente en las situaciones que involucran el día a día de estas personas. En este punto cabe mencionar cómo muchos interlocutores e interlocutoras reconocieron la importancia de los encuentros⁶⁷ y trabajos relacionados con la música. Muchos de ellos y ellas comenzaron a invertir más tiempo en los talleres y mostraron mayor dedicación, más compromiso y más ganas de aprender sobre música. Las propuestas de actividades trajeron reflexiones sobre el contexto urbano:

- ¿Dónde vivo yo?
- ¿Quién soy yo?
- ¿Qué debo hacer para mejorar mi vida?

⁶⁷ Al caminar por las calles del centro de la ciudad, que es el lugar más frecuentado por los interlocutores e interlocutoras de este trabajo, fui reconocido y valorado como profesor en numerosas ocasiones.

— ¿Qué podríamos hacer juntos para mejorar nuestra comunidad y nuestra convivencia?

Aprendemos juntos, jugamos, cantamos, hablamos, escuchamos las historias, los deseos y las aspiraciones de los demás. Siento que como educador e investigador colaboré con estos logros y con la realización de estos sueños. Estar presente y participar en las acciones fortaleció la construcción de nuestra imaginación musical, nuestras emociones y sensibilidades. Fueron encuentros de creación musical donde todo y todos estábamos en el mismo barco, involucrados y mezclados. Los gustos musicales no nos separaron, al contrario, nos unieron, nos abrazaron. Cada uno presentó sus estilos y sus aspiraciones a la hora de hacer música. En este proceso, nos observamos a nosotros mismos a través de letras, ritmos, melodías, armonías y géneros musicales, y así en la alteridad nos veíamos a nosotros mismos y a los demás.

Una canción dice mucho sobre alguien, se trata de los sonidos de epistemes profundos. Creo que este es un excelente punto de partida y de encuentro para trabajos desarrollados con personas socialmente vulnerables⁶⁸ o en situación/contexto de calle. Lo bueno fue crear otras/nuevas miradas para los mismos espacios y para otros a los que teníamos acceso. Comenzamos a (re)leer el mundo a través de la música, la filosofía y la alegría en diferentes contextos. Con eso, siento que los interlocutores e interlocutoras comenzaron a conocerse (cada vez más) como portadores de ideas y contenidos preciosos, como personas más responsables con ellos mismos y con los demás.

Las prácticas musicales desencadenaron a su vez varios procesos que colaboraron para transformar su día a día con nuevas/otras acciones dirigidas al cuidado personal y al respeto entre personas, además de promover el cuidado del espacio donde viven. La comunicación y la forma de hablar de los interlocutores e interlocutoras también mejoró mucho porque comenzaron a tener más paciencia entre sí y a respetar el turno de hablar de los demás. Fue un proceso de descubrimiento de nuevos/otros valores y formas de ser en cada momento.

Como educador, aprendí que lo más importante fue estar juntos y participar. El “estar juntos” avivó los procesos de creación, y el sentimiento de pertenencia a un grupo fue increíble. En el contexto de las prácticas

⁶⁸ Refuerzo: no olvidemos que todos somos vulnerables. La vulnerabilidad es un sustantivo, no un adjetivo.

musicales con personas en situación/contexto de calle puedo decir que juntos desarrollamos la sensibilidad, la percepción, la atención y la importancia de saber escuchar/percibir al otro, aspectos asociados con lograr una buena comunicación grupal. A veces no necesitaba contenido elaborado, solo una mirada, una sonrisa: “¡Buenos días cómo estás? ¡Vamos a jugar? ¡Acércate!”.

Fue así como se construyeron y se pusieron en práctica los vínculos, las alianzas y las posibilidades de nuevas perspectivas, nuevas formas de ser, sentir y ver el mundo. Otro desafío que tuve fue deshacerme de conceptos preelaborados y entender que, como ya se dijo, lo más importante era estar juntos y vivir nuestras posibilidades. Esto se puede resumir en el amor al prójimo y el amor a uno mismo, sabiendo cómo escuchar, permitirse sentir, hablar y colaborar con el bienestar de todos, en este caso, a través de prácticas musicales contextualizadas donde simplemente esperaba que sucediera cualquier cosa que pudiera pasar.

La oportunidad de interactuar con diferentes personas, sus musicalidades/sonidos y sus recuerdos afectivos potenció nuevas/otras formas de entender la inmensa diversidad de modos de hacer música en territorios urbanos que, en ocasiones, no son terreno fértil, pero en los que, con paciencia y sensibilidad, podemos ver nuevas/otras sensaciones y significados emerger hacia/con la vida. El recorrido de los acontecimientos, a veces (in)tenso, me enseñó a confiar en el poder del encuentro; con ello, los desafíos, incluidos los institucionales, se convirtieron en alicientes y fuerzas para seguir adelante.

También noté una mejora significativa en la calidad emocional de las personas involucradas, obviamente, especialmente en la mía. A pesar de plantear esto desde una percepción subjetiva, noté que la gente tenía más confianza, porque se estableció un espacio para intercambiar, escuchar y compartir. Me di cuenta de que muchos empezaron a cuidarse mejor a sí mismos y al espacio físico por el que pasaban, que comenzaron a ser más cuidadosos con los demás en sus modos de hablar, preguntar, responder e interactuar. En las reuniones siempre mostramos ganas e interés de aprender algo, de participar en algo. Comprendí que estas actitudes y acciones fueron pequeñas transgresiones transdisciplinarias en la dura rutina de las personas en situación/contexto de calle que participaron. Estas transformaciones fueron posibles gracias a la fuerza del encuentro y a la práctica musical.

[...] hacer música juntos promueve la convivencia, el sentido de empatía, el orden y la armonía en la sociedad y la mejora de las facultades emocionales y mentales. También el sentido de colectividad, y no solo esto, sino su idea ligada a la importancia de pertenecer a un grupo, cada uno con sus propias funciones y características individuales. Una nueva propuesta de lectura interdisciplinar, que incluye la educación musical como vía de acceso a la promoción de la salud, integra nuevas perspectivas en el ámbito de la ciencia, las políticas de salud y los programas de educación básica escolar.⁶⁹

A través de las pedagogías del amor, del encuentro y del deseo construimos nuevas/otras posibilidades y sensibilidades en el proceso de estar juntos. Fomentamos nuevas alianzas y pudimos acceder a otros materiales didácticos, en otros contextos y formas de vivir y ver el mundo. Fueron las epistemologías localizadas las que marcaron y demarcaron nuestros territorios sonoros.⁷⁰ Quizás no solo marcaron, sino que también expandieron y soltaron nuestros sonidos.

En la práctica, hacer el círculo, llamar para acercarse, comenzar con una canción, tocar la guitarra o la pandereta; recurrir a repertorios que son parte del imaginario colectivo, como las obras de Olodum o Luiz Gonzaga, cuyas canciones forman parte de la memoria afectiva de estas personas; llamar a cantar, interactuar, sonreír, estimular la búsqueda de conocimientos y procesos de transmisión. La creación de música por parte de personas en una situación/contexto de calle fue el resultado de un largo proceso de confianza, aceptación, agradecimiento y entrega.

Fueron encuentros de cocreación musical donde fue posible multiplicar nuestros deseos y expandir nuestros límites aprendiendo a ir más allá. Fue a través del intercambio de conocimientos y experiencias de y con ellas y ellos sobre música, ciudadanía, salud, reducción de daños en el abuso de drogas, relaciones de género, clase y raza, como pudimos realizar nuestras prácticas

⁶⁹ Marco Andréa Morel Téliz, *Educação musical e promoção da saúde: uma proposta de leitura interdisciplinar* (tesis de maestría en Música, Escuela de Música, Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012), 46.

⁷⁰ Rita Segato, *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007); Marcos Alberto Torres, "Tambores, rádios e videoclipes: sobre paisagens sonoras, territórios e multiterritorialidades", *GeoTextos*, vol. 7, núm. 2 (2011), 69-83.

musicales con mayor intimidad, todo ello envuelto en un entorno urbano, pero desigual y conflictivo, que es la ciudad de Salvador, Bahía.

Hacer música con personas en una situación/contexto de calle también reveló/presentó la música como una herramienta de reducción de daños en el uso de sustancias psicoactivas. Cuando estábamos involucrados en nuestras prácticas musicales, por lo común hablábamos del uso y abuso de drogas, y esto sin duda amplió nuestras percepciones críticas sobre el tema, lo que generó un mayor cuidado de uno mismo y del otro. La práctica musical en estos contextos funcionó como una práctica activa, afectiva y efectiva en la reducción de daños en cuanto al uso/abuso de sustancias psicoactivas.

Desde las prácticas musicales se pudo ver un aumento significativo en la concentración, atención y enfoque en las actividades. También me di cuenta de una mejora en las relaciones interpersonales, al observarse acciones y actitudes altruistas de las personas involucradas en los encuentros. La realización musical se presentó como una actividad imprescindible en la vida cotidiana en trabajos desarrollados con personas en vulnerabilidad social, donde la música aumentó las sensibilidades, suscitó otros diálogos, favoreció el trabajo colectivo, promovió el bienestar y el ocio, incitó la discusión de textos y la apreciación musical, despertó la búsqueda de otros conocimientos, motivó la crítica social, y promovió diferentes comportamientos, ideas, ideales y perspectivas. También provocó cambios de comportamiento y colaboró para la percepción y comprensión de situaciones inherentes a la vida cotidiana de las personas en situación de calle, como la violencia, el hambre y la falta de oportunidades. De ahí la importancia de que aparezcan nuevos/otros investigadores con nuevas/otras perspectivas a favor de la inclusión social y la lucha antirracista, antifascista y antisexista.

Quiero extenderme en estas conclusiones sobre el poder de la música en la resolución de conflictos. La creación musical demostró ser muy eficaz en discusiones o en peleas más intensas porque, siempre que estaba en juego la creación de música, todo se transformaba para mejor. Las relaciones adquirieron otros significados, con menos violencia y más plenitud. Dicho esto, trabajamos con otras dimensiones de sentimiento, dimensiones de paz, amor, serenidad, aceptación y comprensión, dimensiones de poesía, afectos, música y subjetividades. A través de las prácticas musicales, la gente se calmó, se relajó y, poco a poco, se sintonizó con la vibración solo por la música. Obviamente, después de los talleres y reuniones los problemas

continuaban. Estar en una situación/contexto de calle requiere mucha determinación y voluntad para poder emprender cualquier otra iniciativa, incluida la música.

La etnografía como herramienta de descubrimiento reveló un proceso de encuentro permeado por prácticas de enseñanza y aprendizaje musicales, sociales, interactivas, y diría que anárquicas, con perspectivas de descolonizar conceptos hegemónicos a medida que aprendemos juntos, como ya se dijo, a partir de nuestras ignorancias y de nuestros conocimientos localizados. En mí, como parte de este proceso, los cambios se notaron; mejoré mi forma de hablar, mi comportamiento, mi modo de relacionarme con las personas, aprendí a ser más cariñoso, más sereno y más observador, con humildad siempre, a hablar menos y escuchar más. Aprendí a compartir más y a no renunciar a los objetivos tan fácilmente. Además, fue a partir de mi trayectoria en estos contextos como me di cuenta de un enorme campo de trabajo abierto para el profesional de la música, que es la gran área de la salud, principalmente de la salud colectiva, la salud mental y la asistencia social.

Esta experiencia ayudó a ampliar la comprensión de que el otro no se puede curar solo con la medicina; son necesarios el arte, la poesía, el ocio y el bienestar. Esta fue una posible vía para llegar a subjetividades y afectos donde se discutió/expandió la salud a través de prácticas musicales, integrando cuerpo, mente y espíritu.

La salud necesita el arte, así como el arte precisa de la salud. El gran campo de la salud necesita de músicos comprometidos que puedan integrar equipos multidisciplinares y compartir su tiempo y conocimiento —con amor por los demás— para el cuidado de las personas. Anhele que se puedan contratar más músicos para trabajar en proyectos sociales, hospitales y espacios de atención para/con el otro. Rezo para que estos profesionales también puedan sensibilizarse con esta área de trabajo y dedicar más tiempo a/con otras personas. También para que estos profesionales sean valorados como agentes de salud y remunerados por ello. Sí, los músicos también somos agentes de salud, tomamos y tocamos la medicina del alma, para el alma, con el alma, para el corazón.

Reitero que los encuentros musicales colaboraron para la creación de nuevas amistades, el fortalecimiento de vínculos, la creación de afectos y la expansión de subjetividades, además de que posibilitaron el aprendizaje musical. Las prácticas musicales pudieron colaborar con cambios significativos en la vida

de las personas y fueron capaces de empujar acciones a favor de mejoras en la calidad de vida, con más autoestima y más realización.

Las prácticas musicales en medio de los temas sociales en juego fortalecieron el deseo de transformación de hombres y mujeres. Con ellas ampliamos significativamente nuestras relaciones, comenzamos a reconfigurar nuestros territorios y espacios sonoros, y reactivamos nuestra música y nuestro autocuidado. Aunque todavía estamos considerados como periféricos, somos el centro de nuestro conocimiento musical situado y ubicado. Este trabajo ha transformado mi vida y siento que colaboré con/para la transformación de personas, amigos y amigas que hice durante el proceso de investigación. Sí, es posible emprender y transformar a través del amor, la tolerancia, la entrega, la amistad y las prácticas musicales comprometidas. Música (in)visible, música callejera, música de la calle, música de personas de la calle, música para toda la vida. Sí, otros caminos fueron y son posibles.

Finalmente, la investigación cumplió con el objetivo de contribuir al campo de los estudios de la etnomusicología, permitió co-crear metodologías de campo, propició la expansión de los horizontes epistemológicos actuales y propuso discusiones sobre los marcadores sociales de la diferencia, sobre asistencia social, arte y cultura, política, economía, saberes localizados y otros temas que podrían ser discutidos a partir de prácticas musicales, tales como el espacio urbano y los territorios sonoros en la ciudad de Salvador, Bahía.

La perspectiva de la escritura performativa como posibilidad de la escritura académica podría revelar una etnografía musical de/con personas en situación/contexto de calle y vulnerabilidad social, quienes, a pesar de las dificultades diarias y los problemas sociales que se plantearon, pudieron participar en prácticas musicales comprometidas y, así, crear nuevos/otros horizontes menos conflictivos.

Todos los productos y las situaciones vividas contribuyeron a la visibilidad de las personas que, a través de prácticas musicales, lograron transformar sus hábitos y mejorar sus relaciones sociales. Fue un trabajo delicado y sensible que requirió tiempo y dedicación, un trabajo de/en eterna construcción. El poder de este trabajo se encuentra también en la posibilidad de traer a la discusión, ya sea en el ámbito académico o en/para la sociedad en general, temas que involucran a personas en situación de calle: sus deseos, situaciones, aspiraciones, anhelos, y su música, gustos, estilos y formas de vivir y hacer música.

En la descripción de nuestros encuentros y situaciones vividas se marcó el poder de realización que este trabajo tuvo en los últimos cuatro años.⁷¹ Como ya se dijo, participamos como grupo musical en las fiestas del carnaval de Bahía, grabamos el disco del Programa Corra pro Abraço, realizamos actuaciones musicales en los escenarios del ayuntamiento de Salvador, Bahía, participamos en eventos, demandas, marchas, seminarios, conferencias y congresos, y presentamos nuestra música en la cámara del ayuntamiento de Salvador, así como en fiestas y eventos de la Pastoral de Calle de Salvador, el Movimiento Poblacional de la Calle y el grupo Multiplicação do Bem. Tocamos en eventos en los centros de atención psicosocial y en la Defensoría Pública, entre otras prácticas y experiencias que solo fueron posibles porque estábamos tocando, imaginando, soñando, pensando y haciendo algo juntos. Entonces ensayamos, practicamos, arreglamos, estudiamos, entrenamos, tocamos, cantamos, lloramos y reímos juntos, a veces con alegría, a veces con rabia o tristeza. Sin embargo, así es como nos formamos como grupo; fue a través de nuestras prácticas musicales como percibimos la plenitud de estar juntos, y cómo todo nos fortaleció como personas y como ciudadanos de la ciudad de Salvador, Bahía.

Esta obra se basa en el amor al prójimo y en el (re)descubrimiento del amor propio como elemento esencial y necesario para la vida, especialmente en tiempos en los que aún se desbordan las diferencias, los miedos y las angustias. Como ya se dijo, las prácticas musicales en estos contextos se configuraron como prácticas de (re)existencias afectivas, sociales y políticas, es decir, como prácticas de vida, de salud y de guerrilla, donde hacer música ejercía una influencia directa y significativa sobre las transformaciones que eran posibles en las vidas de las personas.

Hablo de organización individual, colectiva, social y política, de compromiso, interacción y asistencia en actividades musicales, pero también de la percepción de que esta construcción de organización para hacer música contribuyó a un mejor desempeño de las personas en sus relaciones interpersonales y en sus vínculos con otros compromisos en la ciudad. Así, las prácticas musicales se configuraron como prácticas de sociabilidad y fortalecimiento de la autoestima, elementos necesarios para todos, para el cumplimiento de los deseos y para el mantenimiento de la esperanza de días mejores.

⁷¹ De 2016 a 2020.

Lo que quedó marcado fue que es posible, a través de la música y el compromiso social, colaborar para la transformación de realidades perversas a realidades menos conflictivas. Por tanto, reafirmo que las prácticas musicales en estos contextos pueden/deben entenderse como prácticas de salud, como prácticas de guerrilla política, movilización social, sonora y artevismo (arte y activismo), como prácticas de mediación cultural, resistencia y confrontación social, para luchar por políticas públicas y personales eficientes, con sentido y significado.

El deseo es que esta investigación⁷² pueda ampliar la discusión sobre temas que involucran a las personas que viven en situación de calle, considerando sus demandas, deseos y aspiraciones. Que fomente el cambio del imaginario social perverso que insiste en considerar a estas personas como exiliadas, criminales o miserables y, finalmente, que fortalezca la lucha antirracista y posibilite la creación de espacios para la transmisión de conocimientos y re-existencias posibles a través de la política del amor, pero también a través de la política de luchas y enfrentamientos, tan necesaria en nuestra contemporaneidad. Como dice María Lúcia: “¡Conocer para luchar!”.⁷³

Referencias

- Alves, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. São Paulo: Cortez Editora / Editora Autores Associados, 1980.
- Andrade, Oswald de. “A alegria é a prova dos nove”. En *Tropicalia. Um projeto de Ana de Oliveira*. s/f. <http://tropicalia.com.br/ruidos-pulsativos/geleia-geral/antropofagia>
- Barros, Lia Canejo Diniz. “Violência, criminalização da pobreza e os desafios para a constituição da cidadania”. V *Jornada Internacional de Políticas Públicas*. UFMA, Centro de Ciencias Sociales, Programa de Posgrado en Políticas Públicas, 2011.

⁷² El análisis de toda la investigación no cabe en este escrito, pero se encuentra en la tesis. Si quieres saber más, esta se encuentra en el repositorio de la Universidad Federal de Bahía, <https://repositorio.ufba.br/ri/>

⁷³ María Lúcia fue una persona que vivió en situación de calle y dedicó toda su vida al beneficio de las personas en situación/contexto de calle con el fin de garantizar el acceso a la ciudadanía y los derechos de esta población. Fundadora y líder del Movimiento de Población de la Calle en Bahía, tuvo una brillante interlocución con sus pares, desde articulaciones con entidades gubernamentales, hasta fuertes diálogos con la sociedad civil. María Lúcia supo luchar mejor que nadie por los derechos de la población en estos contextos, una población que, aún hoy, necesita políticas públicas eficientes, con una mirada más atenta y cariñosa.

- Bastide, Roger. "A propósito da poesia como método sociológico". En *Sociologia*, editado por Maria Isaura Queiroz. São Paulo: Ática, 1983.
- Camões, Luís de. "Poema Amor é um Fogo que Arde". En *Rimas*. Coímbra: Biblioteca General de la Universidad de Coímbra, 1953. https://www.pensador.com/poema_amor_e_um_fogo_q_arde/
- Do Amor, Juracy. "Músicas que nos representam: um ponto de encontro a partir do som e sentido". En *La música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas*, 393-423, editado por María Luisa de la Garza Chávez y Carlos Bonfim. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Federal de Bahía, 2018.
- Do Amor, Juracy. "Música de la calle, etnomusicología comprometida: otros caminos posibles". En *Ciudades vibrantes. Sonido y experiencia aural urbana en América Latina*, editado por Natalia Bieletto-Bueno. Santiago de Chile: Universidad Mayor, 2020.
- Do Amor, Juracy. *Música, Circo e Educação: Um estudo sobre aprendizagem musical na companhia de Circo Picolino*. Tesis de maestría en Educación Musical. Programa de Posgrado en Música de la Universidad Federal de Bahía. Salvador, 2007. <https://repositorio.ufba.br/ri/>
- Do Amor, Juracy. *Música (in)visível: Pessoas e sonoridades excluídas*. Tesis de doctorado. Escuela de Música, Universidad Federal de Bahía. 2020. <https://repositorio.ufba.br/ri/>
- Dos Santos, Rafael José. "O 'étnico' e o 'exótico': notas sobre a representação ocidental da alteridade". *Revista Rosa dos Ventos*, vol. 5, núm. 4 (octubre-diciembre de 2013), 635-643.
- Espinosa Damián, Gisela, Esther Ramírez González y Amalia Tello Torralba, coords. *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades,
- Garcia, Antônia dos Santos. "Relações de gênero, raça, classe e desigualdades sócio ocupacionais em Salvador". *Fazendo gênero*, núm. 9. Diásporas, diversidades, deslocamentos (2010), 1-14.
- Geertz, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- Guerrero Muñoz, Joaquín. "El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa". *Azarbe. Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, núm. 3 (2014).

- GI Globo. “Carnaval en Salvador: 16,5 millones de personas recorrieron las calles de la capital; 854 mil son turistas”. En <https://gl.globo.com/ba/bahia/carnaval/2020/noticia/2020/02/26/carnaval-de-salvador-854-mil-turistas-visitaram-capital-baiana-durante-folia-aponta-prefeitura.ghtml>
- Harayama, Rui Massato. “Os novos desafios da etnografia: para além da resolução”. *Revista Mundaú*, núm. 2, 510/2016 (2017), 22-37.
- Lühning, Ângela y Rosângela Pereira de Tugny. *Etnomusicologia no Brasil. Organização*. Salvador: Editorial de la Universidad Federal de Bahía, 2016.
- Lühning, Ângela. “Temas emergentes da etnomusicologia brasileira e seus compromissos sociais”. *Música em Perspectiva: Revista do Programa de Pós-Graduação em Música da UFPR*, vol. 7, núm. 2 (2014).
- Macedo, Renato Filho y Ana Alice Alcântara Costa. “A participação das mulheres no Movimento dos Trabalhadores Sem Teto em Salvador”. En *A diversidade das lutas sociais*, editado por Severo Salles. Salvador: Editorial de la Universidad Federal de Bahía, 2015.
- Macedo, Roberto Sidnei. *A pesquisa e o acontecimento compreender situações, experiências e saberes acontecimentais*. Salvador: Editorial de la Universidad Federal de Bahía, 2016.
- Mattos, Carmem Lúcia Guimarães De y Paula Almeida de Castro, eds. *Etnografia e educação: conceitos e usos*. Campina Grande: EDUEPB, 2011.
- Natalino, Marcos. “Estimativa da População em situação de Rua no Brasil (setembro de 2012 a março de 2020)”. *Disoc - Diretoria de Estudos e Políticas Sociais*, núm. 73. IPEA, 2020. http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10074/1/NT_73_Disoc_Estimativa%20da%20populacao%20em%20situacao%20de%20rua%20no%20Brasil.pdf
- Oliveira, Emanuelle. “Pesquisa-ação”, en *Info-Escola. Navegando e Aprendendo*, <https://www.infoescola.com/pedagogia/pesquisa-acao/> (consultado el 19 de octubre de 2018).
- Pinto, Tiago de Oliveira. “Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora”. *Revista de Antropologia*, vol. 44, núm. 1 (2001). http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100007
- Queiroz, Luiz Ricardo Silva. “Educação musical e Etnomusicologia: caminhos, fronteiras e diálogos”. *Opus*, vol. 16, núm. 2, (diciembre de 2010), 113-130.
- Russo, Renato. “Tempo Perdido”. *Dois*. Brasil: EMI-Odeon, 1986. <https://www.vagalume.com.br/legiao-urbana/tempo-perdido.html> (consultado el 11 de mayo de 2018).

- Samorano, Carolina. “Um terço dos alunos de pós-graduação têm depressão ou ansiedade”, *Metropoles* (9 de abril de 2018), <https://www.metropoles.com/saude/um-terco-dos-alunos-de-pos-graduacao-tem-depressao-ou-ansiedade>
- Sandroni, Carlos. “O lugar do etnomusicólogo junto às comunidades pesquisadas: “devolução” de registros sonoros como imperativo científico”. *Revista do II encontro nacional da ABET-Etnomusicologia: Lugares e caminhos, fronteiras e diálogos*. Anais / ABET / CNPq / Contexto (2004).
- Segato, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- Silva, Daniel Neves. “História do Carnaval”. *Brasil Escola*. <https://brasilecola.uol.com.br/carnaval/historia-do-carnaval.htm> (consultado el 19 de septiembre de 2022).
- Téliz, Marco André Morel. *Educação musical e promoção da saúde: uma proposta de leitura interdisciplinar*. Tesis de maestría em Música. Escola de Música, Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres*. París: Éditions du Seuil, 1989.
- Torres, Marcos Alberto. “Tambores, rádios e videoclipes: Sobre paisagens sonoras, territórios e multiterritorialidades”. *GeoTextos*, vol. 7, núm. 2 (2011), 69-83.
- Velho, Gilberto. “Antropologia urbana. Encontro de tradições e novas perspectivas”. *Sociologia, Problemas e Práticas*, núm. 59 (2009).

Gramática textil: una propuesta metodológica para el estudio del artesanado infantil

Claudia Gisel Hernández Hernández
Lucía Jiménez López

*Stsatsubtasbe yutsil slikeb kuxlejal.
Sjalbe yip poko' p'ijilal k'ejajtik te
sjalob te'
jalomajeletik jchapanej kuxlejal*

*Forja cantos embellecidos desde el origen.
Teje secretos ancestrales
en el telar
de tejedoras artesanas de la vida.
Ruperta Bautista*

Introducción

En la elaboración de un textil existe un complejo trasfondo sociocultural e histórico entramado con cada pieza. En el caso de los textiles artesanales elaborados con lana hilada, material ampliamente utilizado por tsotsiles y tseltales de la región de los Altos de Chiapas, la labor textil que corre a cargo de mujeres y niñas, y en menor proporción de hombres y niños, se traduce en prendas de vestir, morrales, mantas y muñecos coloridos de formas diversas. Nuestro interés se centra en estos últimos, los muñecos de lana (*munyecaetik*), clasificados como juguetes artesanales por el Sistema de Información Cultural de México, en su sección de “Panorámica de arte popular”.¹

Los muñecos de lana son objetos tridimensionales ensamblados estéticamente como resultado de la operación de un conjunto de prácticas textiles (tejer, coser y bordar) que intervienen en el proceso de creación de estos *cuerpos textiles*. La artesana o artesano que le *da vida* al cuerpo textil

¹ Sistema de Información Cultural de México, “Panorámica de arte popular”, https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=artepmex&table_id=2 (consultado el 8 de enero de 2020).

emplea una serie de recursos mentales, sensoriales, técnicos y tecnológicos que involucran un lenguaje especializado (incluye terminología, iconografía, métodos, técnicas, materiales, herramientas y movimientos corporales), cuyo aprendizaje suele iniciar a temprana edad y se va desarrollando por la experiencia prolongada en actividades artesanales.

El trabajo infantil artesanal es una modalidad del amplio universo de formas de trabajo infantil que consiste en la participación de niñas, niños y adolescentes en labores artesanales, como practicantes de saberes-haceres que pertenecen a comunidades de prácticas determinadas.² En su quehacer artesanal hacen efectiva la memoria individual y colectiva de su comunidad, que se materializa corporal y artefactualmente. El saber-hacer de las infancias artesanas constituye la inteligencia y capacidad que aprehenden por la observación atenta y la instrucción de cómo realizar las cosas, e implica un lenguaje especializado, movimientos y técnicas corporales, empleo de tecnologías y herramientas, conocimiento de los materiales y sus propias motivaciones que combinan y utilizan en sus prácticas artesanales cotidianamente, las cuales son evaluadas tanto por quien les instruye como por ellas y ellos mismos.

En este texto se propone ahondar en las prácticas textiles asociadas a la elaboración de muñecos de lana para reconocer su importancia y el papel que desempeñan como actividades económicas de subsistencia y expresiones culturales y estéticas, son formas de ser-mirar-sentir-pensar-hacer en el mundo cuyo origen data de tiempos milenarios. Estas prácticas, además de materializarse en objetos culturales, constituyen un sistema de conocimientos corporalizados que operan como formas de expresión, relación y comunicación entre cuerpo-materia, corazón-mente, naturaleza-humanidad, imagen-forma y creatividad-técnica.

Planteamos que las labores textiles artesanales son prácticas de densa significación y productoras de conocimientos, por lo que pueden implementarse como recurso metonímico para diseñar una matriz de análisis que nos permita comprender, desde un enfoque relacional y situado, las experiencias de niñas y niños en su saber-hacer artesanal, así como sus creaciones.³ Nuestro punto

² Denise Arnold y Elvira Espejo, *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto* (La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2013), 313.

³ Propuesta que se enmarca en las reflexiones a propósito de la tesis en desarrollo *Más allá de los muñecos de lana: experiencias, sentidos y creaciones de las infancias artesanas en San Cristóbal de Las Casas y San Juan Chamula*

de partida es el símbolo básico de la iconografía textil de los Altos: *sat* (ojo, agujero, grano). Este símbolo se les enseña a las niñas tsotsiles en Chamula al inicio de su aprendizaje textil mediante la técnica del trenzado.

Apoyándonos en los cuatro rumbos que comunica este símbolo, consideramos un *telar metodológico* de cuatro dimensiones de análisis: por un lado, el conjunto de conocimientos, sentidos, valores y disposiciones procedentes de las relaciones sociales de niñas y niños con diversos grupos, que aprehenden y operan en sus prácticas, y los capacitan como integrantes reconocidos de un grupo o grupos con quienes comparten bienes y prácticas que los identifican; por otro, el repertorio de elementos, símbolos y relaciones imaginarias que despliegan creativamente niñas y niños a partir de sus experiencias, pensamientos y emociones; así como las condiciones, relaciones e intercambios de índole mercantil que han incidido en la producción artesanal como la comercialización, el turismo y los consumos culturales; por último, los marcos regulatorios que inciden en las acciones de las y los agentes mediante la intervención del Estado a través de legislaciones que reestructuran hábitos de vida y de trabajo del artesanado.

Las prácticas textiles: esferas de lo femenino, lo íntimo y lo colectivo

Las prácticas textiles en su origen se asociaron con la mujer y lo femenino. Como reproductora de la vida, la mujer ha sido la responsable de su mantenimiento y cuidado a través de la crianza, la alimentación y la elaboración de textiles. Los primeros vestigios del hilado y tejido que se han encontrado datan del Paleolítico superior (40 000-12 000 a. C.), periodo en el cual se hallan claras evidencias de entramados de fibras vegetales y del uso de tecnologías para hilar, tejer y suturar, como agujas talladas y perforadas finamente en huesos de animales. Una de las primeras técnicas textiles fue el hilo trenzado utilizado para cuerdas y cordones.⁴ En el caso de los vestigios mesoamericanos más antiguos, se han encontrado artefactos de hueso de

(CESMECA, doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas) que cuenta con el apoyo recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) a través del Programa de Becas Nacionales de Estudios de Posgrado.

⁴ María Irene Ruiz de Haro, "Orígenes, evolución y contextos de la tecnología textil: la producción del tejido en la Prehistoria y la Protohistoria", *Arqueología y Territorio*, núm. 9 (2012), 133.

los siglos II-VII d. C. en la zona arqueológica de Teotihuacán que se pueden vincular con actividades artesanales domésticas como la confección de ropa. Aunque en el texto de Pincemin, Ortiz y Natarén, sobre los textiles de los mayas prehispánicos, se sugiere que las agujas con ojal probablemente son de origen español ya que “tales herramientas no existían —sí existían agujas, pero sin ojal— en el mundo precolombino”,⁵ se ha encontrado evidencia de que los huesos largos de animales (como el guajolote) se tallaban finamente y se les perforaba un extremo para ser utilizados como agujas; si el extremo se rompía también podían emplearse como alfileres.⁶

Durante la época prehispánica, en Mesoamérica el tejido estaba vinculado directamente con la diosa de la Luna, junto con la sexualidad, la menstruación, los partos, el periodo de lluvias y mareas, la germinación, la escritura y la guerra. Para los mayas, en el origen del universo los dioses creadores decidieron la existencia del mundo y de la humanidad al crear el Sol (*Itzamná*) y la Luna (*Ixchel*); como hijos celestes de la creación eran poseedores de la sabiduría heredada por sus progenitores, y fueron colocados en el universo para ver y oír todo. Eran los jueces universales que simbolizaban el tiempo y los ritmos cíclicos que permiten la reproducción de la vida, y la Luna, en particular, se consideraba “como cuerpo que nace, crece, se desarrolla, decrece y muere constantemente, se le asocia con la ley del devenir del tiempo”.⁷

A la diosa Madre Luna⁸ se le representó según sus distintas fases, atribuyéndole diferentes funciones y nombres. En su forma juvenil, correspondiente a la fase de Luna llena, era nombrada *Ixchel* (Señora Arcoíris) y se asociaba con la fertilidad y la fecundidad. La joven diosa lunar también

⁵ Sophia Pincemin, Lizbeth Ortiz y Sammy Natarén, “Textiles, colores y motivos en Chiapas. Del Usumacinta a Los Altos”, en *Anuario 2013 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2013), 35.

⁶ Gilberto Pérez Roldán y Raúl Valadez Azúa, “Herramientas de hueso prehispánicas”, *Cienciorama*, núm. 215 (26 de junio de 2009), http://www.cienciorama.unam.mx/a/pdf/215_cienciorama.pdf (consultado el 9 de mayo de 2021).

⁷ María Montoliu Villar, “La diosa lunar Ixchel sus características y funciones en la religión maya”, *Anales de Antropología*, vol. 21, núm. 1 (1984), 61-67; Martha Iliá Nájera Coronado, “Del mito al ritual”, *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, núm. 6 (julio de 2004), 12-13.

⁸ *Jchulmetik* significa Luna, Madre y Virgen María en tsotsil de Chamula. En la religión católica aún se le dice *Jchulmetik* tanto a la Virgen María como a la Luna; sin embargo, en la religión evangélica está prohibido nombrar a la Luna de esta manera, ya que se debe diferenciar la virgen del astro lunar, por lo que solamente se le puede decir “luna” (Lucía Jiménez, comunicación personal, 17 de febrero de 2020).

era patrona de la medicina y la adivinación; se le ha identificado en códices y jeroglíficos con el prefijo *zac* (blanco) y la letra I, y en algunas representaciones en códices y figurillas de barro aparece junto a un conejo.⁹

La diosa lunar en su forma senil era nombrada *Ix Chebel Yax* (Primera Señora del Pincel), y simbolizaba el aspecto decadente de la Luna en su fase de Luna nueva. Es la primera dama del panteón maya y se le asocia con la creación de la escritura jeroglífica y haber pintado de colores las cosas del mundo. También denominada Gran Madre y Gran Artesana, se identifica con la letra O en códices y jeroglíficos, así como con el prefijo *chac* (grande o rojo). Se le representaba tejiendo con telar de cintura (ver Figura 1), o bien vertiendo agua en el mundo; como deidad de las aguas terrestres se le asociaba con la regeneración vegetal y los cultivos. Es patrona del día *men*, que se vincula al conocimiento y dominio de la medicina, la magia y la adivinación, y es la patrona de todas las artes y los oficios.¹⁰

Figura 1. Diosa senil O tejiendo, códice Madrid 102c.



Fuente: Montoliu, “La diosa lunar Ixchel” (1984), 66.

Federico Navarrete explica que la relación entre arte y magia tiene que ver, más que con la estética del artefacto producido, con “el acto creativo mismo y los elementos mágicos que incluye”.¹¹ Refiere que en maya yucateco la palabra *its* ‘*atil*, que significa “arte, conocimiento, oficio o habilidad”, tiene la misma raíz que la palabra *ah its*’, que designa a los magos y brujos. En tsotsil, lengua mayense, las palabras *jna*’ (saber) y *snaik* (saber) utilizan la misma raíz que *oy kusi sna*’, que significa “magia”.

⁹ Nájera, “Del mito al ritual”, 13.

¹⁰ Montoliu, “La diosa lunar Ixchel”, 63.

¹¹ Federico Navarrete Linares, *La vida cotidiana en tiempos de los mayas* (México: Planeta, 1996), 233.

Otro nombre que recibe la diosa lunar es el de *Ix Sacal Uoh* (Tarántula Tejedora).¹² De acuerdo con María Montoliu, esto es relevante no solo porque “[...] la araña teje su tela y en un sentido metafórico entreteje o entrelaza los fenómenos de todos los planos cósmicos”,¹³ sino porque *Ix Sacal Uoh* probablemente sea el nombre que recibió como diosa inventora de la escritura, ya que *uoh* también significa glifo, por lo que se podría interpretar como Entrelazadora de Glifos.

Como se puede advertir, el tejer no era una actividad menor entre los mayas; era una práctica que se asociaba con el origen del mundo y de la vida, y era bastante apreciada para la organización social y económica. Los textiles eran recursos que, además de ser utilizados para intercambios y pago de tributos, marcaban el rango social, el rol ritual, los logros militares (entre los hombres), y en las mujeres eran símbolo de prestigio, capacidad y destreza artística, como indica Julia Hendon: “las hijas de los nobles eran ordenadas por sus padres a hilar, tejer, bordar y a apreciar y combinar los colores. [...] Ser ‘buena’ o ‘mala’ tejedora e hiladora eran categorías reconocidas de personas”.¹⁴

¹² En Mesopotamia, entre los sumerios, a Uttu, la diosa de los tejidos y del arte de tejer, se le relacionaba con las arañas, que eran consideradas donadoras de vida, y también con el destino, la fertilidad, la creación y la guerra. Como afirma Víctor Monserrat en su artículo “Los artrópodos en la mitología, la ciencia y el arte en Mesopotamia”, la naturaleza creadora de la araña estaba frecuentemente vinculada con la “[...] construcción, destrucción y renovación del universo, de la tierra y las cosas que provoca el debido equilibrio en el cosmos”. A pesar de las distancias geográficas y las diferencias entre sociedades mediterráneas y mesoamericanas, existen coincidencias en los atributos asociados a las arañas y a las diosas creadoras y patronas del tejido. Víctor J. Monserrat, “Los artrópodos en la mitología, la ciencia y el arte de Mesopotamia”, *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa S.E.A.*, núm. 51 (diciembre de 2012), 438.

¹³ Montoliu, “La diosa lunar Ixchel”, 69.

¹⁴ Aunque existen textiles prehispánicos decorados con bordados, en especial de la zona del Altiplano Central como refiere Julia Hendon, entre las mujeres mayas la técnica decorativa que predominó durante siglos fue el brocado, que puede llegar a confundirse con el bordado. Esta técnica se realiza cuando el tejido está en el telar; ambas operaciones, brocado y tejido, se realizan simultáneamente. El bordado, en cambio, se realiza cuando el tejido está terminado. Julia Hendon, “La evaluación social de las mujeres en la sociedad azteca y maya prehispánica: prestigio, poder político y producción”, en *Las mujeres mayas en la antigüedad*, eds. María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández (México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011), 147. Sobre la técnica de brocado y bordado en la época prehispánica y sus diferencias véase: Alba Guadalupe Mastache, *Técnicas prehispánicas del tejido* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971); Eduardo Manuel Puga Salazar, “Ix kab’, la mujer y el simbolismo terrestre en el arte maya”, en *Memorias XIX Encuentro Internacional: Los investigadores de la cultura maya 2010*, t. I (Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2011); Alejandro González Villareal, “Palimpsesto: el huipil restaurado atribuido a la Malinche”, en *Conservación de arte plumario*, eds. Rosa Lorena Román Torres y Lillian García-Alonso Alba (México: ENCRYM-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014); María J. Rodríguez-Shadow, *Las mujeres mayas de antaño* (México: CACCIANI, 2016). Walter Morris y Carol Karasik indican que la técnica del bordado de punto recto (*running stitch*) fue ampliamente utilizada por las mujeres zoques, tsotsiles y tseltales en el periodo posterior a la Revolución mexicana. Los diseños tradicionales que aplicaban por medio del brocado se reprodujeron con esta nueva técnica cuya difusión

Dada la necesidad y el interés por los tejidos, los gobiernos mesoamericanos intentaron controlar los productos del trabajo de las mujeres, lo que significó que muchas de sus producciones fueran bajo demanda de los gobernantes; aunque el poder político reconocía “la posibilidad de que artesanos masculinos y femeninos pudieran disponer de sus propios productos”, de manera que las mujeres no pertenecientes a la élite podían vender sus textiles en los mercados. Hendon sugiere que la estructura social organizada por clases se intersectó con una estructura de prestigio resultado de la producción textil, así que las destrezas y capacidades desplegadas por las mujeres en las prácticas textiles también las legitimaban o excluían.¹⁵

En la actualidad, entre las mujeres tsotsiles aún se considera que quienes conocen y dominan las artes textiles poseen un don especial. La niña que tiene el don mostrará su destreza y dominio en el tejido de pulseras en un inicio, y casi inmediatamente después dominará la técnica del telar de cintura con el que elaborará su primera prenda: el *tsekil* (falda), y posteriormente el *jerkail* (prenda para los hombres).

La capacidad extraordinaria para el arte y técnica del tejido también se despliega en otras artes y oficios, como es el caso de la abuela Maruch, tatarabuela de Lucía Jiménez: “[...] como a los cinco comenzó a tejer el *jerkail* y a hacer pulsera, luego como a los diez comenzó a bordar [...] mi abuela es un gran ejemplo, aprendió a bordar, a hacer ollas, es curandera y es partera [...] es como si fuera un don de Dios que le dieron así desde pequeña. Lo sueño que le dieron el don”.¹⁶ Las habilidades sobresalientes que posee la abuela Maruch se corresponden con el conocimiento y dominio de las artes y los oficios asociados con la diosa Luna como: tejedora (*j’alnometik*), artesana (*p’as artesanaetik*), curandera (*j’ilol ants*) y partera (*tsvokes ol’ol*); ella tiene el *ts’akal yich’ojtal*, es decir, tiene el “don completo”, por lo cual es respetada y valorada por su familia y su comunidad; su don le ha dado prestigio social y por ello es considerada una persona ejemplar.¹⁷

“corrió” junto con las migraciones internas de estas comunidades. Walter Morris y Carol Karasik, *Maya Threads: A Woven History of Chiapas* (Colorado: Thrums, 2015), 98-103.

¹⁵ Hendon, “La evaluación social de las mujeres”, 147-150.

¹⁶ Lucía Jiménez y Xunca López, comunicación personal, 9 de noviembre de 2021.

¹⁷ Jaime Page Pliego también indica que entre tseltales de Oxchuc y Yajalón se considera que desde el nacimiento los sujetos reciben un don o regalo de Dios denominado *majtanil*; la diferencia es que son los padres quienes en sueños reciben ese regalo especial de parte de Dios mientras la mujer está embarazada, por lo que su obligación es conocer su significado y resguardarlo en secreto. Jaime Page Pliego, “La importancia del cuerpo en la noción

Poseer el *ts'akal yich'oital* entre tsotsiles de Chamula se asemeja a tener el *mana*, ampliamente estudiado por Marcel Mauss como la fuerza espiritual, el atributo extraordinario y el poder mágico transmitido por una entidad espiritual¹⁸ —como Maruch, que recibió su don de Dios en un sueño—. El *mana* les da un valor mágico y social a los individuos, y su posición social está en relación directa con el *mana* que poseen.

En Chamula, las mujeres que profesan la religión católica le rezan a Santa Rosa a fin de dominar las herramientas para tejer en telar de cintura y poder ser *buenas tejedoras*. Cuando son menores de 15 años, las niñas deben ir acompañadas de sus madres para poder “pasar el rezo”, mientras que si son mayores de edad las mujeres asisten solas. A Santa Rosa se le llevan velas blancas y se le reza devotamente esta oración:¹⁹

Ts'koponik tij metik
 Santa Roxae
 Avuk'oluk abolajan
 ak'buntalel yoxibal ta
 jalamt'ee yoo xu xi jalav
 Avuk'oluk ak'buntalel
 yoxibal la tsutsobe.

Rezo de Santa Rosa
 Por favor, dame los tres
 tipos de madera para
 poder tejer.
 Por favor, dame los tres
 hilos para poder dominar
 bien el tejido.

Una vez que la tejedora aprende a dominar el tejido, elabora un *putse'kil* (rebozo) de lana hilada que ofrenda a Santa Rosa en agradecimiento por el favor recibido.

Podemos apreciar que las prácticas textiles han constituido la corporalidad de niñas y mujeres desde tiempos prehispánicos. De ello da cuenta el *Códice Mendoza*, donde se describe cómo las niñas de la sociedad mexicana eran instruidas por sus madres en las prácticas de hilado y tejido, mientras que los niños realizaban tareas agrícolas o militares bajo el entrenamiento de sus padres.²⁰ Además, como parte del ritual asociado al nacimiento de las niñas se les amarraban pequeños telares a sus cunas para que fueran buenas tejedoras.²¹

de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó, Chiapas”, en *Raíces comunes e historias compartidas. México, Centroamérica y el Caribe*, eds. Alain Basail et al. (Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2018), 193-194.

¹⁸ Marcel Mauss, *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1979), 123-125.

¹⁹ Lucía Jiménez, comunicación personal, 4 de marzo de 2021.

²⁰ Hendon, “La evaluación social de las mujeres”, 146.

²¹ Damián González Pérez, “Mujeres tejedoras, diosas guerreras. Mitos de la tradición textil de comunidades zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca”, *Desacatos*, núm. 54 (mayo-agosto de 2017), 140-141.

La entrega de instrumentos para el arte textil (husos, malacates y machetes del telar) a la niña recién nacida simbolizaba las tareas más importantes que llevarían a cabo a lo largo de su vida.²²

En trabajos más recientes sobre continuidades y cambios en la tradición de las prácticas textiles, como el de Damián González Pérez sobre mujeres tejedoras del sur de Oaxaca y el de Patricia Greenfield sobre dos generaciones de mujeres tejedoras de Zinacantán, coinciden en señalar que a las niñas desde pequeñas se les daban telares en miniatura para jugar con el propósito de que fueran practicando las técnicas corporales propias del tejido, “[...] algunas veces hasta las niñas más pequeñas empiezan a practicar usando sus propios cuerpos en el tejido de juego”.²³ Se aprecia que las prácticas textiles han operado como parte integral del proceso cultural de información social de los cuerpos de niñas y mujeres, a partir del cual se organizan, interiorizan y corporalizan los repertorios de sentidos, valores y disposiciones sociales como resultado de la experiencia, que se despliegan y se ajustan a otras prácticas y estructuras.²⁴

Con la colonización de los territorios amerindios, también se colonizó a la mujer, que dejó de tener relevancia en la organización social, económica y política. Ante la mirada de los colonizadores españoles, el hilado y el tejido eran considerados prácticas mundanas del orden doméstico, cuyo carácter ritual y mágico resultaba difícil de comprender para el ojo colonizador; esta incompreensión operó con la imposición de nuevos valores y conceptos, así como con “el intento de cambiar las técnicas tradicionales”.²⁵ Para Julia Hendon esa “indiferencia o la oposición activa de los españoles hacia los sistemas simbólicos de los indígenas”²⁶ solo ilustra su incompreensión del significado profundo que se tramaba por medio de las prácticas textiles de las mujeres.

²² Rosario Ramírez, “El hilado y el tejido en la época prehispánica”, *Arqueología Mexicana*, núm. 55 (abril de 2014), 68.

²³ Aunque, a diferencia de Greenfield, Damián González advierte que en años recientes esta costumbre se realiza cada vez con menos frecuencia en las comunidades zapotecas del sur de Oaxaca. El periodo entre ambas investigaciones es indicativo de cómo hasta hace algunos años los rituales y costumbres en torno a las prácticas textiles guardaban semejanza entre comunidades de prácticas distantes. Patricia Greenfield, *Tejedoras: generaciones reunidas. Evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas* (Chiapas: Sna Jtz'ibajom / CIESAS / Editorial Fray Bartolomé / Universidad Católica de Chile, 2004), 42-43; González Pérez, “Mujeres tejedoras, diosas guerreras”, 141.

²⁴ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: University Press, 1977), 124; Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (Madrid: Taurus, 1979), 478; Thomas Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, vol. 18, núm. 1 (marzo de 1990), 11-12.

²⁵ Raúl Perezgrovas Garza, *Los carneros de San Juan. Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas* (Tuxtla Gutiérrez: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 2004), 219.

²⁶ Hendon, “La evaluación social de las mujeres”, 148.

Es necesario indicar que con la colonización española se introdujo el ganado bovino a la cultura indígena:

[...] durante más de 400 años, las pastoras tzotziles han desarrollado todo un nuevo concepto de la ovinocultura con los mismísimos animales que los encomenderos y frailes españoles no pudieron mantener vivos hace unos siglos. Para lograr eso fue necesario efectuar lo que en aquella época debió ser una muy extraña manera de realizar la cría de ovejas: en los Altos de Chiapas, las mujeres cuidaron su rebaño de manera personal, consideraron a sus ovejas no como simples animales sino como almas, les pusieron nombres y las rodearon de un sentimiento mágico.²⁷

Con el ganado bovino se integra un nuevo material para hilar y tejer: la lana. La confección de prendas elaboradas con lana se volvió una prioridad para el abrigo de los miembros del clero que se establecieron en mesetas y tierras altas. El virrey de Mendoza fomentó la introducción de la oveja merina por su fácil adaptación, calidad y rendimiento, y durante su virreinato se crearon los primeros obrajes de lana y se confeccionaron las primeras prendas con este material. Los frailes y monjes jugaron un papel importante en esta incipiente economía colonial, ya que en las iglesias se encargaron de que los indígenas se interesaran por la crianza y explotación del ganado lanar.²⁸

Las mujeres indígenas continuaron realizando sus actividades textiles bajo la tutela religiosa. A la par que se encargaban de elaborar prendas para los santos y los miembros de la Iglesia, confeccionaron prendas particulares con las cuales se podía identificar su comunidad de origen e impedir que escaparan fácilmente de las autoridades españolas.²⁹ En el caso de los tsotsiles, su vestimenta, que originalmente se elaboraba con algodón, se comenzó a realizar con tela de lana; además del cambio en las materias primas, el diseño de la ropa cambió y en parte se asemejó a las prendas de los españoles peninsulares y los frailes dominicos.³⁰

²⁷ Perezgrovas, *Los carneros de San Juan*, 85.

²⁸ Andrés Lira y Luis Muro, "El siglo de la integración", en *Historia general de México*, ed. Daniel Cosío Villegas, vol. I (México: El Colegio de México, 1998), 406-407.

²⁹ Navarrete, *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*, 239.

³⁰ Perezgrovas, *Los carneros de San Juan*, 219-220; Morris y Karasik, *Maya Threads*, 50-51.

Sirva este breve recorrido para dar cuenta de cómo, a través de las prácticas textiles, las mujeres indígenas, *jalomajeletik jchapanej kuxlejal*,³¹ han desplegado sus memorias individuales y colectivas, así como sus formas de ser-mirar-sentir-pensar-hacer el mundo; de cómo el hilado, el tejido, el brocado, el costurado y el bordado han fungido como prácticas mediadoras y simbólicas entre la divinidad y la vida social, en el orden cósmico y terrenal, así como en las estructuras de poder. Los textiles son las expresiones sensibles y creativas de afectos, sentidos y conocimientos compartidos entre comunidades de práctica, y su principio se asocia con los orígenes de la creación del cosmos, la vida, el arte y el conocimiento.

Tejer, coser y bordar como prácticas para la memoria y la reflexión

A continuación recuperamos un episodio que sirve para ejemplificar cómo las labores de aguja son prácticas sensibles que median las emociones, los recuerdos y los conocimientos compartidos colectivamente. Cuando Lucía Jiménez examinó un “animalito de lana”³² durante una de nuestras clases de *tsotsil*,³³ realizó una lectura del objeto en distintos niveles: la lectura de *primer nivel* fue la del contacto inicial. Esa primera impresión acerca de la apariencia del gato de lana (ver Figura 2) se registró con la expresión: “se ve muy bonito”.

Figura 2. Gato de lana



Fuente: foto de Gisel Hernández, 2020.

³¹ Tejedoras organizadoras de la vida.

³² Utilizamos el término “animalito de lana” porque así es como se refieren a estos artefactos textiles las artesanas que los elaboran (María López y Matilde Hernández, comunicación personal, 7 de agosto y 10 de septiembre de 2020).

³³ Lucía Jiménez, comunicación personal, 17 de marzo de 2020.

La lectura de *segundo nivel* sucedió al preguntarle por las costuras; entonces lo observó minuciosamente parte por parte, tocó sus costuras y expresó: “la costura es la que hacemos”, y reafirmando comentó: “Sí, es de Chamula... y también está el bordadito que está en sus ojitos,³⁴ también eso lo hacemos nosotros. Siempre utilizamos este hilo para hacer pulseras, todo tipo de cosas...”. Esta lectura hecha con más detalle, en la que intervinieron vista y tacto, le permitió identificar no solo el tipo de bordado de los ojos, sino además los cambios de color en los hilos, los cuales a primera vista provocan un efecto casi “hipnótico” y no se logran distinguir, a menos que se observen con detalle esas distintas coloraciones y lo fino de las puntadas (ver Figura 3).

Figura 3. *Sat pasbil ta skarina luchom*



Fuente: foto de Gisel Hernández, 2020.

La lectura de *tercer nivel* ocurrió al preguntarle si era posible que una niña lo hubiese hecho, ya que fue adquirido con una niña de doce años; respondió que “por lo bien elaborado” tal vez lo había realizado una persona adulta, aunque aclaró que las jóvenes de entre catorce y quince años ya debían hacer las artesanías tan bien como esa. Fue entonces cuando explicó que las niñas empiezan desde muy pequeñas a ayudar en las tareas domésticas a sus mamás, así van aprendiendo, primero viendo, luego “hasta que [la niña] ya se para bien, pues ya puedes tocar”; sobre este aspecto se refería a que, una vez

³⁴ Se trata del bordado de cadena, *skarina luchom*.

que las niñas aprenden a ponerse de pie, las madres les permiten tocar los objetos utilizados en las labores domésticas, esto ocurre entre el primero y el segundo año de vida. En este tercer nivel asoció la hechura del objeto textil con la posible edad de quien lo elaboró, la edad de las manos creadoras.

El *cuarto nivel* de lectura se dio casi en simultáneo con el anterior; Lucía comenzó a recordar momentos de su niñez, como cuando su mamá la llevaba por leña “[...] cuando mi mamá se iba por ejemplo a cortar la leña, nosotros estábamos sentados y después ya nos [la] preparaba y ya la traíamos”, cuando hacía tortillas o preparaba el frijol “[...] lo que nos dejaba hacer mi mamá, haciendo las tortillas, así preparando el frijol [...] ayudando como estas [las pulseras]³⁵ sí, de estas aprendí de chiquita [a hacer] las pulseras igual” (ver Figura 4); fue el momento en que recordó lo mucho que le había costado aprender a tejer pulseras y lo que sintió cuando “le salió bien”:

—¿A poco? [sobre si aprendió de pequeña].

L: Sí, a los nueve años creo.

—¿Te enseñó tu mamá?

L: Sí, me enseñó ella... ¡cómo me costó, Dios mío!

—¿En serio?

L: Sí, me costó demasiado. Cuando ya me salió, ¡me sentía muy feliz!
[se notaba su voz emocionada].

Figura 4. *Schuk kobal*



Fuente: foto de Gisel Hernández, 2020.

³⁵ En tsotsil *shuk kobal* significa pulsera, en plural es *xchuk kobaletik*.

En este nivel de lectura, de mayor profundidad, el hilo del recuerdo se *hilvana* a la sensación de felicidad que quedó registrada en un evento importante de la infancia. Remitimos al sentido metafórico del verbo “hilvanar” desde el lenguaje del textil, que se refiere a unir provisionalmente con hilo las piezas de tela,³⁶ pues nos permite clarificar la forma en que se entrelazan recuerdos temporalmente en este ejercicio de memoria y reflexión, de manera que las “piezas o fragmentos” de emociones y eventos de la infancia quedan unidos provisionalmente en tanto se narra la experiencia vivida.

La emoción expresada responde a un esquema de valores familiares y comunitarios sobre “hacer bien” una pulsera tejida, que ha sido modelada en la práctica a partir de las evaluaciones de quien instruye —sobre la aptitud mostrada para tejer—, así como por la relevancia del reconocimiento social obtenido y su significación cultural, ya que “tejer implica un proceso intelectual complejo y sensible que ocupa un lugar predominante entre las labores domésticas”.³⁷

Martha Nussbaum explica que las emociones “comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente”.³⁸ En este sentido la felicidad manifestada y recreada por la agente es la respuesta expresiva ante una combinación de evaluaciones, tanto las condicionadas por su proceso de aprendizaje como las propias, resultado de las críticas emitidas y de la relevancia del *saber tejer* siendo niña. Por otro lado, de acuerdo con Tania Rodríguez Salazar, la emoción de alegría, como la de bienestar, estará anclada a “definiciones culturales que establecen lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, digno o indigno [...] La justificación de las emociones, y su aprobación como reacciones legítimas, depende de los marcos culturales”.³⁹

El recuerdo de la experiencia teje un relato del pasado que se comprende en tiempo presente. La memoria de las prácticas y las relaciones más cercanas de la infancia, en este caso de una hija con su madre, se moviliza al reflexionar

³⁶ RAE, “Hilvanar”, *Diccionario de la Real Academia Española*, <https://dle.rae.es/hilvanar> (consultado el 24 de septiembre de 2021).

³⁷ Claudia Adelaida Gil-Corredor, “Proceder artístico agenciado por mujeres: las tejedoras mayas en los Altos de Chiapas”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 15, núm. 2 (julio-diciembre de 2017), 66.

³⁸ Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (Barcelona: Paidós, 2008), 41.

³⁹ Rodríguez Salazar explica que las emociones como “indicadores del nivel de apropiación de significados culturales” (p. 149) se pueden distinguir por los objetos a los que se dirigen, la temporalidad y el tipo de evaluación positiva o negativa. Identifica que las emociones que tienen un claro carácter evaluativo son las emociones de bienestar (alegría y tristeza) y las morales (orgullo, culpa y vergüenza). Tania Rodríguez Salazar, “El valor de las emociones para el análisis cultural”, *Papers*, núm. 87 (2008), 149 y 155.

sobre procesos actuales. Una pregunta desencadena un proceso reflexivo al cuestionarse cómo era antes, cómo es ahora, qué es lo que cambió, qué se mantiene, qué es nuevo, cómo aprendió; es un punto de fuga hacia la propia infancia con la que se entabla un diálogo interior.

El cuerpo de la agente es el centro de esta operación de activación de la memoria mediante la percepción táctil y visual del objeto textil. En este proceso de reconocimiento, al experimentar las texturas con movimientos corporales, se recrea el repertorio de prácticas aprehendidas desde la infancia a partir de la propia experiencia, que se *corporalizó*⁴⁰ en su sensibilidad táctil y visual. Se refuerzan los conocimientos culturalmente compartidos, así como los afectos sostenidos en la relación dialéctica con las propias materialidades; con el cuerpo en su conjunto se aprenden y comparten las labores de aguja, que no pueden ser explicadas solo con palabras, pues es necesario entrar en contacto con lo textil, recorrer con las manos aquello que fue tejido, costurado o bordado, y experimentar sus texturas.⁴¹

Esto se pudo constatar durante una conversación sostenida con un par de niñas que vendían animalitos y figuras de lana en uno de los andadores turísticos del centro histórico de San Cristóbal de Las Casas; al preguntarle a una de ellas si había elaborado una estrella con bordado de flor, ella hizo el movimiento con sus manos para mostrar cómo hacía el bordado al no encontrar palabras para explicarse:

—¿Estas ya las sabes hacer tú?

M: Sí.

—¿A poco?

⁴⁰ Thomas Csordas conceptualizó el término *embodiment* como el proceso de mediación entre la subjetividad individual y el trasfondo social y cultural desde la experiencia vivida, que constituye la corporalidad del individuo. Csordas, “Embodiment as a Paradigm”, 31-32. *Embodiment* se traduce como: “inversión o manifestación a través de un cuerpo físico; o presentación en o a través de una forma”. Dependiendo del contexto de uso, el sentido de la palabra puede ser: corporeidad, corporalidad, encarnación, personificación, corporeización, incorporación, corporalización, expresión, materialización, vivencia, plasticidad, representación, codificación, experiencia, constitución, plasmación, envoltura, realización, transposición, incorporabilidad, vida, transmutación, transcripción, incorporeidad”. Collins, “Embodiment”, *English Dictionary*, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/embodiment>, (consultado el 26 de octubre de 2021).

⁴¹ La asociación española para enfermos con Alzheimer, Música para Despertar, utiliza el potencial de las prácticas textiles en combinación con la música como práctica terapéutica. En el video *Cosiendo hilos mentales a los 100 años* se muestra cómo una mujer centenaria con demencia senil avanzada, al entrar en contacto con la música y un paño de tela comienza a mover sus manos simbolizando que cose: “Era muy complicado comunicarse con ella y poder manejar su nerviosismo a través de la palabra, ya que el lenguaje verbal se encontraba muy deteriorado. En su mente y en su presente, sigue haciendo lo que ha hecho toda la vida: coser”. Música para Despertar, *Cosiendo hilos mentales a los 100 años* [video], YouTube, 12 de noviembre de 2014, https://youtu.be/Jr17avi_pVY

M: Sí, solo pintamos la flor, y el hilo con aguja lo hacemos [indica con sus manos cómo van rellenando el dibujo con el hilo].

—¡Ah! ¿Le dibujas lo que vas a hacer?

M: Sí.

—¿Y ya nomás le vas rellenando?

M: Ajá... como en esta, pintar no [señala un corazón con bordado rococó].

—¿Aquí cómo le haces?

M: Solo con la aguja le vamos haciendo así [indica con sus manos cómo enredan el hilo en la aguja], y le jalamos, y así va a quedar así.⁴²

El textil como espacio material y simbólico media los recuerdos, las relaciones, los conocimientos y los significados compartidos corporal y culturalmente, por tanto, el textil es un lugar mnemónico. Esta idea de lugar mnemónico se recupera de los planteamientos de Halbwachs y Bastide, que consideran el espacio como análogo a la memoria colectiva. En la materialidad del espacio se traman los recuerdos, de ahí su importancia “como lugar donde se ensanchan los recuerdos para poder conservarse [...] y emerger de las profundidades de la memoria colectiva”.⁴³ En este sentido, mediante el contacto sensible con el objeto textil se activa la memoria como proceso selectivo y *se costuran* fragmentos de recuerdos-olvidos que constituyen un tejido actualizado.

Tania Pérez-Bustos encuentra en las labores de aguja formas de escritura con una gramática compleja que se han usado para narrar historias, documentar conflictos, construir memoria e incluso transmitir mensajes de guerra; para ella son “formas de escritura, en el sentido de formas de inscripción que registran lo que pensamos y sentimos”.⁴⁴ Estas prácticas se han registrado en muchos tiempos y latitudes, recordemos que para Roger Chartier los quehaceres textiles de las mujeres en Europa durante los siglos XV y XVI resultaron ser posibilidades para apropiarse del “poder de la escritura y franquear los límites impuestos por los modelos dominantes [...]

⁴² M, 12 años, comunicación personal, 4 de octubre de 2019. Con motivo de la protección de la identidad de niñas y niños utilizamos iniciales en lugar de sus nombres.

⁴³ Roger Bastide, “Memoria colectiva y sociología del bricolaje”, en *Teoría y análisis de la cultura*, vol. II, ed. Gilberto Giménez Montiel (México: Conaculta, 2005), 138; Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004), 12.

⁴⁴ Tania Pérez-Bustos, “¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?”, *Disparidades*, vol. 74, núm. 1 (enero-junio de 2019), 4, <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.04>

La aguja fue, muchas veces, una pluma; y el bordado o la tapicería, la escuela o el soporte de la escritura femenina”.⁴⁵

En la actualidad las labores textiles continúan siendo saberes-haceres que entretejen “dimensiones cotidianas, objetivas, contextuales, íntimas, materiales y colectivas”,⁴⁶ son productoras y organizadoras de sistemas de conocimientos y sentidos,⁴⁷ y formas creativas para la expresión, la reflexión y la memoria.

El lenguaje flexible y profundo del textil

Antes del texto existió el tejido. La raíz de la palabra “texto” proviene del latín *textus*, “trama o tejido”, que pertenece a la familia etimológica del verbo *texere*, “tejer, entrelazar, trenzar, entrecruzar”.⁴⁸ La metáfora del tejido permite aclarar la idea de cómo se estructuran y organizan las palabras en el discurso escrito, las letras se hilan en sílabas que tejen palabras, las palabras se entrelazan para hilvanar pensamientos, sentimientos, emociones y representaciones del mundo que se sintetizan de formas diversas. Tanto en los textos como en los textiles, “la forma en que se conjugan urdimbre y trama determina en última instancia la *textura* del tejido”.⁴⁹ Por eso, como expresaba Eduardo Galeano: “quien escribe, teje...”.

José Miguel Lorenzo Arribas expone que, en la iconografía de la Anunciación, a partir del siglo XIV aparece como un elemento fijo el libro que sostiene la Virgen en su mano cuando es visitada por el arcángel Gabriel en su alcoba; sin embargo, antes de que la lectura se extendiera como costumbre entre las mujeres nobles, María era representada tejiendo, “en consonancia con el apócrifo Protoevangelio de Santiago, que sitúa a la Virgen trabajando la púrpura para el velo del Templo”.⁵⁰ Según el autor, es en ese momento de

⁴⁵ Roger Chartier, *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito* (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 119.

⁴⁶ Pérez-Bustos, “¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?”, 4.

⁴⁷ Como prácticas que constituyen el proceso de información social del cuerpo, se plantea que, además de ser productoras de los sentidos asociados a la percepción, también son productoras de otros sentidos, como el sentido práctico, de lo estético, de la responsabilidad y de “hacer bien” algo. Bourdieu, *Outline of a Theory*, 124.

⁴⁸ RAE, “Texto”, *Diccionario de la Real Academia Española*, <https://dle.rae.es/texto> (consultado el 4 de octubre de 2021); Francisco Barriga Puente, “Presentación”, en *La escritura en los códices mexicanos*, ed. Mayán Cervantes México (México: Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, 2011), 2.

⁴⁹ Barriga Puente, “Presentación”, 2.

⁵⁰ José Miguel Lorenzo Arribas, “Tejido y texto: de la rueca al libro”, *Rinconete. Centro Virtual Cervantes* (9 de octubre de 2008), https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/octubre_08/08102008_01.htm

confluencia entre iconografía y etimología que el sentido de *textus* o *textum* pasa de tejido a texto.

De acuerdo con Irene Vicente, el campo léxico de los tejidos es rico y variado “por ser muy susceptible al cambio, a la creación léxica y al préstamo”.⁵¹ El léxico textil es flexible y poroso como su materialidad, y provoca las sensibilidades del cuerpo con sus texturas. La escritura que dialoga con el lenguaje del textil involucra emoción y razón acompañadas.

Tania Pérez-Bustos reivindica la potencia del quehacer textil artesanal para la investigación etnográfica, pues encuentra que la investigación social orientada a comprender los oficios textiles es productora de conocimientos y de metáforas que se entretajan con espacios de costura, sensibilidades activadas y socialidades, que se profundizan con la escucha de las voces y de las manos que bordan. Plantea que para realizar una lectura comprensiva de los “documentos textiles” es necesario aprender a producirlos, pues solo a través de la práctica encarnada se pueden comprender mejor las disposiciones corporales de las labores de aguja. Advierte que la etnografía “se hace con, en y desde ese hacer textil, llega a ser en ese hacer material”,⁵² pues deviene de reunir, ordenar y entrelazar fragmentos de aprendizajes.

El empleo de metáforas textiles en la investigación social ha sido socorrido para explicar conceptos complejos como el de “cultura”. Clifford Geertz utilizó la metáfora de la *urdimbre* para definir este concepto:

Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos.⁵³

La *faz de urdimbre* es el conjunto de hilos que se colocan en sentido longitudinal al telar y se forman en paralelo. Del largo de la urdimbre será el largo de la

(consultado el 5 de mayo de 2021).

⁵¹ Irene Vicente Miguel, “Aproximación al léxico de los tejidos y la indumentaria en documentos notariales medievales”, en *Tendencias actuales en la investigación diacrónica de la lengua: actas del VIII Congreso Nacional de la Asociación de Jóvenes Investigadores de Historiografía e Historia de la Lengua Española*, eds. Laura Romero Aguilera y Carolina Julià Luna (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009), 509.

⁵² Pérez-Bustos, “¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?”, 3.

⁵³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003), 133.

tela; por tanto, de los hilos de la urdimbre dependerá la organización de la estructura textil.⁵⁴ En este sentido, la idea de cultura como urdimbre le brinda el carácter de orientación y profundidad, pues estos hilos son los que organizan y estructuran los sentidos de la vida social, individual y colectiva.

Belinda Bozzoli utiliza la metáfora de la *colcha de retazos* (*patchwork quilt*) para referirse a los patriarcados en Sudáfrica. Con esta imagen textil explica que en Sudáfrica no existe una sola estructura patriarcal, sino varias: “es una colcha de retazos de diversas formas de patriarcado que se mantienen, se modifican e incluso se forman según el carácter interno del sistema”.⁵⁵ Son el resultado de diversos procesos no uniformes como la penetración del capital mercantil, la proletarización, la campesinización, la dominación del capital minero, la lucha de clases y la desigual división del trabajo por género, etnia, raza y edad. La variedad de formas de relaciones patriarcales implica, en consecuencia, variados sistemas de subordinación femenina.

Tim Ingold emplea la metáfora del *nudo* y la *malla* para explicar el principio de coherencia y de unión de todo lo existente en el mundo (seres y cosas). De acuerdo con este principio, la vida es un “anudado de líneas” que se entrelazan constituyendo una malla. Nudos, líneas y mallas son metáforas de lo moldeable que se oponen a la rigidez de la metáfora del mundo construido, cuyos límites ya están definidos y no se pueden afectar. En ese sentido, las líneas son fuerzas maleables y friccionales que se anudan y desanudan mediante la interacción y la correspondencia, emergen y se moldean mutuamente, crean espacios de unión y potencian la capacidad de agencia.⁵⁶ De acuerdo con Ingold, practicante y agente son sinónimos, ya que la habilidad del practicante moldea, procede y teje sobre las fuerzas y líneas de flujos de los materiales que componen el mundo de la vida; su habilidad radica en “la capacidad para encontrar el grano del devenir del mundo y seguir su curso al tiempo que lo adapta a su propósito evolutivo”.⁵⁷

Estas tres metáforas que se han hilado desde el lenguaje de los textiles dan cuenta de cómo el hacer textil “responde a una gramática tan compleja

⁵⁴ Denise Arnold y Elvira Espejo, *Ciencia de tejer en los Andes. Estructuras y técnicas de faz de urdimbre* (La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2019), 20.

⁵⁵ Belinda Bozzoli, “Marxism, Feminism and South African Studies”, *Journal of South African Studies*, vol. 9, núm. 2 (abril de 1983), 149.

⁵⁶ Tim Ingold, *La vida de las líneas* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2018), 48.

⁵⁷ Tim Ingold, “The Textility of Making”, *Cambridge Journal of Economics*, vol. 34, núm. 1 (enero de 2010), 92, <https://doi.org/10.1093/cje/bep042>

como la del lenguaje binario”.⁵⁸ El lenguaje de los textiles combina el uso de términos específicos para designar técnicas, tecnologías y materiales; como sistema de significaciones culturales, saberes-haceres y estéticas, al ir cobrando forma, se entreteje con otros lenguajes para profundizar su aprendizaje y los sentidos individuales y colectivos.

Una gramática textil

Planteamos que la gramática textil puede emplearse como recurso metonímico para diseñar una matriz de análisis, con un enfoque relacional y situado, para el estudio del artesanado infantil. Antes de preparar el *telar metodológico* que servirá como matriz interpretativa, consideramos necesario recuperar una serie de ideas que permitirán ir esbozando esta propuesta.

En primer lugar, como ya se expuso anteriormente, las prácticas textiles son productoras y organizadoras de sistemas de conocimientos y significaciones culturales que constituyen la corporalidad de sus practicantes.

En segundo lugar, consideramos que el cuerpo es el eje y el centro que media entre otros cuerpos, materialidades, fuerzas e intensidades. Alfredo López-Austin explica que la concepción del cuerpo en Mesoamérica lo demarca como morada transitoria, como “centro y mediación entre el macrocosmos y el microcosmos. Confluyen en él las leyes del universo. Se yergue como arquetipo y medida. Se proyecta al infinito y es punta de atracción de las proyecciones externas”.⁵⁹

Las demarcaciones de carácter social, cultural y físico en y desde el cuerpo lo constituyen al mismo tiempo como espacio y límite por donde fluye la experiencia.⁶⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari recuperan de la filosofía spinozista el concepto de cuerpo en tanto su poder de afectar y ser afectado. Desde su perspectiva, es por medio de la interacción con otros cuerpos como se actualiza, condiciona y aumenta o disminuye su potencia de afección; las acciones e interacciones entre los cuerpos actualizan su estado en la vivencia, por eso “incluso no vivas, o mejor no orgánicas, las cosas tienen una vivencia,

⁵⁸ Pérez-Bustos, “¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?”, 4.

⁵⁹ Alfredo López-Austin, “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, *Artes de México*, núm. 69 (2004), 20.

⁶⁰ Csordas, “Embodiment as a Paradigm”, 10; José Enrique Finol, “Antropo-semiótica y corposfera: espacio, límites y fronteras del cuerpo”, *Opción*, vol. 30, núm. 74 (mayo-agosto de 2014), 163.

porque son percepciones y afecciones”.⁶¹ En este sentido, ambos filósofos consideran que la obra de arte es la única cosa del mundo que se conserva como “un bloque de sensaciones, es decir, un compuesto de perceptos y de afectos”.⁶²

Al plantear el cuerpo en las prácticas textiles, podemos reconocer estas mediaciones e interacciones entre los materiales y los cuerpos de sus practicantes. Hay en ese ejercicio intercambios y comunicación tanto del material como de quien lo modifica, transforma o añade para crear nuevas formas; su creadora o creador le da un cuerpo: un cuerpo textil. De hecho, Denise Arnold y Elvira Espejo explican que los textiles son percibidos por poblaciones andinas como seres tridimensionales en elaboración.⁶³ La concepción del textil como sujeto-objeto parte de la relación entre ciclos vitales del textil y de los humanos, así como de la relación de la herencia cultural por el espíritu que los habita y de su nexos con el territorio; en consecuencia, proponen el concepto de *cuerpo-textil*. También para la cosmovisión maya, los textiles adquieren y tienen vida “porque todos los materiales utilizados para su elaboración también tienen vida, pues son obtenidos de la naturaleza”; por lo tanto, al textil “se le habla, se le cuida, se le respeta, no se le maltrata porque tiene vida”,⁶⁴ pues posee valor simbólico, material y sentimental como resultado de un profundo diálogo con quien lo elabora. De esta manera, el cuerpo-textil se hila con la vida de la artesana o artesano que lo crea o “engendra”.

Siguiendo esta idea, el cuerpo se hace con, en y desde las prácticas textiles, es afectado y afecta en ese vaivén o ritmo que implica la labor textil; por tal motivo, como indica Pérez-Bustos, las labores de aguja se corporalizan en sus practicantes.⁶⁵ Los *cuerpos-infantiles* de niñas y niños que se dedican a la labor artesanal son cuerpos que se viven en experiencia, se relacionan intergeneracionalmente, se expresan, tienen el poder de afectar y ser afectados por medio de sus acciones e interacciones y son creadores de otros cuerpos (cuerpos-textiles). Su corporalidad es resultado de su subjetividad,

⁶¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1993), 155.

⁶² Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 164.

⁶³ Arnold y Espejo, *El textil tridimensional*, 305-306.

⁶⁴ Celia Ajú Patal y Candelaria López Ixcay, “El tejido maya, lazos de vida”, *Eutopía* 1, núm.1 (enero-junio de 2016), 109 y 112.

⁶⁵ Pérez-Bustos, “¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?”, 4-5.

sensibilidad, experiencia y percepción.⁶⁶ Por consiguiente, el *cuerpo-infantil* corresponde a la dimensión existencial, subjetiva y relacional del ser niña y el ser niño (*sbektal tseb-sbektal kerem*), constituido socioculturalmente en un espacio-tiempo determinado.

Entercer lugar, planteamos que las experiencias corporales, las interacciones y relaciones entre cuerpos, materialidades y fuerzas, necesariamente requieren de un espacio donde se realizan movimientos, orientaciones y comunicaciones. Como precisa Setha Low, se trata de “el espacio encarnado, [como] el lugar donde la experiencia y la conciencia humanas adquieren una forma material y espacial”.⁶⁷ José Enrique Finol considera que el espacio como estructura de semiotización es objeto de operaciones de contacto (acercamientos, proximidades, intercambios, encuentros), de separación (sus demarcaciones son arbitrarias-culturales o físicas-naturales) y de transición (tránsitos y desplazamientos), cuyo resultado es la creación de lugares.⁶⁸

En este sentido, consideramos que los espacios también son objeto de afectaciones y percepciones y, a su vez, afectan los cuerpos que se mueven, orientan y comunican en ellos, son puntos de encuentro, relación e intercambio. En consecuencia, los espacios de las experiencias corporales de niñas y niños son espacios dinámicos de vivencias y, por ende, también (se) actualizan, condicionan y aumentan o disminuyen su poder de afección a partir de las interacciones realizadas en ellos; sus funciones son como las de un cuerpo, un *cuerpo-lugar*.

Por último, las prácticas textiles como saberes-haceres de densa significación son formas culturales de expresión artística, individual y colectiva, a la vez que configuran amplios repertorios de términos especializados y sistematizados que designan las estructuras, las tecnologías, las técnicas y los materiales del universo textil. Además, el léxico textil se entreteje con otros sistemas léxicos, con lo cual profundiza su sentido individual, colectivo y simbólico, como es el caso del lenguaje de los textiles mayas, pues de acuerdo con Celia Ajú Patal y Candelaria López Ixcoy:

⁶⁶ Jordi Planella, *Cuerpo, cultura y educación* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006), 47-48.

⁶⁷ Setha M. Low, “Embodied Space(s). Anthropological Theories of Body, Space, and Culture”, *Space y Culture*, vol. 6, núm. 1 (febrero de 2003), 10, <https://doi.org/10.1177/1206331202238959>

⁶⁸ Finol, “Antropo-semiótica y corposfera”, 158-159.

Los tejidos de los mayas reflejan la diversidad y complejidad de toda una gama de lenguajes profundos —tanto individuales como colectivos, tangibles e intangibles—; asimismo, lo que hay en lo más hondo de la persona que los elabora, pues tiene el conocimiento, la experiencia y la dedicación para su elaboración, que luego entrega a quien los utiliza.⁶⁹

Si los textiles son representaciones de lenguajes profundos y repertorios de prácticas corporalizadas, requieren de organización, estructuración, jerarquización y sistematización; por lo tanto, habrá ciertas regularidades que propicien su aprendizaje y, por ende, operen como lugares de conocimiento, memoria e identidad.⁷⁰

Puesto que el lenguaje es un sistema de comunicación cuya estructura jerarquizada de signos se guía por la gramática, que es “[...] el conjunto de regularidades que rigen la estructura de las frases [y] suministra reglas generales de combinación”,⁷¹ planteamos la hipótesis de que los textiles entendidos como formas de inscripción comunican sistemas complejos de conocimiento y sentidos que responden a una *gramática textil*, la cual consiste en el conjunto de regularidades que los constituye y que, además, se aprende y corporaliza en quienes los elaboran a partir de su experiencia en los saberes-haceres textiles.

La gramática textil incluye, además de palabras, movimientos corporales, estructuras textiles y sensibilidades afectadas por la proximidad y contacto con los materiales. Estas afectaciones también ordenan, organizan y preparan el cuerpo para entender el mundo y la vida desde la práctica textil. A continuación presentamos dos ejemplos de cómo la gramática textil se extiende y afecta otras formas sensibles y expresivas como la poesía y el dibujo.

⁶⁹ Ajú Patal y López Ixcoy, “El tejido maya, lazos de vida”, 111-112.

⁷⁰ Arnold y Espejo, *El textil tridimensional*, 28-29, 313; Ariadna Itzel Solís Bautista, “Reconfigurando las metodologías para el estudio de nuestros textiles: tejer y vestir el huipil en Villa Hidalgo Yalálag”, *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, núm. 7 (julio-diciembre de 2020), 73, <https://doi.org/10.25025/hart07.2020.05>

⁷¹ Thomas Barfield, ed., *Diccionario de antropología* (Madrid: Bellaterra, 1997), 377.

Xojobal jalob te'

Xkevevet k'ok xtil
ochel te yut te'etik
Li k'ok'e stsajubaj yu'un li vitsetike,
xpukbatel te sp'eje vits.

Sjal stsatsal k'ejoj
te xch'ut balamil.

Setel k'anál tsanal tal te yut yon'ton.
Stsatsal chauk ochemtal te be ch'ich,
syol k'ok xchap sba tal te stakopal.
Sjal snionta xchi'uk yol sk'ob
lí keb ch-ech' te vinajele.

Ruperta Bautista⁷²

Telar luminario

Lluvia de fuego enramándose
al oído de los árboles.
Las llamas se hilan en los cerros color
purpúreo,
se extienden sus arterias.

Teje canto fuerte
en el estómago de la tierra.

Estrella circular encendida en su corazón.
En las venas se incrusta el telar del trueno,
entidad del fuego se forja en su cuerpo.
Con sus dedos hila y teje la luz que cruza el
cielo.

El poema de Ruperta Bautista, *Xojobal jalob te'/Telar luminario*, fue escrito y se siente desde la mirada de la tejedora. ¿Cómo entender ese juego de fuerzas e intensidades vitales sino es desde quien aprendió a tejer en telar de cintura? El uso de la metáfora textil le da forma al poema y sirve para expresar cómo las fuerzas de la naturaleza se encuentran entretejidas.

El siguiente ejemplo (ver Figura 5) es resultado de las actividades de un taller que se realizó con niñas y niños que laboran en el mercado de artesanías de Santo Domingo, San Cristóbal de Las Casas, como parte de las técnicas de investigación.

Figura 5. Flores y corazones



Fuente: dibujos realizados por Z, 9 años, 3 de diciembre de 2020.

⁷² Ruperta Bautista, *Xojobal jalob te'. Telar luminario* (México: Conaculta / Pluralia, 2013), 14-15.

En la Figura 5 se aprecian los dibujos realizados por Z, una niña que elabora corazones de fieltro y lana y animales de barro y estaba aprendiendo a bordar en el tiempo en que se realizaron estas actividades. Ella relató que sus familiares la llevaban al mercado desde que era bebé, pues la principal fuente de ingresos familiar es la venta de artesanías. Su expresión gráfica está impregnada por su experiencia y su constante contacto con el mundo textil del mercado. La manera en que organizó las flores se parece a los bordados de las blusas y vestidos, y las terminaciones de los corazones recuerdan los hilos que cuelgan de estas artesanías textiles que se venden como adornos y llaveros para los turistas.⁷³

A partir de esta serie de consideraciones, proponemos mirar-pensar desde la gramática textil para organizar un telar metodológico que sirva como matriz de análisis para comprender cómo las prácticas textiles de las infancias afectan sus experiencias, orientan sus sentidos y se manifiestan en sus creaciones, y entender también cómo son formas particulares de relación con otros cuerpos, espacios y materialidades.

¿Cómo aproximarse a una mirada desde la gramática textil? Michael Baxandall explica que la manera como interpretamos los datos visuales implica una selección de patrones, esquemas y categorías a los que el ojo se ha entrenado para distinguir como resultado de diferentes experiencias en contextos culturalmente relativos. Esta capacidad interpretativa, que denomina “estilo cognoscitivo”, está vinculada a convenciones y presiones culturales.⁷⁴ Por ejemplo, la manera en que Lucía Jiménez distingue figuras, colores y patrones de bordado específicos es resultado de su experiencia en la práctica textil durante su infancia, proceso en el cual recibió la instrucción de su madre. La transmisión y el aprendizaje de sistemas visuales y mnemónicos de las comunidades de práctica textil generan interpretaciones compartidas y “contribuyen a la construcción social de una imaginaria en común”.⁷⁵

La primera técnica textil que se les enseña a las niñas tsotsiles en Chamula es la del trenzado o enlazado combinado con nudos. El trenzado consiste

⁷³ Los hilos o cuerdas trenzadas que cuelgan como adornos de algunos textiles se denominan *yakil*; se pueden observar en pulseras (*yakil n'ò*), en adornos para la cabeza (*spech jo'lal*), y ahora se incluyen en figuras de fieltro y lana para hacerlos más vistosos (Lucía Jiménez, comunicación personal, 3 de noviembre de 2020).

⁷⁴ Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento* (Barcelona: Gustavo Gili, 1978), 45-48.

⁷⁵ Arnold y Espejo, *El textil tridimensional*, 313.

en “entrelazar dos o más hilos de urdimbre. Este entrelazamiento se hace generalmente con las manos y no por medio de la lanzadera”.⁷⁶ Si bien es la técnica más simple por su estructura, la complejidad radica en que se deben seleccionar y contar hilos de colores “en distintas combinaciones para producir los diseños de zigzag y rombo”.⁷⁷

En esta etapa inicial, encontramos similitud en el proceso de aprendizaje de las niñas tsotsiles con las niñas aymaras y quechuas, quienes también se inician en el tejido aprendiendo la técnica del trenzado.⁷⁸ Para las niñas que empiezan entre los 5 y 8 años, el aprendizaje de esta técnica —en apariencia simple— tiene cierto grado de dificultad pues requiere de la observación detallada de los movimientos de las manos y el conteo de hilos de color para producir variaciones y el diseño básico del rombo (*sat* en tsotsil). Al efecto que se produce al trenzar y anudar los hilos se le nombra *scarinail n’o*, tejido de cadenas.

En la iconografía textil de los Altos de Chiapas, el rombo es la principal forma geométrica que organiza el espacio simbólico y el tejido (ver Figura 6). El rombo nace del cuadrado que se orienta sobre uno de sus ángulos y comunica movimiento, y el cuadrado simboliza la tierra y la milpa, los ritmos vitales circulares.⁷⁹ El rombo en el textil simboliza los cuatro rumbos del universo, el ojo en el cielo, la semilla en la tierra, el punto de partida y el origen primigenio.⁸⁰

Walter Morris en su catálogo iconográfico de los textiles de Chiapas, *Diseño e iconografía, Chiapas. Geometrías de la imaginación*, ubica el símbolo *sat* en la categoría temática “Tierra y Cielo”. Es el primer símbolo del catálogo, la figura básica; el autor lo define como “semilla, ojo, punto de color”⁸¹ y le atribuye los significados antes referidos.

⁷⁶ Alba Guadalupe Mastache, “Técnicas de tejido”, *Arqueología Mexicana*, núm. 55 (abril de 2014), 83.

⁷⁷ En aymara el diseño de zigzag se nombra *link'u* y el rombo simboliza el “ojo de paloma” u “ojo de liendre”. Arnold y Espejo, *El textil tridimensional*, 313.

⁷⁸ Arnold y Espejo, *El textil tridimensional*, 313-314.

⁷⁹ Sergio Carrasco, “De los cosmogramas sagrados y los muy antiguos pueblos de Chiapas”, en *Diseño e iconografía, Chiapas. Geometrías de la imaginación*, ed. Walter Morris (México: Conaculta y Coneculta, 2009), 13; Alla Kolpakova, *Diseños mágicos: análisis de los diseños con rombos en los huipiles mayas de Chiapas* (Chiapas: Coneculta, 2018), 47-49.

⁸⁰ Marta Turok, “Diseño y símbolo en el huipil ceremonial de Magdalena, Chiapas”, *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares*, núm. 3 (1976), 128; Navarrete, *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*, 240-243; Walter Morris, *Diseño e iconografía, Chiapas. Geometrías de la imaginación* (México: Conaculta y Coneculta, 2009), 19-21.

⁸¹ Morris, *Diseño e iconografía, Chiapas*, 37.

Figura 6. *Sat*. Detalle de *sat n'o* (“ojo de hilo”, diseño de pulsera)



Fuente: elaborado por Gisel Hernández, 2021.

Sat en tsotsil significa ojo, agujero, baya y grano, no rombo como tal, pues la palabra para rombo es *rompo*. La palabra que designa el grano de maíz es *sat ixim*, que se podría interpretar como “ojo del maíz”. La imagen del ojo del maíz queda representada en el poema *Sat ixim* de Ruperta Bautista, que explica cómo “los ojos del maíz vigilan desde las esquinas del universo”. Compartimos un fragmento con traducción de la autora:

Sat ixim

[...]
Spomtaik li sakil sat ixim
ibilajem te lok'om k'ak'ale.
[...]
Ta sk'opon malom k'ak'al,
ch-och te sbe xch'ich'el stsatsail li sat
ik'al ixim
ibilajem te malom k'ak'ale.
[...]
Sk'e'j snak'ik slekil sts'umbalik
te sat li k'anal ixim
ibilajem te xokon lok'om k'ak'ale.
[...]
Syaxubtas li sat tsajal ixim
ibilajem te xokon malom k'ak'ale.
Sat li ch'ul ixime xcha'bivanik te
xchan jechel xchikintak osil banamil.

Ruperta Bautista⁸²

Maíz

[...]
Abrazan el ojo del maíz blanco
enraizado en el Este.
[...]
Habla con el horizonte,
y penetra en sus venas el ojo del maíz
azul
enraizado en el Oeste.
[...]
Guardan los colores de la descendencia
en el ojo del maíz amarillo
enraizado en el Sur.
[...]
Riega y fecunda el ojo del maíz rojo
enraizado en el Norte.
Los ojos del maíz vigilan
desde las esquinas del universo.

⁸² Bautista, *Xojobal jalob te'. Telar luminoso*, 78-83.

El maíz, alimento sagrado con el que los Progenitores crearon a los cuatro primeros hombres⁸³ también es el *alimento del tejido*. Cuando las tejedoras tsotsiles preparan los hilos de la urdimbre, los sumergen durante cinco días en atol agrio (*pajal 'ul*), bebida que se prepara a base de maíz blanco fermentado.⁸⁴ “El atole [atol] sirve para que los hilos se endurezcan y tengan mayor resistencia durante el tejido”.⁸⁵ El *sat* del tejido también simboliza los granos del maíz, así es como queda organizado y representado el universo que se entreteje con la tierra, el maíz y el cuerpo.

La técnica del trenzado y anudado se utiliza para la elaboración de pulseras (*xchuk kobaletik*). El hilo que se emplea para tejerlas se denomina *n'o*, lo mismo que el hilo para bordar; la figura que se teje en la pulsera se llama *sat n'o*, que se interpretaría como “ojo de hilo” (ver Figura 7). Durante el proceso de tejido de pulseras, así como los materiales (hilos, *noetik*) van tomando nuevas formas por la acción corporal que ejerce la tejedora, en lengua tsotsil la palabra *n'o* se hila a otras palabras para designar las fases de este proceso —*ts'jal n'o* (teje la pulsera), *laj sjalxa li n'oe* (termina la pulsera)—, hasta transformarse en *schuk kobal* (pulsera terminada lista para usar).⁸⁶

Estas pulseras son las que niñas y niños aprenden a tejer a corta edad, es el principio de su aprendizaje textil.⁸⁷ Cabe mencionar que, con base en el trabajo de campo que se realizó entre 2020 y 2021, se identificó que también los niños tejen pulseras, además de confeccionar y bordar animalitos de lana, al igual que hombres jóvenes y adultos.⁸⁸

⁸³ En la tercera parte del capítulo primero del *Popol Vuh* se cuenta cómo los progenitores Tepeu y Gucumatz decidieron formar a los cuatro primeros hombres con masa de maíz amarillo y blanco.

⁸⁴ Lucía Jiménez, comunicación personal, 13 de octubre de 2020.

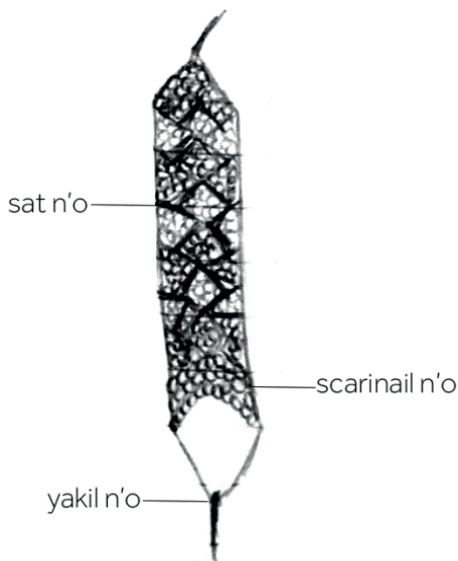
⁸⁵ Pérezgrovas, *Los carneros de San Juan*, 210.

⁸⁶ Lucía Jiménez, comunicación personal, 30 de agosto de 2022.

⁸⁷ Jiménez explica que el tiempo promedio que tardaba en hacer una pulsera era medio día. Las pulseras, indicó, las vendía por docena, a un peso cada pieza (Lucía Jiménez, comunicación personal, 17 de marzo de 2020).

⁸⁸ Durante las entrevistas a las artesanas adultas, María López y Matilde Hernández compartieron que la elaboración de animalitos de lana se reparte entre los integrantes jóvenes y adultos de sus familias, lo que incluye a sus esposos, hijos e incluso suegros (María López y Matilde Hernández, comunicación personal, 7 de agosto y 10 de septiembre de 2020).

Figura 7. *Schuk kobal* esquema



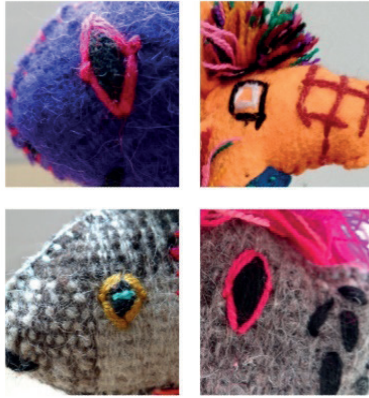
Fuente: dibujo de Lucía Jiménez, 2020.

Estos cambios en las prácticas textiles como exclusivas de las mujeres son resultado de la precarización laboral del campesinado, las migraciones internas de municipios agrícolas a urbanos, el desempleo y la falta de acceso a seguridad social, ya que anteriormente los quehaceres textiles se asociaban como parte de las responsabilidades domésticas de niñas y mujeres *tsotsiles*, como expresa Lucía Jiménez: “las niñas tienen más responsabilidades, los niños pueden hacer lo que quieran por ser hombres. *Li viniketike xu xtajinik, li antsetike muxu mooj* significa que los hombres siempre juegan, pero las mujeres no”.⁸⁹ Antes era mal visto que un hombre tejiera y bordara, ahora las labores textiles son actividades económicas en las que participan ambos, mujeres y hombres.

Tanto el diseño de rombo, *sat*, como la estructura de cadenas, *scarinail*, se aplican a otros materiales, soportes y técnicas, como el bordado de blusas y el bordado de los ojos de los animalitos de lana (ver Figura 8).

⁸⁹ Lucía Jiménez, comunicación personal, 17 de febrero de 2020.

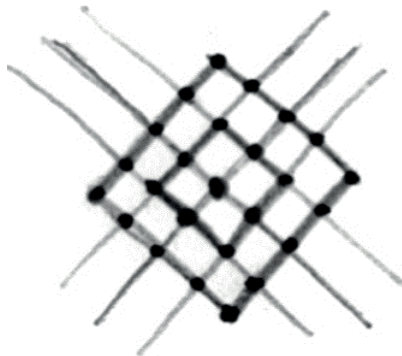
Figura 8. Detalles de ojos de animalitos de lana



Fuente: fotos de Gisel Hernández, 2021.

Si observamos con atención las Figuras 7 y 8, podremos percatarnos de que los nudos y los hilos son puntos y líneas que se agrupan formando el símbolo *sat* (ver Figura 9). Vasili Kandinsky explica que el punto geométrico es “un ente abstracto, semejante al cero [...que] encuentra su forma material en la escritura: pertenece al lenguaje y significa silencio... al mismo tiempo es un puente de una unidad a otra”.⁹⁰

Figura 9. Relación de puntos y líneas que forman el símbolo *sat*.



Fuente: dibujo de Gisel Hernández, 2021.

⁹⁰ Vasili Kandinsky, *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos* (Colombia: Quinto Centenario, 1995), 21.

Las propiedades del punto son: su tamaño, por lo general es la forma elemental más pequeña con relación al plano y otras formas sobre el plano; su forma, que es idealmente redonda pero puede tender a otras formas geométricas, distinguiéndose del plano por su tamaño; su tensión, que es siempre concéntrica ya que se repliega sobre sí mismo; por definición es el elemento primario de la obra gráfica y otras artes, y su tiempo es la forma temporal mínima.⁹¹ En los textiles, los puntos son el inicio y el término del tejido como resultado del choque entre instrumentos y materiales, y también son las uniones e intersecciones entre materiales textiles. Podemos pensar en el *punto textil* como la unidad mínima.

El otro elemento es la línea geométrica, que resulta del movimiento del punto por causa de fuerzas exteriores. La línea es el elemento dinámico, es “la forma más simple de la infinita posibilidad de movimiento”.⁹² Como elemento de movimiento sus propiedades son la tensión (fuerza interior) y la dirección. La línea tiene el poder especial de formar planos, es un poder que se exterioriza y crea superficies. Las líneas en los textiles son los hilos que los constituyen; al igual que las líneas geométricas, los hilos son líneas que crean la superficie del textil por medio del movimiento de las manos, y la aplicación de fuerza corporal es lo que hace mover los hilos, esa fuerza produce tensiones y direcciones en el tejido.

Nudos e hilos, puntos y líneas, son elementos mínimos de la gramática textil, que al relacionarse forman un sistema de intensidades, direcciones y símbolos que gradualmente se va haciendo más complejo. El símbolo *sat* se forma por la relación de puntos y líneas que definen cuatro orientaciones. Este será nuestro punto de partida para diseñar un *telar metodológico* que nos permita comprender, desde un enfoque relacional y situado, tanto las experiencias del artesanado infantil como sus creaciones.

Telar metodológico

Para el estudio del artesanado infantil se recurrió al empleo de distintas técnicas a fin de reunir evidencia empírica entre 2020 y 2021, que incluyó: observaciones participantes en un taller artesanal familiar, en los andadores turísticos y en los mercados de la Caridad y Santo Domingo ubicados en San Cristóbal de Las Casas; entrevistas semiestructuradas a niñas y adultas artesanas,⁹³ y un taller de actividades lúdicas y plásticas con niñas y niños que

⁹¹ Kandinsky, *Punto y línea sobre el plano*, 28-33.

⁹² Kandinsky, *Punto y línea sobre el plano*, 58.

⁹³ Se entrevistó a cuatro niñas de entre 6 y 14 años que vendían muñecos de lana y pulseras en los

laboran en el mercado de artesanías de Santo Domingo. En este grupo además se aplicaron cuestionarios para indagar sobre las distintas actividades que realizan, qué tipo de artesanías elaboran o venden, aspectos de su contexto familiar y cómo se han visto afectados a causa de la pandemia por covid-19. Con base en los datos sensibles consideramos necesario proponer una matriz de análisis que permitiera tener una visión general del artesanado infantil y sus creaciones desde un enfoque relacional y situado.

El grupo se integró, en promedio, por 16 niñas y niños de entre 5 y 12 años, el 88 % son bilingües (hablantes de tsotsil y castellano) y el 94 % asiste a la escuela. En algunas sesiones llegaron a participar hasta 20 niñas y niños, sin embargo, debido a la contingencia por la pandemia se tuvieron que tomar medidas de sana distancia, por lo que se priorizó que el grupo no fuera de más de 16 integrantes. El grupo era muy diverso y estaba formado por: niñas bordadoras, niños que tejen pulseras y atrapasueños, un niño que elabora animalitos de lana, una niña que elabora animalitos de barro y borda adornos de fieltro, niñas que hacen pulseras de ámbar, niños que venden artesanías pero sus familias se las compran a otros artesanos, es decir, son intermediarios, y niñas que venden alimentos.

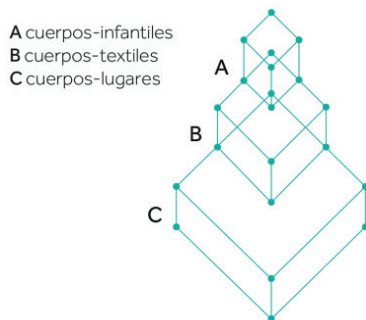
Anteriormente detallamos que las prácticas textiles, además de materializarse en objetos culturales, constituyen un sistema de conocimientos que se van corporalizando con la experiencia. Por lo tanto, los cuerpos son los centros de observación e interesa lo que expresan, hacen y afectan (ver Figura 10). Consideramos tres conjuntos de cuerpos:

- a. Los cuerpos de las y los practicantes, específicamente los cuerpos-infantiles del artesanado.
- b. Los cuerpos-textiles creados por la operación conjunta de diversas prácticas textiles.
- c. Los cuerpos-lugares como espacios dinámicos de vivencia donde las experiencias corporales adquieren forma material y espacial.⁹⁴

andadores turísticos; una niña de 15 años en un taller familiar junto con su abuela, su papá y su tía que se dedican a confeccionar muñecos de lana de manera exclusiva, y una artesana adulta junto con su esposo que elaboran y venden muñecos de lana en el mercado de Santo Domingo. Debido a la contingencia por causa de la pandemia de SARS-CoV-2, se implementaron técnicas alternativas al registro cotidiano *in situ*, característico de la investigación etnográfica tradicional, que incluyó el uso de redes sociales como WhatsApp para realizar algunas de las entrevistas por llamada o videollamada.

⁹⁴ Para efectos del estudio en curso, las unidades de análisis que se seleccionaron son dos talleres familiares artesanales, el mercado de la Caridad y Santo Domingo y el circuito de andadores turísticos en

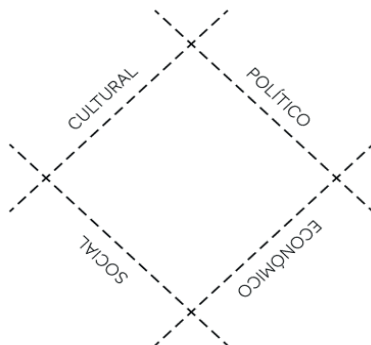
Figura 10. Vista tridimensional de la relación de tres conjuntos de cuerpos



Fuente: dibujo de Gisel Hernández, 2021.

Los cuerpos se sitúan en tramas o redes heterogéneas de relaciones, prácticas e instrumentos que —de manera diferenciada, desigual y difusa— estructuran, producen, extienden y movilizan poderes, intensidades, espacios, discursos y significaciones.⁹⁵ Identificamos en un primer nivel cuatro *hilos* o ejes de problematización en los que se integran los cuerpos (ver Figura 11), desde los cuales interactúan, se relacionan, afectan y son afectados en lo cultural, social, económico y político.

Figura 11. Ejes de problematización organizados por el símbolo *sat*



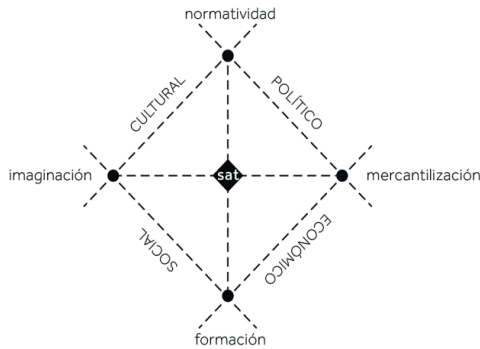
Fuente: dibujo de Gisel Hernández, 2022.

San Cristóbal de Las Casas.

⁹⁵ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 176-177; Ingold, “The Textility of Making”, 91-93; Alan Prout, “Childhood bodies: construction, agency and hybridity”, en *The body, childhood and society*, ed. Alan Prout (Londres: Palgrave Macmillan, 2000), 14-15; Berry Mayall, “The sociology of childhood in relation to children’s rights”, *The International Journal of Children’s Rights*, vol. 8, núm. 3 (2000), 250-252, <https://doi.org/10.1163/15718180020494640>

Organizamos los cuatro ejes apoyándonos en el símbolo *sat*, que se ubica al centro por ser nuestro punto de partida. A continuación distinguimos en un segundo nivel puntos de intersección e interrelación, *los nudos* que nos interesa destacar y que serán nuestras dimensiones de análisis (ver Figura 12).

Figura 12. Dimensiones de análisis para el estudio del artesanado infantil



Fuente: dibujo elaborado por Gisel Hernández, 2022.

La imaginación es el fundamento de toda la actividad creadora y se manifiesta en todos los aspectos de la vida cultural haciendo posible la creación artística, científica y tecnológica.⁹⁶ El juego, el ritual y el arte son formas en las que la imaginación se despliega y acontece durante el tiempo de lo extraordinario; sobreviene como un momento de irrupción que excede el marco de la rutina y da paso a la composición y recomposición de lo cotidiano.⁹⁷

La formación en y para el trabajo artesanal comprende la interiorización y corporalización del conjunto de conocimientos, sentidos, valores y disposiciones procedentes de las relaciones sociales de los agentes, que apprehenden y operan en sus prácticas, y los capacitan como integrantes reconocidos de un grupo o grupos con quienes comparten bienes y prácticas que los identifican, por ejemplo, su familia y su comunidad de práctica.⁹⁸

⁹⁶ Lev Vygotsky, *Imaginación y creación en la edad infantil* (La Habana: Ministerio de Educación / Pueblo y Educación, 1999), 4-5.

⁹⁷ Bolívar Echeverría, "El éthos barroco y la estetización de la vida cotidiana", *Escritos*, núm. 13-14 (enero-diciembre de 1996), 162-167.

⁹⁸ Bourdieu, *La distinción*, 478-480; Csordas, "Embodiment as a Paradigm", 38-40; Néstor García Canclini, "Los usos sociales del patrimonio cultural", en *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, ed. Encarnación Aguilar Criado (Sevilla: Junta de Andalucía / Consejería de Cultura / Instituto Andaluz del

La mercantilización consiste en la transformación del valor de uso de bienes y servicios por su valor de cambio; en este sentido, al incorporar las artesanías textiles al mercado, su producción y consumo se rigen por una estructura de relaciones basada en el modelo de oferta y demanda, inversión, costo y beneficio, lo que trae consigo la explotación de recursos y fuerza de trabajo, así como continuas transformaciones y adaptaciones en la producción que “tienen su correlato en el consumo”.⁹⁹

Por último, la implementación de políticas públicas a cargo del Estado —en las que también inciden organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil, fundaciones y consorcios del sector privado— consiste en estrategias de regulación, gestión, administración, planificación e intervención que son formas de incentivar o inhibir las acciones de los agentes, las cuales se decantan en programas gubernamentales y legislaciones que reestructuran hábitos de vida y de trabajo del artesanado.¹⁰⁰

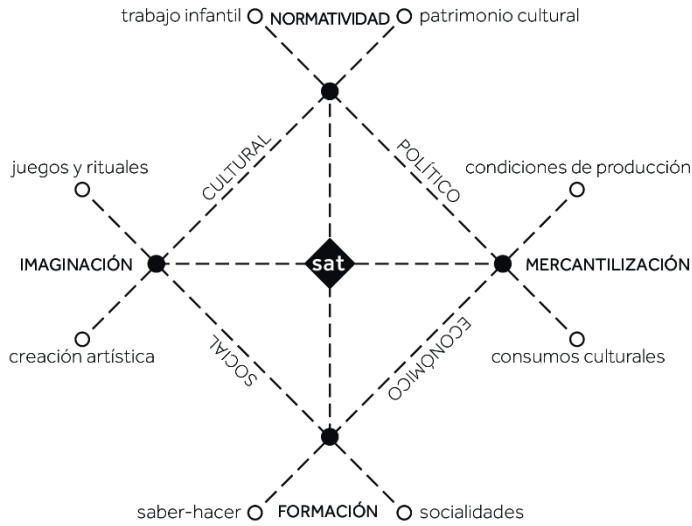
¿Cómo observamos la manera en que estos aspectos afectan las experiencias del artesanado infantil y se vinculan a sus prácticas y expresiones? Una vez que definimos cuatro dimensiones de análisis, identificamos en su despliegue las categorías de análisis que consideramos son los puntos de apoyo del entramado, que nos posibilitan tener una mirada holística del artesanado infantil, así como de sus prácticas, sus creaciones y los lugares en los que se realizan sus experiencias e interacciones en la labor artesanal. De esta manera diseñamos una matriz de análisis que nace de la iconografía de los Altos de Chiapas, y apoyándonos en los elementos mínimos de la gramática textil —hilos y nudos— se organizaron las dimensiones de análisis y sus respectivas categorías a manera de un telar (ver Figura 13).

Patrimonio Histórico / Comares, 1999), 17-19.

⁹⁹ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 276-279; García Canclini, “Los usos sociales del patrimonio cultural”, 31.

¹⁰⁰ George Yúdice, “Políticas culturales”, en *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, eds. Mónica Szurmuck y Robert McKee (México: Siglo XXI / Instituto Mora, 2009), 214-215; Sonia Pérez Toledo, *Los hijos del trabajo: los artesanos de la Ciudad de México, 1780-1853* (México: El Colegio de México / Universidad Autónoma de México, 2005), 223-224.

Figura 13. Matriz de análisis para el estudio del artesanado infantil



Fuente: elaborado por Gisel Hernández, 2022.

A continuación, revisamos las categorías de análisis junto con los datos sensibles recuperados entre 2020 y 2022. La imaginación es la base de la capacidad creadora y expresiva de niñas y niños y consiste en seleccionar, ordenar, encontrar relaciones, interpretar, descubrir nuevas formas y reformar elementos y materiales a partir de sus pensamientos, emociones y percepciones.¹⁰¹ La creatividad infantil es análoga a su desarrollo intelectual y está íntimamente relacionada con su experiencia lúdica; en el juego la niña y el niño crean objetos y relaciones imaginarias, así como distinciones entre fantasía y realidad.¹⁰² Niñas y niños desde edades tempranas dan muestras de estos procesos de creación, al respecto Vygotsky precisa: “el deseo de los niños de crear es tan actividad de imaginación como el juego”.¹⁰³

Una de las actividades que con mayor frecuencia deseaban realizar las niñas y los niños que participaron en el taller del mercado de artesanías era “jugar con plastilinas”; durante una de las sesiones que consistió en hacer una

¹⁰¹ Viktor Lowenfeld y W. Lambert Brittain, *Desarrollo de la capacidad creadora* (Buenos Aires: Kapelusz, 1980), 17-19.

¹⁰² Vygotsky, *Imaginación y creación en la edad infantil*, 5-6; Johan Huizinga, *Homo ludens* (Madrid: Alianza Editorial / Emecé Editores, 2007), 20-21.

¹⁰³ Vygotsky, *Imaginación y creación en la edad infantil*, 6.

animación *stop motion* con modelado de plastilina¹⁰⁴ se organizaron en equipos para planear la historia de tema libre —¿qué queremos contar?—, elaborar el guion gráfico —¿cómo se desarrolla la historia en imágenes?—, y diseñar la escenografía y los personajes que posteriormente modelaron con plastilina —pasar de la bidimensionalidad del dibujo a la tridimensionalidad del objeto modelado—. Las tres animaciones que se realizaron fueron de temas diversos (ver Figura 14), y en ellas representaron sus gustos y consumos culturales, como la batalla entre Godzilla y King Kong, su relación con la naturaleza y con la historia de los animales del bosque contra tres cazadores, y su preocupación por la escasez de agua, representando diversas formas en las que se desperdicia el vital líquido en los hogares.¹⁰⁵

Figura 14. Escenas de las animaciones *stop motion* con modelado de plastilina



Fuente: registro fotográfico de la sesión del 18 de marzo de 2021.

Aun cuando hayan reproducido personajes ficticios y comerciales (Godzilla y King Kong), o bien seres y situaciones de la realidad, la manera en que combinaron, organizaron y moldearon estos elementos de experiencias anteriores no solo representa un simple recuerdo de lo vivido, sino “la transformación creadora [...] de una nueva realidad que responde a las exigencias y necesidades del propio niño [o niña]”.¹⁰⁶ En la experiencia estética de niñas y niños que participan del quehacer artesanal y de otras formas de creación artística se materializa su mundo imaginario a través del uso de materiales, técnicas y tecnologías para coexistir con el mundo de la vida cotidiana, rutinaria y funcional; es una escenificación de la imaginación.¹⁰⁷

¹⁰⁴ El taller se dividió en cuatro etapas de tres sesiones cada una, y se llevó a cabo entre diciembre de 2020 y noviembre de 2021. La actividad que se detalla se realizó durante marzo de 2021.

¹⁰⁵ Las animaciones *stop motion* se publicaron en YouTube en el canal “Talleres de Lectura y Arte”. Se pueden visualizar en los siguientes enlaces: *Kong vs. Godzilla* en <https://youtu.be/xHjkKE7kajw>, *Los 3 cazadores y los animales* en <https://youtu.be/jvZNLCDWicY> y *No desperdiciar el agua* en <https://youtu.be/4E-w9g909eY>

¹⁰⁶ Vygotsky, *Imaginación y creación en la edad infantil*, 6.

¹⁰⁷ Echeverría, “El éthos barroco y la estetización de la vida cotidiana”, 164-167.

Para Z, una niña de 9 años que elabora figuras de barro y borda corazones de fieltro, *hacer arte* es una actividad placentera y es prácticamente una necesidad, ya que encuentra en esta forma de expresión una manera de vivir.

—¿Cómo te imaginas cuando seas grande? ¿Lo has pensado?

Z: Sí, bueno...

—¿Qué te gustaría?

Z: Me gustaría hacer arte.

—Arte, ¿te gusta mucho el arte?

Z: Sí, me gusta mucho el arte... o ya sería hacer banderillas, aún no elijo alguno de esos dos... Pero me regalaron un libro, un libro así [indica el tamaño del libro con sus manos], un libro... y ahí pinto mis flores, así como yo las invento y sí me quedan bien bonitas igual que las de mi hermana, así como las hace ella. Yo lo que quiero hacer es arte.

—¿Es lo que tú quieres?

Z: Ajá. Amo el arte. [...] Pero... hay veces como Mimi trabaja... yo pinto, pinto el barro, todos me han visto... así como a M no le agrada mi trabajo, no le agrada, no le gusta, pero a mí sí me gusta...

—¿A ti sí te gusta?

Z: Sí, me gusta hacer mi trabajo, si no me aburro...

—¿Si no lo haces?

Z: Sí, me aburro en la casa si no lo hago. Cuando hago mi trabajo así no me siento mal.

—¿Te gusta entonces cuando tú estás haciendo arte?

Z: Ajá, me gusta el arte.¹⁰⁸

En este diálogo con Z podemos advertir que ella identifica su actividad —pintar figuras de barro— como “su trabajo” y una forma de “hacer arte” (ver Figura 15). Cabe resaltar la postura que asume frente a la evaluación que realizan sus pares (M), ya que ella encuentra bienestar y satisfacción en tanto realiza su actividad artística, pues en su experiencia estética se interrumpe lo cotidiano y termina su malestar: el aburrimiento; por lo tanto, es una experiencia que resulta indispensable para su vida.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Z, 9 años, comunicación personal, 12 de noviembre de 2021.

¹⁰⁹ Echeverría, “El éthos barroco y la estetización de la vida cotidiana”, 167.

Figura 15. Actividades realizadas por Z durante el taller



Fuente: registro fotográfico de tres sesiones:
3 de diciembre de 2020, 14 de julio y 12 de noviembre de 2021.

La formación en y para el trabajo artesanal responde a esquemas de valores colectivos que se modelan por la experiencia de las prácticas cotidianas. El saber-hacer del artesanado infantil es la puesta en práctica de la memoria colectiva de una comunidad de práctica específica¹¹⁰ que se reconstruye y localiza tanto en lo corporal, como en lo material. El saber-hacer artesanal es una forma de inteligencia y una habilidad desarrollada en alto grado que se aprehende por la observación atenta del ejemplo, la práctica cotidiana en la que se aspira a la calidad y la excelencia, y la crítica emitida tanto por quien instruye como por el aprendiz.¹¹¹ Richard Sennett lo concibe además como un impulso humano duradero y básico de hacer bien las cosas.¹¹²

En el saber-hacer textil de niñas y niños se refuerzan estos valores así como el sistema de conocimientos compartidos que se despliega corporal (movimientos y técnicas), discursiva (lo que explican de sus prácticas) y materialmente (artefactos). YL es una artesana de 15 años que elabora animalitos de lana (ver Figura 16); ella aprendió la labor de su abuela, su padre y su tía, con quienes colabora en el taller familiar donde confeccionan animalitos de lana de manera exclusiva. Su producción se destina a tiendas artesanales y boutiques de San Cristóbal y de otros destinos turísticos como Cancún, Puerto Vallarta, Monterrey, Ciudad de México y Querétaro. Su

¹¹⁰ Arnold y Espejo, *Ciencia de tejer en los Andes*, 6.

¹¹¹ Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental* (Barcelona: Paidós, 2005), 42-43.

¹¹² Richard Sennett, *El artesano* (Barcelona: Anagrama, 2009), 18.

abuela cuenta muy orgullosa que desde los 12 años hacía los animalitos sin ayuda: “desde los 12 ya los hace solita”. YL explica que, aunque se basa en los diseños de su abuela, quien elabora los moldes de los diferentes animalitos, ella decide qué colores utilizar y selecciona sus materiales:

—¿Cuánto tiempo tienes haciendo los muñequitos?

YL: Creo que ya tiene como tres años...

—¡Ah! ¿Empezaste en la primaria?

YL: Sí, no lo trabajaba mucho.

—¿Pero de vez en cuando lo hacías?

YL: Sí, así empecé con estos... [animalitos mini].

—¡Ah! ¿Empezaste con los chiquitos?

YL: Sí, los cortaba mi mamá y los hacía igual. Ya me ayudaba un poco porque me faltaba un poco. Y como veo a mi mamá costurándolos, haciéndolos, así aprendí igual...

—¿Viéndola cómo le hacía?

YL: Sí, corté uno al principio, así corté uno [animalito mini], lo costuré y sí me salió y ahí aprendí.

[...]

YL: Ya es mi trabajo solo.

—¡Ah! ¿Ya es tu trabajo?

YL: Ya busco mis materiales igual.

M: Su propio dinero ya.

—¡Mira, pues qué bueno!, ¿ya va teniendo sus ganancias entonces?

M: Sí pues...

—¿Y sí te gusta? ¿Te gusta hacerlo?

YL: Sí.

—¿Buscas diseños nuevos?

YL: Este no, ya como los hace mi mamá [su abuela] ya los hago de diferentes tamaños.

—Pero los colores y eso..., ya es decisión tuya, ¿verdad?

YL: Sí¹¹³

¹¹³ YL, 15 años, comunicación personal, 10 de noviembre de 2021.

Figura 16. Animalitos de lana elaborados por YL



Fuente: Gisel Hernández (2021).

El trabajo que YL realiza por un lado tiene el reconocimiento de la matriarca de la familia, su abuela, con quien sostiene una relación muy estrecha y afectiva, y por otro para ella representa su actividad productiva, pues obtiene ganancias con esta labor.

Las prácticas textiles artesanales, además de ser productoras de corporalidades, también promueven socialidades, que son las redes de relaciones que niñas y niños establecen entre diversos grupos como su familia, sus amigos y su comunidad de práctica específica, desde las cuales se estructura su integración social, la solidaridad y la formación de sus identidades individuales y colectivas, son:

aquellas relaciones entre las personas que fluyen más o menos de forma libre y juguetona, dando forma a interacciones diversas mediadas básicamente por el afecto, la sexualidad, la amistad y las coincidencias simbólicas entre la gente, su pertenencia a diversas comunidades. Esto es, relaciones sociales que transcurren “por debajo” de las dimensiones más formalizadas de la vida social, justo porque ahí es donde el mundo de la vida revela su capacidad creadora de fenómenos emergentes en cuanto a las relaciones entre la gente y los significados que generan.¹¹⁴

¹¹⁴ Zeyda Rodríguez Morales y Tania Rodríguez Salazar, *Socialidades y afectos: vida cotidiana, nuevas tecnologías*

En este sentido, nos interesa señalar que el proceso de transmisión de los saberes-haceres textiles no siempre se realiza intergeneracionalmente, ya que por lo general se asume que este proceso se da entre integrantes de un mismo grupo familiar, comúnmente de madres y padres a sus hijas e hijos. Pero en el caso de las maestras artesanas que hemos entrevistado, su aprendizaje se dio por amistades con quienes trabajaron durante su infancia. Destacamos el caso de María López, quien aprendió a hacer muñecas zapatistas mientras vendía artesanías junto a su mamá, en los andadores turísticos del centro de San Cristóbal. Ella relata que fue una amiga la que le enseñó, ya que su mamá no sabía elaborarlas ni tampoco sabía bordar:

—Me platicabas que tu amiga fue la que te enseñó a hacer las artesanías, ¿verdad?

M: Ajá, pero no era como la que estoy haciendo ahorita. Era de los zapatistas, ¡de los anteriores tiempos!

—¿Ella aprendió haciendo zapatistas?

M: Ajá, sí.

—¿Y a ella quién le enseñó?

M: ¡Ah! La verdad no sé.

—¿Nunca te contó?

M: No, no me contó cómo lo aprendió.

—¿Pero entonces las dos trabajaban juntas ahí en el centro?

M: Sí, sí trabajamos juntas, pero de eso ya tiene tiempo. Ya tiene tiempo, era joven. Pero ahorita como ya es otro tipo de animalitos que estoy haciendo, ya es mi diseño, ya lo fabricamos nosotros con mi familia la que vivimos acá.

[...]

—¿Tu mamá también bordaba o algo?

M: No, no más yo. Poquito no más, es que ella no sabe hacer muñecos.

—Ah ¿ella no...?

M: No sabe. Solo yo lo sé.

—¿Entonces la que aprendiste fuiste tú?

M: Sí, yo.¹¹⁵

y producciones mediáticas (Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2013), 10.

¹¹⁵ María López, comunicación personal, 7 de agosto y 10 de septiembre de 2020.

Posteriormente, María López se ha encargado de instruir a sus hijas e hijos y a sus nietas. Con los años perfeccionó su técnica y, como ella misma afirma, los diseños que realiza son producto de su creatividad. La transmisión de saberes-haceres textiles bien puede darse de manera intrageneracional (entre pares de una misma generación) o intergeneracional (entre individuos de generaciones diferentes).

Las condiciones en las que se desarrolla la actividad artesanal de niñas y niños se ven afectadas por una estructura de relaciones mercantiles que se orienta por el modelo de la oferta y la demanda, en la que se inserta su producción artesanal. Como indica Sonia Pérez Toledo, desde la primera mitad del siglo XIX el capital comercial se articuló al taller artesanal en México, lo que trajo consigo alteraciones, reestructuraciones y algunas continuidades en la organización corporativa del artesanado, cuya persistencia por sobrevivir los llevó a “adaptarse al mundo individualista”.¹¹⁶

Niñas y niños que participan en la elaboración y venta de artesanías conforme van creciendo incorporan ideas como que “su trabajo” les permite ganar dinero, que deben atender bien a los clientes para que les compren su mercancía, o que las artesanías que elaboran en diversas ocasiones son peticiones específicas de los clientes. A las preguntas qué significa para ti “trabajar” y cómo te sientes cuando trabajas, algunas de las niñas y niños que participaron en el taller respondieron:¹¹⁷

Trabajar es ganar dinero, me siento bien cuando vendo mis artesanías.
S, 11 años.

Para mí trabajar es atender bien a los clientes, decirles bien a los clientes si quieren algo. Me siento bien, muy feliz.
M, 8 años.

Trabajar es atender a los clientes, es diferente de jugar. Jugar es como correr. Me siento bien.
E., 10 años.

¹¹⁶ Pérez Toledo, *Los hijos del trabajo*, 21.

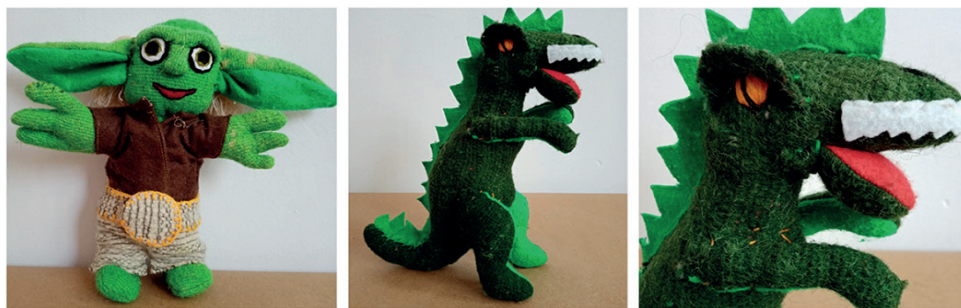
¹¹⁷ Cuestionario aplicado el 4 de febrero de 2022.

Para trabajar lo siento como... sí, sí, hacer trabajo, lo siento como que aprendo más. Sí me siento bien. Sí, además mi tía es la que me enseñó, me quedo en la casa y pues mi tía tiene su cliente que quiere los ojos turcos [...] y después mi tía los hace, igual que yo los hace... y pues lo manda en paquetería, lo manda hacia Estados Unidos, a México, y después lo que ya me dice mi tía ya me lo da a mí, lo que yo gano...
Z, 9 años.

En el último comentario se observa que Z, niña de 9 años, tiene la noción de que la producción artesanal no solo se destina al comercio local (el mercado de Santo Domingo), sino que tiene alcances mayores de índole nacional e internacional. Cabe resaltar que el uso de paquetería por parte de artesanas y artesanos de San Cristóbal para envíos nacionales y al extranjero se intensificó a causa de la pandemia por covid-19, y durante 2021 incluso se han establecido algunos servicios de paquetería alrededor del mercado de Santo Domingo.

Es necesario tener en cuenta que los consumos culturales repercuten en los cambios y transformaciones de la producción artesanal, tanto por la demanda, ya sea del turismo, la moda o los circuitos de comercialización y distribución por intermediarios o venta directa,¹¹⁸ como por los propios consumos, en especial por el uso de RSS y nuevas tecnologías. Estos consumos también son utilizados para realizar variaciones en las artesanías, como en el caso de los muñecos de lana que representan personajes de películas (ver Figura 17) o cómics, o adoptan estilos como el *kawaii* de origen japonés.

Figura 17. Yoda y T-rex de la maestra artesana Matilde Hernández



Fuente: fotos de Gisel Hernández, 2020.

¹¹⁸ Marta Turok, *Cómo acercarse a la artesanía* (México: SEP / Gobierno de Querétaro / Plaza y Valdés, 1988), 144-149.

Por último, debemos tener presente que existen marcos regulatorios que fomentan o inhiben las acciones de las y los agentes mediante la intervención del Estado. Nos interesa destacar el marco normativo en torno al trabajo infantil, ya que la Ley Federal del Trabajo, cuya última reforma se realizó en 2015, delimita como edad mínima para trabajar los 15 años. En los artículos 22, 22bis y 23 se establece que:

los mayores de 15 y menores de 16 años requieren autorización de sus padres o tutores para prestar sus servicios; deberán percibir un salario como pago por sus servicios; queda prohibido el trabajo de menores de 15 y menores de 18 que no hayan terminado su educación básica obligatoria, salvo los casos en que se apruebe la compatibilidad entre ambas actividades; queda prohibido el trabajo de menores de 15 años fuera de su círculo familiar y el trabajo de menores de 18 en actividades peligrosas dentro de su círculo familiar, entendiéndose por círculo familiar a los parientes del menor por consanguinidad, ascendientes o colaterales; y cuando menores de 18 años realicen alguna actividad bajo la dirección de los integrantes de su círculo familiar o tutores, éstos serán los responsables de respetar y proteger sus derechos humanos y de brindarle apoyo y facilidades para que concluya por lo menos su educación básica obligatoria.¹¹⁹

De estos artículos resaltamos tres aspectos: el primero es la delimitación de la edad mínima de 15 para ejercer un “trabajo ordinario” como lo marca la Organización Internacional del Trabajo (OIT); el segundo es la valoración de las actividades laborales realizadas dentro y fuera del círculo familiar, ya que las actividades realizadas por menores de 15 años dentro de su círculo familiar no son consideradas prohibidas, salvo aquellas en las que se atente a su salud e integridad física y moral, por lo que están permitidas siempre y cuando se respeten sus derechos y se apoye la conclusión de su educación básica obligatoria. Esto nos lleva al tercer aspecto: la escolarización de niñas y niños se considera prioritaria y también sirve como forma de presión para permitir o no su admisión en un trabajo digno (siempre y cuando tengan la edad mínima), en el que perciban un salario y prestaciones de conformidad por la ley.

¹¹⁹ México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, *Ley Federal del Trabajo*, aprobada el 1 de abril de 1970, arts. 22, 22bis y 23, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lft.htm>

En cuanto a las niñas y los niños que trabajan en el mercado de artesanías de Santo Domingo que participaron en el taller, identificamos que la mayoría asiste a la escuela (aproximadamente el 94 % del grupo), en correspondencia con su edad y nivel escolar, ya sea que se encuentren inscritos en preescolar (de 4 a 6 años) o en primaria (de 6 a 12 años); así que su rutina se divide en medio día que pasan en la escuela, usualmente por la mañana, y el resto del día trabajan en el mercado.¹²⁰ Sin embargo, son pocos los que continúan estudiando en los siguientes niveles educativos; algunos niños de 13 y más continúan sus estudios de secundaria, pero en el caso de las niñas se observó que ya no siguen estudiando y se dedican a trabajar de tiempo completo en el mercado. Una situación similar ocurre en las unidades domésticas artesanales, por ejemplo, las nietas de María López concluyeron sus estudios hasta la primaria:

—¿Tu niña qué edad tiene?

L: Once, ahora en noviembre ya va a cumplir doce.

—¿Y va en sexto de primaria o ya va en secundaria?

L: En primaria todavía, pero ya no va a ir a secundaria.

—¿Ya no? ¿Pero sí va a terminar su primaria?

L: Sí, eso sí.

M: Solo la primaria nada más.¹²¹

Con la primaria terminada niñas y niños aprenden habilidades básicas como leer, escribir y hacer cuentas, el resto de su aprendizaje lo desarrollan en su trabajo cotidiano, que es valorado como formativo, tanto por ellas y ellos como por sus familias.

Hemos revisado una serie de aspectos que planteamos que se deben tomar en consideración para comprender el entramado de sentidos que orientan las prácticas y relaciones del artesanado infantil, sin perder de vista que sus experiencias y manifestaciones artísticas también se afectan transversalmente por su condición etaria, de género, origen étnico, clase social, escolaridad e incluso por su religión. Es importante señalar que este entramado se constituye en y por las acciones e interacciones de las y los agentes, pues es

¹²⁰ Es importante mencionar que, por causa de la pandemia, sus actividades escolares las realizaban en el mercado debido al cierre de las escuelas desde marzo de 2020 y hasta noviembre de 2021. A partir de enero de 2022 había niñas y niños que asistían parcialmente a la escuela, pues se encontraban bajo una modalidad híbrida, una semana asistían a clases presenciales y otra semana estaban en clases virtuales.

¹²¹ María López y Lucía López, comunicación personal, 6 de julio de 2021.

mediante sus prácticas como se corporaliza, se realiza y se re-produce. En sus prácticas entran en juego tensiones, enlaces y rupturas que actualizan, modifican y reconfiguran los significados y orientaciones del entramado.

El uso de la gramática textil como recurso metonímico nos brinda la posibilidad de organizar las dimensiones de análisis, en cuyo despliegue identificamos las categorías conceptuales que articulan la problematización del estudio del artesanado infantil. La matriz de análisis que hemos propuesto funciona como una retícula que nos permite ordenar y distinguir relaciones y oposiciones entre los distintos aspectos que intervienen en las experiencias de las y los agentes, así como en los objetos culturales que son producto de su imaginación.

Consideramos que, a diferencia del modelo de diamante para el análisis cultural de Wendy Griswold,¹²² quien plantea que tanto el contexto social, como creadores, consumidores y objetos culturales, son las dimensiones que deben considerarse para explicar los fenómenos culturales ubicándolos en un circuito cerrado y constante, en nuestra propuesta agentes, objetos y espacios son entendidos como cuerpos cuya potencia para afectar y ser afectados coexiste en un entramado de relaciones y prácticas configurado por distintas dimensiones, lo que implica prestar atención a las formas en las que estos cuerpos pueden modificarlas o no, rupturarlas o fortalecerlas reproduciendo patrones culturales, evidenciando su capacidad de agencia y las mediaciones existentes entre los distintos flujos de fuerza y relaciones de poder.

Mirar-pensar desde la gramática textil orientó el diseño de este mapa que nos ofrece una lectura de las relaciones, prácticas e interacciones coexistentes entre los cuerpos del artesanado infantil, los objetos culturales resultado de su trabajo material y simbólico y sus espacios de experiencia, así como de sus mediaciones, continuidades y apropiaciones creativas.

Referencias

- Ajú Patal, Celia y Candelaria López Ixcoy. “El tejido maya, lazos de vida”. *Eutopía*, vol. 1, núm.1 (enero-junio de 2016), 109-120.
- Arnold, Denise y Elvira Espejo. *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2013.
- Arnold, Denise y Elvira Espejo. *Ciencia de tejer en los Andes. Estructuras y técnicas de faz de urdimbre*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2019.

¹²² Wendy Griswold, “A Methodological Framework for the Sociology of Culture”, *Sociological Methodology*, vol. 17 (1987), 27-28, <https://doi.org/10.2307/271027>

- Barfield, Thomas, ed. *Diccionario de antropología*. Madrid: Bellaterra, 1997.
- Barriga Puente, Francisco. “Presentación”. En *La escritura en los códices mexicanos*, editado por Mayán Cervantes, 2-5. México: Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, 2011.
- Bastide, Roger. “Memoria colectiva y sociología del bricolage”. En *Teoría y análisis de la cultura*, vol. II, editado por Gilberto Giménez Montiel, 131-157. México: Conaculta, 2005.
- Bautista, Ruperta. *Xojobal jalob te’. Telar luminoso*. México: Conaculta / Pluralia, 2013.
- Baxandall, Michael. *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1979.
- Bozzoli, Belinda. “Marxism, Feminism and South African Studies”. *Journal of South African Studies*, vol. 9, núm. 2 (abril de 1983), 139-171.
- Carrasco, Sergio. “De los cosmogramas sagrados y los muy antiguos pueblos de Chiapas”. En *Diseño e iconografía, Chiapas. Geometrías de la imaginación*, editado por Walter Morris, 13-14. México: Conaculta y Conaculta, 2009.
- Chartier, Roger. *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana, 2005.
- Collins. “Embodiment”. *English Dictionary* (2019). <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/embodiment> (consultado el 26 de octubre de 2021).
- Csordas, Thomas. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos*, vol. 18, núm. 1 (marzo de 1990), 5-47.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Echeverría, Bolívar. “El éthos barroco y la estetización de la vida cotidiana”. *Escritos*, núm. 13-14 (enero-diciembre de 1996), 161-188.
- Finol, José Enrique. “Antropo-semiótica y corpusfera: espacio, límites y fronteras del cuerpo”. *Opción*, vol. 30, núm. 74 (mayo-agosto de 2014), 154-171.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- García Canclini, Néstor. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, editado por Encarnación Aguilar Criado, 16-33. Sevilla: Junta de Andalucía / Consejería de Cultura / Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico / Comares, 1999.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

- Gil-Corredor, Claudia Adelaida. “Proceder artístico agenciado por mujeres: las tejedoras mayas en los Altos de Chiapas”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 15, núm. 2 (julio-diciembre de 2017), 60-68.
- González Pérez, Damián. “Mujeres tejedoras, diosas guerreras. Mitos de la tradición textil de comunidades zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca”. *Desacatos*, núm. 54 (mayo-agosto de 2017), 138-157.
- González Villareal, Alejandro. “Palimpsesto: el huipil restaurado atribuido a la Malinche”. En *Conservación de arte plumario*, editado por Rosa Lorena Román Torres y Lilian García-Alonso Alba, 9-31. México: ENCRYM-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- Greenfield, Patricia Marks. *Tejedoras: generaciones reunidas. Evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas*. Chiapas: Sna Jtz'ibajom / CIESAS / Editorial Fray Bartolomé / Universidad Católica de Chile, 2004.
- Griswold, Wendy. “A Methodological Framework for the Sociology of Culture”. *Sociological Methodology*, vol. 17 (1987), 1-35. <https://doi.org/10.2307/271027>
- Halbawchs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Hendon, Julia A. “La evaluación social de las mujeres en la sociedad azteca y maya prehispánica: prestigio, poder político y producción”. En *Las mujeres mayas en la antigüedad*, editado por María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández, 139-157. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial / Emecé Editores, 2007.
- Ingold, Tim. “The Textility of Making”. *Cambridge Journal of Economics*, vol. 34, núm. 1 (enero de 2010), 91-102. <https://doi.org/10.1093/cje/bep042>
- Ingold, Tim. *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Kandinsky, Vasili. *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Colombia: Quinto Centenario, 1995.
- Kolpakova, Alla. *Diseños mágicos: análisis de los diseños con rombos en los huipiles mayas de Chiapas*. Chiapas: Coneculta, 2018.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Lira, Andrés y Luis Muro. “El siglo de la integración”. En *Historia general de México, Vol. I*, editado por Daniel Cosío Villegas, 371-469. México: El Colegio de México, 1998.

- López-Austin, Alfredo. “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”. *Artes de México*, núm. 69 (2004), 18-39.
- Lorenzo Arribas, José Miguel. “Tejido y texto: de la rueca al libro”. *Rinconete. Centro Virtual Cervantes* (9 de octubre de 2008). https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antteriores/octubre_08/08102008_01.htm (consultado el 5 de mayo de 2021).
- Low, Setha M. “Embodied Space(s). Anthropological Theories of Body, Space, and Culture”. *Space y Culture*, vol. 6, núm. 1 (febrero de 2003), 9-18. <https://doi.org/10.1177/1206331202238959>
- Lowenfeld, Viktor y W. Lambert Brittain. *Desarrollo de la capacidad creadora*. Buenos Aires: Kapelusz, 1980.
- Mastache, Alba Guadalupe. *Técnicas prehispánicas del tejido*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.
- Mastache, Alba Guadalupe. “Técnicas de tejido”. *Arqueología Mexicana*, núm. 55 (abril de 2014), 82-85.
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.
- Mayall, Berry. “The sociology of childhood in relation to children’s rights”. *The International Journal of Children’s Rights*, vol. 8, núm. 3 (2000), 243-259. <https://doi.org/10.1163/15718180020494640>
- México. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. *Ley Federal del Trabajo*. Aprobada el 1 de abril de 1970. <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lft.htm>
- Montserrat, Víctor J. “Los artrópodos en la mitología, la ciencia y el arte de Mesopotamia”. *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa S.E.A.*, núm. 51 (diciembre de 2012), 421-455.
- Montoliu Villar, María. “La diosa lunar Ixchel sus características y funciones en la religión maya”. *Anales de Antropología*, vol. 21, núm. 1 (1984), 61-78.
- Morris, Walter. *Diseño e iconografía, Chiapas. Geometrías de la imaginación*. México: Conaculta y Coneculta, 2009.
- Morris, Walter y Carol Karasik. *Maya Threads: A Woven History of Chiapas*. Colorado, Thrums, 2015.
- Música para Despertar. *Cosiendo hilos mentales a los 100 años* [video]. YouTube, 12 de noviembre de 2014. https://youtu.be/JrI7avi_pVY
- Nájera Coronado, Martha Ilia. “Del mito al ritual”. *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, núm. 6 (julio de 2004), 2-18.
- Navarrete Linares, Federico. *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*. México: Planeta, 1996.

- Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Page Pliego, Jaime. “La importancia del cuerpo en la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó, Chiapas”. En *Raíces comunes e historias compartidas. México, Centroamérica y el Caribe*, editado por Alain Basail, Inés Castro, María Luisa de la Garza, Teresa Ramos y Mario Eduardo Valdez, 187-207. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2018.
- Pérez-Bustos, Tania. “¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?”. *Disparidades*, vol. 74, núm. 1 (enero-junio de 2019), 1-7. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.04>
- Pérezgrovas Garza, Raúl. *Los carneros de San Juan. Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas 2004.
- Pérez Roldán, Gilberto y Raúl Valadez Azúa. “Herramientas de hueso prehispánicas”. *Cienciorama*, núm. 215 (26 de junio de 2009). http://www.cienciorama.unam.mx/a/pdf/215_cienciorama.pdf (consultado el 9 de mayo de 2021).
- Pérez Toledo, Sonia. *Los hijos del trabajo: los artesanos de la Ciudad de México, 1780-1853*. México: El Colegio de México / Universidad Autónoma de México, 2005.
- Pincemin, Sophia, Lizabeth Ortiz y Sammy Natarén. “Textiles, colores y motivos en Chiapas. Del Usumacinta a Los Altos”. En *Anuario 2013 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, editado por Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 29-43. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2013.
- Planella, Jordi. *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- Prout, Alan. “Childhood bodies: construction, agency and hybridity”. En *The body, childhood and society*, editado por Alan Prout, 1-18. Londres: Palgrave Macmillan, 2000.
- Puga Salazar, Eduardo Manuel. “Ix kab’, la mujer y el simbolismo terrestre en el arte maya”. En *Memorias XIX Encuentro Internacional: Los investigadores de la cultura maya 2010*, t. I, 181-205. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2011.
- Real Academia Española. “Hilvanar”. *Diccionario de la Real Academia Española*. <https://dle.rae.es/hilvanar> (consultado el 24 de septiembre de 2021).
- Real Academia Española. “Texto”. *Diccionario de la Real Academia Española*. <https://dle.rae.es/texto> (consultado el 4 de octubre de 2021).

- Ramírez, Rosario. “El hilado y el tejido en la época prehispánica”. *Arqueología Mexicana*, núm. 55 (abril de 2014): 68-69.
- Rodríguez Morales, Zeyda y Tania Rodríguez Salazar. *Socialidades y afectos: vida cotidiana, nuevas tecnologías y producciones mediáticas*. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2013.
- Rodríguez Salazar, Tania. “El valor de las emociones para el análisis cultural”. *Papers*, núm. 87 (2008), 145-159.
- Rodríguez-Shadow, María J. *Las mujeres mayas de antaño*. México: CACCIANI, 2016.
- Ruiz de Haro, María Irene. “Orígenes, evolución y contextos de la tecnología textil: la producción del tejido en la Prehistoria y la Protohistoria”. *Arqueología y Territorio*, núm. 9 (2012), 133-145.
- Ryle, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Sennett, Richard. *El artesano*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Sistema de Información Cultural de México. “Panorámica de arte popular”. https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=artepmex&table_id=2 (consultado el 8 de enero de 2020).
- Solis Bautista, Ariadna Itzel. “Reconfigurando las metodologías para el estudio de nuestros textiles: tejer y vestir el huipil en Villa Hidalgo Yalálag”. *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, núm. 7 (julio-diciembre de 2020), 69-89. <https://doi.org/10.25025/hart07.2020.05>
- Turok, Marta. “Diseño y símbolo en el huipil ceremonial de Magdalena, Chiapas”. *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares*, núm. 3 (1976), 123-136.
- Turok, Marta. *Cómo acercarse a la artesanía*. México: SEP / Gobierno de Querétaro / Plaza y Valdés, 1988.
- Vicente Miguel, Irene. “Aproximación al léxico de los tejidos y la indumentaria en documentos notariales medievales”. En *Tendencias actuales en la investigación diacrónica de la lengua: actas del VIII Congreso Nacional de la Asociación de Jóvenes Investigadores de Historiografía e Historia de la Lengua Española*, editado por Laura Romero Aguilera y Carolina Julià Luna, 509-517. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009.
- Vygotsky, Lev. *Imaginación y creación en la edad infantil*. La Habana: Ministerio de Educación / Pueblo y Educación, 1999.
- Yúdice, George. “Políticas culturales”. En *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, editado por Mónica Szurmuck y Robert McKee, 214-219. México: Siglo XXI / Instituto Mora, 2009.

Poética de la resistencia: dinámicas de la relación del audiovisual con el zapatismo

Natalia Arcos Salvo

*Disculpen la interrupción, pero es que nosotros también tenemos un video.
El único problema es que hay que leerlo
(limitaciones tecnológicas de la resistencia rebelde)
y, eso sí, hay que cambiar de canal...¹*

Prefacio

La poética, es decir, la creación de significados a través del lenguaje, es una herramienta de aproximación teórica hacia las estructuras simbólicas del arte que, en el caso del zapatismo, han sido también narrativas constructoras de una praxis política autonómica, concreta y original.

En este ensayo propongo que el actual cine zapatista (es decir, el realizado por promotores de audiovisual bases de apoyo zapatistas) constituye una poética de la resistencia en la medida que desarma el discurso cinematográfico precedente con que se narró el zapatismo al mundo en los documentales de la industria occidental.

La poética del audiovisual zapatista es la de una estética en resistencia, ya que es tanto una negación del paradigma con que antes se había relatado a los zapatistas (basado principalmente en la figura-héroe del subcomandante Marcos), como una construcción colectiva de otro lenguaje filmico que se desarrolla a su propio ritmo y bajos sus propias decisiones, a medida que la autonomía zapatista crece y se establece territorialmente.

¹ Posdata de comunicado del EZLN, 15 de agosto de 2004.

Es entonces una poética resistente porque es negativa y positiva al mismo tiempo; en esa tensión “rechaza”, resiste, a un *modus operandi* audiovisual previo, al mismo tiempo que (como todo proceso revolucionario en resistencia que requiere del crear para proseguir) se encuentra gestando una manera propia, que podemos conocer del mismo modo en que miramos una ecografía: en su proceso de hacerse a sí mismo.

Esta estructura poética a la que apelo no tiene que ver entonces con la poesía, ni con el análisis del gusto ni con otras categorizaciones habituales a la estética occidental. Es una propuesta de orden teórico que busca establecer un paralelo entre los lenguajes cinematográficos relacionados con el zapatismo y los respectivos contextos histórico-políticos, pues creo que los aspectos estéticos zapatistas se funden proactivamente en y con los procesos sociales.

No pretendo por ende señalar que estuvo “mal” un tipo de documentales del pasado y que ahora solo el presente del audiovisual zapatista es “correcto”. Lo que busco sugerir es que cada uno de los estilos de producción fue y es estrictamente necesario para cada fase del proceso histórico rebelde, correspondiéndose con las diferentes etapas estratégicas del zapatismo.

Esta evolución política y lingüística se comprende mejor si se visualiza como una figura de caracol: hacia afuera y hacia adentro, en el aparecer y el desaparecer, en el silencio y en el ruido, en el hacer y en el deshacer

Introducción: los tres terrenos del audiovisual zapatista

Cuando hablo de cine y política en el zapatismo, en términos generales me refiero al género documental enlazado con el levantamiento indígena desde 1994 y al audiovisual comunitario de perfil comunicacional enraizado en la construcción de la autonomía desde 2003.

Para abordar este enorme campo de trabajo articulo la idea de poética de la resistencia bajo las ideas de producción *externa e interna*² (conceptos aglutinadores de los cuales ya he hablado en escritos anteriores); esto me permite organizar tres capas de aproximación al audiovisual zapatista desde una perspectiva relacionada con el terreno desde donde se establece cada participación (solidaria, activa o militante), la esfera que involucra a

² Para profundizar estos conceptos recomiendo leer algunas de las publicaciones del excolectivo Grupo de Investigación en Arte y Política (GIAP) disponibles en <http://casagiap.org>

los participantes (extranjera, visitante de comunidad o base de apoyo) y la construcción estética (más, o menos, autónoma) del producto audiovisual. Estos territorios que propongo pueden englobarse en lapsos.

De esta manera, lo que llamo “externo” refiere a la realización de películas documentales bajo esquemas de producción y financiamiento estándar del cine y la televisión y con la participación de uno que otro director de fama, lo que tuvo su mayor volumen de estrenos a partir del año 1995 y un descenso desde 2006; el inicio de este apogeo está relacionado, por supuesto, con el periodo inmediatamente siguiente al levantamiento zapatista y a su enorme impacto mundial, y su descenso coincide con el cierre de la Otra Campaña.

El segundo terreno lo titulamos “intermedio” y es aquel que señala el periodo en el que un número importante de formadores audiovisuales externos a las bases de apoyo del EZLN trabajaron en el interior de las comunidades zapatistas para formar promotores de audiovisual.³ Aquí se desarrolla principalmente la historia de Promedios, una organización de origen binacional que proveyó de equipos de video, computadoras y capacitación a comunidades indígenas del sureste mexicano, y que tuvo un fuerte involucramiento con las comunidades zapatistas, muy particularmente entre los años 1998 y 2008, periodo comprendido entre el apogeo mundial del zapatismo y el momento en que decide cerrar filas en sus comunidades para construir su autonomía, con una muy reducida participación de individuos u organizaciones externas. En este lapso se incluyen la Marcha del Color de la Tierra del año 2001 y la Otra Campaña del año 2006.

La zona que denominamos “interna” es aquella donde los zapatistas toman la cámara y el editor de video para registrar y contar su historia con su propio lenguaje, desafiando todo tipo de parámetros narrativos, tiempos de grabación, formas de edición y métodos de difusión. Esta línea de trabajo avanza principalmente desde la fundación de los caracoles autónomos en el año 2003 y sigue hasta el día de hoy, con énfasis en la difusión pública de sus audiovisuales desde el año 2014, momento para el cual los zapatistas ya han “reaparecido en el campo mediático” con la Marcha del Silencio de diciembre de 2012, la inauguración de la Escuelita de la Libertad según los Zapatistas en 2013 y la realización de los encuentros del Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, Comparte y Conciencias en 2015 y 2016, eventos en que ya existe

³ “Promotores” es como se llama a las bases de apoyo del EZLN formados para trabajar y a su vez enseñar en sus comunidades sobre educación, salud y comunicación.

el equipo de reporteros bases de apoyo del EZLN llamado Los Tercios Compas para realizar todo registro en vivo.⁴

Por supuesto, hay un terreno no estrictamente audiovisual pero igualmente relacionado con la poética política zapatista y su concepción particular de la estética y la comunicación en la imagen de video. Esta zona nuclear es *El sistema zapatista de televisión intergaláctica*, que nació como sátira del lenguaje de los medios de masas tendenciosos, y que es una televisión que no se puede ver, pero sí leer en decenas de comunicados firmados por el subcomandante Marcos durante el año 2004, la mayoría de ellos agrupados bajo el título “Leer un video”. Es, al mismo tiempo, una señalización de las condiciones de la lucha y de la resistencia, así como de la imaginación y la creación:

Se supone que debería aparecer una pantalla, algo de imagen y audio, y un control remoto. Se supone, pero no... En lugar de la pantalla y el control remoto aparece una cartulina donde se lee:

EL SISTEMA ZAPATISTA DE TELEVISIÓN INTERGALACTICA
PRESENTA... ¡UN VIDEO MUUUUY ESPECIAAAAL!

Sombraluz cambia de cartulina por otra en la que se lee, ahora en letras cursivas:

*LA AUSENCIA DE AUDIO E IMAGEN EN ESTE VIDEO NO ES
POR FALTA DE TECNOLOGIA, SINO POR LO QUE SE LLAMA
“TECNOLOGIA DE LA RESISTENCIA”.*

Mmh, así que un video sin imágenes ni audio... A partir de este momento, el “video alternativo” será presentado en sucesivas cartulinas, con letras de diferentes tipos, tamaños y colores. Acomódese usted, donde pueda y como pueda, y lea...

Érase una vez que se era... un país llamado México.⁵

Este no es el único grupo de escritos donde el subcomandante Marcos se explaya sobre los medios de masas y los recursos tecnológicos; sin embargo, en

⁴ Los Tercios Compas surgieron en agosto de 2004 y su nombre, función e imagen representativa puede rastrearse en diferentes comunicados y en los resúmenes de la participación zapatista en el seminario de la Hidra Capitalista. “Tercios” es un juego con la palabra “medios”, medios de comunicación.

⁵ EZLN, “Leer un video. Primera parte: Un islote”, *Enlace Zapatista* (20 de agosto de 2004), <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/20/leer-un-video-primera-parte-un-islote/>

términos generales se trata del cuerpo literario más próximo a lo que podríamos considerar como manual de principios zapatistas, epistemología audiovisual, análisis de los medios de masas y praxis de la resistencia, todo al mismo tiempo.⁶

Primer territorio: “externo”. Producciones documentales y ficción sobre zapatismo

Como es sabido, el primer día de enero de 1994 irrumpió desde el sur de México hacia la escena mundial el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la única de todas las guerrillas latinoamericanas formadas en la década de 1980 suficientemente visionaria y no-ortodoxa para ajustarse a los requisitos del contexto global y neoliberal que se avecinaba a pasos agigantados. Una situación histórica que requirió, para el combate exitoso, de la adopción de un uso efectivo de los medios de masas y de su lenguaje específico, así como de las capacidades tecnológicas de internet, soporte comunicacional que era incipiente en el momento del levantamiento.

Fue así como el EZLN no solo movilizó en armas desde la clandestinidad a los pueblos indígenas mayas chiapanecos, sino que junto con ellos levantó un aparataje comunicacional-estético altamente efectivo que integraría las dinámicas de “el fuego y la palabra”.⁷

La infraestructura primaria constituida por los diferentes elementos literarios, musicales y visuales en torno al zapatismo, creados en el seno del movimiento en gran medida por adherentes externos, es aquello sobre lo cual se apoya una de sus estrategias fundamentales de la primera fase: traspasar fronteras y tejer redes de solidaridad y protección a escala global.

Seducidos entonces por la figura (a propósito carismática) del vocero del EZLN, el subcomandante Marcos,⁸ por su pluma y sus textos, así como por la imagen híbrida del indígena con paliacate y pasamontañas, por la explosión de colores que significó la “aparición” del mundo maya y por todo aquello que

⁶ Los ocho comunicados que conforman “Leer un video” se pueden consultar en línea en el archivo histórico de Enlace Zapatista.

⁷ Este es el título de un libro sobre los 20 primeros años del zapatismo, escrito por la periodista mexicana Gloria Muñoz Ramírez, y que relata tanto la estrategia guerrillera como la comunicacional del EZLN. Gloria Muñoz Ramírez, *El fuego y la palabra. Una historia del EZLN* (San Francisco: City Lights Publishers, 2008).

⁸ Sobre el rol y las funciones de la figura del subcomandante Marcos, como un holograma proyectado por las comunidades, leer el comunicado del EZLN “Entre la luz y la sombra”, *Enlace Zapatista* (25 de mayo de 2014), <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>

singulariza al zapatismo, fue por lo que durante el segundo lustro de la década de 1990 y buena parte de la 2000 un número muy significativo de periodistas y documentalistas mexicanos y extranjeros se trasladaron hasta Chiapas para realizar obras audiovisuales que dieran cuenta del impresionante movimiento zapatista y de sus avances en materia de resistencia.

Resulta casi imposible enumerar la enorme cantidad de reportajes televisivos y piezas audiovisuales que surgieron en esos primeros años del levantamiento. La gran cantidad de material que se puede consultar en la red da cuenta del impacto mundial que efectivamente consiguieron los zapatistas. La enorme gama de productos va desde el microdocumental rebosante de admiración, hasta el reportaje tendencioso de la televisión mexicana, incluyendo un sinnúmero de otros subgéneros del audiovisual.

Sin embargo, por razones de interés analítico en este ensayo solo abordo los largometrajes (sobre 30 minutos de duración) relacionados con el zapatismo, y principalmente los documentales que registran, siguen o anuncian, primero, la sorpresiva insurgencia zapatista, luego los procesos de los diálogos de San Andrés, las marchas y campañas del EZLN por México y, por supuesto, la figura del subcomandante Marcos, quien llega a ser el protagonista total de una gran cantidad de documentales que fijan su atención en él, en desmedro del conjunto indígena maya zapatista.

El documental sobre zapatismo tuvo un gran auge de producción en la primera década de este milenio y llegó a exhibirse en festivales internacionales de renombre, como Sundance, así como en salas comerciales e independientes de toda Europa, Estados Unidos y América Latina. Su valor como conglomerado radica no solo en que se capturó material histórico de gran valor, sino en que fundamentalmente recogió la palabra del vocero mestizo Marcos y la difuminó por el mundo entero, sembrando semillas de altermundialismo por doquier. El respaldo a la imagen del sub y a los zapatistas llegaría a ser crucial para que oleadas de simpatizantes aterrizaran en Chiapas y organizaran manifestaciones de apoyo en Ciudad de México y otras partes del mundo, para que se formaran las agrupaciones internacionales solidarias y aterrizaran las ONG con todo lo bueno y malo que ello pudo suponer.

Es notorio, sin embargo, el cambio en el eje temático que ocurre en los documentales de años más recientes (2015 en adelante), donde la excesiva atención al subcomandante Marcos es reemplazada por el foco que centra su atención en la construcción de la autonomía zapatista, cuyo principal

eje administrativo son los caracoles. Esta nueva camada de documentales se alinea también con la nueva etapa anunciada por la comandancia del EZLN, de la cual Marcos (hoy subcomandante Galeano) ya no es más su vocero. Los trabajos audiovisuales de hoy en día suelen darle voz a los propios milicianos y zapatistas bases de apoyo, aunque ninguno todavía trabaja con la importante figura del subcomandante Moisés.

Los documentales, que como género cinematográfico poseen el valor del documento y del archivo, tienen además en el zapatismo esa función particular de despertar en el espectador una y otra vez la fascinación más absoluta por el movimiento. No es de extrañar entonces que sumen más de 60 los documentales y que cada mes en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se (re) programe alguno de ellos en las salas alternativas locales de cine.

Para quien quiera consultar parte de este material audiovisual propongo una lista de documentales sobre el zapatismo. Esta lista es una selección de largometrajes que considero relevantes por su calidad, los reconocimientos obtenidos, la reprogramación en salas y los alcances de difusión internacional, así como por otras cualidades (materiales exclusivos, inéditos o recientes). Tal como ocurre con todo el universo cinematográfico en torno al zapatismo, no es posible enumerar la totalidad de documentales, pero la que propongo a continuación intenta ser una lista bastante acabada respecto a los largometrajes del género, excluyendo entonces los cortometrajes y reportajes documentales:

— *Viaje al centro de la selva. Memorial zapatista*, dirigido por el mexicano Epigmenio Ibarra, fue el primer documental sobre zapatismo, realizado entre enero y agosto del 1994 y estrenado en septiembre de ese año. Contiene las primeras declaraciones de Marcos y de la comandancia del EZLN.

— *Chiapas la otra guerra*, una de las muchas realizaciones documentales del Canal 6 de Julio. Es del año 1994 y ofrece una visión completa del conflicto armado con imágenes de extraordinario valor documental sobre los días de guerra, el acoso a las comunidades zapatistas, la liberación del general Absalón Castellanos, etcétera.

— *La verdadera leyenda del subcomandante Marcos*, de las directoras Tessa Brisac (francesa) y Carmen Castillo (chilena nacionalizada francesa). Estrenado en 1995, este documental da cuenta del primer periodo del levantamiento e incluye una larga conversación con Marcos.

— *Todos somos Marcos*, también del Canal 6 de Julio, estrenado en 1995. Se centra en la orden de captura contra Rafael Sebastián Guillén, señalado por el expresidente Zedillo como el verdadero hombre tras el pasamontañas de Marcos, y en las movilizaciones en México para frenar la persecución.

— *El sexto sol: rebelión maya en Chiapas*, del estadounidense Saul Landau, se estrenó en 1995 y entrega una completa visión del primer tiempo del levantamiento. Aunque Marcos habla en inglés al final del documental, fue doblado por Martin Sheen para la copia de distribución original.

— *Marcos: historia y palabra*, del cineasta mexicano Cristian Calónico, es una extensa entrevista a Marcos de casi 90 minutos donde da cuenta de su versión sobre las causas y orígenes del movimiento zapatista. Se estrenó en 1996. Hasta fines de esa década el director realizaría cuatro documentales más sobre el zapatismo.

— *Un lugar llamado Chiapas*, dirigido por la canadiense Nettie Wild, estrenado el año 1998. Relata el movimiento zapatista en sus primeros años y contiene conversaciones con el obispo Samuel Ruiz, latifundistas y Javier Elorriaga, así como una entrevista muy especial con un jovencísimo sub Marcos.

— *Zapatista*, dirigido por los estudiantes norteamericanos Benjamin Eichert, Richard Rowley y Stale Sandberg. Estrenado en 1998, es una producción de A Big Noise Film y uno de los documentales que más impacto causó en Estados Unidos.

— *Del dolor a la esperanza*, del centro de difusión documental Perfil Urbano. Estrenado en 1998, cuenta con la participación de Carlos Fazio y otros intelectuales, quienes analizan la situación de los indígenas de Chiapas y los eventos de violencia con el ejército. Es el único largometraje de una serie de productos documentales más reducidos que este mismo equipo realizó desde 1995 a 1998.

— *Las cenizas del volcán*, del director español Pedro Pérez Rosado. Este largometraje es la continuación de un trabajo anterior sobre zapatismo (*Chiapas el dolor del sueño*) y documenta el cerco militar, el rol de la Iglesia, las desigualdades en Chiapas y la cobertura de los *mass media*, de la mano de una serie de personajes locales muy interesantes. Se estrenó en el año 2000.

— *Caminantes*, del español Fernando León de Aranoa, combina una entrevista a Marcos y un seguimiento a parte de su recorrido en la Marcha del Color de la Tierra, con una visión de un pueblo indígena purépecha que vive en condiciones de miseria. Incluye el famoso fragmento donde Marcos muestra el espejo a la cámara. Se estrenó en el año 2001.

— *Chiapas, historia y dignidad. La Marcha de la Esperanza*, nuevamente del director Cristián Calónico, estrenada en el año 2001, relata largamente la Marcha del Color de la Tierra en la que el subcomandante Marcos va desde Chiapas hasta la Ciudad de México, en un periplo masivamente registrado tanto por la televisión como por cineastas.

— *La Marcha del Color de la Tierra*, se estrenó también en el año 2001 y contiene imágenes grabadas y cedidas por el CNI-Canal 40. La única información de autoría indica que corresponde a una realización colectiva del FZLN y que acompaña las dos semanas que dura la marcha, desde la escena inicial del desarme de Marcos hasta la llegada al zócalo de la Ciudad de México.

— *El desafío indígena, la marcha zapatista*, del director mexicano Inti Cordera. Estrenado en el año 2001, es una crónica bastante completa del recorrido en la Marcha del Color de la Tierra, combinando discursos de la comandancia del EZLN con testimonios de intelectuales afines de México.

— *Aquí estamos*, del italiano Giani Minna, ofrece una entrevista de 70 minutos al subcomandante Marcos con algunas intervenciones de Manuel Vázquez Montalbán. Se estrenó en el año 2001.

— *Ansias del alba*, realización cubana a cargo de la directora Lily Suárez, con música de Vicente y Santiago Feliú, se estrenó en el año 2002 y aparentemente es el único trabajo hecho desde la isla sobre el zapatismo.

— *Zapatistas: crónica de una rebelión*, un clásico de los documentales zapatistas, realizado por el Canal 6 de Julio y estrenado en el año 2003, posee el mejor material de la madrugada del 1 de enero de 1994. Tiene una versión remasterizada en HD del año 2007 que incluye una entrevista a un paramilitar.

— *El color de la tierra*, documental de español José Gaya, estrenado en 2004, es una polifonía de entrevistas e imágenes que dan cuenta de la historia del zapatismo y de la fundación de los caracoles zapatistas autónomos.

— *La larga noche de los 500 años*, del español Carlos Estévez, es una realización para Televisión Española estrenada en el año 2006 y que reúne bajo el pretexto del zapatismo a diferentes voces del altermundialismo contra la globalización, como Ignacio Ramonet, José Bové, Françoise Houtart y, por supuesto, el subcomandante Marcos.

— *L'altro Messico*, de la italiana Francesca Nava, se distribuyó en Italia en 2007 junto con el periódico *Liberazione*. Registra hechos del año 2006, crucial en el zapatismo, así como la muerte del periodista norteamericano Bradley Will. Entre las muchas entrevistas que incluye destaca una con Paco Ignacio Taíbo.

— *Autonomía zapatista*, del colectivo AMV. Se estrenó en el año 2008 y da cuenta de un acabado trabajo de reconocimiento de los cinco caracoles, así como del avance en todas las materias de la autonomía a solo cinco años de la fundación de los caracoles.

— *Viva México*, del director francés Nicolás Défossè, es un seguimiento a la Otra Campaña del año 2006 en la que Marcos recorre México para encontrarse con muchas otras luchas de abajo a la izquierda. Uno de los puntos destacados es el registro sobre el sitio de Atenco. Se estrenó en 2010.

— *Las preguntas del caracol*, documental de 94 minutos estrenado en el año 2011, dirigido por la mexicana Afra Mejía, indaga sobre el impacto del zapatismo en jóvenes mexicanos y españoles.

— *Caracol, otro nosotros*, de la directora Flora Rodríguez, es una coproducción venezolana, boliviana y mexicana. Comienza en el Festival de la Digna Rabia del año 2009, con el que se celebran los 15 años del levantamiento armado, y narra el funcionamiento de los caracoles zapatistas. Se estrenó en 2014.

— *Los hombres sin rostro*, de los directores rusos Elena Korykhalova y Oleg Anatoliev, se filmó en Chiapas entre 2013 y 2014 y se estrenó en 2016. Es el documental más reciente a la fecha y en él, a partir de la Marcha del Silencio de diciembre de 2012, se ofrece una completa y dinámica visión sobre la praxis de la autonomía zapatista y de la

nueva etapa de reapertura del zapatismo. Incluye un diálogo con más de 20 zapatistas bases de apoyo en Oventic.

Los trabajos audiovisuales de hoy en día suelen darle voz a los propios milicianos y zapatistas bases de apoyo, como la entrevista al sub Moisés (video entrevista del colectivo ruso Chto Delat del año 2016) o los documentales realizados durante la Gira por la Vida en Europa durante 2021, entre los cuales se encuentra uno próximo a estrenarse del director Diego Osorio.

Por las características del movimiento zapatista, y tomando en cuenta el hecho de que se trata de un movimiento todavía en devenir, es comprensible que el género cinematográfico más adecuado para registrar los procesos de esta explosión de originalidades conceptuales que es el EZLN sea el documental.

Sin embargo, la ficción, aunque en menor medida, no ha quedado ajena al impacto del zapatismo. Hasta la fecha se cuentan solo dos obras de este tipo. La primera es un corto titulado *Dios te salve*, de la realizadora Cecilia Martínez, quien a partir de un evento real (el alojamiento de la comandancia del EZLN en un convento de monjas en la ciudad de Puebla durante su recorrido en la Marcha del Color de la Tierra en el año 2001) se inspiró para tejer una historia en la que una monja se deslumbra y enamora del subcomandante Marcos. La historia, que cruza simbologías cristianas y zapatistas,⁹ recibió el Premio a Mejor Corto Latinoamericano en el Festival de Cine de Huelva.

La segunda obra es una película de larga duración titulada *Corazón del tiempo*, del director mexicano Alberto Cortés y con Herman Bellinghausen como coguionista. Es la historia de amor entre una mujer base de apoyo y un insurgente zapatista, con la tensión narrativa puesta en el hecho de que ella ya había sido prometida en matrimonio a otro joven de la comunidad.

La rebeldía de la mujer ante el mandato familiar y comunitario desafía las costumbres y teje un avance en la composición de la resistencia. La película dura alrededor de 90 minutos y fue rodada en diversas localidades pertenecientes al caracol La Realidad, con participación activa de las comunidades bases de apoyo zapatistas y la autorización de la comandancia del EZLN, que facilitó transporte y otros insumos a modo de coproducción. *Corazón del tiempo* logra retratar mejor que cualquier otro documental la vida cotidiana en el interior

⁹ Sobre el papel mesiánico de Marcos se ha escrito y especulado mucho: que era sacerdote jesuita, que fue a la selva para evangelizar, que los indígenas vieron en él un Jesús, etc. Personalmente considero que esta mitología popular urbana es propiciada por la incomprensión del fenómeno amplio y complejo que da origen a una guerrilla.

de la selva en resistencia y rebeldía. Se estrenó en el año 2008, recorrió varios festivales internacionales, y al año siguiente Cortés recibió el Premio Mayahuel al Mejor Director de Cine Mexicano.

Como en ella algunos zapatistas ejercen el rol de actores no profesionales, las locaciones son verdaderas comunidades zapatistas y el EZLN tuvo una participación activa; puede señalarse que *Corazón del tiempo* es una película de ficción que no es completamente del territorio del *afuera*, sino que ya casi corresponde al *intermedio*, de lo cual hablo a continuación.

Segundo territorio: “intermedio”. Historia y función de Promedios

Menos difusión pública y aún menos presupuesto que para el documental, pero con gran volumen de trabajos y el intento de establecer una mirada propia hacia el interior del zapatismo, son algunas de las características de las obras que clasificamos como constituyentes de esta zona intermedia: un área de intercambio directo, aprendizaje mutuo y colaboración estrecha entre agentes externos simpatizantes del zapatismo y bases de apoyo del EZLN.

Lo que compone esencialmente este segundo territorio es el desarrollo del video indígena comunitario zapatista que, creciendo en paralelo a otras iniciativas de cine indígena de América Latina, tuvo en las comunidades chiapanecas un progreso constante poco tiempo después del levantamiento armado de 1994, inicialmente de la mano de instructores externos, mexicanos o extranjeros.

Ingresar a este territorio de mezcla simbiótica significa contar la historia de Promedios,¹⁰ una agencia audiovisual estadounidense-mexicana fundada en Chicago por Alexandra Halkin. Ella había llegado en 1995 a Chiapas a filmar una caravana de ayuda humanitaria para el zapatismo, y en este proceso detectó el gran interés de los propios compañeros bases de apoyo por aprender sobre el uso de esta tecnología, pues había cientos de reporteros y documentalistas, pero ninguna de esas cámaras estaba en manos de los propios zapatistas. Fue así como, ante el deseo de las bases de apoyo y la autorización de la comandancia del EZLN, se gestó la idea de fundar Promedios, lo que

¹⁰ Una buena parte de la información de este ensayo fue obtenida del tríptico presentación ProMedios de Comunicación Comunitaria A. C. y Catálogo de Vídeos (2008), pero también de largas conversaciones con el cineasta francés radicado en Chiapas, Nicolás Défossé, miembro de Promedios en los primeros años, sostenidas a fines de 2016 en el curso de esta investigación.

se concretaría pocos años después con el respaldo de activistas y académicos norteamericanos que donaron fondos y equipos para el inicio del proyecto; entre ellos se encontraba Oliver Stone.

Así, desde 1998 comenzaron a llegar a Chiapas equipos completos de cámara y sonido, así como instructores audiovisuales, en su mayoría mexicanos, comprometidos con la formación y capacitación de militantes zapatistas en video análogo y digital, posproducción, audio, televisión vía satélite y acceso a internet. Durante sus diez primeros años, la organización binacional Proyecto de Medios de Comunicación Comunitaria-Chiapas Media Project se dedicó a formar en materia audiovisual a cientos de zapatistas interesados en aprender esta tecnología para el registro y la comunicación de sus propios procesos, considerando a la vez el vídeo como otra arma de defensa ante las embestidas del ejército federal, paramilitares, funcionarios de gobierno y latifundistas rabiosos.

Asimismo, Promedios colaboró en la instauración de los centros de comunicación regionales de los caracoles autónomos y en la capacitación de coordinadores regionales, quienes son actualmente los que enseñan el lenguaje audiovisual a otros zapatistas.

Tanto en el catálogo de archivos físicos que maneja la organización en su base de San Cristóbal de Las Casas, como en su canal de YouTube, se pueden revisar alrededor de 29 videos que Promedios se encargó, además, de difundir en ámbitos museales y académicos (norteamericanos y europeos), así como en festivales internacionales con aproximadamente 5 000 copias.

Del mismo modo, existe una enorme cantidad de material audiovisual de archivo en las comunidades para consulta de los propios zapatistas, sin distribución autorizada al exterior.

Estos trabajos realizados en condiciones de lucha, escasez de electricidad y acoso militar retratan los trabajos colectivos de agricultura y de café, la educación autónoma, las participaciones de mujeres, la medicina tradicional y la historia de la lucha por la tierra, entre otros temas.

Los primeros trabajos que se realizaron en esta estrecha colaboración entre Promedios y el EZLN muestran a zapatistas que pocas veces usan pasamontañas y no cubren sus rostros ni siquiera con paliacate, como después será requisito incuestionable desde la fundación de los caracoles.

Uno de esos primeros trabajos colectivos y de miradas combinadas fue un video titulado *La familia indígena*, que fue grabado en la zona de Morelia en 1998; esta obra muestra la vida en el interior de una comunidad zapatista,

con la separación de trabajo entre mujeres y hombres, en la casa y en la milpa, respectivamente, reflejando mediante estos procesos laborales (pero de modo tangencial, pues no es el propósito del material) el rol aún desfavorecido de la mujer ante el hombre en el seno mismo de la revolución. Con créditos escritos a mano sobre cartulina, hablado en castellano con subtítulos en inglés, a color, con predominio de planos medios, música regional de fondo y un relato en voz de los propios protagonistas del video, este trabajo fue uno de los primeros ejercicios audiovisuales de automirada del zapatismo para dar a conocer al mundo sus usos y costumbres en la fase inicial de la autonomía.

También de 1998 es *The Bad Harvest*, grabado en diferentes comunidades en formato de reportaje y entrevistas a campesinos zapatistas; da cuenta de los problemas en la cosecha del maíz ese año por causa de la sequía. Tiene subtítulos en inglés y está enfocado en la solicitud de colaboración solidaria internacional para envío de comida a las zonas afectadas.

Del año siguiente es *Recuperación del municipio autónomo San Andrés Sacamchén*, un video de once minutos que relata la jornada gloriosa cuando los zapatistas base de apoyo logran expulsar al ejército federal mexicano de este municipio de los Altos de Chiapas. Es un documento memorable que muestra organización, dignidad y alegre rebeldía en los años más fuertes de la represión posterior al levantamiento insurgente.

Trabajos colectivos en resistencia fue grabado en 2000 e incluye la voz de los zapatistas en lengua originaria, con subtítulo en español. Trata sobre los trabajos de siembra y cosecha de arroz y frijol realizados por hombres, mujeres y niños, así como de otros trabajos colectivos sobre conservación de suelos, canalización de agua, artesanías, educación autónoma e integración. El estilo de cámara y edición permanece estable como los años previos, y el propósito de recaudar fondos, así como la música de los créditos, da cuenta de la mano afuerina en parte del desarrollo y en el objetivo del video.

Del año 2004 es *La Tierra es de quien la trabaja*, en lengua originaria con subtítulos en español o inglés, uno de los videos más interesantes porque, a casi diez años del levantamiento, registra la etapa *ad portas* de la instauración de los caracoles autónomos. En este trabajo se registra la llegada de una delegación del gobierno estatal cuyos integrantes intentan “dialogar y convencer” a los zapatistas sobre la propiedad privada de un terreno recuperado por las bases de apoyo del EZLN en la zona de Agua Azul y Agua Clara (camino a Palenque). Es notorio cómo la cámara intimida a los funcionarios estatales y sirve de respaldo

para la comunidad en un momento en el que los diálogos de San Andrés ya no seguían ningún curso y se había procedido entonces a la transformación de los Aguascalientes en Caracoles. En este video ya todos los zapatistas usan paliacate, hablan solo en su lengua y demuestran una extraordinaria cohesión comunitaria. También las mujeres toman la palabra con mayor determinación. Asimismo, el video, como producto audiovisual, denota a la vez un proceso más acabado de edición, con mayor incorporación de primeros planos y tomas del entorno en un buen acoplamiento con la selección de pistas de sonido.

Estos ejemplos que aquí menciono dan cuenta del proceso de empoderamiento en cuanto a tecnología que realizaron los zapatistas, pero también de uno de los desafíos más importantes para los instructores de Promedios: el relacionado con lo que podríamos definir como la “colonialidad” del lenguaje audiovisual, o sea, la potencial imposición de un tipo de mirada que responde a cánones estéticos y conceptuales característicos del norte global. Esto porque uno de los problemas con que algunos de estos instructores se enfrentaron fue cómo transmitir conocimiento técnico sin que eso fuera en sí mismo ya una predisposición formal a la estructura dominante de la comunicación —en este caso el peligro consistiría en una interferencia en las maneras de ver y sentir de los pueblos zapatistas—; la reproducción, en otras palabras, de un sujeto blanco, masculinizado, individualizado y burgués. Por otro lado, hay que considerar que también la búsqueda constante de una *congénita autenticidad* en las realidades y producciones indígenas responde a una fascinación que se asienta en la construcción de un grupo específico como “otro” racializado, y que por lo tanto se sitúa también en el campo de la colonialidad.

Un recorrido analítico necesario para entender aspectos de la estética y la política del EZLN no puede eximirse de considerar “el evento del encuentro”, es decir, la síntesis de cosmologías (por ejemplo, en la clandestinidad donde se formaba la guerrilla de la Selva Lacandona, la cultura y resistencia indígena se confrontó con el marxismo-leninismo de los mestizos de origen urbano y juntos dieron inicio al zapatismo) y la construcción de recorridos originales a partir de esta síntesis.

Asimismo, es muy difícil sostener que existe una técnica pura, una manera objetiva y un estilo neutro. Incluso si se transmiten conocimientos básicos, de cualquier manera habrá una inducción del lenguaje, en este caso, al reportaje documental de estética neorrealista. Pero sería imposible transmitir técnica sin estilo, ni lenguaje sin soporte. Es un desafío epistemológico.

El proceso de postcolonización del lenguaje audiovisual comienza entonces en los propios zapatistas y no se detiene: con ello las expectativas (por lo artístico, lo periodístico, lo documental, lo experimental o lo místico) de los espectadores externos se ven desafiadas permanentemente.

Como en el año 2008 el zapatismo cerró sus filas a los agentes externos para construir su autonomía sin intermediaciones, Promedios se dedica desde entonces a otros proyectos en México, siempre en la línea de la comunicación comunitaria, aunque cada vez que se le requiere sigue ofreciendo su ayuda a las comunidades bases de apoyo.

Desde ese año también, los zapatistas han iniciado una intensiva etapa de producción audiovisual desde adentro.

Tercer territorio: “interno”. Producción audiovisual autónoma de las bases de apoyo zapatistas

Hemos entrado al “núcleo duro” del audiovisual zapatista. En esta zona nos encontramos con los videos que realizan actualmente los promotores de vídeo zapatistas de las comunidades bases de apoyo y que se editan y distribuyen tanto en los centros de comunicación de los caracoles como en internet, generalmente como postdata de los comunicados de la comandancia. Y es que, como mencionaba, una vez que se educaron cientos de zapatistas en comunicación audiovisual, ellos ahora enseñan a otros, quienes toman sus cámaras y equipos de audio a fin de grabar en y para todos los eventos, seminarios y festivales que el EZLN organiza.

Las condiciones materiales de ese trabajo generalmente son óptimas: nuevas cámaras de video HD, equipos de sonido en directo y editoras en computadoras con software libre. Pero las condiciones contextuales siguen siendo difíciles: a la falta habitual de energía eléctrica en terreno, se suman la dificultad de conectividad a internet en las comunidades y eventuales hackeos del gobierno mexicano. Sin embargo, el equipo de jóvenes hombres y mujeres que componen Los Tercios Compas sigue trabajando y produciendo constantemente videos.

Este cuerpo de videos autónomos se compone de, por ejemplo, los videos que fueron entregados en copias físicas a los alumnos de la Escuela la Libertad según los Zapatistas en sus niveles 1 y 2,¹¹ así como de material audiovisual que

¹¹ La escolita zapatista inicio en agosto de 2013 y ofrece dos niveles, con cuatro cursos, para alumnos de todo el mundo. En el primer nivel se entregaron libros y DVD de estudio sobre la autonomía zapatista.

se puede adquirir a muy bajo precio en los respectivos caracoles. El primer tipo de material es preparado para su difusión externa y responde a una estructura de presentación formal, y el segundo es generalmente registro de las actividades de las comunidades zapatistas para difusión interna en los caracoles.

En cuanto al material audiovisual que se entregó a los alumnos de la escolita zapatista, en el primer DVD podemos ver videos cortos provenientes de cada uno de los cinco caracoles autónomos. Se muestran allí las Juntas de Buen Gobierno y la administración autónoma, las clínicas, escuelas, así como las tiendas, milpas y ganados de trabajo colectivo. Más o menos, es el mismo relato y formato en cada caracol. En general, el material está bien grabado en cuanto a imagen y sonido, se combinan planos generales con planos medios, hay cámara fija y cámara en movimiento, un relato en off y entrevistas, participación de todos los pueblos para demostrar las actividades colectivas de cultivo, deporte, tratamientos de salud, etc. Todos los videos fueron hablados en castellano sin subtítulos en otras lenguas. En el segundo DVD, de una hora y 38 minutos, se grabó una charla sobre funcionamiento y administración de las comunidades, municipios y Juntas de Buen Gobierno, contenidos que también se compartieron en las clases presenciales para quienes pudieron viajar a los caracoles.

Tiempo después llegarían los videos del segundo nivel de la escolita, consultables solo a través de un vínculo con *password* privado que se entregó directamente a cada alumno. En este caso el registro era homogéneo: plano medio sobre un mismo fondo, sin pista de música ni efectos visuales, solo cámara fija para poner atención al *relato único* contado por la polifonía de dirigentes del EZLN y viejos bases de apoyo, quienes tomaban el micrófono sobre un escenario; al público zapatista asistente se le puede ver solo en un paneo que aparece casi al final del material.

Por otra parte, los videos que se pueden adquirir en los caracoles son fundamentalmente registros de eventos realizados en el interior de las áreas autónomas zapatistas, de los cuales se hacen pocas copias que se pueden comprar en DVD. Por ejemplo, uno de ellos incluye el recibimiento en Oventic a la caravana de padres y normalistas de Ayotzinapa en noviembre de 2014.¹² De

En el segundo se ofreció un vínculo a un video donde la primera generación del EZLN y la comandancia narraban la formación del Ejército Zapatista y sus desafíos. También propusieron la lectura de un extracto del libro resumen de la participación de los zapatistas en el seminario La Hidra Capitalista.

¹² En el DVD está escrito a mano: "Oventic. Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos".

casi dos horas de duración, con audio directo, sin relato en off, prácticamente sin cortes de edición y pocos planos montados, es, principalmente, puro registro continuo proveniente de dos o tres cámaras. De este modo, solamente el momento de la llegada de los buses, el descenso de los invitados y el ingreso al caracol dura casi diez minutos. Luego se visualizan íntegras las intervenciones de la comandancia y de algunos padres de los normalistas así como comunicados y discursos completos. Sin cortes, al final hay un emotivo montaje con las fotografías de cada uno de los 43 estudiantes detenidos desaparecidos, con música de algún film y un texto de crédito final.

Ayotzinapa y la tragedia de los normalistas inspiran otros dos videos, ambos de octubre de 2014. Uno es *Marcha silenciosa, uniremos nuestra indignación*, que registra la salida desde los caracoles, la llegada a San Cristóbal de Las Casas, la marcha por el centro de esta ciudad y el retorno de los zapatistas que se movilizaron. El segundo, *Nuestra pequeña luz*, comienza con un texto en off que recoge el extracto de una carta dirigida en los años de la Revolución mexicana al comandante Emiliano Zapata. Este video, que tiene un montaje algo más elaborado y títulos a color para generar una secuencia narrativa, registra un acto colectivo pero íntimo de los zapatistas: la presencia al borde de los caminos de grupos de bases de apoyo con velas encendidas en sus manos en homenaje a los normalistas desaparecidos y a los presos yaquis. En 30 minutos vemos oraciones, proclamas y actos silenciosos, en veredas de caminos correspondientes al caracol Roberto Barrios. Con el mismo título y esquema similar de edición hemos visto otro video realizado en Oventic en las mismas fechas, solo que la introducción la hace una voz femenina; dura solo 12 minutos y las zonas geográficas grabadas son otras, por supuesto.

Algunos de los videos usados como postdata de los comunicados de 2016 y 2017 se relacionan con el festival de artes Comparte. Uno de ellos mostró los ensayos de la banda de música *punk* de La Garrucha y fue fundamental para mostrar que los compañeros bases de apoyo estaban trabajando en la propuesta cultural, en días en que la participación de los zapatistas estaba en entredicho.¹³ Otro video se titula simple y llanamente *Bordados y dibujos de insurgent@s del EZLN para el comparte*, y en él se grabaron en detalle los trabajos realizados para el festival, con pista de música “Resistencia” acompañando el montaje que, a veces, pareciera tener la intención de esbozar una animación.

¹³ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/07/06/el-festival-comparte-y-la-solidaridad/>

Por otra parte, uno de los trabajos más recientes lanzado a la red (en abril de 2017) es el primer videoclip zapatista, para la banda Los Originales de San Andrés. Con Oventic de fondo y la canción “Pueblo mío” como tema, el videoclip se compone de planos medios que se suceden como diaporama fotográfico, repitiendo los encuadres. Cíclicamente vemos a la banda completa y a cada uno de los integrantes, de vuelta y vuelta como un caracol.

De todas las artes que realizan los zapatistas, la del audiovisual refleja los productos más auténticos, en el sentido de que llega a ser estrictamente zapatista; a pesar de estar influido inicialmente por la formación de promotores externos, la cámara en mano, el neorrealismo, la documentación desde adentro, la elección de los planos y el formato del reportaje, todo ello en manos de Los Tercios Compas se ha ido transformando en un vehículo que, como muchos otros elementos del zapatismo, no puede más que llegar a ser auténtico y propio, en tanto elemento de consolidación de la autonomía también en las comunicaciones y en el lenguaje audiovisual, y de lo cual somos testigos en su proceso de gestación y nacimiento.

Así es como en esta fase podemos señalar que un elemento de la poética del lenguaje autónomo audiovisual zapatista es el “relato analógico”,¹⁴ mimético, que muestra lo más directamente posible lo que hay y existe en el universo zapatista casi en tiempo real y en *continuum*: y es que, bajo la necesidad de dar cuenta y de registrar la práctica de la autonomía y la lucha de la resistencia, no hay una búsqueda artística individual en el lenguaje del video porque este se considera como un arma comunicacional “dura”, en el mismo sentido en que los comunicados del subcomandante Moisés¹⁵ refieren el valor de lo “místico” y la “expectativa foránea” *versus* la necesidad de entregar herramientas científicas y de conocimiento concreto para el desarrollo de las comunidades. Es una urgencia de la praxis autónoma que el audiovisual responda a este arquetipo comunicacional y no sea campo para la poesía audiovisual ni las experimentaciones personales, más bien propias de los propósitos del artista occidental. Este aspecto nos da una muestra de la “otra descolonialidad” practicada por los zapatistas, que valora y al mismo tiempo confronta los conocimientos locales (alguien diría ancestrales) con los de la ciencia occidental.

¹⁴ El “relato analógico” también es estructural en las obras de teatro zapatistas.

¹⁵ EZLN, “Qué sigue I: Antes y ahora”, *Enlace Zapatista* (18 de enero de 2017), <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/18/que-sigue-i-antes-y-ahora/>

Es interesante señalar que, en el espacio del arte posmoderno (donde campea la representación de la representación), la mimesis con lo real resulta imposible de encontrar o de pensar en las esferas corrientes del cine y del arte, a favor de la distancia aurática y, paradójicamente, de una inversión del término “autónomo” en el campo del arte. Para explicar esto último es mejor citar textual al teórico paraguayo Ticio Escobar:

Se supone que el sacrificio de esta autonomía (del Arte) ha tenido un sentido progresista y un alcance democratizador: la cancelación de la distancia aurática promovería, por fin, la avenencia entre arte y vida, la soñada síntesis entre forma y función y el acceso de las grandes mayorías a los privilegios de la fruición artística. Pero, ya se sabe, las cosas no fueron tan fáciles y la utopía emancipadora fue birlada por el mercado: la estetización de todas las esferas de la vida humana ocurrió no en el escenario abierto de las vanguardias, sino desde las vitrinas y las pantallas de la sociedad de la información y el espectáculo. Ese desborde de la belleza concertada terminó invirtiendo, o por lo menos oscureciendo, el signo revolucionario que marcaba la revocación de la autonomía del arte, la inmolación del aura.¹⁶

Asimismo, otro elemento de la poética en la mirada visual zapatista es que, como en todas las labores del zapatismo, esta es colectiva y responde a patrones regulares de estructuración lingüística; es más cercana a los modos y procederes de la artesanía tradicional que a los del arte contemporáneo occidental.¹⁷ Por tanto, el artista zapatista se distingue radicalmente de los modelos contemporáneos hegemónicos basados en el hiperindividualismo y la fetichización del productor de arte como “personaje” en constante afán de autopromoción. El o la artista zapatista no es un profesional formado en la academia. Con certeza, es un campesino a tiempo completo; puede ser que trabaje en la milpa, sea chofer de camión o promotora de salud o educación. Su vida está inserta en el trabajo comunitario y de este modo entiende su

¹⁶ Ticio Escobar, *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular* (Buenos Aires: Ariel, 2014).

¹⁷ Respecto al trasfondo artesanal sugiero leer mi texto en GIAP, “No es solo la obra sino también su sistema”, *El Blog de Giap* (18 de agosto de 2014), <https://casagiap.org/2014/08/18/no-es-solo-la-obra-sino-tambien-su-sistema-el-arte-que-nos-interesa/>

obra. Así es como el movimiento zapatista plantea un proceso de ruptura entre trabajo manual y trabajo intelectual.

La poética de la resistencia del audiovisual zapatista reside entonces en la construcción de un lenguaje muy difícil de ser absorbido por los modos devoradores del sistema de mercado, esos que cooptan hasta los modos de la rebeldía transformándolos en moda y mercancía. La clave del audiovisual zapatista actual es, por lo tanto, generar un discurso que en su estructura poética se resiste a ser dominado por la mano negra del capital en su variante del arte posmoderno. La poética de la resistencia es una cualidad intrínseca, entonces, no solo porque documenta y exhibe cómo las comunidades viven en la resistencia, sino sobre todo porque es resistente a ser transformado en *estilismo* del audiovisual. Podemos agregar que es resistente también por sus modos de distribución y comercialización, contrarios a la masificación, la mediación con audiencias (concepto manoseado al máximo por las instituciones gubernamentales) y la especulación financiera inherente al arte actual.

Sin embargo, sería equivocado absolutizar estas formas de producción y distribución, pues responden también a estrategias internas a la coyuntura actual.

Epílogo

Los “otros” son un error en la humanidad. Globalizar desde arriba es corregir ese error en todo el mundo. Y corregir es eliminar.

Para esto es necesario despojar a los “otros” de los símbolos que les dan identidad. La diferencia es entonces un error de la naturaleza. Los indios de América eran eso, y “civilizarlos” era enmendarle la plana a dios... en el nombre de dios.

Pero la modernidad neoliberal no promueve ya la cacería de indios o negros. No, ahora se trata de cazar humanos... o, mejor aún, de cazar identidades de humanidad.

¡Y qué mejor identidad humana que la cultura!

Si la lógica del mercado es la de la ganancia (ojo, que no es lo mismo que la de la generación de riqueza), entonces toda cultura que no responda a esa lógica debe ser eliminada. Si la cultura es fundamentalmente un espejo vital (incluso cuando tiene como tema

a la muerte) que nos dice “esto soy, fui, seré”, entonces el ataque (por comisión o por omisión) a la cultura es un ataque a la vida.¹⁸

Hay en la producción interna del video zapatista determinadas características que lo confrontan no solo con el cine documental sobre zapatismo, sino también con el cuerpo estético que identificó al EZLN en su primer par de décadas. Esa estética de seducción, de convicción, de persuasión y de construcción de imaginario que se identificaba intrínsecamente con la imagen del subcomandante Marcos, se confronta luego con otra estética, la de construcción de conocimiento y de presentación de modos de vida y rebeldía en el zapatismo autónomo y colectivo. Esta estética última se alimenta también de lo común y de las “impurezas de lo cotidiano”¹⁹ que se oponen al confort domesticado y codificado de la estética occidental, sobre todo de aquella que apela a construir lo sublime como categoría.

Parte de este cine fue exhibido en Madrid, en una exposición que curé junto al académico Massimiliano Mollona, titulada “Somos fragmentos de la luz que impide que todo sea noche”, que se inauguró en septiembre de 2020.²⁰

Esta muestra abarcaba parte del actual cine maya tsotsil y tzeltal y también del mapuche del sur de Chile. Para efectos de este ensayo, es importante destacar la primera parte de esa exhibición, constituida por una propuesta de historia del audiovisual zapatista. Iniciaba el recorrido con esas películas que, según contó el sub Galeano en el Festival de Cine Zapatista Puy Ta Cuxlejaltic, eran las que veían, o simplemente se contaban, entre los compañeros insurgentes en los años de la clandestinidad del EZLN. Esa selección incluye películas de Bruce Lee, algunas vietnamitas de la guerra con Estados Unidos y *La batalla de Moscú*.

El recorrido continuaba con una selección de videos de la época de Promedios y finalizaba con una selección de cortos de Los Tercios Compas. Esta última parte, que por primera vez presentaba en un espacio de artes visuales europeo el cine zapatista actual, estaba conformada por los cortos:

¹⁸ EZLN, “En (auto)defensa de las jirafas”, *Palabra del EZLN* (2004), http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_10_29.htm

¹⁹ Esta idea la desarrolla bien Katya Mandoki, *Everyday Aesthetics. Prosaic, the play of culture and social identities* (Aldershot: Ashgate, 2007).

²⁰ Se puede revisar el texto de la muestra y algunos registros en https://www.internationaleonline.org/opinions/1077_hacia_una_estetica_del_mandar_obedeciendo_en_el_audiovisual_zapatista

Choferas nº 1 (2019, 3 min), *Caracol 10 Patria Nueva* (2019, 5.35 min), *La primera de varias. Café zapatista* (2017, 4 min) y *El pilar de la autonomía y la vida de los partidistas* (2017, 30 min).

Los tres primeros están disponibles en YouTube y presentan en breves minutos aspectos relevantes de la actualidad de la autonomía zapatista, como el empoderamiento de las mujeres al tomar el volante de los camiones colectivos, la expansión territorial del EZLN con la apertura de nuevos caracoles y el trabajo colectivo para la cosecha del café. Estos cortometrajes siguen la línea estilística de lo que venimos conociendo; con la premisa comunicacional de mostrar el desarrollo del zapatismo, surge una polifonía de voces que dan testimonio del día a día del movimiento, sostenidas en un montaje que da velocidad y ritmo al relato.

Pero en particular llamó la atención sobre los otros *El pilar de la autonomía y la vida de los partidistas*. Este es un medimetraje elaborado con el mismo formato de múltiples voces que construyen un relato, pero su factura audiovisual tiene un acabado más fino en cuanto a montaje de planos y uso de la música de fondo. Por esta razón, el Museo de Arte Reina Sofía, previa consulta con los zapatistas, adquirió esta pieza para su colección permanente.

Aquí se abre concretamente esta dialéctica entre institución y movimiento, entre expectativa colonial y arte del pueblo, en una estrategia de vasos comunicantes que, más allá de las contradicciones que queramos ver entre mercado de arte y resistencia a la industria, se resuelve de manera muy inteligente desde el zapatismo. Pero yo no puedo hablar en nombre de ellos.

Sin embargo, la crítica que quiera aproximarse al análisis de obra deberá considerar que la estética de los vídeos autónomos zapatistas no puede ser valorada desconociendo el contexto matricial de los mismos, para lo cual debe establecerse una metodología de aproximación y evaluación horizontal y territorial, no paternalista. Un patrón de conocimiento necesariamente descolonizado en el que no primen la expectativa errónea de lo indígena cosificado e infantilizado²¹ ni los códigos de la cultura en el mundo capitalista.

Una epistemología para la estética zapatista, como debe ser, nace del choque y del enfrentamiento de los mundos.

²¹ Sobre la infantilización de la poética indígena leer Pedro de Niemeyer Cesarino, "Poéticas indígenas: del desconocimiento a la inclusión", *Semanario Ojarasca*, *La Jornada* (2 de febrero de 2017).

Foto 1. Proyección de la película *La batalla de Moscú*, que era vista o imaginada por los zapatistas en la clandestinidad. Vista exposición “Somos fragmentos de la luz que impide que todo sea noche”. CC La Corrala, Madrid, septiembre de 2021



Fotografía de Tino Varela y Patricia Leguina.

Foto 2. Emisión del corto ficción realizado por Promedios y bases de apoyo zapatistas titulado *El curandero de los pueblos Indígenas de los Altos, Chiapas*. Vista exposición “Somos fragmentos de la luz que impide que todo sea noche”. CC La Corrala, Madrid, septiembre de 2021



Fotografía de Tino Varela y Patricia Leguina.

Foto 3. Emisión del corto *Las Choferas* realizado por Los Tercios Compas. Vista exposición “Somos fragmentos de la luz que impide que todo sea noche”. CC La Corrala, Madrid, septiembre de 2021



Fotografía por Tino Varela y Patricia Leguina

Foto 4. Emisión del documental zapatista *El pilar de la autonomía*, realizado por Los Tercios Compas, que luego fue adquirido por el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. Vista exposición “Somos fragmentos de la luz que impide que todo sea noche”. CC La Corrala, Madrid, septiembre de 2021



Fotografía de Tino Varela y Patricia Leguina.

Referencias

- De Niemeyer Cesarino, Pedro. “Poéticas indígenas: del desconocimiento a la inclusión”. *Semanario Ojarasca, La Jornada*, 2 de febrero de 2017.
- Escobar, Ticio. *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Buenos Aires: Ariel, 2014.
- EZLN. “Qué sigue I: Antes y ahora”. *Enlace Zapatista*, 18 de enero de 2017. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/18/que-sigue-i-antes-y-ahora/>
- EZLN. “Entre la luz y la sombra”. *Enlace Zapatista*, 25 de mayo de 2014. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- EZLN. “Leer un video. Primera parte: Un islote”. *Enlace Zapatista*, 20 de agosto de 2004. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2004/08/20/leer-un-video-primera-parte-un-islote/>
- EZLN. “En (auto) defensa de las jirafas”. *Palabra del EZLN*, 2004. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_10_29.htm
- GIAP. “No es solo la obra sino también su sistema”. *El Blog de Giap*, 18 de agosto de 2014. <https://casagiap.org/2014/08/18/no-es-solo-la-obra-sino-tambien-su-sistema-el-arte-que-nos-interesa/>
- Mandoki, Katya. *Everyday Aesthetics. Prosaic, the play of culture and social identities*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Muñoz Ramírez, Gloria. *El fuego y la palabra. Una historia del EZLN*. San Francisco: City Lights Publishers, 2008.

Tensiones y desafíos en la construcción de autonomías en los Altos de Chiapas: historias de vida de tseltales no zapatistas

Irene Pascual Kuziurina

Introducción

En los años setenta del siglo pasado, en Chiapas, el estado más sureño de México, salieron a la luz una serie de movilizaciones encabezadas por los pueblos originarios (fundamentalmente de los Altos y la Selva) que estaban encaminadas hacia la lucha por los derechos fundamentales.¹ Los protagonistas eran los pueblos tseltales, choles, tojolabales y tsotsiles que habían sido sometidos durante décadas a los poderes coloniales caracterizados por la explotación directa, el trabajo esclavizado, el robo de sus tierras, la exclusión social y el trato discriminatorio, cuestiones que trajeron consigo la disminución de sus poblaciones, dependencia política institucional, segregación residencial, sujeción económica e incapacidad jurídica.

Desde que los españoles arribaron al continente americano y lo exploraron, en específico a Chiapas, durante la conquista se despojó a los pobladores de las tierras, que fueron atribuidas a la Corona española y a la Iglesia católica, y posteriormente repartidas entre los finqueros mestizos (*kaxlanes*) de clase alta. Estas se convirtieron en el principal foco de las demandas, ya que la agricultura era (y es) la principal fuente de subsistencia, sin embargo, los verdaderos dueños fueron saqueados y sus derechos violados, por lo que, como se mencionó, en los años setenta del siglo pasado los pueblos originarios lucharon y se enfrentaron por su libertad para recuperar los derechos que les fueron arrebatados desde hace más de cinco siglos.

¹ Este trabajo es resultado de una etnografía realizada en los Altos de Chiapas de agosto a noviembre de 2019 como parte de la investigación doctoral de la autora, apoyada por CLACSO-CONACYT.

En este sentido, el Congreso Indígena de 1974 agrupó una serie de reivindicaciones de los pueblos, que se enfocaban de manera especial en la exigencia del respeto al territorio y la cultura, así como en temas de salud, economía comunitaria y educación. Estas exigencias se consolidaron con la formación de cuadros, diáconos y fieles inspirados en la teología de la liberación que fungieron como actores políticos en las comunidades.² En los años ochenta se conformaron varias organizaciones campesinas indígenas,³ como la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA),⁴ que exigían un reconocimiento de los pueblos, de manera que se fue forjando en el imaginario político una noción de identidad que agrietaba la idea de un pueblo mexicano como una nación.⁵ Las organizaciones se articularon con las comunidades forjándose así una subjetividad que cuestionaba el sistema capitalista.

A finales de los años ochenta y principios de los noventa, surgió en la selva y la región montañosa de los Altos una guerrilla integrada por indígenas y mestizos que tenía el objetivo de declararle la guerra al Estado mexicano como producto de la explotación histórica. El primero de enero de 1994 salió a la luz una insurrección que marcaría un antes y un después en la historia de Chiapas y de México: el levantamiento zapatista. Este movimiento, organizado en forma de ejército, incorporó a las comunidades y conquistó territorios que posteriormente conformarían municipios autónomos.

Después del levantamiento zapatista, Chiapas se convirtió en un “referente de la etnicidad nacional”⁶ y, ante la insurrección, el Estado reaccionó de manera violenta. Por intervención de la sociedad civil y la comunidad internacional,

² Delmar Méndez Gómez, “Prácticas comunicativas otras en defensa de la vida y el territorio en Chiapas”, en *Política y democracia en Centroamérica y México. Ensayos reunidos* (San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2019), 165-195.

³ Hubert C. de Grammon y Horacio Mackinlay, “Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 4 (agosto-diciembre de 2006), 693-729.

⁴ Miguel Ángel Sámano Ramírez, “Movimientos de resistencia campesina e indígena contra los megaproyectos y el modelo extractivista”, *El Cotidiano*, núm. 201 (enero-febrero de 2017), 7-16.

⁵ Araceli Burguete, “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, ed. Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz (Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2010), 63-89.

⁶ Juan Pedro Viqueira, *Los rumbos de otra historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1998), 7.

se procuraron conversaciones entre insurgentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Estado mexicano —los Diálogos de San Andrés, que se desarrollaron en 1996—, en las que los primeros plantearon sus demandas.⁷ Dichas negociaciones tenían en el centro de las discusiones el derecho a la tierra y a la autonomía, pero ante la falta de negociación efectiva, el EZLN se reorganizó y en 2003 conformó los caracoles. Desde entonces, estos centros regionales donde se concentraban las autoridades civiles de cada una de las cinco regiones declararon la autonomía *de facto* y ejercen control sobre los territorios bajo sus normas políticas, es decir, se dictan leyes, escogen a los gobernantes en asamblea, se rigen por usos y costumbres, mantienen una economía autogestiva y poseen órganos de justicia (las Juntas de Buen Gobierno) conformadas por los integrantes de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ).

Así, los territorios zapatistas construyeron la autonomía como modo de vida, sancionando los delitos cometidos en su interior bajo sus propias lógicas y estableciendo normas, por ejemplo, no es permitido el ingreso de autoridades mexicanas, la injerencia de los partidos políticos es reprochada y la rebeldía es entendida desde la cotidianidad.⁸ De acuerdo con el sitio oficial del EZLN, la implementación de las autonomías ha llevado a las zonas históricamente olvidadas médicos, escuelas, programas sociales relacionados con la nutrición, equidad hacia las féminas bajo la Ley Revolucionaria de Mujeres, avances respecto a la natalidad infantil, acceso a medicamentos gratuitos (o casi gratuitos), respeto a las tierras, defensa ante los desplazamientos violentos ejercidos por paramilitares y fomento de la educación bilingüe. También conformaron promotores en el interior de las comunidades para concientizar acerca de la necesidad de hacer un esfuerzo cultural en pos de la igualdad, y el acceso a los cargos se realiza de forma cíclica y democrática, lo cual ha significado mejoras para los integrantes de los municipios.

Tomando en consideración el texto de Maritza Muñoz, al analizar la información presentada por el subcomandante Galeano (anteriormente Marcos) en los informes y encuentros⁹ pareciera que la declaración de

⁷ Francisco López Bárcenas, “Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas”, *El Cotidiano*, núm. 196 (marzo-abril de 2016), 87-94.

⁸ EZLN, *Enlace Zapatista*, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/> (consultado el 11 de julio de 2018).

⁹ CEDOZ, Centro de Documentación sobre Zapatismo, <https://desinformemonos.org/wp-content/uploads/2017/08/caracoles-ubicacio%CC%8In-.png> (consultado en septiembre de 2018).

un territorio autónomo zapatista trajera consigo una serie de cambios que benefician “la calidad de vida de estos pueblos (en salud, educación y defensa de los derechos humanos)”.¹⁰ Como señala esta autora, los motivos para adherirse a la propuesta zapatista de autonomía son loables y significan condiciones más favorables para las comunidades debido a que reciben, por parte de organizaciones civiles sin fines de lucro (ONG) y fundaciones, múltiples apoyos económicos y financiaciones de diversa índole para disminuir las carencias que sufren. Por otra parte, el zapatismo también fortalece en sus miembros un discurso en torno a la dignidad de los pueblos al posicionarse como iguales frente al Estado.

Sobre esta base, como investigadora cubana que conocía acerca de las mejoras considerables que el zapatismo garantizaba, era sobresaliente ver que, en las reiteradas visitas que se realizaban a las comunidades (en especial tseltales), pocas militaban en el EZLN y se podía observar que solo dos o tres familias se declaraban zapatistas. Ante esto, surgía la pregunta: ¿por qué no se afilian los tseltales a las propuestas de autonomía zapatista que tanto beneficio generan (o se supone que generan)? Y esa es la pregunta que rige el presente texto, que tiene como objetivo comprender cómo es entendido el zapatismo por los tseltales que acompañaron el trabajo de campo realizado del 15 de agosto al 17 de noviembre de 2019. Es importante destacar que se observó de cerca la vida y las interacciones de la mayoría de los protagonistas desde 2016, al igual que es importante aclarar que los participantes fueron parte del movimiento zapatista, sin embargo, se separaron del movimiento.

Se propone ahondar en las motivaciones que les ocasionó (y les ocasiona) la distancia del movimiento zapatista para visibilizar estas voces, porque la mayoría vivió la experiencia zapatista desde la infancia y sus perspectivas distan de los discursos políticos que pretenden mostrar el zapatismo como un todo homogéneo donde no existen contradicciones, tensiones en su interior o desafíos.

Acotaciones metodológicas y posicionamientos

Para indagar en las razones que conllevaron a que los sujetos-actores desertaran como bases de apoyo del EZLN se introducirán fragmentos de las biografías de los tseltales que acompañaron en la labor etnográfica en los Altos de Chiapas

¹⁰ Maritza Muñoz, *Pueblos indígenas del México contemporáneo. Tzeltales* (México: CDI, 2004), 41.

en el periodo mencionado. Esto se realizará con el método de la historia oral, que es una especie de campo convergente interdisciplinario¹¹ donde los estilos de cada interlocutor y prácticas se conjugan. Los testimonios de Fernando, don Toño, Ali, Tomás, Félix, don Diego, Ji'te' y Elmar revelarán así el sistema de creencias que tienen la mayoría como miembros de un pueblo originario, por lo que sus experiencias muestran los significados que le atribuyen al movimiento y permitirán al lector superar la parcialidad del enfoque aislado para ver en sus historias una plataforma de acción.¹²

La historia oral parte de la documentación de vivencias cotidianas o, como Niethammer refiere, de las “entrevistas del recuerdo”, que amplían la tradición histórica. De esta manera, las intenciones de los sujetos a la hora de describir y presentar en forma de discursos sus vivencias conforman un arsenal narrativo que permite una aproximación empírica al “significado de la historia dentro de la historia”.¹³ Los fragmentos de las fuentes orales que aquí se muestran refuerzan la reconstrucción de las tensiones políticas, los valores y los conflictos desde la dimensión de la experiencia, lo cual brinda posibilidades de análisis abiertos, donde los sujetos alzan su voz. Randall coincide con estas ideas y recalca que las particularidades de las voces de los sujetos son “materia prima” para la creación del “archivo de la palabra” ya que “el testimonio es la transmisión de esa voz”.¹⁴

Ahora bien, los testimonios orales fueron analizados también como fuente etnográfica (en tanto informativos y descriptivos en sus datos) para “considerar la intrahistoria de las comunidades, donde el pasado y la memoria cobran sentido e importancia”.¹⁵ En ella yace la subjetividad política que justifica los comportamientos del grupo, lo cual es una fuente de valía incalculable. Siguiendo a Enríquez, esta “subjetividad social constituye un ángulo particular desde el cual es posible realizar análisis social; para ello es necesario ir más allá de la subjetividad individual y abordar la vertiente social”.¹⁶

¹¹ Jorge Aceves, “La historia oral, plataforma para una práctica interdisciplinar: una conversación de frente al espejo”, en *La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, ed. Mario Camarena y Karla Covarrubias (Colima: Archivo Histórico del municipio de Colima / Universidad de Colima, 2013), 109-129.

¹² Aceves, “La historia oral”, 118.

¹³ Lutz Niethammer, “¿Para qué sirve La Historia Oral?”, *Historia y fuente oral*, núm. 2 (1989), 14.

¹⁴ Margaret Randall, “¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XVIII, núm. 36 (1992), 38-39.

¹⁵ Ignacio Fernández de Mata, “Una vez orales, hoy fuentes escritas”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 26 (2011), 154.

¹⁶ Rocío Enríquez, “La subjetividad interrogada: método biográfico y análisis social contemporáneo”, en

Es preciso aclarar que no se pueden ver las nociones de los sujetos como algo estático o lineal, sino interconectadas en múltiples redes a las que Enríquez llama “nucleamientos colectivos”, lo que significa que existe la posibilidad de que los entrevistados cambien de opinión o se contradigan ya que la reflexión personal acerca de un suceso es constantemente repensada. Para los fines del análisis de contenido de los discursos aquí expresados, los problemas sociales son también problemas individuales, ya que los individuos hacen la historia, y lo que interesa es “sobre todo el esfuerzo de presentación de sí y de producción del sí mismo”.¹⁷ Por esto, se despliegan las diversas narrativas que denotan una nueva retórica de lo íntimo, donde lo privado y lo público se tocan, donde se deben priorizar como observador las estrategias de reflexión y autorrepresentación de los sujetos.

En este sentido, la recuperación de lo que pasó, desde las voces de las personas que lo vivieron que han logrado cuestionar y construir su propio posicionamiento ideológico, distinto al pensamiento romántico de quien ejemplifica en las academias hechos para corroborar teorías, resulta enriquecedor porque da pauta del rompimiento de aseveraciones que parecen inmutables, sin tomarse en cuenta que: “el ámbito de acción de la historia oral no se reduce al dominio de los historiadores y otros científicos sociales, sino que también es apropiada para grupos sociales interesados en construir la versión de su historia en la sociedad actual”.¹⁸ Y es que los testimonios recogidos en campo dan fe de las relaciones sociales y de las dimensiones simbólicas, económicas y políticas que se establecen en los pueblos que poseen la agencia para producir conocimientos.

Una última acotación acerca del uso de historia oral en este texto es el escozor que puede provocar en quienes defienden al EZLN como un movimiento emancipatorio con connotación mesiánica. En este método no solo el narrador se convierte en ideólogo al seleccionar, ordenar, interpretar y justificar las experiencias de los sujetos de acuerdo con los temas y preguntas plateados, también tiene la gran responsabilidad de mostrar su objeto de estudio y de esta manera permitir al lector interpretar y convertirse en un

La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas, ed. Mario Camarena y Karla Covarrubias (Colima: Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima, 2013), 277.

¹⁷ Enríquez, “La subjetividad interrogada”, 284.

¹⁸ Jorge Aceves, “Historia oral e historias de vida: algunas consideraciones”, en *Historia oral e historias de vida. Teorías, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada* (México: CIESAS, 1996), 10.

sujeto activo al “atar” cabos y analizar la fuente original desde sus intereses, filiaciones políticas y sistema de valores. El esfuerzo de visibilizar las biografías de los actores tiene el propósito de “devolver al individuo a su papel en la historia”,¹⁹ ya que las experiencias son diferentes, específicas, singulares y representativas del contexto social dentro del tema que se plantea.

Los protagonistas de este trabajo despliegan desde *su* yo social los episodios que consideraron relevantes y que dan sentido a su existencia, desde sus estrategias narrativas, recreando su memoria y recuerdos del pasado. Se podrá constatar cómo los hechos se ubican en contextos sociales institucionales, colectivos y personales, y cómo su trayectoria de vida refleja “las representaciones sociales como conocimiento práctico que orienta su conducta”.²⁰ Así, perseguir en la historia de vida lo individual, lo subjetivo y lo personal desde el método de historia oral es una “herramienta de investigación social de gran alcance”.²¹

En cuanto a la elección de los sujetos de investigación, el acercamiento en un principio respondía a que habían vivido en familias que se declaraban zapatistas, sin embargo, producto de distintos factores decidieron dejar atrás el movimiento. El texto plantea una invitación a observar los grises del zapatismo desde las experiencias de vida de los sujetos y responde a una diversidad de posturas que pocas veces alcanza voz en la academia. En este sentido, no se busca argumentar una perspectiva como universal, sino visibilizar las experiencias como parte de la construcción colectiva de conocimiento.

Desde una perspectiva personal, y para ser consecuente con el posicionamiento epistemológico que me es característico como autora, parto de la no neutralidad política de las ciencias y, por el contrario, me inclino por un acercamiento desde lo interepistémico-intercultural.²² La información recabada en campo se obtuvo de forma ética, es decir, respetando la cultura, el discurso y las opiniones de los participantes; y la idea es nombrar los grises del EZLN, visibilizar las voces de quienes han dejado la militancia para generar un diálogo que permita, desde una perspectiva crítica, avizorar otros horizontes de comprensión del tema. Desde los estudios socioculturales, como autora es

¹⁹ Graciela de Garay, “La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas”, en *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, 16-28, coord. Graciela de Garay (México: Instituto Mora, 1997), 18.

²⁰ De Garay, “La entrevista de historia de vida”, 25.

²¹ De Garay, “La entrevista de historia de vida”, 26.

²² Eduardo Restrepo, *Antropología y estudios culturales* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2012), 190.

explícita la existencia de un compromiso político con los pueblos originarios y sus movimientos, sin embargo, se debe reconocer que los discursos de la izquierda neomarxista latinoamericana en ocasiones ignoran sucesos cuando se trata de cuestionar referentes como el neozapatismo.

Con el afán de registrar aquellos capitales que de orden epistémico, social y político aparecen en los testimonios de los tseltales que colaboraron en la investigación, teniendo en cuenta que producen conocimiento tan válido como el académico (equiparación de saberes), aparecen sus voces citadas aquí como si fueran autores, respetando los términos de “don” en los casos en que la persona es llamada así en la cotidianidad, ya sea por su edad o porque posee algún cargo. Desde el margen, se construye conocimiento sobre la base de que la investigación es un acto político que tiene en cuenta las relaciones de saber-poder y, por ello, es necesario no desplazar la voz del sujeto,²³ sino de manera única brindar un espacio para que el Otro se pronuncie a sí mismo, para poder llevar a cabo el propósito de la investigación.

EZLN: la cabeza es diferente. Tensiones y desafíos

Fernando es un hombre delgado y de tez morena,²⁴ funge como profesor de maya tseltal (*bats'il k'op*) en el Centro de Lenguas de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y en la Universidad Intercultural (UNICH). Es un adulto que pertenece a la comunidad Tsonte'alja' en Oxchuc; llegó de adolescente a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para estudiar, pero se regresó por falta de recursos económicos luego de enfrentarse a situaciones hostiles. Concluyó sus estudios “ya de grande”,²⁵ como él menciona, tradujo del español a las nueve lenguas originarias de Chiapas los Acuerdos de San Andrés, trabajó con los zapatistas y sus asesores durante meses, pensando “las palabras de sangre” (aquellas por las que se luchaba: autonomía, democracia,

²³ Florencia Tola, “Una antropología entre la conceptualización y la equivocación. Reflexiones a partir del Chaco argentino”, en *Malestar en la etnografía*, ed. María Epele y Rosana Guber (Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Sociales, 2019), 9-25.

²⁴ Edgar Sulca menciona que los tseltales son de piel oscura, lo cual provoca, aunado a una difícil situación económica, que el racismo hacia ellos sea abierto, cuestión que no cambió con el levantamiento zapatista. El pueblo tseltal es descendiente de los mayas del periodo posclásico (950 a.n.e.-1531 n.e.) y sus integrantes se reconocen como los hijos del maíz o *bats'il winiquetic* (los hombres verdaderos). Edgar Sulca, *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas* (Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Gobierno del Estado de Chiapas, 1997).

²⁵ Fernando, conversación personal, 2019.

gobierno) y articulando los significados de “la lengua” con las demandas políticas. Fue precursor de la labor en el Centro Estatal de Lenguas (CELALI) que se fundó el 19 de julio de 1997, un año después de la firma de los Acuerdos de San Andrés. Fernando desplegó en un castellano que dice no dominar sus perspectivas acerca de cómo el EZLN llegó a las comunidades oxchuqueras. Desde su mirada, los zapatistas tenían la intención de “unificar” como un pueblo su pensamiento, política, ideología, etc., y teniendo sus ideas como las únicas verdaderas bajo la disculpa de la autonomía, intentaron generar bandos y conflictos en el interior, pero no fue airosa su incursión.

Cuando empezó el conflicto armado en el 94 ya había un partido político, había un choque y había dos grupos: el bueno que estaba en la cabecera y el malo quería acabar con el municipio y entonces supieron y vinieron los zapatistas. Pero somos del mismo pueblo. Y dicen: “Vamos a entrar porque esto no está funcionando”, así entran los zapatistas y lo queman todo lo que hay y se acabó todo. Entonces sale la gente de cada comunidad y lograron agarrar los zapatistas allí y los mataron, yo creo que está identificado quiénes lo agarraron y dónde dejaron esos zapatistas. Cuando hay otro levantamiento se ha dicho directo dónde están esas personas [...] Eran dos partes. Los oxchuqueros que estaban en el municipio esto no lo veían bien y los que estaban afuera llaman a los zapatistas para que acabaran con la presidencia y así lo hicieron, lo acabaron. Pero como estaba con la gente el presidente de aquel momento, salió toda la gente y así los zapatistas pudieron quemar y acabarlo todo, pero como había dos grupos, los zapatistas no sabían que eran del mismo pueblo. Estaban viendo qué es lo que pasó, esa persona que lo trajo a los zapatistas para que lo ayudaran no sabían que somos del mismo pueblo. Entonces la gente no sabía que venían a hacer esto y por eso lo agarraron y por eso los mataron.

[Se ríe]. Después se integraron al zapatismo muchas comunidades, pero ya no existe ahorita porque el zapatismo es muy diferente su autonomía, su forma de ser, su forma de pensar, porque no quieren nada con el gobierno; por eso sale esa palabra: el pueblo manda, el gobierno obedece. Después que ya pasó todo, se integran las personas, “el gobierno de verdad no sirve”, pero

no tardaron mucho porque era otro tipo de organización, más o menos lo que es en su país [en Cuba], que sean iguales, eso es lo que quieren, que sean iguales, “aquí no queremos que ganen más, aquí todos iguales, a comer todos iguales, a trabajar todos iguales”. El mero dirigente así está, lo mantiene hasta ahorita. Pero la gente que se integraron en mi comunidad, pero salieron, no aguantaron porque la cabeza es diferente. No sé si se enteró que en Ocosingo quemaron varios carros y duró mucho ahí el bloqueo. Dicen que zapatista pero no lo son, solo están copiando, pero solo para sacar dinero, quieren más terrenos, pero no lo están trabajando. Los que se unieron de mi comunidad se salieron, no aguantaron.²⁶

Para Fernando, los motivos que alejan al movimiento zapatista de los oxchuqueros son el ánimo de división en el interior del grupo por cuestiones político-ideológicas en las que los zapatistas intervinieron y la normativa intrínseca de trabajar colectivamente para generar la misma riqueza, que debe ser distribuida bajo la lógica de la comunalidad de acuerdo con la concepción que tiene el pueblo sobre ella. El hecho de que mencione Cuba como referente de similitud es un particular que fue reiterado en otras intervenciones, ya sea para referirse a la salud o a la educación. En cierta medida, el rechazo al sistema capitalista es encasillado dentro del protomodelo socialista que se erige sobre el principio de igualdad, el cual no termina de convencer a las familias tseltales y, por ello, “no aguantan”.

Con este criterio coincide don Toño, un tseltal adulto de la comunidad de Chicjá en San Juan Cancuc, que es de baja estatura y de complejión fornida por el extenuante trabajo en el campo. Él ha sido promotor escolar y su militancia política es abierta: ha pertenecido a varios colectivos que buscan la autonomía de las comunidades a través de la independencia alimentaria, de salud y de educación. Para don Toño la vida ha sido difícil. Huérfano de padre e integrante de una familia numerosa, se vio orillado a trabajar desde la infancia para apoyar a su familia, sin embargo, ahora es un hombre “completo” porque, en sus palabras, tiene esposa, hijos y milpa. Según su mirada, el pensar y el accionar en favor de la autonomía (sea la propuesta zapatista o no) es la única vía que tienen los pueblos originarios para sobrevivir en este

²⁶ Fernando, conversación personal, 2019.

mundo. Para él existe un *desdibujamiento* del EZLN respecto a las bases de apoyo, y también menciona que algunas familias no se afilian al zapatismo porque no quieren cobrar lo mismo por realizar el trabajo; explica que los zapatistas no los entienden y que por ello hay discrepancias:

Hay zapatistas que a veces no nos entienden, porque el zapatista es supuestamente que ayudas a la gente de la comunidad, pero a veces no, a veces todavía nos engañan a la gente de la comunidad y eso no lo queremos... La verdad, porque ya ves, ya cambia el tema, si hay un líder dice: “no queremos afectar a la gente de la comunidad, no hay que provocar problemas con la gente de las comunidades”, pero a veces ellos no entienden. Igual se dividen yo creo que por la sabiduría que ya tienen, por eso el líder hace otras cosas, no respetan el reglamento, eso no es lo que queremos. Igual, a veces el gobierno ya trae muchos problemas, hacen divisiones políticas y es lo que no queremos. Queremos vivir dignos, sanos, en las comunidades sin problemas, sin violencia.

[Es diferente el EZLN] Del pensar pues. La cabeza es diferente. Los primeros dirigentes de los zapatistas tenían bien claro a dónde llegar, aunque ya se desviaron porque ahora ya no es como empezó, es el gobierno: “véngase para acá, somos dirigente y vamos a platicar”. Por eso ahorita está calmado, está fríamente ya, ya no se pronuncia, ya no se dice qué es zapatista. A veces sale en la noticia, pero solo un ratito, a mostrarse.²⁷

Para don Toño, al igual que para Fernando, la división del pueblo, el percibir lo mismo por el trabajo y las dudas con respecto a las decisiones que toman los líderes del EZLN (que interpreta como el mismo gobierno) son factores que le hacen tomar distancia del movimiento, aunque exprese su admiración por él. Cuando menciona que no respetan el reglamento, se refiere a que los zapatistas que viven en comunidades no zapatistas no quieren apoyar en el arreglo de carreteras o la creación de pozos, incluso no quieren asumir cargos comunitarios (que no son retribuidos), por ejemplo, ser agente municipal, policía comunitario o autoridad tradicional. Esto

²⁷ Don Toño, conversación personal, 2019.

rompe con la armonía porque todos los hombres casados deben asumir esas responsabilidades al menos una vez en la vida, mientras las demás personas trabajan su milpa y lo apoyan para sacar el trabajo adelante. Por esto, “vivir dignos, sanos, sin problemas y sin violencia” es el desafío al que se enfrentan las comunidades cuando solo algunas familias son zapatistas y el resto debe asumir también su trabajo para que sigan existiendo las dinámicas basadas en usos y costumbres.

Otro factor que generó (y genera) tensiones en la construcción de la autonomía es la educación. Las primeras discusiones de los zapatistas rondaban sobre saber si era necesaria una educación bilingüe o que los temas en los planes de estudio fueran útiles para las comunidades, pero después la situación fue distinta. Félix, un joven tseltal de Tenejapa graduado de Antropología por la UNACH, explica cómo se manejó el tema de la educación en las comunidades. Sus padres fueron zapatistas y vivió en carne propia sus postulados; migró a San Cristóbal de Las Casas para estudiar, donde se interesó por el marxismo y la militancia política. Realizó en cada intervención una fuerte crítica a la educación no convencional zapatista, aludiendo que obligaban a sacar a los niños de las escuelas porque prometieron llevar maestros preparados de Cuba, pero quien terminaba impartiendo las clases era el mismo niño o alguna persona que no había terminado los estudios primarios. Félix cuenta que los principales problemas de los zapatistas son la educación, el acceso a medicamentos y el rechazo a los apoyos gubernamentales.

Siempre he tenido esa idea que el gobierno es el responsable de mejorar las cosas. Hay cosas en las que estoy en contra completamente de lo que hace el gobierno, pero mis papás militaban al zapatismo [pausa]. Eso fue en el 97 o 98, inclusive uno de mis hermanos en la misma comunidad fue una base zapatista, más que nada, mi comunidad se llama Yalchuc.

Y así. Uno de mis hermanos, como estaban en contra del sistema en ese tiempo, recibió entrenamiento militar de un comandante zapatista. Tenían campamentos donde entrenaban y todo. La idea iba todo bien, pero hubo un momento en que uno de los líderes dijo que todos los que tenían hijos estudiando en alguna secundaria, preparatoria o institución que fuera del gobierno lo sacara de la escuela porque el zapatismo iba a poner su propia escuela y

entonces muchos hicieron la escuela zapatista, pero donde se empezaron a molestar un poco las personas que militaban era que los profesores en esas escuelas zapatistas eran campesinos, no eran gente preparada, solo tenían la primaria, aunque los líderes del zapatismo decían que iban a traer a especialistas que sean de Cuba para que les enseñen a sus hijos, y era una gran emoción para las personas por la calidad de educación en Cuba, entonces se empezaron a imaginar que iban a aprender muchas cosas.

Y la otra parte es que los líderes en ese momento dijeron que todas las personas que recibían algún apoyo del gobierno federal ya no lo aceptarían, por ejemplo, estaban las oportunidades que les daba, creo que mil pesos al mes a las mujeres, y a algunos que estaban becados que dejaran de recibir la beca porque para ellos la autonomía era ser independientes del gobierno. Pero había familias que realmente necesitaban ese dinero, ya sea para comprar medicamentos y esa era otra propuesta del zapatismo: no aceptar medicamentos del gobierno, para eso tenemos medicinas alternativas a base de plantas y todo eso; pero había momentos que no se curaban con las plantas y necesitaban medicamentos oficiales, o una persona que estaba embarazada necesitaba venir al hospital, inclusive con esa idea falleció una mujer porque no le permitieron que viniera con un médico acá a San Cristóbal. Ellos decían que los médicos eran malos y no debían depender del gobierno.

Fue de esa manera que se fracturó la organización dentro de esa comunidad. Mi papá en ese momento le propuso a mi hermano que dejara de estudiar el bachillerato porque iban a poner una escuela zapatista, pero mi hermano no quiso porque había batallado mucho, “ya había pasado hambre y no la voy a dejar”. Y mi papá fue el primero en retirarse de esa organización. Después de eso se retiraron otras personas, hubo como dos grupos de choques que trataban de expulsar a los profesores bilingües por parte del gobierno y fue una pelea constante, constante, constante, hasta que esa organización se vino abajo y la base zapatista que había ahí, la movieron a otra parte.

Los líderes de ahí del zapatismo en ese momento dejaron de tener interés, pero sí tenían ese poder de convocar reuniones, de organizar a la gente y ya fue que entran los partidos políticos y empezaron

a encapsular a esos líderes zapatistas. Los empezaron a financiar con recursos económicos, ya no para el zapatismo sino para juntar gentes para ellos mismos durante las votaciones. O llegaban a un acuerdo de que si juntaban gente a favor del gobierno o de su partido durante un sexenio le dieran trabajo. Es así como aquellos líderes de entonces empezaron a ejercer función en las asambleas municipales, regidores, síndicos municipales, director de obras.

Pero en sí, siempre hay líderes, dentro de todo eso, que siguieron organizándose para fortalecer al zapatismo. Una de ellas se llama Vinitón, ahí no siguen aceptando los apoyos del gobierno federal. Y ahí se siguen organizando. Hay dos familias zapatistas. De hecho, son hermanos, el mayor de ellos fue fundador del zapatismo ahí en la localidad, pero se fue desintegrando su organización. Ahorita trabaja en la presidencia, es militante de un partido político. Y sigue siendo zapatista, llega a las reuniones todavía.

Por otra parte, dice estar en contra del gobierno, pero la otra parte apoya al gobierno porque le ofrecen un sueldo quincenal, es un infiltrado más para el gobierno. Aunque uno de sus hermanos, me dice él, está muy en desacuerdo con lo que hace su hermano mayor porque dice que los ideales del zapatismo no pueden ser así, si no quieren nada con el gobierno es porque no quieren nada. Su hermanito es el que sigue luchando por sus ideas, sí, de vivir sin el gobierno, pero ejerce su poder sobre él. Él sí sigue luchando por sus ideales, mientras a su hermano ya lo ocupó el gobierno básicamente. Son esas cuestiones las que hay en México.²⁸

Como se puede observar en la lectura, ante la disyuntiva de asumirse zapatista con una educación precaria, o no ser zapatista pero brindar una educación más convencional a los hijos para que puedan acceder a mejores oportunidades en la vida, muchas familias optaron por lo segundo.

Algunos dirigentes y padres de alumnos prefieren una enseñanza que ellos estimen más apegada a los métodos y contenidos escolares dominantes por considerarlos más eficientes, realistas y

²⁸ Félix, conversación personal, 2019.

útiles en la perspectiva de agilizar las relaciones interculturales, y en particular, la de facilitar la integración socioeconómica y cultural a la sociedad dominante. No son pocos los cabildantes y comuneros, hombres como mujeres, que no aceptan que las clases se den fuera del aula, que se enseñe lo que “de por sí aprendemos en la casa”, o también que los horarios sean diferentes, pensando que esto es “perder el tiempo”. Por enfrentar presiones y oposiciones, algunos maestros bilingües abandonan su cargo al servicio de la comunidad por recibir críticas.²⁹

Por otro lado, la exigencia de no recibir medicamentos porque todo se podía resolver con medicina alternativa (plantas) y el rechazo a las becas fueron mandatos que también le restaron popularidad al EZLN. Se agudizaron la necesidad y la precariedad de las familias ante urgencias médicas o alimenticias, lo que trajo consigo tensiones con el ala militar, hasta que las familias decidieron retirarse. Es interesante observar, además, cómo en sus palabras Félix refiere que, en la actualidad, los líderes que se pronuncian zapatistas en su comunidad reciben un salario del gobierno y apoyan campañas electorales de los postulantes a la presidencia, acciones que van en contra de las normas zapatistas.

En este sentido, Ali, una interlocutora clave en la investigación, describe que durante los diez años que ha acompañado a las comunidades tseltales en la búsqueda de su autonomía falta mucho por recorrer en cuanto al discurso de la comandancia y la realidad de las comunidades. Si bien ella lo relata desde su visión de joven española doctora en sociología, es interesante mostrar cómo una observadora externa ha identificado las problemáticas desde las voces tseltales. Ali es una joven delgada con tatuajes, de voz gruesa y gran sentido de compromiso con “la banda”; fue coordinadora de varias ONG que trabajaban en la zona, organizaba juntas de buen comer, trabajó en materia de salud haciendo pomadas y siempre ha apostado por explicarles claramente a los tseltales la necesidad de pensar por sí mismos y de sostener su soberanía alimentaria y política. Para ella, el principal punto de inflexión con el EZLN es cómo limita la libertad de tránsito y de educación.

²⁹ Bruno Baronnet, *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva Lacandona de Chiapas, México* (México: Université de la Sorbonne Nouvelle / El Colegio de México, 2009), 92.

Hay gente que sufrió, sí, está cabrón. Hay gente que sí le quitaron sus tierras, hay gente que, y no... [ruido con la boca] justificado hasta qué punto. Por ejemplo, tomaban una escuela y los niños ya no podían ir a la escuela, entonces tenían que ir a casa a dar clases, por ejemplo. Porque estaban tomando la comunidad y a lo mejor se atrincheraban en la escuela, se atrincheraban en no sé dónde o simplemente decían: “los niños de aquí, las familias de aquí son zapatistas y la escuela está allá, no pasan”, o los priistas no los dejaban que pasaran. Por eso ellos crearon sus propias escuelas, aparte de todo el pedo del sistema educativo. Entonces, claro, hay gente que la pasó muy mal con el zapatismo, muy, muy mal, y yo no lo juzgo, o sea, depende de lo que te tocara. Si te tocaba banda chida, pues todo chido, pero si te tocaba gente más aguerridilla o que decía: “bueno, si tú no quieres ser zapatista y quieres ser partidista, por tanto, te vas a tomar por culo”. Y yo entiendo que es un proceso que es... [ruido con la boca] yo no juzgo tampoco a los compas por hacer eso.

Yo no los juzgo, nunca los voy a juzgar, yo voy a juzgar su forma, su estructura, pero las comunidades no. Las comunidades se merecen todo mi puto respeto porque esas son las que se la avientan. Y eso es distinto y no todo el mundo, por eso están habiendo problemas porque está la mitad y la mitad. Y es lo mismo siempre, mitad y mitad, o tercio, tercio, tercio, lo que sea. Por eso es tan complicado entender y con quién estás hablando incluso. Nunca sabes con quién estás hablando, si no sabes dónde estás, si no sabes si es un priista, o si es un zapatista o el porqué. Si es un zapatista no te lo dice o va con el rollo. Tú no sabes quién es quién.³⁰

Ali recalca el papel de la división como un resultado del desarrollo “natural” de un proceso de construcción autonómico, sin embargo, el hecho de decidir que, una vez tomado el territorio, solo los que estén dispuestos a incorporarse podrán garantizar la educación, o en cierta medida forzar el ingreso a las filas, es su principal reproche. Desde su perspectiva, no son los zapatistas “de a pie” de las comunidades que conforman las bases de apoyo quienes deben ser cuestionados, sino la estructura desde donde se alza el EZLN. Las ideas

³⁰ Ali, conversación personal, 2019.

de que el zapatismo “es un infiltrado más para el gobierno” en el interior de los pueblos originarios, que comparte similar estructura y que no existe claridad de las dinámicas internas de los altos cargos, fueron reiteradas por otro interlocutor, Tomás.

Tomás es un joven de la comunidad San José Chacté, del municipio de San Juan Cancuc, que vive en San Cristóbal de Las Casas desde hace dieciséis años aunque, como los demás entrevistados, visita con regularidad su terruño. De grandes ojos y de sarcástico sentido del humor, relata cómo sus padres también fueron zapatistas, por lo que su mirada es muy crítica hacia el movimiento y hacia los mestizos que lo sostienen. Tomás es graduado de la UNICH y se reconoce orgullosamente tseltal; tenía diez años cuando llegó a la ciudad por motivos económicos. Él tiene una visión diferente sobre la educación, ya “que al estar en una comunidad muchas veces no progresas, y la manera de ver los padres”. En su testimonio refleja sus inquietudes acerca del EZLN, los negocios asociados y la vulgaridad de los discursos de sus principales líderes.

Indiscutiblemente en esto, bueno, creo que en la manera de vivir siempre vamos a depender de algo, no hay autonomía porque dependemos de mamá, de papá, si no podríamos nacer. Ahora, si hablamos de cuestión política, lo veo bien difícil que seamos autónomos porque siempre vamos a depender de que vendamos un producto, aunque sea un grupo X que diga nosotros somos autónomos, pero si tienes un producto que quieres vender, tienes que vender al que compra.

Una de las cosas que hoy voy a preguntar también [iba a participar en un evento] a algunos lingüistas que apoyan mucho a las zapatistas: ¿la comunidad zapatista es autónoma? Porque veo muchos extranjeros que están apoyando ese movimiento, entonces ¿cómo entendemos la autonomía? Porque si es nada más de nosotros mismos o es necesario que otros factores, otros personajes, actúen de esa forma.

Conocí uno de Kiki Suárez que viene de Chile y nunca supe yo que las estampitas de Marcos las elaboran en Chile, que no son de aquí, y dijo: “es que el artista es chileno y que las estampitas se hacen allá y ya se vende aquí”. Entonces, ¿son autónomos o no

son autónomos? Y todas esas cuestiones me hacen preguntarme si son o no autónomos porque estaba escuchando un discurso del subcomandante del zapatismo que decía: “Chinga..., se muere el gobierno”. En mi comunidad no decimos “chinga se muere”, entonces, ¿quién está haciendo el discurso ahí? ¿Quién hace el discurso a quién para esas cosas? En mi pueblo, si dices eso te cuelgan porque no hay esa palabra, como dicen mis papás: “Si tú estás nada más como por joder y joder, claro que te va a querer joder”. Entonces me quedé, así como, órale con ese discurso como que no. ¿Quién hace el discurso a quién? ¿Quién apoya los congresos? ¿De dónde viene tanto dinero? Si dicen que no tiene terreno y van a invadir otros terrenos solo para esto, pues ¿quién está financiando realmente? Si están financiando desde el extranjero, entonces ya no es autonomía, es general. Es un movimiento que es general, ya no se le podría llamar como autónomo zapatista.

[...] Ellos no participan, el problema de Chacté es que tiene una idea de zapatismo que ya no son activos, pero dicen que son activos, pero no participan, desde el proceso de Marichuí se fraccionó, algunos querían meter sus candidatos, algunos no, decían: “¿por qué vamos a participar?”. Entonces se fueron fragmentando y formaron dos líneas, otro bando y otro bando de zapatistas. Algunos dicen que son zapatistas, pero se quedan sentados y ya, sí dicen que son zapatistas, pero no van a los caracoles, ni a reuniones, ya no están activos, solo como nombre, nada más.

Hay una familia en Cancuc que son los López que sí se autodenominan zapatistas, pero ya no van a participar en las actividades, y en una comunidad todo se sabe, y si uno falta a algo pues se sabe que no está participando, qué están haciendo los zapatistas, qué no están haciendo, si te fuiste a Ocosingo a cosechar, todo se sabe.

[...] Entonces, ¿prefieres que te dé el apoyo el gobierno o te apoyas en otras personas? Entonces creo que debe haber, tanto como afuera debe haber eso de comercio justo, vida justa, justa alimentación, que sea todo justo ya para que eso sea el papel de una persona que quiera intervenir para eso. No que sea directo porque no si no se distorsiona y a la hora de escuchar el discurso se oye que

no es el discurso que quieren lanzar ellos, sino que está manejado mediante otros que quieren que digan así las palabras.

Eso me quedó claro apenas unos dos meses cuando fue el proyecto del Tren Maya, me quedó claro eso, ¿quién hace el discurso a quién? Y ya en las comunidades tienen esa idea todavía de que no depende, me da gusto que algunas familias todavía sí piensan de esa manera, pero como siempre, los que están arriba, los líderes, son los que le echan. Si vas a esa familia que tú dices: “sí, aquí estamos, no recibimos apoyo de ellos”, ellos tienen ese pensamiento, más las mujeres, más las mamás porque mi papá fue integrante del zapatismo y no reciben ningún apoyo ahorita, nosotros no tenemos ni beca.

Entonces una de las cosas que ahorita, no sé si en todas las regiones, es que la religión que denomina a los zapatistas es la católica y entonces ese grupo que te digo se fue a testigo de Jehová, entonces se rompe, ¿cómo es que son zapatistas si tienen otra religión? El zapatismo es católico, es católico, a su manera de ser. Eso se fragmentó totalmente.³¹

En su testimonio, Tomás refiere que las principales tensiones que genera el zapatismo en el interior de las comunidades es que sus integrantes no participan en el trabajo comunitario, no se ponen de acuerdo entre ellos; un ejemplo es que no todos aceptaron la propuesta de Marichui para la candidatura a las elecciones, como menciona Tomás, y la religión. Dentro de algunas comunidades zapatistas las religiones distintas al catolicismo son mal vistas, tanto que pueden ponerse sanciones severas como la expulsión de la comunidad o la pérdida de derechos. Así, las familias que cambiaron de culto hacia la religión evangélica, por ejemplo, se vieron forzadas a desplazarse.³² En este sentido, se coarta la libertad de las familias, que lo asumen como postura política; algunas lo adaptan a sus formas e intereses y otras deciden no entrar o salirse del movimiento.

Por otra parte, una de las tensiones más interesantes que subraya Tomás es el liderazgo del subcomandante Marcos, como un mestizo que da

³¹ Tomás, conversación personal, 2019.

³² Gustavo Castro y Onésimo Hidalgo, *Población desplazada en Chiapas* (San Cristóbal de Las Casas: CIEPAC, 1999), 36-37.

discursos contrarios al sentir de las comunidades. Para este interlocutor, toda autoridad que intente representar a los pueblos originarios debe ser escogida por voto directo de las comunidades, y él sospecha que esta práctica tan asida a la tradición tseltal no se aplicó en el EZLN. Las expresiones que él considera groseras, y que son utilizadas de forma reiterada en los discursos del subcomandante, son increpadas sobre todo por los adultos tseltales, para quienes la palabra modulada por la boca viene desde el corazón (*ot'an*) y se habla bien cuando se tiene *ch'ulel*.³³ Sus preguntas no encuentran respuestas: ¿serán autónomos los zapatistas si reciben dinero del extranjero? ¿Por qué las mujeres tsotsiles venden en las calles de San Cristóbal de Las Casas estampitas de Marcos hechas en Chile? ¿Quién escribe los discursos de los líderes del EZLN? ¿Quién está financiando la conquista de territorios y para qué? ¿De dónde obtienen las armas?

Estas sospechas también las tiene Ji'te', una joven perteneciente a la comunidad Unichtee de San Juan Cancuc. Ji'te' es de baja estatura y ojos despiertos, migrante en San Cristóbal de Las Casas. Huyó de su comunidad porque no quería casarse (rompió la tradición), llegó con once años sola y padeció hambre y frío, además de discriminación porque no sabía hablar español. Describe que fue esclava en la casa de una coleta;³⁴ después de nueve años de esclavitud, trabajó en algunas asociaciones civiles y pudo terminar su licenciatura en Lengua y Cultura en la UNICH. Ji'te' narra que cuando era zapatista hacía bombas caseras por si los atacaban, así transcurrió su infancia antes de migrar. Explica que, desde su perspectiva, cuando ella pertenecía a la comunidad zapatista pudo percibir que existe un zapatismo de “antes” y uno de “ahora”, y subraya en su discurso que, a pesar de la existencia de la Ley Revolucionaria de Mujeres, estas siguen sin participar de manera activa en la política, quedando al margen de la intervención real en los asuntos.

Fui expulsada de mis papás, entonces fui muchos años que crecí por mi propia cuenta. Cuando vuelvo después, la primera vez que fui a mi comunidad vivía mi abuelo, mi abuelo era de los *mayole*, que tenía

³³ Neila Boyer, “Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo”, *Dialectología y tradiciones populares*, vol. 70, núm. 1 (2015), 77-100.

³⁴ Término que se utiliza para nombrar a los mestizos nacidos en San Cristóbal de Las Casas. María Montaña Barbano, Laura Huicochea Gómez y Diana I. Mejía Lozada “Ser coletos: plantas en las casas de El Cerrillo, San Cristóbal de Las Casas, México”, *Culturales*, vol. 3, núm. 2 (2015), 1-22.

poder dentro de la comunidad, como mayordomo, los que rigen la comunidad, entonces no me dieron la entrada a la comunidad. Entonces yo necesitaba hacer las paces con mis papás, yo había entendido, tomé mi propia decisión de haber ido con una psicóloga, entendí que era parte de la cultura que me transmitían mis papás, que no tenían la culpa de las cosas que habían pasado. Entonces no me daban entrada. Les dije: “no vengo a hacer una bronca, vengo a hablar con mis papás y necesito hacer las paces”. Cuando platico con mis papás, ya totalmente cambiada, grande, ya tenía veintitrés años en ese momento, y entonces bien y una fiera porque mi papá siempre un poquito duro, aunque tengamos raíz zapatista no me vieron. Sí me aceptaron y después: “¿te vas a venir a vivir con nosotros o qué rollo?, ¿te vas a casar?”. Pues no, voy a estar en transición; me dijeron: “bueno”.

Como fui zapatista, pienso que hay cosas que lo hacen chido y hay cosas que también no, porque finalmente los que deciden son hombres dentro de ese grupo, y aunque hacen ver la participación de las compañeras mujeres, pero la neta es que no deciden, los que toman decisiones son los hombres. Entonces no estarían transformando nada, aunque pienso que tienen un historial muy bueno: el convenio de San Andrés. Gracias a estos movimientos se ha logrado que tengamos derechos: la ley de la lingüística, derechos de educación a los indígenas, por eso se creó la UNICH.

Antes sí hicieron cosas, pero ahora ya no, pienso que, aunque nos dicen que están haciendo cosas, pero muy por su onda, su propia lucha, entonces no quieren entrar a esta parte de promover la equidad de género, aunque al final de cuentas creo que también las compañeras zapatistas, aunque también he ido a los encuentros de las mujeres zapatistas el año pasado [2018], el 8 de marzo en el caracol Morelia, vi cosas que no me gustaron: siendo mujer de pueblo originario veía que le prestaban más atención a las de fuera, las *kaxlanas*. Entonces era una discriminación hacia ellas mismas, que si llegaban las mujeres de pueblos originarios por qué no daban un trato común para todas. Esas cosas vi, entonces no está ya tan chido como antes. Incluso cuando a mí me tocó, mis papás eran zapatistas y me gustaba, pero cuando me dijeron que era mujer y no podía estudiar y esas cosas no me gustaba. Quienes decían son hombres.

La autonomía: mujer y hombre. Creo que les pasa lo mismo a las compañeras que a los compas, y aunque quisieran dar su voz y que se tomaran en cuenta, los que dirigen son hombres.³⁵

En el testimonio de Ji'te' se puede identificar que, a pesar del esfuerzo que se realiza en las comunidades zapatistas o en el interior de las familias zapatistas, el machismo supera el discurso: en la práctica la mujer debe casarse o es anulada, "no la ven", es expulsada y repudiada. Como expresa la interlocutora, "aunque las compas quieran hablar, dar su voz, participar en la política, entretejer un feminismo zapatista, no son tomadas en cuenta por los hombres en la cotidianidad".³⁶ Ante esta situación, ella decide también alejarse de la militancia zapatista al reconocer que existe una reproducción de los mismos problemas a los que se enfrentan en las comunidades no rebeldes. Estas tensiones donde se inserta la perspectiva de género siguen siendo cuestionadas desde diversas perspectivas porque responden a factores culturales e históricos,³⁷ sin embargo, una de las cuestiones que influye es el papel de la tierra, la cual solo se otorga en herencia a los hijos varones; las mujeres tienen derecho de uso y disfrute, pero nunca de propiedad (al menos en San Juan Cancuc).

Otras problemáticas asociadas a la tierra que justifican el abandono del movimiento son el cómo se trabaja y dónde. Un interlocutor explica que cuando él era zapatista tenía que dejar su tierra en San Juan Cancuc para ir a trabajar en tierras lejanas en Ocosingo que habían sido conquistadas y que podrían perder si no iban, lo cual implicaba dejar a la familia atrás: "los problemas de familia coinciden con los sociales. Mejor solo".³⁸ Don Diego, uno de los principales interlocutores del trabajo de campo, quien permitió la entrada a su casa y a su comunidad, explica con paciencia desde su taburete los conflictos con los zapatistas en relación con la tierra. Él es un adulto de actitud perseverante y gran facilidad de palabra, además es activista y militante en varias organizaciones como el Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE).³⁹

³⁵ Ji'te', conversación personal, 2019.

³⁶ Alma Padilla, *Mujeres y feminismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018).

³⁷ María del Pilar Padierna Jiménez, "Mujeres zapatistas: la inclusión de las demandas de género", *Argumentos*, vol. 26, núm. 73 (2013), 133-142.

³⁸ Miguel, conversación personal, 2019.

³⁹ El MODEVITE, de acuerdo con su página oficial, está compuesto por hombres y mujeres tseltales, tsotsiles y choles de trece municipios en las zonas de los Altos y Selva en el estado de Chiapas y tiene

En su relato, don Diego expone cómo el EZLN no permite la expedición de documentos de identidad o de propiedad de la tierra y, sin estos, los pueblos originarios pierden los derechos e incluso la existencia porque viven y se definen desde ella. Los zapatistas no se registran ante el gobierno para que este no conozca cuántos son o qué poseen, pero sin reconocimiento no existen para el Estado, lo cual trae consigo que, si se salen del caracol (es decir, de la comunidad, como ellos la llaman), pierden su tierra, el acceso a comida y a un hogar, la posibilidad de matrimonio (porque para casarse se requiere una milpa) y la libertad de movimiento.

El sobrino de doña Victoria es zapatista. Sus hijos cuando tenga su mujer no van a tener documentos, ni acta de nacimiento, nada... dice que hasta que no le den la orden sus superiores no va a sacar acta de nacimiento... Un niño debe ser registrado para ser reconocido. Si algún día viene alguien, te pregunta: “¿De dónde eres? ¿Tu acta de nacimiento? ¿Tus documentos?”. Si no tienes, entonces te dice: “No eres de aquí, no eres mexicano, entonces sal del país”. ¿Dónde van a ir tus hijos? Pero no, no entienden. Es que no puede ir en ningún lugar. Es como te decía hace rato, que nos tratan como animal, ya nos pasaría así.

Mi corazón dice: yo también soy parte de los zapatistas, pero no estoy, porque hay algo que nos, como una barrera que nos tapa pues. ¿Por qué? Porque allá con la dirección de los zapatistas dicen esto, esto y esto, nos tenemos que ayudar de todo con nuestros hermanos, pero los zapatistas en las comunidades ya lo interpretan de otra forma. Y ya si les quieres hablar: “No, es que eres de otro, es que no te queremos”.⁴⁰

En este testimonio se puede ver cómo salirse del zapatismo conlleva perder el sustento, y no poseer documentos limita las interacciones laborales futuras, lo que conduce a las personas a ser maltratadas, “tratadas como animal”, y despoja

como objetivo “unir nuestra palabra y sabiduría como pueblos originarios en la defensa de la vida y el territorio; a través de la denuncia y acciones concretas con las cuales exigimos al gobierno local, estatal y nacional el respeto y cuidado de las riquezas naturales en las que como pueblos originarios habitamos”. Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio, <https://modevite.wordpress.com/quienes-somos/>

⁴⁰ Don Diego, conversación personal, 2019.

al individuo de su facultad como ciudadano. También recalca la idea de que, en la cotidianidad, las familias que se declaran zapatistas no llevan a cabo las orientaciones de la comandancia. De acuerdo con los testimonios se observó que no existe un diálogo tolerante hacia los no-zapatistas con los que conviven y esto genera que, a pesar de que exista admiración, la distancia se acentúe.

Por último, en la biografía de Elmar, quien se considera tseltal solo como hablante porque prefiere ser conocido como persona, se observa cómo se vivió el levantamiento en Petalcingo, Tila, la zona más alejada (frontera con Tabasco) donde se habla tseltal. Elmar, un joven de baja estatura y discurso fluido, cree que la construcción de autonomía tiene varios problemas y los desafíos están enfocados en retirar a los partidos políticos para evitar la asimilación y el etnocidio. Relató las violencias y vicisitudes que tuvo que vivir, “un contexto complicado” de carencias; también migró a San Cristóbal de Las Casas para estudiar, prefirió enfocarse en trascender de su mundo al de la ciudad. Para Elmar, el EZLN, o EZ como le suele llamar, es el único movimiento autonómico que ha tenido cobertura en los medios, por lo que ha sido considerado como un referente.

Si un movimiento lo elevamos a la categoría de movimiento social, autónomos como el zapatismo pues tienen dos opciones: se radicalizan o se institucionalizan, por lo regular se institucionalizan lamentablemente. El zapatismo sigue latente. No sé a dónde irá a parar este asunto. Siempre hablamos del zapatismo porque es el ejemplo más claro y reconocido, no porque sea el único, pero sí el que más cobertura ha tenido. Hay otros procesos autonómicos, pero no tienen la cobertura, por lo tanto, automáticamente, por lo mismo, no tienen cobertura, no se transmiten en los medios.

Sí, en efecto, digamos que este grupo lo sacó a la luz y lo sigue manteniendo con una cobertura bastante grande en el plano nacional e internacional, entonces, claro que ha sido asociado, y lo asocio también con eso. Cuando me hablabas de autonomía tseltal me sorprendí porque no lo había escuchado. En Sitalá, por ahí, fui a una de las zonas más pobres de acá y sigue siendo, diversas organizaciones sociales se están metiendo a trabajar ahí, pero las ONG también llegan a saquear ahí a través de proyectos, no más para bajar recursos. Entonces, es la primera vez que escucho de

autonomía tseltal, no lo había escuchado. En la zona de donde vengo no se habla de autonomía tseltal. Están tan insertos sobre la lógica comercial y todo eso que eso pasa a segundo plano, o no se ha pensado; a final de cuentas hay pocos estudios en esa zona de Chiapas.

[Pausa breve] La zona de donde vengo no, bueno sí, que hay unas zonas autónomas porque estaban pegadas al EZ, pero más allá, inclusive hicieron sus escuelas zapatistas en su momento. En ese momento me tocaba cambiarme con mis papás al cafetal y vi esas escuelitas, creo que era en el 2004, 2005, 2006, 2007, no, en el 2007 ya no, creo que 2003 o 2004, creo, que apenas empezaba a vislumbrar los asuntos. Los que tenían programas sociales quemaron todas sus credenciales, no querían saber nada del gobierno. Como tal así lo vi en su momento. Ahorita hay una línea de transporte que se llaman autónomos, pero más allá de eso no me ha tocado preguntarles. Ya llevo nueve años fuera de Petalcingo.

[...] Sí se enfilaron, nada más fue el calor del momento [levantamiento zapatista 1994] y ellos ahorita siguen con las mismas prácticas, no más que para unas cuantas familias que al final de cuenta se fueron insertando de nuevo en la misma dinámica en la que estaban antes... en efecto, digamos que este grupo lo sacó a la luz y lo sigue manteniendo con una cobertura bastante grande en el plano nacional e internacional, entonces, claro que ha sido asociado, y lo asocio también con eso.⁴¹

Desde la perspectiva de Elmar, el cansancio y el desgaste de las familias que se proclamaron zapatistas en algún momento es mayor al compromiso actual hacia el movimiento. Esto también genera una especie de estigma por parte de aquellas que continúan militando, porque las primeras son vistas como desertoras, “flojas”, vendidas a los intereses del mal gobierno. Esta postura me resultó impactante como investigadora: ¿acaso la visibilidad de la lucha mediante la cobertura en los medios representa el empujón moral que sustenta la resistencia? ¿De qué sirve la rebeldía cuando se padece hambre, enfermedad, analfabetismo, y se vive en medio de las montañas donde nadie conoce el

⁴¹ Elmar, conversación personal, 2019.

esfuerzo? ¿Vale la pena sacrificar la educación, los medicamentos, las becas, la religión, la tierra, los documentos a cambio de un reconocimiento intragrupal? ¿Qué sentido cobra la “autoinmolación” en la praxis política zapatista?

Analizar sin universalizar

Como se puede leer en los testimonios de las y los interlocutores, fueron recurrentes los criterios detractores hacia el EZLN. Esto no fue intencional en el trabajo de campo, de hecho fue una sorpresa, ya que en mi primera incursión en abril de 2016 romantizaba al EZLN y todo lo relacionado con la construcción de las autonomías; en esa ocasión pude participar en un seminario titulado “Las grietas de la izquierda” organizado por la Comandancia y “la Sexta”.⁴² En dicho evento tuve la oportunidad de constatar en primera persona el emocionante discurso de la resistencia anticapitalista, los logros de las Juntas de Buen Gobierno o el papel de las asambleas como otras formas de participar, pero también observé el descontento y desinterés creciente hacia el zapatismo por parte de las comunidades, que llegó a su maduración con una propuesta inesperada el último día de la actividad.

El seminario “Las grietas de la izquierda” fue el espacio donde se propuso el lanzamiento de la vocera-candidata Marichui a las elecciones de 2018 por el Consejo Nacional Indígena y el Consejo Indígena de Gobierno, con el apoyo del EZLN. Para activistas, adherentes a la Sexta, indígenas y sociedad civil en general, este inesperado anuncio constituyó una especie de decepción política porque el EZLN había tenido un discurso antisistémico en el cual indicaba que no buscaba “llegar al poder”, sino desde abajo dismantelar “la hidra capitalista”. En el marco del seminario, por primera vez habló Marichui; en ese momento aún no había sido “elegida” para los comicios presidenciales. Después de escuchar al subcomandante Galeano (quien comenzó alabando la obra de Fidel Castro y Camilo Cienfuegos), al subcomandante Moisés y a Marichui, las intenciones fueron evidentes, sin embargo, para las bases de apoyo la propuesta era una traición a lo que hasta el momento se había dicho; algunos no entendían la razón por la que se le estaba haciendo el “juego al sistema”.

⁴² La Sexta es una manera abreviada de referirse a aquellos simpatizantes del zapatismo que junto a las bases de apoyo (las comunidades) se adscribieron a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, documento que expone las demandas del EZLN e invita a la resistencia y la rebeldía en pos de la dignidad.

Por ello, “las autobiografías que se muestran son historias que nunca pueden ser completadas”.⁴³ Los tseltales que fueron parte de este trabajo dan sentido a sus decisiones de vida, mediadas por las conexiones sociales y contextuales, pero ello no significa que estos testimonios se puedan generalizar: también, en las comunidades existen miles de tseltales que militan en el EZLN sin cuestionar lo aquí planteado, porque es lo que creen y así han sido educados desde su nacimiento o, incluso, puede haber quienes aún no se han permitido expresar sus opiniones o inquietudes por lealtad familiar, etc. Lo que se narra es la memoria individual y social de los actores porque “toda autobiografía es en el fondo la historia de un grupo social... es un relato grupal, se le puede dar un significado colectivo, incluso de conciencia de clase”.⁴⁴ Lo que menciona Jesús de Miguel es importante porque se puede destacar en su discurso que lo relevante en estas historias de vida no es la veracidad de los hechos, sino “su potencial, el análisis de la experiencia del lector/a ante su propia vida, cultura y sociedad”.⁴⁵

La invitación que se hace es a analizar los testimonios en su contexto para conocer más acerca de los tseltales y su vida, ya que la coherencia explicitada no solo es una invención de quien realiza las historias de vida, sino una estrategia para comunicar el contenido: “cualquier vida es una compleja mezcla de pasado y presente. El presente está condicionado por el pasado. La representación del pasado se realiza desde el presente, con un poder censorador inequívoco”.⁴⁶

La experiencia de los sujetos significa en las fuentes históricas un trampolín para entrever (en los planos personal y social) aquellas convergencias que transforman tanto el interior de los actores como las experiencias colectivas. Desde este punto de vista, la confrontación entre experiencia y realidad solo puede ser comprendida a través de las mediaciones (relaciones entre expectativa y experiencia), como plantea Gerardo Necochea.⁴⁷ Mediante el discurso cada participante exteriorizó su experiencia atravesada por la cultura, aunque no hay que descartar que en el método cualitativo influye también el investigador,

⁴³ Jesús de Miguel, *Auto/biografías* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017), 29.

⁴⁴ De Miguel, *Auto/biografías*, 37.

⁴⁵ De Miguel, *Auto/biografías*, 38.

⁴⁶ De Miguel, *Auto/biografías*, 97.

⁴⁷ Gerardo Necochea, “Experiencia, expectativa e historia oral”, en *El siglo XX que descábamos. Ensayos de historia oral en torno a experiencia y expectativa*, eds. Patricia Pensado y Gerardo Necochea (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013), 11-33

la anticipación de observar aquello que está en relación con las categorías de análisis en confrontación con lo que sucede en la realidad.

Quienes hayan vivido el proceso de las luchas zapatistas de cerca quizás no coincidan con los relatos mostrados o puedan identificar incongruencias, desajustes o contradicciones entre lo esperado y lo vivido; esto también forma parte del método biográfico, que asume que “cambio y conflicto conforman la experiencia, la cual deja un rastro histórico del diálogo que internaliza la experiencia”.⁴⁸ Lo que interesa en última instancia de los testimonios presentados es comprender cómo los sujetos recogen y valoran opciones, qué acciones tomaron para situarse y dirigirse para entender que “los sujetos se crean a sí mismos históricamente”.⁴⁹ En este sentido, el debate que suscite este texto ante las polémicas afirmaciones realizadas servirá para volver a discutir acerca de los desafíos de la construcción de autonomías zapatistas, en un momento en el que, en palabras de un interlocutor, pareciera que solo existe zapatismo en Chiapas y que todos los integrantes de los pueblos son zapatistas, pero donde no aparecen reflejadas en la academia otras cuestiones, como menciona Méndez Gómez:

Se han hecho como una serie de discusiones sobre el concepto mismo [de autonomía], cómo se ha dado el proceso autonómico aquí en Chiapas, porque uno dice autonomía en Chiapas, pues directamente piensa en el zapatismo, rápido lo enmarca. Sin embargo, cuando empiezas a desmenuzar los diferentes movimientos, conflictos y coyunturas en Chiapas te das cuenta que no solo hay una forma de autonomía, sino varias formas y experiencias de autonomía [...] Es muy curioso porque en la universidad nunca, pero nunca, nunca, yo escuché que se hablara del zapatismo. En serio, nunca, pero nunca lo escuché.⁵⁰

Como se lee, las formas como se concibe la autonomía entre el zapatismo y los sujetos que acompañaron este trabajo no son necesariamente antagónicas, aunque se han presentado diferencias en la forma de entender la construcción

⁴⁸ Necoechea, “Experiencia, expectativa e historia”, 29.

⁴⁹ Necoechea, “Experiencia, expectativa e historia”, 29.

⁵⁰ Méndez Gómez, “Prácticas comunicativas otras en defensa de la vida y el territorio en Chiapas”.

de la misma. Desde los deseos y necesidades de quienes vivieron día a día los procesos en los Altos de Chiapas, se evidencia que, con el tiempo, “han cambiado” dinámicas, las cuales sostienen una y otra conceptualización, y también las prácticas. En este sentido, es necesario seguir problematizando el tema en otros trabajos que permitan comprender el asunto desde una perspectiva más amplia.

Conclusiones

La propuesta zapatista de construcción de la autonomía como proyecto político implica que las bases de apoyo y los simpatizantes acaten normas emitidas por la comandancia (ala militar) que distan de los intereses de algunas familias tseltales, por lo que deciden rechazarla por razones fundamentadas como la economía familiar (el apoyo a través de becas), cambio de religión, acceso a la educación, servicios de salud, propiedad sobre la tierra, expedición de documentos oficiales, entre otras cuestiones relacionadas con la unidad del pueblo y la cobertura mediática de la resistencia. Las historias de vida de los sujetos-actores no zapatistas que en algún momento militaron en la organización insurgente muestran cómo mediante el método biográfico se puede realizar un acercamiento para comprender las prácticas y discursos del EZLN que les generaron (y les generan) distancia.

Los testimonios como fuentes históricas, en este caso desde las voces silenciadas o estigmatizadas, permiten entender en qué contexto social, histórico y cultural se construyen las autonomías en los Altos de Chiapas, cuáles son las tensiones en el interior de los pueblos originarios y cómo se pueden pensar otras praxis políticas comunitarias autónomas al margen de la beligerancia y la insurgencia. Son voces que no hubiesen podido ser conocidas en otra forma más que a través de su voz, y parte del conocimiento de estas comunidades se ha conservado por la tradición oral. En la actualidad ha tenido mayor oportunidad la traducción y permanencia de escritos en la lengua originaria, sin embargo, muchas historias, testimonios, conocimiento sobre su cultura, sociedad, vida, medicina, etc., se mantienen porque se enseñan de generación en generación, por tanto, la experiencia de la historia oral es importante y necesaria en muchas ocasiones, porque no todo el conocimiento se encuentra en los libros, en ocasiones se tiene que salir a buscarlo.

No todos los tseltales, tsotsiles, choles y tojolabales que construyen su autonomía continúan siendo parte del movimiento zapatista. Muchos en algún momento formaron parte de él, en especial cuando fue planteado y su inició fue de gran importancia, pero, en la actualidad, las voces de los que han cambiado pocas veces son visibilizadas en los trabajos académicos a pesar de que sus aportes biográficos ofrecen un rico arsenal para escribir una historia heterogénea y polisémica. Los desafíos a los que se enfrentan las comunidades y las familias adherentes al zapatismo son muchos, y reconocerlos es el primer paso para seguir construyendo propuestas alternativas que garanticen la existencia y la identidad de los pueblos originarios en México.

Referencias

- Aceves, Jorge. “Historia oral e historias de vida: algunas consideraciones”. En *Historia oral e historias de vida. Teorías, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, 9-33. México: CIESAS, 1996.
- Aceves, Jorge. “La historia oral, plataforma para una práctica interdisciplinar: una conversación de frente al espejo”. En *La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, editado por Mario Camarena y Karla Covarrubias, 109-129. Colima: Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima, 2013.
- Baronnet, Bruno. *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva Lacandona de Chiapas, México*. México: Université de la Sorbonne Nouvelle / El Colegio de México, 2009.
- Boyer, Neila. “Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo”. *Dialectología y tradiciones populares*, vol. 70, núm. 1 (2015), 77-100. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.01.004>
- Burguete, Araceli. “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, editado por Araceli Burguete, Miguel González y Pablo Ortiz, 63-89. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2010.
- Castro, Gustavo y Onésimo Hidalgo. *Población desplazada en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: CIEPAC, 1999.

- CEDOZ. Centro de Documentación sobre Zapatismo. <https://desinformemonos.org/wp-content/uploads/2017/08/caracoles-ubicacio%CC%8ln-.png> (consultado el 14 de septiembre de 2018).
- De Garay, Graciela. “La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas”. En *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, coordinado por Graciela de Garay, 16-28. México: Instituto Mora, 1997.
- De Grammont, Hubert C. y Horacio Mackinlay. “Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 4 (octubre-diciembre de 2006), 693-729.
- De Miguel, Jesús. *Auto/biografías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.
- Enríquez, Rocío. “La subjetividad interrogada: método biográfico y análisis social contemporáneo”. En *La historia oral y la interdisciplinariedad. Retos y perspectivas*, editado por Mario Camarena y Karla Covarrubias, 275-292. Colima: Archivo Histórico del Municipio de Colima / Universidad de Colima, 2013.
- EZLN. *Enlace zapatista*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1>(consultado el 11 de julio de 2018).
- Fernández de Mata, Ignacio. “Una vez orales, hoy fuentes escritas”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 26 (2011), 153-174.
- López Bárcenas, Francisco. “Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas”. *El Cotidiano*, núm. 196 (marzo-abril de 2016), 87-94.
- Méndez-Gómez, Delmar. “Prácticas comunicativas otras en defensa de la vida y el territorio en Chiapas”. En *Política y democracia en Centroamérica y México. Ensayos reunidos*, editores Delmar Méndez-Gómez y Pablo Uc, 165-195. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2019.
- Montaña Barbano, María M., Laura Huicochea Gómez y Diana I. Mejía Lozada. “Ser coletos: plantas en las casas de El Cerrillo, San Cristóbal de las Casas, México”. *Culturales*, vol. 3, núm. 2 (julio-diciembre de 2015), 1-22.
- Muñoz, Maritza. *Pueblos indígenas del México contemporáneo. Tzeltales*. México: CDI, 2004.
- Necoechea, Gerardo. “Experiencia, expectativa e historia oral”. En *El siglo XX que deseábamos. Ensayos de historia oral en torno a experiencia y expectativa*, editado

- por Patricia Pensado y Gerardo Necochea, 11-33. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Niethammer, Lutz. “¿Para qué sirve la historia oral?”. *Historia y fuente oral*, núm. 2 (1989), 3-25. <http://www.jstor.org/stable/27753246>
- Padierna Jiménez, María del Pilar. “Mujeres zapatistas: la inclusión de las demandas de género”. *Argumentos*, vol. 26, núm. 73 (septiembre-diciembre de 2013), 133-142.
- Padilla, Alma. *Mujeres y feminismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018.
- Randall, Margaret. “¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XVIII, núm. 36 (1992), 23-47.
- Restrepo, Eduardo. *Antropología y estudios culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Sámano Ramírez, Miguel Ángel. “Movimientos de resistencia campesina e indígena contra los megaproyectos y el modelo extractivista”. *El Cotidiano*, núm. 201 (enero-febrero de 2017), 7-16.
- Sulca, Edgar. *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas*. Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Gobierno del Estado de Chiapas, 1997.
- Tola, Florencia. “Una antropología entre la conceptualización y la equivocación. Reflexiones a partir del Chaco argentino”. En *Malestar en la etnografía. Malestar en la antropología*, editado por María Epele y Rosana Guber, 9-25. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Sociales, 2019.
- Viqueira, Juan. *Los rumbos de otra historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1998.

Crisis del agua y gobernanza hídrica. Construcciones sociales en la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello

Jorge Herminio Morales Nájera

Introducción

En México, la gobernanza hídrica nacional deviene de un proceso históricamente centralizado que desestimó la participación de otros pisos de gobierno. Dichas prácticas institucionales se trataron de enmendar con la promulgación de la Ley de Aguas Nacionales (LAN) y la Gestión Integrada de los Recursos Hídricos (GIRH), que permitieron a los estados y municipios, en teoría, participar en el diseño de políticas públicas para la gestión hídrica; sin embargo, en la práctica las estructuras comunales presentan una construcción social negativa fundada en el discurso de falta de cultura del agua. Asimismo, la ausencia de voz y voto de los comités comunitarios en la gobernanza del agua constituye un reducto del viejo modelo centralista y vertical que no hace justicia a las estructuras comunitarias.

El presente trabajo es producto de indagaciones cualitativas realizadas en la cuenca del Usumacinta, específicamente en las zonas alta, media y baja de la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello en la región fronteriza de Chiapas. Durante recorridos por la región, interactué con representantes de los Comités Comunitarios del Agua que no tienen mucha participación en las instancias de planeación hídrica gubernamental. Caminando y conversando me asaltaba una pregunta, ¿qué es lo que limita

la colaboración de los comités comunitarios en la gobernanza hídrica en la subcuenca? Todo parece indicar que coexisten formas de gobernanza comunal diferenciadas en sus usos, manejos y prácticas culturales que son mal ponderadas por los diseñadores de políticas públicas en un contexto de crisis antrópica del agua.

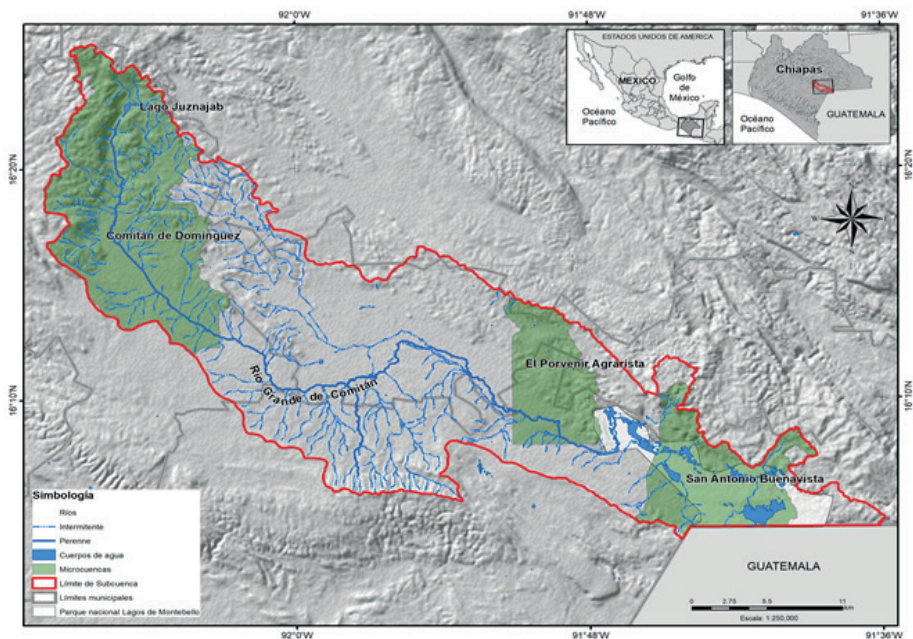
Un paradigma extractivista socioculturalmente construido responsabiliza a los actores comunitarios de la actual emergencia ambiental. Así, se genera exclusión en la organización para el derecho a disponer de agua segura. Sin embargo, el reconocimiento de las prácticas culturales ontológicas del manejo del agua puede generar un proceso de cogestión basado en un pacto de gobernanza hídrica que contribuya a revertir la contaminación en la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello.

El entorno de la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello

El recorrido hidrológico del Río Grande asociado a otros recursos como la tierra, los recursos forestales y las formas de apropiación o intervención de los mismos por los pobladores, permite distinguir nichos territoriales diferenciados por sus prácticas socioambientales de apropiación del agua. La subcuenca alta está conformada por pobladores que creen en una relación armoniosa con el ambiente, un uso adecuado del agua y los bienes comunales forestales como moneda de cambio de sus relaciones políticas locales y extralocales. Otro nicho territorial, que se ubica en la subcuenca media, registra un alto crecimiento demográfico que demanda grandes cantidades de agua para consumo humano, manejo de excretas y riego de productos agrícolas itinerantes.¹ Por otro lado, la subcuenca baja está conformada por habitantes de las comunidades asentadas en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Lagos de Montebello, que han hecho de los servicios turísticos su actividad principal de subsistencia.

¹ Los comités del municipio de Comitán mantienen los más altos volúmenes concesionados para riego agrícola, los cuales suman 9 933 844 metros cúbicos anuales, de los cuales el 83.2 % se concentra en la ciudad de Comitán según el Programa de Ordenamiento Territorial, CONAGUA, “Plan de gestión de la cuenca del río Grande-Lagunas de Montebello, Chiapas, México” (otoño de 2009), 62, https://issuu.com/inesachiapas/docs/plan_de_gestion_de_la_cuenca_del_ri/11 (consultado el 6 de mayo de 2021).

Mapa I. Subcuenca alta, media y baja en relación con el Río Grande y el Parque Nacional Lagos de Montebello



Fuente: CEIEG Chiapas-INEGI. Diseñado por Julio C. Llanes Monsreal, Departamento de Observación y Estudio de la Tierra, la Atmosfera y el Océano, El Colegio de la Frontera Sur.

Juznajib la Laguna pertenece a la municipalidad de Comitán, está conformada por 703 habitantes que se dedican a la producción extensiva² de maíz y frijol, es considerada una localidad de extrema pobreza, y la mayor parte de sus habitantes son mestizos. Hasta el año 2005, la mayoría de la población no contaba con agua potable. La disponibilidad de agua en el pasado se realizaba a través de hidrantes colectivos colocados estratégicamente en la localidad a los que los pobladores acudían a llenar cubetas para uso doméstico (ver Foto 1). Esta situación, que pervivió en las prácticas de los habitantes de Juznajib durante los años en los cuales no contaron con agua entubada, cambió con la instalación de la red de suministro de agua potable y, de paso, beneficiaron a las localidades Xujalá, Los Laureles³ y Yalumá.

² Método agrícola que hace un uso moderado de los medios de producción y cuyo móvil no es la explotación desenfrenada sino la subsistencia.

³ Las autoridades de la comunidad de Juznajib han mantenido un conflicto por el uso del agua que data de hace más de siete años con Los Laureles, hecho que condujo a que los habitantes gestionaran por cuenta propia la habilitación de un pozo profundo que abastece a todos los habitantes sin requerir del agua de la laguna.

Foto 1. Disponibilidad de agua en la subcuenca



Fuente: archivo personal Morales Nájera (21 de octubre de 2021).

El ejido Juznajib mantuvo alianzas políticas con las autoridades municipales para el manejo y cuidado del agua de la laguna durante muchos años, y a cambio los pobladores obtuvieron algunos beneficios concretos como el asfaltado de la calle principal que llega a la comunidad y la introducción del servicio de agua entubada; estos acuerdos datan de hace más de quince años y reflejan la lentitud de las autoridades para otorgar beneficios a cambio de dotación de agua a los pobladores de la ciudad de Comitán.⁴

Los habitantes de Juznajib son conscientes de la relación entre la presencia de masa arbórea y la recarga de acuíferos; décadas atrás los habitantes del poblado se habían preocupado por la conservación de los árboles, pero también por el aprovechamiento de los recursos forestales. En la actualidad, según datos facilitados por los productores, se aprovechan cada año aproximadamente siete mil metros cúbicos de madera en rollo (ver Foto 2). Los recursos que ingresan son administrados por las autoridades ejidales para beneficio de la propia comunidad, por ejemplo, han comprado dos camiones de pasajeros que transportan diariamente a los pobladores hacia la ciudad de Comitán de Domínguez, como señala un líder local.

⁴ A finales del año 2020, la localidad Juznajib y sus habitantes decidieron realizar un manejo local del agua, paralizaron el sistema de bombeo de agua hacia la ciudad de Comitán. Las autoridades municipales han intentado negociar para restablecer el servicio, pero las autoridades ejidales acordaron en asamblea hacer un manejo propio del agua de la laguna y beneficiar únicamente a las localidades aledañas.

Iniciamos el proceso de organización en 1975. En esos años, iniciamos formado la Unión de Ejidos Lucha Campesina en las Margaritas, en los años 1988 y 1989 pensamos cómo reforestar las áreas que estaban quedando desprotegidas. Antes había puro árbol pequeño que servía para corte de leña. En el año 1999, se inició un proceso más formal como ejido Juznajib y reforestamos varias hectáreas. Ahora se ve el trabajo que se hizo en esos años, puede usted verlo antes de llegar al poblado y, bueno, todo ese proceso lo hicimos con el fin de proteger el medioambiente y los recursos naturales.⁵

Foto 2. Conservación para la recarga de acuíferos en Juznajib



Fuente: archivo personal Morales Nájera (21 de octubre de 2021).

Para los campesinos de la subcuenca alta es importante la inocuidad en el cultivo de sus hortalizas, flores y maíz; por ello, utilizan agua de la laguna para sus sistemas de riego y presumen con orgullo de vender productos orgánicos libres de contaminantes en la ciudad de Comitán de Domínguez, como refiere un habitante de Juznajib:

Aquí sembramos orgánico, la verdad es que cuesta más, pero creemos que la única manera de hacer que dure el agua es usarla bien. Nosotros vivimos aquí arriba y los que están allá abajo la usan

⁵ Entrevista a FPG, ejido Juznajib, 13 de octubre de 2021.

mal porque la contaminan, aplican mucho remedio, pero por un lado se entiende porque si la gente no trabaja no tiene para comer. Está delicada la situación; pues ni modo, ahí le va uno a luchar.⁶

Los pobladores mestizos de Juznajib consideran que las montañas, cuevas y nacimientos de agua tienen “dueño” y, por esta razón, ofrendan una fiesta en honor a San Caralampio. Las celebraciones rituales y materiales se organizan en conjunto con la localidad San Antonio Gotzil, y ambas comunidades han establecido acuerdos de uso compartido para suministrar de agua a las localidades aledañas sin costo alguno.

Por otro lado, también los habitantes de la subcuenca alta suministran agua potable a la ciudad de Comitán, establecida en la subcuenca media; sin embargo, los conflictos han emergido por la escasa retribución material por parte de las autoridades; además, los escurrimientos superficiales aguas abajo han disminuido y las disputas por el control de uso del agua en las localidades se han tornado más estrictos. Así, los pobladores evocan con nostalgia la abundancia de agua que escurría por el cerro Junchavín, como refiere un habitante de Juznajib.

El nivel de agua ha cedido porque anteriormente era más grande, antes llegaba hasta las milpas, pero ahora se ha reducido el tamaño. Antes tirábamos atarrayas aquí en este camino, ahora el agua se ha retirado. Este sistema de aquí arriba está conectado con el de los Riegos; sin embargo, vemos que el descenso hacia el Río Grande no tiene lugar, entonces, quiere decir que el agua de la laguna está como detenida.⁷

El Río Grande de Comitán de Domínguez ha estado ligado a la historia de la ciudad de las Nueve Estrellas o Balum-Kanan —como la conocían los pueblos mayas-tojolabales—. En relación con la ubicación espacial de este pequeño río, el escritor tabasqueño Pedro Vega Martínez, conocido por su seudónimo Pablo Montañez, evoca así este territorio:

⁶ Entrevista a JB, ejido Juznajib, 15 de noviembre de 2020.

⁷ Entrevista a AG, ejido Juznajib la Laguna, 14 de noviembre de 2020.

A 1,125 kilómetros de la frontera [con Guatemala], unos escurrideros del Cerro de Junchavín, el baluarte de Balum-Kanan, hoy Comitán, forman un pequeño arroyuelo que en tiempos de secas casi se extingue, pero que sin embargo, como si adivinaran su futura grandeza, unos kilómetros más abajo, al atravesar el barrio de los Riegos, ya le llaman Río Grande; después en Tepancoapan dona sus aguas para ayudar a formar los lagos de color de Montebello y unas veces superficial y otras subterráneas, por fin vuelve a convertirse en el Río San Juan que junto con los desagües de los otros lagos, de Jalmajá y otros, se une al Santo Domingo, el Río Grande de los Tojolabales.⁸

Foto 3. Cruz sagrada en la vertiente de los Riegos en el Río Grande



Fuente: archivo personal Morales Nájera (21 de octubre de 2021).

Los antiguos mayas que habitaron el centro arqueológico de Chinkultic, ubicado en las márgenes del Río Grande, creían que los cuerpos de agua estaban habitados por nahuales que debían ser apaciguados mediante complejas ceremonias rituales, por lo que solicitaban a los señores del Pozo Escalonado abundancia de vida y alimentos. La presencia de gran cantidad de figuras antropomorfas y zoomorfas encontradas en la zona hace pensar en la estrecha

⁸ Pablo Montañez, *Río Grande, la cuenca del Usumacinta, gran reserva de México* (México: B. Costa / Amic Editorial, 1970), 26.

conexión hombre-naturaleza que existió en la antigüedad. En la actualidad, como antaño, los habitantes de Comitán y sus alrededores efectúan rituales propiciatorios, y en un ambiente festivo colocan grandes cruces que adornan con flores de la región, a la vez que efectúan rezos y ofrendas para que el agua continúe nutriendo la existencia humana (ver Foto 3).

Aguas abajo la ciudad de Comitán se ha convertido en uno de los cuatro principales centros de población del estado de Chiapas junto con Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y San Cristóbal de Las Casas. Presenta un crecimiento demográfico acelerado; es decir, en las últimas cuatro décadas pasó de tener 54 733 habitantes a 153 448.⁹ De este modo, la población que requiere servicios de agua se ha triplicado y los desechos son vertidos al Río Grande. En su camino, aguas abajo rumbo a los Lagos de Montebello, se suman los residuos contaminantes generados por los habitantes de la planicie (ver Foto 4).

Foto 4. Botellas de agroquímicos desechadas en el Río Grande



Fuente: archivo personal Morales Nájera (22 de octubre de 2021).

Aguas más abajo se ubica el ejido El Porvenir Agrarista. Este centro de población se formó con campesinos provenientes de diferentes localidades del estado de Chiapas, aunque en su mayoría son población de origen campesino que formaba parte de las haciendas agrícolas que abundaron en el siglo pasado. Al respecto, los pobladores cuentan que durante el periodo

⁹ INEGI. "Panorama sociodemográfico de Chiapas 2015", *Encuesta intercensal 2015*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México, 2016, p. 76. Consultado el 10 de octubre de 2022.

de auge de las haciendas a las cinco de la mañana se efectuaba el toque de cacho¹⁰ para iniciar las labores agrícolas. Esta situación cambió con la llegada del agrarismo mexicano, que propició la formación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE). La posesión de terrenos de cultivo para la siembra de maíz posicionó a los campesinos de la subcuenca media como los habitantes del “granero de Chiapas”.

Sin embargo, años después la implementación del modelo económico mexicano basado en el predominio de la industrialización deterioró la competitividad de los campesinos. De esta forma, la meseta comiteca enfrentó un decrecimiento en la producción y la migración del campo a la ciudad. Por otro lado, los campesinos que optaron por permanecer en el territorio ensayaron la producción de monocultivos como jitomate y café, que mantenían alta demanda en el mercado nacional e internacional. La fértil región del Río Grande, que antaño fue productora de maíz, se inclinó así a la siembra de jitomate saladet, que requiere del uso de nocivos agroquímicos y grandes cantidades de agua para su producción.¹¹

Para satisfacer sus necesidades de riego los campesinos productores de jitomate extraen agua de pozos profundos mediante el uso de mangueras y bombas; sin embargo, para el crecimiento de una planta de jitomate se requiere de un litro y medio de agua cada tres días para asegurar buena producción.¹² Además, el acopio de agua superficial se realiza a través de “albercas” construidas ex profeso para extraer agua del Río Grande, que mezclan con agua subterránea para el riego de hortalizas que se comercializan acorde con las fluctuaciones de los precios del mercado. La alta demanda del producto en los mercados regionales y nacionales empuja a los productores a la renta de tierras vírgenes y al uso de plaguicidas cada vez en mayores cantidades; sin embargo, la demanda del producto en el mercado nacional es constante y la actividad en el ciclo productivo garantiza bonanza económica para quienes se dedican a esta labor (ver Foto 5).

¹⁰ Cuerno de toro ahuecado que al soplar por una abertura pequeña emite un sonido potente.

¹¹ “La porción de la cuenca con mayor volumen concesionado para fines agrícolas es la que pertenece al municipio de Comitán con 4 611 309 metros cúbicos, es decir el 38.3% del volumen concesionado en toda la cuenca para este rubro. Este volumen está concesionado a un total de 69 usuarios quienes obtienen agua básicamente de la Laguna Juznajib ubicada en la microcuenca del mismo nombre”. CONAGUA, “Plan de gestión de la cuenca del río Grande-Lagunas de Montebello”, 62.

¹² Un productor que siembra 10 000 matas de jitomate requiere de 10 500 litros de agua cada tres días para el riego de su cosecha.

Foto 5. Producción de jitomate en la subcuenca media



Fuente: archivo personal Morales Nájera (21 de octubre de 2021).

Por otro lado, la subcuenca baja está conformada por pobladores que emigraron de diferentes localidades de Chiapas ante la apertura de tierras para la colonización de terrenos nacionales. Inicialmente, los pobladores basaron su sobrevivencia en la producción de maíz y café pero, algunos años después, la afluencia de turistas les permitió asentarse en las principales lagunas para expender alimentos y artesanías. Aprovechando el paisaje se establecieron cerca de las lagunas y ofrecen a sus visitantes servicios como: degustación de pequeñas tortillas llamadas *chunkunwaj*, consumo de quesadillas de flor de calabaza, comercialización de café molido, venta de chocolate artesanal, paseos en balsas construidas con troncos rústicos de corcho, servicio de guías, senderismo, campismo y recorridos guiados por las 59 lagunas que existen en la región.

Los pobladores de Antelá ignoraban por qué las aguas azul turquesa cambiaron repentinamente a color verde-gris con malos olores. En este sentido, las autoridades comunicaron que la presencia de malos olores se debía a la existencia de hidrocarburos cerca de las lagunas o a la presencia de actividad volcánica y, una vez que el gobierno realizara los estudios respectivos, se beneficiarían ampliamente con la explotación de los recursos; sin embargo,

ante las evidencias de la contaminación la Comisión Nacional de Aguas Protegidas (CONANP) convocó a los ejidatarios y vecindados para informar sobre lo que estaba ocurriendo con el agua de las lagunas. Los ejidatarios de Antelá, al enterarse de la situación ambiental y ante la amenaza a su modo de vida, elaboraron un documento en el que solicitaban a las autoridades competentes invertir recursos para desviar el cauce del río a fin de impedir que las aguas grises llegaran a las lagunas.

Los habitantes de Antelá temen que las otras lagunas como el Ensueño se contaminen, pero consideran poco probable esta situación. A decir de ellos, las lagunas La Encantada y Bosque Azul se han contaminado por encontrarse en el curso del Río Grande, y las aguas superficiales no llegarán a la laguna el Ensueño porque el relieve del terreno es distinto una vez se atraviesa la carretera, aunque aceptan que no disponen de información acerca del comportamiento de las corrientes subterráneas. Por lo pronto, ahora cuentan con un nuevo espacio turístico de propiedad comunal que no forma parte del Parque Nacional, y que han nombrado Islas de Montebello, en el que ofrecerán los mismos servicios que antaño brindaban en La Encantada (ver Foto 6).

Foto 6. Centro ecoturístico comunitario Isla de Montebello en Antelá



Fuente: archivo personal Morales Nájera (23 de octubre de 2021).

El conocimiento de los habitantes acerca del comportamiento de las lagunas está basado en la experiencia. Según mencionan, en algunas ocasiones la laguna asciende veinte metros arriba de lo habitual, mientras otras veces

el nivel desciende considerablemente hasta casi desaparecer. Concluyen que el agua probablemente desciende hacia las zonas bajas de la cuenca del Usumacinta. Los pobladores afirman que percibieron la contaminación de Bosque Azul y La Encantada mucho antes de que las autoridades lo informaran; en este sentido, su amplio conocimiento de las lagunas les permitió saber que durante un tiempo en el que el agua no fluyó por el Río Grande, en ese lapso las lagunas recobraron momentáneamente su color azul turquesa.

Las autoridades ambientales recomiendan a los habitantes no pescar en las lagunas contaminadas porque hay personas que han fallecido a causa de intoxicación. Sin embargo, estas advertencias no se cumplen en su totalidad porque los peces allí son grandes y algunas personas adquieren estos pescados sin saber su procedencia. Los habitantes de Antelá no pescan en las lagunas contaminadas, aunque se pueden ver pescando en La Encantada personas que proceden de ejidos contiguos (ver Foto 7). Los pobladores reciben pláticas de las instituciones encargadas del Parque Nacional para que informen al público visitante; sin embargo, hay prestadores de servicios turísticos que afirman que la crisis es un mito generado por los medios de comunicación que perjudica económicamente su actividad.

Foto 7. Pescadores en aguas eutróficas en la laguna La Encantada del Parque Nacional Lagos de Montebello



Fuente: archivo personal Morales Nájera (15 de junio de 2021).

Los responsables de la crisis antrópica del agua

La apropiación hídrica en la subcuenca ha generado formas de gobernanza del agua a partir de las actividades realizadas desde los nichos territoriales de sobrevivencia; por un lado, se ha generado una relación simbiótica entre los actores locales y las autoridades municipales basada en alianzas políticas para el uso del agua que se ha desbordado a causa de la explosión demográfica y la falta de reciprocidad municipal para beneficiar a los sistemas comunitarios de gestión del agua; por otro lado, se ejecuta un modelo extractivista que hace uso de grandes cantidades de agua tanto superficiales como subterráneas para la aplicación de riego y la fumigación de monocultivos con alta demanda en el mercado regional y nacional, prácticas que se han consolidado en función de los intereses de las empresas agrícolas transnacionales que operan en la región. Asimismo, interviene el uso escénico de los bienes nacionales y la búsqueda de subsistencia de una deteriorada economía campesina que transitó de la siembra de café a la prestación de servicios turísticos bajo la tutela de las instituciones oficiales para la conservación ambiental.

La lógica productivista afianzada durante los gobiernos neoliberales, el asentamiento de empresas agrotecnológicas en el territorio y la búsqueda de subsistencia de la población campesina son factores que han influido en la actual crisis de contaminación antrópica del agua. Ante la actual “crisis del agua” se explota el argumento de la “tragedia de los comunes” y de la ineficacia y corrupción del Estado para beneficio del capital: la manipulación del pensamiento conduce a la imposición de una fuerza mayor: salvar el planeta y reducir la pobreza dejando que los mecanismos del mercado fertilicen la tierra, bombeen agua pura y reciclen el agua utilizada allí donde la gestión pública de los Estados ha fracasado.¹³ Esta crisis medioambiental que se vive diariamente en el territorio se refleja en la voz de los campesinos que brota con espontaneidad.

Tenemos mucho trabajo por hacer, se habla de enfermedades y del calentamiento global que escuchamos en las noticias, pero somos tan malos los seres humanos que si no tomamos cartas en el asunto nosotros nos estamos fusilando con nuestras malas acciones y la falta

¹³ Enrique Leff, *Discursos sustentables* (México: Siglo XXI, 2008), 107.

de voluntad política, económica y social de las autoridades. Que se acerquen, actúen y apliquen los recursos para el desarrollo, para el bienestar, para cuidar los recursos naturales y el medioambiente.¹⁴

La habilidad de los empresarios para convencer a los políticos de las bondades del desarrollo a costa de la explotación de los recursos hídricos tiene en Seminis, del grupo Pulsar,¹⁵ su mejor exponente. Las utilidades por vender su empresa a Monsanto ascendieron a un millón cuatrocientos mil dólares, pero no aportaron dinero para el saneamiento de la subcuenca. La introducción de semillas “mejoradas” beneficia a los campesinos en cuanto al rendimiento de sus productos, pero quedan atados a la compra de semillas a empresas medianas que participan en el negocio y abonan al círculo económico de reproducción del capital; además, compromete el ambiente por el desmonte y uso de fertilizantes cada vez más potentes que dañan los mantos acuíferos, como señaló acertadamente un periodista en una nota relacionada con la compra de la empresa mexicana Seminis por la transnacional Monsanto: “Como recapitula hoy la trasnacional biotecnológica en la inocente promoción de su actividad agropecuaria: ‘el equipo Monsanto está llevando a cabo todo esto hoy. Imagínese las posibilidades que tendremos mañana’. Habrá que imaginarlas”.¹⁶

Las ganancias que obtienen las empresas dedicadas a los agronegocios no corresponden con el compromiso social y la crisis hídrica que enfrenta hoy la subcuenca. Sin embargo, el negocio es tan lucrativo que la trasnacional alemana Bayer pagó 66 000 millones de dólares para hacerse del negocio de semillas en el año 2006, en contraste, la planta de tratamiento de aguas residuales construida para sanear el Río Grande dejó de funcionar por falta de recursos económicos para su mantenimiento. El desentendimiento de la responsabilidad social de las empresas que operan en la subcuenca y la transferencia de la deuda ecológica hacia los actores locales comunitarios reflejan el contubernio entre políticos y empresarios. “Pero como no

¹⁴ Entrevista a FPG, Juznajib, municipio de Comitán de Domínguez, Chiapas. 13 de octubre de 2021.

¹⁵ Grupo Pulsar fue fundada en 1991 por Alfonso Romo Garza e inició operaciones en la región de los Lagos de Montebello, Chiapas, en el año 1998; “coincidentalmente” en este año se aprobó la introducción y cultivo de soya transgénica en el estado.

¹⁶ Hermann Bellinghausen, “La venta de Seminis abre las puertas de la selva lacandona a Monsanto”, *La Jornada* (16 de febrero de 2005), 4.

reconocen la deuda ni la historia, creen, y nos quieren hacer creer, que la crisis del agua se debe a que la gente es muy irresponsable y no tiene una cultura del ahorro del agua. Culpan a la gente y quieren que la sociedad salde la deuda que es de ellos”.¹⁷

El gobierno del estado de Chiapas propuso la creación de infraestructura para el tratamiento de aguas residuales en los municipios de Comitán, La Trinitaria y La Independencia para revertir la crisis hídrica. Por ejemplo, Jorge Alberto Betancourt Esponda, titular de la Secretaría de Obras Públicas y Ciudadanas (SOPyC), señaló en 2017: “Se construirán estas obras, a fin de frenar la contaminación de los Lagos de Montebello con una inversión de 225 millones de pesos”.¹⁸ Aunque el monto previó la construcción física de las plantas de tratamiento, no consideró el mantenimiento técnico, la tecnología para su operación y el consumo de energía eléctrica para su adecuado funcionamiento. Sin los fondos operativos necesarios, la solución mediática consistió en “trasferir” la responsabilidad hacia los municipios, que no priorizaron estas obras en su gobierno.

Las autoridades de los diferentes pisos de gobierno no asumen su responsabilidad en la crisis del agua, sino que parecen obviar que las causas, entre otros factores, se deben a: planes y proyecto elaborados desde el escritorio, ausencia de acompañamiento técnico en las localidades rurales, apoyo burocrático para introducción de paquetes tecnológicos con semillas “mejoradas” que encadenan al productor a la compra obligada de semillas a las medianas empresas, permisos de explotación de los acuíferos subterráneos a empresas privadas que se establecieron en la zona y que atienden únicamente a la obtención de ganancias, magros apoyos para el establecimiento de aprovechamientos forestales, incipiente apoyo a los núcleos ejidales ubicados en la zona de amortiguamiento que luchan por sobrevivir en un ambiente de conservación a ultranza y búsqueda de eficiencia en la prestación de servicios turísticos. Más bien las autoridades responsabilizan a los actores locales de la crisis del agua en este territorio, como enfatizó la presidenta del Congreso del Estado de Chiapas Rosa Elizabeth Bonilla Hidalgo:

¹⁷ Jorge Veraza Urtuzuástegui, *Economía y política del agua. El agua que te vendo primero te la robé* (México: Itaca, 2007), 62.

¹⁸ *Oye Chiapas* (15 de agosto de 2017).

Con la suma de esfuerzos —enfaticó la legisladora— se da inicio a los trabajos y acciones que permitirán revertir los terribles actos que por décadas han imperado en la región, propiciando a primera vista la pérdida de las tonalidades de los Lagos de Montebello, a través de prácticas productivas no sustentables, degradación de los suelos, deforestación, mal manejo de residuos sólidos urbanos, entre otros.¹⁹

Una aproximación a la construcción social del territorio refleja una responsabilidad compartida sobre la crisis del agua en la subcuenca entre la gubernamentalidad de las autoridades, la actividad lucrativa de las empresas agrícolas y el aprovechamiento en el uso y manejo del agua por parte de los campesinos. El fetichismo de la naturaleza nos ha llevado a valorar propiedades que le son ajenas y a considerarla como objeto o cuerpo distinto a lo que realmente es, sujetándola a relaciones sociales, culturales y jurídicas para su patrimonialización por su unidad como mercancía con valor de uso y valor de cambio.²⁰

Los representantes de la gubernamentalidad hídrica institucional analizan las consecuencias, pero desestiman las causas, y asumen que los responsables de la crisis hídrica son los habitantes de la subcuenca porque adolecen, según los primeros, de una falta de cultura sobre el uso y manejo del agua; sin embargo, si las construcciones sociales negativas prevalecen pueden llegar a afectar al sistema hídrico y conducir a la pérdida progresiva de hábitat de especies vegetales, animales y del propio ser humano.

Falta de cultura del agua: el saber experto frente a la crisis hídrica

Un discurso enunciado desde el saber experto²¹ plantea que la falta de cultura del agua por parte de los actores locales no permite una adecuada gestión hídrica. La escasez de agua no es exclusiva de México, puesto que afecta en mayor o menor medida a diferentes regiones del mundo, pero en nuestro país el problema se agrava por la falta de cultura del agua y por el deterioro de su

¹⁹ *El Orbe*, “Necesario aplicar políticas para preservar el agua en la entidad. Exhorta Bonilla Hidalgo” (5 de septiembre de 2020).

²⁰ Alain Basail Rodríguez, *Naturaleza Extraña. Desastres, riesgos y conocimiento público en Chiapas* (México: Juan Pablos / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2017), 213.

²¹ Saber construido desde el conocimiento racional con la finalidad de legitimar una posición de poder.

calidad y la sobreexplotación de los recursos superficiales y subterráneos.²² Esta aseveración es esencialista porque destaca la supuesta falta de cultura de los habitantes para el aprovechamiento de los bienes hídricos. Un acercamiento etnográfico a las prácticas locales de uso y gestión del agua en la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello demuestra lo contrario y revela formas de gobernanza comunal del agua con características relevantes: por un lado, una modalidad de gobernanza según la cual se conciben el manejo del agua y la conservación forestal como monedas de cambio en las relaciones políticas intracomunitarias y extracomunitarias que no siempre son bien atendidas; por otro lado, un modelo de desarrollo agrícola de producción derivado de las difíciles condiciones sociohistóricas por las que atravesó el país desde la segunda mitad del siglo pasado y, finalmente, una cultura lacustre ligada a la prestación de servicios turísticos en los Lagos de Montebello que lucha por sobrevivir entre la conservación y el aprovechamiento comunitario del agua. Entonces, lo que se advierte es una falta de reconocimiento de la pluralidad de actores, de sus racionalidades ambientales y de las múltiples tensiones que suponen la mercantilización del bien agua y la verticalidad de las relaciones que la gestionan a partir de la negociación de las agencias y mediaciones de los otros.

La Ley de Aguas Nacionales, aprobada en el año 1992, destaca la importancia de la cuenca y los acuíferos como la unidad territorial básica para la gestión integrada de los recursos hídricos. En su marco, por mandato legal los consejos de cuenca son los encargados de propiciar la participación²³ de los actores locales del agua; sin embargo, la participación de los usuarios del agua se reduce a los habitantes que radican en las cabeceras municipales sin tomar en cuenta a quienes habitan en las comunidades rurales. De este modo, un discurso falaz sostiene que los participantes comunitarios “no saben nada sobre agua” y son marginados para decidir sobre sus bienes hídricos.

Es necesario dar un paso adelante en materia de gestión de recursos hídricos en la subcuenca: pasar de un modelo de seguridad socioambiental, centrado en la generación de una percepción de

²² Francisco Horacio Arceo Tena, *Teoría del valor económico y social del recurso agua y su cálculo para el área metropolitana del Valle de México* (tesis de maestría, Universidad Autónoma de México, 2006).

²³ Fomentará la participación de los usuarios del agua y de los particulares en la realización y administración de las obras y de los servicios hidráulicos. “Ley de Aguas Nacionales”, *Diario Oficial de la Federación*, México (1 de diciembre de 1992), cap. II.

que los actores ciudadanos son verdaderamente incluidos dentro del proceso de toma de decisiones sobre la gestión del agua, a un modelo de “justicia socioambiental” basado en el reconocimiento de una deuda histórica que el Estado y sus gobernantes han tenido con actores sociales que han sido marginados para decidir de manera autónoma por sus recursos hídricos.²⁴

El control estatal se ejerce a través de estrategias de gubernamentalidad que conllevan una configuración fragmentada del territorio que propicia la desconexión social y limita la concertación para el bien común. Una de las implicaciones más importantes de la privatización ha sido la fragmentación del territorio, y en particular de las zonas indígenas y campesinas, que se caracterizan por la riqueza natural y el manejo integrado de sus recursos naturales (agua, suelo, bosques).²⁵ Los actores locales actúan desconectados de los otros nichos territoriales sin mediaciones fuertes, es decir, cada territorio lucha por resolver sus necesidades inmediatas de subsistencia, y cuentan con un poder político endeble que los vuelve dependientes de un poder autoritariamente organizado que, a través de sus instituciones, califica o descalifica con la ley en la mano. Desde una perspectiva local, este proceso se presenta y parece resultar de recortes tribalísticos perpetrados progresivamente sobre un espacio antes defendido como políticamente continuo.²⁶

En cada nicho territorial, los modos de producción están ligados al uso y manejo del agua: en el nicho alto, el cuidado del agua como moneda de cambio en las relaciones políticas con la municipalidad y el aprovechamiento forestal; en el nicho medio, la producción hortícola con presencia en el mercado nacional, y en el nicho bajo, el cuidado de la reserva con fines turísticos. Esta forma de individualización de los actores en sus interrelaciones con el Estado

²⁴ Erick A. Galán Castro, A. Rodríguez Herrera y J. L. Rosas Acevedo, “Gobernanza hídrica como securitización medioambiental en la subcuenca la Sabana-Tres Palos, Acapulco”, *Region and Cohesion*, vol. II, núm. 1 (2021), 2, <https://doi.org/10.3167/reco.2021.110104>

²⁵ Patricia Ávila-García, *Hacia una ecología política del agua en Latinoamérica. Seguridad hídrica y proyectos socioambientales en México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 28.

²⁶ Rita. Segato, “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea”, *Politika, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2 (verano de 2006), 130, https://www.academia.edu/22820491/en_busca_de_un_l%C3%A9xico_para_teorizar_la_experiencia_territorial_contempor%C3%A1nea (consultado el 23 de marzo de 2021).

conlleva una gobernanza hídrica fragmentada, útil para el control político, que no abona a las buenas intenciones de revertir la eutrofización del agua en la subcuenca, ya que por un lado impulsa la participación y, por otro lado, excluye a los actores locales comunitarios, como afirma Foucault.

Con estas caracterizaciones, Foucault compone un esquema en el que la Razón de Estado y la Teoría de la Policía funcionan de manera complementaria: la primera expresa la racionalidad propia de la naciente estatalidad y la segunda estipula la tecnología política que resulta correlativa con aquella. Dicha tecnología configura la matriz de la razón política moderna que individualiza a los miembros del conjunto socio-político en la misma medida en la que los inserta en estrategias globales de gestión. De acuerdo con esta interpretación, este ejercicio del poder que apunta al territorio, a los individuos y a la población ya no puede pensarse en términos de aplicación de la ley o en términos de pedagogía disciplinaria. El nuevo arte de gobernar deberá pensarse en términos administrativos. El modelo jurídico es reemplazado así por un modelo económico: gobernar significará a partir de ese momento administrar adecuadamente las riquezas, el territorio y sobre todo las poblaciones.²⁷

Las relaciones de poder que se vienen construyendo territorialmente conducen a formas locales en el uso y manejo del agua por parte de los actores y generan procesos de resistencia o cogestión de los recursos hídricos. El otorgamiento de espacios institucionales para la participación ante la aparente incapacidad estatal, como asume la teoría clásica de la gobernanza, sería una forma de “gubernamentalizar” la gestión de recursos hídricos.²⁸

Las limitaciones que imponen las instituciones encargadas de la política hídrica hacia los comités comunitarios de la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello tiene que ver con la ejecución de un poder vertical del Estado nacional que, históricamente, ha controlado la disponibilidad del bien valorado agua. Y esas tácticas se aplican ya no para mandar sobre un

²⁷ Sebastián Botticelli, “La gubernamentalidad del estado moderno en Foucault: un problema moderno”, *Praxis Filosófica*, núm. 42 (2016), <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n42/n42a04.pdf> (consultado el 28 de septiembre de 2021).

²⁸ Galán, Rodríguez y Acevedo, “Gobernanza hídrica como securitización medioambiental”, 52.

determinado territorio, sino para gobernar a las poblaciones y a las cosas o, más precisamente, las interacciones que se producen entre esos dos conjuntos. La negación de la cultura del agua constituye un doble discurso por parte del Estado, que jurídicamente reconoce el derecho a la participación plena, pero en los hechos niega voz y voto a los actores comunitarios; velada o abiertamente niega una cultura hídrica que se manifiesta en prácticas culturales como los ritos propiciatorios del agua, el cuidado de los afluentes o las celebraciones sincréticas en los nacimientos de agua, entre otras muchas prácticas que reflejan una cultura viva de los habitantes de los nichos territoriales que merece reconocimiento como vía hacia una justicia hídrica. Para el debate respecto a la “justicia hídrica” es útil considerar varios elementos centrales de las perspectivas de los derechos humanos, que suponen el reconocimiento de la posesión de atributos que garantizan la dignidad humana y la posibilidad de vivir en condiciones igualmente humanas. El agua es uno de estos atributos y, por ello, ha sido ya declarada por la ONU como un derecho humano fundamental.²⁹

Gobernanza hídrica nacional y la utopía descentralizadora

Uno de los grandes debates constitutivos del Estado moderno es la tensión entre la centralización y la descentralización de las políticas públicas, entre la articulación de escalas de actuación y las fuentes de poder. Los nuevos sistemas de control social establecidos por el poder y por la clase industrial y propietaria se tomaron de los controles de origen popular o semipopular y se organizaron en una versión autoritaria y estatal.³⁰ El Estado nación mexicano padeció esta tensión histórica; en tal sentido, la pérdida de territorio nacional en manos de los Estados Unidos de Norteamérica se debió, en parte, a la falta de gobernanza de los poderes del centro hacia los estados del norte de la República.

La centralización en la implementación de políticas públicas del agua por parte del Estado mexicano inició con la llegada al poder del general Porfirio Díaz y la puesta en vigor de la regulación de aguas navegables contenida en la Ley General de Comunicaciones. No debe olvidarse que el centralismo en un

²⁹ Edgar Isch, R. Boelens y Francisco Peña, *Agua, injusticia y conflictos* (Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, Instituto de Estudios Peruanos, 2012), 26.

³⁰ Michel Foucault, “Cuarta conferencia, La sociedad disciplinaria y la exclusión”, en *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa, 1996), 106.

país como México está instalado en las raíces mismas del sistema social, en el imaginario colectivo que da vida a esta nación, desde la época prehispánica, pasando por la conquista, la Independencia y la Revolución, hasta nuestros días.³¹ Durante el régimen porfirista se utilizó agua para generar electricidad y se concesionó la presa hidroeléctrica Necaxa para generar la electricidad que abastecería al centro de México, pero se relegó el resto del país a vivir en penumbras.

Con la llegada de la Revolución mexicana, el reparto agrario espoleó un cambio de paisaje y se transitó de un sistema de latifundios finqueros a la conformación de núcleos ejidales. Esta política hídrica se continuó gestando desde el centro del país ante el temor del resurgimiento de caudillismos locales. Desde hace más de un siglo, la federación concentra el control total del recurso agua, y lo realizó mediante tres mecanismos: la promulgación de leyes que legitiman sus acciones a través de las instituciones, el control de títulos de aprovechamiento del agua, y la operación y construcción de infraestructura hidráulica.³²

El modelo de crecimiento endógeno empezó a resquebrajarse en la década de los sesenta como consecuencia de la voracidad de un sector agrícola desigual: por un lado, los empresarios agrícolas; por otro lado, los campesinos pobres que producían únicamente para el consumo local. En este contexto surgió la llamada Revolución Verde, la cual partía del supuesto de que el crecimiento exponencial de la población que se presentaba en los países en vías de desarrollo, aunado a la baja productividad de sus sectores agrícolas, pondría a la humanidad en una situación de emergencia alimentaria.³³ Años después, en la década de los ochenta, la población campesina inició un proceso de migración a las ciudades a causa de la caída de los precios de garantía del maíz, y los que decidieron quedarse a vivir en sus localidades reconvirtieron su producción maicera a hortalizas con alta demanda en el mercado que requerían de plaguicidas y grandes cantidades de agua. Por

³¹ Enrique Cabrero Mendoza, “Los dilemas de la descentralización en México”, *Organizações & Sociedad*, O&S, vol. 7, núm. 19 (19 de diciembre de 2000), 136, <https://doi.org/10.1590/S1984-92302000000300009>

³² Antonino García García, “La gestión del agua en la cuenca endorreica de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, en *El agua en la frontera México-Guatemala-Belice*, ed. Edith F. Michel Kauffer (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2005), 294.

³³ Rolando Tinoco, “Alternativas tecnológicas en la producción agrícola: ¿Transferencia o apropiación?”, *Ecofronteras*, núm. 9 (junio de 1999), <https://revistas.ecosur.mx/index.php/eco/article/view/4000> (consultado el 23 de abril de 2020).

otro lado, las autoridades centralizaron aún más los recursos hídricos del país, fusionando la Secretaría de Agricultura con la Secretaría de Recursos Hidráulicos en un único organismo que denominó Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) con el fin de reducir gastos operativos; sin embargo, la burocracia hídrica empujó la puerta para que el organismo continuara siendo autónomo en la implementación de la política hídrica. Desde esta perspectiva, el agua debe ser manejada de manera independiente a los demás recursos naturales ya que tiene su propia racionalidad, su propio funcionamiento.³⁴ Posteriormente se crearía la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA).

La promulgación de la Ley de Aguas Nacionales de 1992 constituyó un hecho relevante en el proceso descentralizador en México; asimismo, incidió en la estrategia de política pública de la Gestión Integrada de los Recursos Hídricos (GIRH),³⁵ en la que se reconoce la participación de “todos” los actores locales en el proceso de gestión hídrica. No obstante la poética constitucional, en la práctica los comités comunitarios son objeto de una construcción social negativa que conduce a su exclusión en las fases del ciclo de política pública. El proceso de descentralización se ha visto cuestionado de manera local ya que no se han conseguido los resultados esperados, y las organizaciones gestoras del agua —comités municipales, comités autónomos, organizaciones de vecinos— se encuentran en un proceso de adaptación para no desaparecer.³⁶ A pesar de las prácticas discursivas institucionales, el centralismo prevalece en la planeación hídrica bajo una supuesta “falta de cultura del agua”. De esta manera, la capacidad del Estado para la preservación y redistribución del bien agua queda muy limitada a nivel municipal, comunitario y ejidal, distante de microestructuras de poder y lógicas comunales, y dejando vacíos con graves consecuencias.

³⁴ Arsenio González Reynoso, “Reforma y autonomización del campo de la política hidráulica en México (1976-1994)”, en *Nuevas perspectivas teórico-metodológicas*, eds. Perló Cohen Manuel y Zamora Sáenz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 23-51.

³⁵ “Ley de Aguas Nacionales. Gestión Integrada de los Recursos Hídricos”, en *Diario Oficial de la Federación*, México (1 de diciembre de 1992), cap. único, art. XXIX, 5.

³⁶ Esmeralda Pliego Alvarado y Rosa María Sánchez Nájera, “Gestión integrada de recursos hídricos y seguridad hídrica en la gestión comunitaria del agua: el caso de los Comités Autónomos de Agua Potable en la cuenca del Alto Lerma”, *Revista Proyección* (12 de agosto de 2018), https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/12149/07alvarado (consultado el 23 de marzo de 2021).

Construcción social de las poblaciones objetivo: poder-mediaciones-politicidad

La crisis del agua tiene una explicación en las formas de ejercicio de poder asimétrico de los grupos dominantes con fines extractivistas desde el proceso de colonización, que se acentuaron a mitad del siglo XX bajo el discurso de combate al hambre de los habitantes rurales. Teniendo en mente una concepción lineal del desarrollo, esa célula básica primaria es declarada rezagada en la evolución y responsable del deterioro ambiental, y es a ella a la que hay que dirigirse para integrarla al mercado y al colectivo democrático.³⁷ Siete décadas después de implantar este discurso, las instituciones de gobierno hídrico señalan a los actores locales como responsables de la degradación del agua; sin embargo, la formación de organizaciones, la impugnación de espacios de representación en las instancias municipales y la búsqueda creativa de estrategias para continuar usando los bienes hídricos reflejan formas de politicidad que pueden coadyuvar, sin romanticismos, a crear nuevas formas de justicia hídrica para los actores comunitarios. La recepción de externalidades negativas por solo una parte de la población mundial, precisamente la menos privilegiada y con menor poder, es un reflejo de cómo se conciben esos recursos y cómo se construyen esos sujetos.³⁸

A finales de la década de los ochenta se introdujo el concepto “construcciones sociales de población objetivo” desarrollado por Schneider, Ingram y De León. En su trabajo planteaban que los formuladores de políticas públicas por lo general construyen socialmente poblaciones objetivo en términos positivos o negativos, y distribuyen beneficios y cargas a fin de reflejar y perpetuar estas construcciones.³⁹ Tales apreciaciones permiten reflexionar acerca de la agencia social de los actores en el proceso descentralizador; sin embargo, se cuestiona la carga negativa de la que han sido objeto los actores comunitarios en la gestión de sus recursos hídricos. La asignación de beneficios y cargas a los grupos

³⁷ Brigitte Boehm Schoendube, “Citadinos y campesinos en el Consejo de Cuenca Directa del Lago de Chapala”, en *Los estudios del agua en la Cuenca Lerma-Chapala-Santiago II*, coord. Juan Manuel Durán Juárez, Brigitte Boehm Schoendube, Martín Sánchez Rodríguez y Alicia Torres Rodríguez (Guadalajara: El Colegio de Michoacán / Universidad Autónoma de Guadalajara, 2005), 52.

³⁸ Paola Velasco Santos, *Ríos de contradicción: contaminación, ecología política y sujetos rurales en Nativitas* (Tlaxcala: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017), 18.

³⁹ Helen Ingram, Anne L. Schneider y Peter de León, “La construcción social y el diseño de las políticas”, en *Teorías del proceso de las políticas públicas*, ed. Paul A. Sabatier (Buenos Aires: Gobierno de la República Argentina, 2010), 67.

destinatarios en política pública depende del alcance de su poder y de sus valores positivos o negativos de la construcción social en el eje del merecimiento o del in-merecimiento.⁴⁰ Las instancias de diseño de política pública ven en las prácticas de los sujetos una tendencia a la degradación ambiental emanada de sus prácticas agrícolas y, por consiguiente, la carga negativa construida no les permite participar con voz y voto en la correlación de fuerzas.

Pero también están por inventar las estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir, el problema no es definir una “postura” política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha) sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización. Si politizar significa conducir a posturas, a organizaciones ya hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis muestra, entonces no merece la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a economías multinacionales o estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá nuevas formas.⁴¹

El predominio de la razón y el antropocentrismo se impusieron a las formas locales mediante una concepción epistemológica dominante, bajo el supuesto de que la clase empresarial y los grupos de poder son quienes deben encabezar las innovaciones sociales. Las prácticas indígenas vinculadas con el agua se asociaron, a partir de entonces, con un modo de vida despreciable (indio, en la peor de las acepciones del término) que debía dejar lugar a un modo superior de vivir.⁴² Es importante reconocer que detrás de los discursos de la gestión hídrica subyacen no únicamente motivaciones lingüísticas, sino también dimensiones estructurales, es decir, mecanismos de control e imposiciones a través del ejercicio de poder con componentes racistas y clasistas.

⁴⁰ Ingram, Schneider y de León, “La construcción social y el diseño de las políticas”, 98.

⁴¹ Michel Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en *Genealogía del poder. Microfísica del poder: Curso del 14 de enero de 1976* (Madrid: La Piqueta, 1992), 169.

⁴² Emiliano Zolla Márquez y Ariadna Romonetti Liceaga, “De espaldas al agua: apuntes para una antropología histórica de la desecación en la cuenca de México”, *Revista Antropología Americana*, vol. 4. núm. 8 (2019), <https://doi.org/10.35424/anam82019%of>

Las relaciones asimétricas que se establecen en las relaciones entre los sujetos y las formas de control llevan a entender el poder como la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.⁴³ El poder somete la voluntad de los sujetos, pero dice poco de la manera como se ejerce dicho poder. Recurrimos a Foucault cuando destaca el papel de las instituciones como órganos que se encargan de regular el ejercicio del poder. Se trata de una vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder —maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión— y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no solo de vigilar, sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila.⁴⁴ Esta apreciación conduce a reflexionar acerca de las relaciones de poder desde la gubernamentalidad y del modo en el que operan en cada nicho territorial. Siguiendo a Foucault.

Por “gubernamentalidad” entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.⁴⁵

⁴³ Max Weber, *Theory of social and economic organization* (Nueva York: The Free Press, 1974), 151.

⁴⁴ Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1989), 99.

⁴⁵ Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France 1977-1978* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 136.

Como se mencionó previamente, uno de los grandes debates constitutivos del Estado moderno es la tensión entre la centralización y descentralización de las políticas públicas estatales, así como la articulación de escalas de actuación y fuentes de poder. El control social se establece a través de relaciones de poder, un poder impuesto desde un horizonte interpretativo; es decir, quienes diseñan las políticas públicas lo hacen desde una particular interpretación del otro, de los requerimientos del otro, sobre la base de la construcción social que se hace del objeto de intervención. La vinculación entre agua y territorio es una preocupación constante, sin embargo, no se producen las reformas para que tenga lugar y los impactos derivan en catástrofes socialmente construidas.⁴⁶

Es pertinente destacar la fuerza ontológica de los modelos locales de gestión del agua fundamentados en la búsqueda del bien común. Una aproximación al contexto de la subcuenca permite conocer los discursos y prácticas que tienen los sujetos que habitan estas localidades. Cada nicho hace uso del agua para subsanar sus necesidades inmediatas de sobrevivencia y tiene prácticas que deberán ser consideradas en el diseño de políticas hídricas. En este tenor se destaca la importancia de las mediaciones del agua.

Las mediaciones ayudan a pensar en contra de los dualismos y procuran explicar de manera más compleja cómo una idea dominante llega a calar en la cotidianidad de la gente y hasta constituir la capacidad de agencia en el uso y apropiación del agua. También ayudan a relacionar, vincular y articular procesos, uniendo los nichos desconectados para tejer un mapa más complejo de las relaciones sociales; asimismo, las mediaciones son las relaciones constitutivas de la cultura del agua, de las políticas del agua y de los discursos que se entretajan en su conformación. Para comprender por qué funcionan o no las políticas necesitamos saber algo sobre cómo son recibidas y experimentadas por las personas afectadas por ellas.⁴⁷ Son modos de interpretación de los sujetos, modos de representación de los vínculos que cohesionan la sociedad, articulación y modulación de significados, la creación de sentidos y sentires

⁴⁶ Judith Domínguez Serrano, "Coordinación entre la gestión del agua y el territorio", en *Derechos de los ciudadanos y organización administrativa* (México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua / El Colegio de México, 2013), 35.

⁴⁷ Cris Shore, "La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la 'formulación' de las políticas", *Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 10 (2010), 21-49, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81415652003> (consultado el 27 de marzo de 2021).

en medio de límites impuestos que configuran materialidad y expresividad. Siguiendo a Manuel Martín Serrano, cuando propone la acción de mediar como un acto de transformación de la realidad, “Mediar [es] operar con la acción que transforma, la información que conforma, y la organización social que vincula, para introducir un designio”.⁴⁸

El ser humano en su afán egocéntrico termina por convencerse de que él es el principio y el fin de todas las cosas, declara su predominio en el control de la naturaleza, del abuso que hace de otras especies para su propia sobrevivencia, de la explotación de “los recursos” para generar ganancias, cuando solamente es un actor más del gran teatro del mundo. Sostener la idea de que la universalidad de las costumbres a través de los tiempos y en diferentes lugares no es mera cuestión de aspecto y de apariencia, de escenario y de máscaras de comedia, es sostener la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones.⁴⁹ Sin embargo, pese a todos los presupuestos funestos que se pueden aventurar, es el ser humano quien tiene la última palabra en relación con su destino.

Un aspecto relevante de la construcción de población objetivo es la posibilidad de generar una carga positiva para transformar la condición marginal de los actores comunitarios y fortalecer su capacidad de agencia como subconjunto del régimen establecido. El propósito del marco de construcción social es ayudar a explicar cómo y por qué determinados tipos de políticas se producen en contextos particulares y cómo forman ulteriores patrones de participación, orientaciones políticas, significado de ciudadanía y la forma democrática que prevalece.⁵⁰ Los comités comunitarios son instancias que participan en la implementación de beneficios y responsabilidades relacionadas con el uso y manejo del agua desde su propia comunidad, están sujetas a las decisiones de la asamblea comunitaria y mantienen una relación cercana con las autoridades municipales para demandar asistencia técnica o mejoras en la red a cambio del suministro de agua y pueden ser una fuerza importante para el cambio.

⁴⁸ Manuel Martín Serrano, “La comunicación y la información en un mundo que se virtualiza. Desarrollos y funciones previsibles”, *Comunicación y Sociedad*, e7478 (2019), 1-24, <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7478>

⁴⁹ Clifford Geertz, “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1989), 45.

⁵⁰ Ingram, Schneider y de León “La construcción social y el diseño de las Políticas”, 129.

Algunas precisiones metodológicas

El presente trabajo adelanta resultados de una investigación en curso sobre la crisis antrópica del agua y la gestión local de los bienes hídricos desde un enfoque de cuenca, es decir, como parte de un proceso amplio de relaciones entre diferentes actores que intervienen en la gestión local del agua.

La importancia de un estudio desde un enfoque de cuenca hidrológica parte de que considera no una sola área, comunidad o ciudad, sino también las configuraciones culturales y políticas que se generan en las subcuencas alta, media y baja; es decir, un enfoque que considera la población originaria, la integralidad del territorio y los ecosistemas en el manejo del ciclo del agua. De este modo, el análisis aquí propuesto se basa en la selección de muestras representativas de microsociedades que gestionan tanto aguas arriba como aguas abajo.

La elección de las microcuencas en las que basamos nuestras indagaciones se basa en las formas diferenciadas de participación en la gobernanza de los recursos hídricos. Es muy importante destacar la participación de los actores del agua en dicho proceso. “La sociabilidad se genera en la trama de las relaciones cotidianas que tejen los hombres al juntarse, que es a la vez lugar de anclaje de la praxis comunicativa, y resultado de los modos y usos colectivos de comunicación, esto es interpelación/ constitución de los actores sociales, y de sus relaciones (hegemonía/contrahegemonía) con el poder”.⁵¹

La subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello actualmente es considerada una Región de Emergencia Ambiental (REA). Así, es importante centrar el análisis de la actual crisis antrópica del agua en el manejo de las escorrentías consideradas de uso común y el derecho de los habitantes a disponer de agua segura. De esta manera, el reconocimiento de formas culturalmente diversas y milenarias en la relación ser humano-naturaleza debe contribuir a crear un pacto de gestión incluyente del agua y, de esta manera, generar mayor entendimiento entre las instituciones que diseñan la política hídrica y las formas tradicionales de gobierno del agua.

⁵¹ Jesús Martín-Barbero, “Pistas para entre-ver medios y mediaciones”, *Signo y Pensamiento*, núm. 41, vol. 21 (2002), <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2778> (consultado el 10 de octubre de 2021).

Conclusiones

La limitada participación de los comités comunitarios del agua de la subcuenca Río Grande-Lagunas de Montebello tiene que ver con la ejecución de un poder vertical del Estado nacional que ha centralizado históricamente la disponibilidad del bien hídrico. La negación de una cultura local del manejo del agua presenta un doble discurso por parte de las autoridades gubernamentales, que jurídicamente reconocen el derecho de los habitantes a una participación plena en el uso y manejo del agua, pero en los hechos niega voz y voto a los actores locales. Velada o abiertamente niega la presencia de una cultura hídrica viva que se manifiesta en prácticas culturales como rezos en los nacimientos de agua, manejo y aprovechamiento forestal regulado, fiestas populares, prohibiciones para no contaminar las fuentes de agua, cuidado en la eliminación de aguas negras en las propias localidades y regulación para el uso moderado de agroquímicos, entre otras prácticas que reflejan una conciencia ontológica hídrica de los pobladores de los tres nichos territoriales estudiados.

La carga negativa aplicada por los planificadores de la política pública conlleva formas de resistencia de la población campesina que se manifiestan en falta de interés en las políticas que se aplican desde el centro, acuerdos ejidales locales que limitan la presencia y actuación de actores externos en el territorio, y la noción de que al saber experto generado desde la ciudad se contraponen un saber local acuñado por la experiencia acumulada hace siglos. Los actores externos, por su lado, propalan falta de cultura del agua, estigmatizan las formas culturales de la población local y, finalmente, terminan por excluir a los comités locales del proceso de planificación de las políticas hídricas.

En el pasado, los nichos territoriales analizados conformaron un territorio integrado por una cultura lacustre conectada naturalmente por el agua que fluía por el otrora Río Grande. Hoy, el territorio se encuentra socialmente desconectado debido a que cada nicho territorial realiza un aprovechamiento particular de sus recursos comunitarios, mientras las autoridades gubernamentales oficiales no han contribuido a generar una política de articulación del territorio sobre la base del reconocimiento de las formas de organización local. Este contexto socialmente deteriorado refleja la urgencia de una construcción social positiva que permita avanzar en la generación de un pacto territorial de gobernanza hídrica, estrategia que puede contribuir a

que los actores del agua reconozcan el papel del Estado nacional y, a su vez, el gobierno y otros actores reconozcan las estructuras de lo común, sus agencias, y replanteen las mediaciones sociales con otros pactos para generar una justicia hídrica plena antes de que los conflictos emerjan con consecuencias impredecibles.

Es importante que las empresas y los empresarios que han sentado sus reales en el territorio con la complacencia de las autoridades en turno se comprometan a sanear la subcuenca mediante una inversión dirigida que permita el mantenimiento continuo de las plantas de tratamiento de aguas residuales que hoy operan con deficiencia. La voracidad de un sector agrícola desigual puede y debe ser regulada por el Estado, y en este sentido argumentar que las empresas ofrecen trabajo a la población local es insuficiente, porque aunque dichas empresas operan con estándares internacionales, los salarios son bajos. Además, aunque la economía de los productores de la subcuenca media ha mejorado al ser el jitomate un producto con gran demanda en el mercado nacional, los daños a la tierra y al agua son irreversibles.

La reconexión social territorial debe pasar por el reconocimiento de la pluralidad de actores y sus racionalidades socioambientales: empresarios, universidades, campesinos, productores, instituciones y gobierno en sus diferentes niveles. La burocracia hídrica deberá hacer más en el ámbito rural, mucho más si quiere hacer realidad la política pública de Gestión Integral de los Recursos Hídricos, como mandatan la Ley de Aguas Nacionales y el proceso descentralizador de la gestión de los recursos hídricos en México.

Referencias

- Ávila-García, Patricia. *Hacia una ecología política del agua en Latinoamérica. Seguridad hídrica y proyectos socioambientales en México*. México: Universidad Autónoma de México, 2015.
- Arceo Tena, Francisco Horacio. *Teoría del valor económico y social del recurso agua y su cálculo para el área metropolitana del Valle de México*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma de México, 2006.
- Basail Rodríguez, Alain. *Naturaleza Extraña. Desastres riesgos y conocimiento público en Chiapas*. México: Juan Pablos / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2017.

- Bellinghausen, Hermann. “La venta de Seminis abre las puertas de la selva lacandona a Monsanto”. *La Jornada*, 16 de febrero de 2005.
- Boehm Schoendube, Brigitte, “Citadinos y campesinos en el Consejo de Cuenca Directa del Lago de Chapala”. En *Los estudios del agua en la Cuenca Lerma-Chapala-Santiago II*, coordinado por Juan Manuel Durán Juárez, Brigitte Boehm Schoendube, Martín Sánchez Rodríguez y Alicia Torres Rodríguez. Guadalajara: El Colegio de Michoacán / Universidad Autónoma de Guadalajara, 2005, 52.
- Botticelli, Sebastián. “La gubernamentalidad del estado moderno en Foucault: un problema moderno”. *Praxis Filosófica*, núm. 42 (2016). <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n42/n42a04.pdf> (consultado el 28 de septiembre de 2021).
- Cabrero Mendoza, Enrique. “Los dilemas de la descentralización en México”. *Organizações & Sociedade. O&S*, vol. 7, núm. 19 (2000), 123-141. <https://doi.org/10.1590/S1984-92302000000300009>
- CONAGUA. “Plan de gestión de la cuenca del río Grande-Lagunas de Montebello, Chiapas, México” (otoño de 2009). https://issuu.com/inesachiapas/docs/plan_de_gestion_de_la_cuenca_del_ri/11 (consultado el 6 de mayo de 2021).
- Domínguez Serrano, Judith. “Coordinación entre la gestión del agua y el territorio”. En *Derechos de los ciudadanos y organización administrativa*. México: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua / El Colegio de México, 2013.
- El Orbe*. “Necesario aplicar políticas para preservar el agua en la entidad. Exhorta Bonilla Hidalgo”. 5 de septiembre de 2020. <https://elorbe.com/seccion-politica/estatal/2020/09/05/necesario-aplicar-politicas-para-preservar-el-agua-en-la-entidad.html> (consultado el 14 de abril de 2021).
- Foucault, Michel, *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. Curso del 14 de enero de 1976*. Madrid: La Piqueta Ediciones, 1992.
- Foucault Michel, *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
- Foucault Michel, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. “Cuarta conferencia. La sociedad disciplinaria y la exclusión”. En *La verdad y las formas jurídica*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Galán, Castro Erick A., A. Rodríguez Herrera y J. L. Rosas Acevedo. “Gobernanza hídrica como securitización medioambiental en la subcuenca la Sabana-Tres Palos, Acapulco”. *Region and Cohesion*, vol. II, núm. 1 (2021), 49-72. <https://doi.org/10.3167/reco.2021.110104>

- García García, Antonino, “La gestión del agua en la cuenca endorreica de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. En *El agua en la frontera México-Guatemala-Belice*, editado por Edith F. Michel Kauffer. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2005.
- Geertz, Clifford. “El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre”. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- González Reynoso, Arsenio. “Reforma y autonomización del campo de la política hidráulica en México (1976-1994)”. En *Nuevas perspectivas teórico-metodológicas*, editado por Perló Cohen Manuel y Zamora Sáenz, 23-51. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- INEGI. “Panorama sociodemográfico de Chiapas 2015”. *Encuesta intercensal 2015*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2016 (consultado el 10 de octubre de 2022).
- Ingram, Helen, A. L. Schneider y P. de León. “Social construction and policy designs”. En *Theories of the Policies Process*, editado por Paul A. Sabatier, 93-126. Colorado: Westview Press, 2007.
- Isch, Edgar, R. Boelens y Francisco Peña. *Agua, injusticia y conflictos*. Cusco: Instituto de Estudios Peruanos / Centro Bartolomé de Las Casas (invierno de 2012), 21-43.
- Leff, Enrique. *Discursos sustentables*. México: Siglo XXI, 2008.
- “Ley de Aguas Nacionales”. *Diario Oficial de la Federación*, México (1 de diciembre de 1992).
- Martín-Barbero, Jesús. “Pistas para entre-ver medios y mediaciones”. *Signo y Pensamiento*, núm. 41, vol. 21 (otoño de 2002). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2778> (consultado el 10 de octubre de 2021).
- Martín Serrano, Manuel. “La comunicación y la información en un mundo que se virtualiza. Desarrollos y funciones previsibles”. *Comunicación y Sociedad*, junio (2019), 1-29. <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7478>
- Montañez, Pablo. *Río Grande, la cuenca del Usumacinta, gran reserva de México*. México: B. Costa / Amic Editorial, 1970.
- Pliego Alvarado, Esmeralda y Sánchez Nájera, Rosa María. “Gestión integrada de recursos hídricos y seguridad hídrica en la gestión comunitaria del agua: el caso de los Comités Autónomos de Agua Potable en la cuenca del

- Alto Lerma”. *Revista Proyección*, vol. 12, núm. 24 (otoño de 2018). https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/12149/07alvarado (consultado el 23 de marzo de 2021).
- Segato, Rita. “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea”. *Politika, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2 (22 de diciembre de 2006). https://www.academia.edu/22820491/en_busca_de_un_l%25c3%25a9xico_para_teorizar_la_experiencia_territorial_contempor%25c3%25alnea (consultado el 23 de marzo de 2021).
- Shore, Cris. “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación’ de las políticas”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 10 (2010), 21-49. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81415652003> (consultado el 27 de marzo de 2021).
- Tinoco, Rolando, “Alternativas tecnológicas en la producción agrícola: ¿Transferencia o apropiación?”. *Ecofronteras*, núm. 9 (junio de 1999). <https://revistas.ecosur.mx/index.php/eco/article/view/4000> (consultado el 23 de abril de 2020).
- Velasco Santos, Paola. *Ríos de contradicción: contaminación, ecología política y sujetos rurales en Nativitas, Tlaxcala*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge. *Economía y política del agua. El agua que te vendo primero te la robé*. México: Itaca, 2007.
- Weber, Max. *Theory of social and economic organization*. Nueva York: The Free Press, 1974.
- Zolla Márquez, E. y A. Ramonetti Liceaga. “De espaldas al agua: apuntes para una antropología histórica de la desecación de la Cuenca de México”. *Revista Antropología Americana*, vol. 4, núm. 8 (2020), 11-34. <https://doi.org/10.35424/anam82019%25f>

Apocalipsis culturales, emergencia y crisis de la presencia: conceptos para un tiempo de excepción

Vicens Alba Osante
María Luisa de la Garza

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.

Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.

Aimé Césaire

Regula contra regulam.
Compañía de Teatro

Presentación

En el actual contexto de pandemia y emergencia climática, este ensayo asume el tiempo presente y la cuestión de la presencia humana como el tiempo de una *Gran Crisis* civilizatoria. Por ello, para pensar nuestro actual predicamento de Vida a escala global, acudimos a la noción de *emergencia*, así como a los conceptos de *apocalipsis culturales* y *crisis de la presencia*, acuñados por el antropólogo italiano Ernesto de Martino. Mientras los *apocalipsis culturales* corresponden a los objetos simbólicos que históricamente han dado formas diversas a la temática del *fin de un mundo*, la *crisis de la presencia* pretende dar cuenta de la experiencia vivida en tensión con la posibilidad y la eventualidad del final de una vida y de la vida de una cultura. Desde una perspectiva transdisciplinaria y de pensamiento situado —también desde las propias y muy personales crisis— se resumen los

derroteros de cuatro grandes formas apocalípticas, concentrando la atención en la apocalíptica contemporánea. Por último, analizando la manera en la que la *presencia en crisis* ha sido vivida y pensada, se intentan revelar sus potencias y sus límites, en pos tanto de la recuperación de las presencias como de la emergencia de otros mundos posibles que, por definición, las acompañan.

Emergencias

Arde Siberia; con ella millones de años de Sol se elevan hacia el cielo ya demasiado largo y transparente. Mientras se acaparan los panes y los peces se agotan, cerúleos fantasmas de coral sonríen como descarnado tzompantli marino para nuestro delirante Imperio, frente a tan humanas conciencias derritiendo. Sin idea de lo que hemos hecho y sin embargo sabiéndolo muy bien, sigue suave, lenta, la conflagración deslumbrando en pantallas. Cuántas especies desaparecen cada día y cuántos seres atraviesan esas falsas fronteras que a la nada no pueden cerrar el paso y cuánto se van deteniendo los mares, preparando su asalto que sólo ahora distingue entre emplumados y desplumados. Pero, unos cuántos espetan desde sus refugios de fuego:

¡Primero muertos, que humildes!

La emergencia por la pandemia de covid-19 que vivimos apunta hacia una aguda, generalizada y multidimensional situación crítica que con toda precisión puede ser considerada como una *crisis civilizatoria*¹ imposible ya de minimizar o soslayar. Con Carlos Babún y Alfonso Merino podemos decir que la consideramos una “expresión del derrumbe de la civilización moderna (fruto de) un cúmulo de acontecimientos que indican una transformación sustancial de la vida”.²

Así, el tiempo que vivimos —tiempo que históricamente nos hemos destinado y que también ha sido llamado el tiempo de la Gran Aceleración—³ es un momento histórico crítico en su cualidad, vertiginoso en su velocidad y

¹ Edgardo Lander, *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana* (México-Alemania: CALAS / Universidad de Guadalajara / Bielefeld University Press, 2019), cap. I. Asimismo, Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo* (México-Alemania: CALAS / Universidad de Guadalajara / Bielefeld University Press, 2019), 55, 104 y 117.

² Carlos H. Babún y Alonso Merino Lubetzky, “Miradas críticas al colapso y disputas por el futuro”, en *Pandemia, capitalismo y crisis ecosocial* (México: tsunun, 2020), 13.

³ WWF. *Informe Planeta Vivo - 2018: apuntando más alto. Resumen* (Suiza: Grooten, M. y Almond, R.E.A., 2018), 6-7. También Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo...*, 109.

extremadamente turbulento en su complejidad, que reclama de nosotros un singular esfuerzo de pensamiento en vista del carácter extremo de nuestra presente situación.

No se considera necesario aquí *demostrar*, *convencer* o *persuadir* sobre la realidad y profundidad de la Gran Crisis; desde Vandana Shiva, Carlos Taibo y Jeff Gibbs, pasando por Greta Thunberg y Yásnaya Aguilar, y llegando hasta *La Gran Tormenta* de la que *los vigías zapatistas* nos vienen advirtiendo desde hace años, existe más que suficiente evidencia empírica en tantos y tan diversos campos de los saberes humanos y desde tan diversas latitudes, que no aceptarlo hoy en el ámbito académico-científico pareciera más bien un *síntoma*: síntoma inscrito en el corazón mismo de este mirar *desde y a través de* la Gran Crisis. De lo que aquí se trata es de interrogarla en cuanto tal, es decir, de acudir a herramientas teórico-conceptuales y práctico-metodológicas que nos permitan superar su negación y aceptarla. Resulta muy sugerente la analogía entre las cinco famosas etapas del duelo según las describió Elisabeth Kübler-Ross (negación, ira, negociación, depresión y aceptación)⁴ y aquello que experimentamos colectivamente como sociedad frente a una crisis. De acuerdo con el filósofo Slavoj Žižek, se pueden percibir las mismas cinco etapas del duelo siempre que una sociedad se enfrenta a algún acontecimiento traumático:

Tomemos la amenaza de una catástrofe ecológica. En primer lugar, tendemos a negarlo: “es sólo paranoia, todo lo que realmente sucede son las habituales oscilaciones de los patrones climáticos”. Luego viene la ira —las grandes corporaciones que contaminan nuestro medio ambiente y al gobierno que ignora los peligros. A esto le sigue la negación [sic]:⁵ “si reciclamos nuestros residuos, podemos ganar algo de tiempo; además, también tiene sus ventajas: ahora podemos cultivar vegetales en Groenlandia, los barcos podrán transportar mercancías de China a los Estados Unidos mucho más rápidamente a través de la ruta norte, se está disponiendo de nuevas tierras fértiles en el norte de Siberia debido al derretimiento del permafrost”.

⁴ Elisabeth Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos* (Barcelona: Grijalbo, 1975).

⁵ Aquí parece que fue imposible evitar el lapsus, pues en verdad a la negación y la ira sigue la negociación. Más interesante aún resulta la imposibilidad de saber quién fue el sujeto de la sustitución; ¿fue Žižek?, ¿o bien el (auto)corrector? Como fuere, igual resultó invisible al editor.

Luego sigue la depresión (“es demasiado tarde, estamos perdidos”), y, finalmente, la aceptación —“¡estamos tratando con una seria amenaza y tendremos que cambiar toda nuestra forma de vida!”.⁶

Así las cosas, este trabajo se emprende aceptando la magnitud de la emergencia hasta donde ahora nos es posible, aun si entendemos que la recepción de su radical otredad es singular en cada caso, lo mismo que las formas para representarla y las ideologías que condicionan su representación, así como también son singulares tanto las disonancias cognitivas, las angustias y otros afectos y emociones implicadas, cuanto las materialidades concretas de cada situación de recepción. La recuperación de las categorías de *apocalipsis culturales* y *crisis de la presencia* intenta, pues, corresponder analítica y rigurosamente al grado de *excepcionalidad* con el que esta, nuestra *singularísima situación global*,⁷ es *experimentada*, a fin de que sea posible pensarla, discernirla, orientarnos aunque sea un poquito mejor en su descomunal vorágine y, quizás, entre las aporías, encontrar pasajes hacia otros mundos posibles.

El concepto de *crisis de la presencia* lo acuña Ernesto de Martino (1908-1965)⁸ desde muy temprano en sus investigaciones, y lo sigue desarrollando hasta su último trabajo: *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, que quedó inconcluso por su muerte.⁹ Comenzó a trabajar con él en el contexto de

⁶ Slavoj Žižek, *¡Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo* (Lima: Centro de Estudios de Orientación Psicoanalítica, 2020), 32. Más adelante volveremos a esta importante analogía entre el proceso del duelo individual por una pérdida o trauma y el proceso de duelo colectivo.

⁷ Si bien es cierto que en otros momentos otras pandemias han azotado a la humanidad, así como es cierto que crisis y colapsos civilizatorios de diverso orden y origen la han acompañado a lo largo de su historia, también es cierto que nunca se experimentaron en un contexto tecnológico, mediático y globalizado como el actual, ni tampoco nunca se vivió una emergencia ambiental de magnitud planetaria como la presente. En relación con la hipótesis del colapso sistémico generalizado que algunos intuimos se avecina, no existe precedente, entre otras cosas, por su carácter global. Carlos Taibo, *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo* (Buenos Aires: Libros de Anarres, 2017), 44-45.

⁸ Formado en historia de las religiones en la tradición historicista italiana de Benedetto Croce, De Martino también estudió etnología y etnopsiquiatría, enriqueciendo su bagaje con la filosofía existencialista (Heidegger, Jaspers y Sartre); luego, con la fenomenología (Husserl y Merleau-Ponty) y no en última instancia con el materialismo histórico de Marx y, sobre todo, de Antonio Gramsci. No conforme con esto, profundizó también sus conocimientos sobre la técnica psicoanalítica (Freud y Janet), así como sobre la psiquiatría y la psicopatología fenomenológica (Biswanger, Callieri, Ey, Storch). Con todo este universo y sus constelaciones, Ernesto de Martino parecía ir prefigurando, mucho antes de su tiempo, lo que ahora conocemos como una posición trans o post-disciplinaria. Así, el contraste y la articulación de tantas y tan diversas perspectivas confiere a la obra demartiniana una especial riqueza, complejidad, potencia y profundidad.

⁹ Los materiales —voluminosos y en estado bruto— que componen *El fin del mundo* fueron por muchos años casi imposibles de consultar; sin embargo, en el año 2002 fueron editados en italiano y recientemente

las prácticas mágico-rituales de las comunidades campesinas del sur de Italia, donde lo mágico-ritual juega “una constante función cosmogónica: funda y refunda el ser-ahí-en-el-mundo e, *ipso facto*, el ser-ahí-del-mundo”.¹⁰ Tomada en su conjunto, la obra demartiniana parece que tiende a “definir los aspectos constantes y la frontera que separa, en cada individuo y en cada cultura, la certeza de la crisis”.¹¹ Por ello, y por sus contribuciones al análisis de los apocalipsis culturales, es un referente clave para pensar el extraño bestiario de objetos que, valga la redundancia, se nos *revelan* como apocalípticos (del griego ἀποκάλυψις, literalmente la acción de descubrir, quitar la cobertura o poner al descubierto).¹²

Pero si hablamos de presencia y revelación, ¿qué mienta y qué esconde esta aparente inmediatez de la presencia, esta “cualidad del agente que está adelante”, para decirlo con su etimología? En principio, un “sentimiento primario del propio ‘tener sentido’ en un mundo ‘dotado de sentido’”.¹³ Mas la presencia parece estar continuamente ausentándose, continuamente en fuga, como si allí donde se intensifica y condensa deviniera al mismo tiempo inaparente.

Por otra parte, entre los múltiples sentidos que la palabra *emergencia* puede adoptar en sus usos, sin duda uno de los más frecuentes, quizá el primero que viene a la mente, sea el significado de urgencia, peligro inminente, amenaza clara y presente. La llamada “contingencia” sanitaria por la pandemia de covid-19 corresponde más puntualmente con una emergencia inscrita en el contexto amplio de crisis permanente y generalizada, pues su aparición no fue en absoluto contingente; la OMS, de hecho, había advertido sobre su

traducidos al francés, con todo y un nuevo estudio introductorio y una nueva organización de los materiales del archivo: Ernesto de Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles* (París: Éditions de l'EHESS, 2016).

¹⁰ Marcello Massenzio, “Fine del mondo, fine di mondi”. *nostos*, núm. 2 (diciembre de 2017), 338.

¹¹ Sergio Berardini y Massimo Marraffa, “Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia”, *CONSECUTIO RERUM* (31 de octubre de 2016), <http://www.consecutio.org/2016/10/presenza-e-crisi-della-presenza-tra-filosofia-e-psicologia/>

¹² La recuperación contemporánea de la obra y las categorías de Ernesto de Martino sugiere que para ella ha llegado algo así como su momento benjaminiano de legibilidad, no solo en virtud de la recopilación, edición o reedición de muchos de sus trabajos, sino también por el contexto histórico, cargado de *tonalidades apocalípticas*. Al mismo tiempo, los movimientos y formas de pensamiento poscoloniales y feministas reivindican prácticas y saberes populares no occidentales, como en su momento también hiciera De Martino sobre las huellas de Gramsci (*El folclore progresivo y otros ensayos*, editado por Carles Feixa, Barcelona: Contra Textos / Museu d'Art Contemporani de Barcelona / Universitat Autònoma de Barcelona, 2008). Es un momento de legibilidad, pues, que bien podría ser llamado también, y con toda precisión, una emergencia.

¹³ Berardini y Marraffa, “Presenza e crisi della presenza”, 2.

inminencia. Lo que faltaba (como en todo lo que está viniendo y que por eso de alguna manera ya está aquí) era su emerger, su venir a la superficie de la actualidad. La palabra latina *emergere*, como se sabe, literalmente refiere al “salir algo (*ex-*) que estaba sumergido (*mergere*)”; lo sumergido está ya, aunque no necesariamente primero a la vista. De hecho, en sentido estricto, lo que emerge no puede ser como tal pre-dicho ni tampoco pre-figurado, emergiendo a la superficie desde un fondo: una pequeñez desde abajo evade el horizonte de lo que viene por arriba y delante.

Tanto se ha dicho durante 2020 —año del encierro— que la pandemia de SARS-CoV-2 *sacó a la superficie* todas las debilidades estructurales del sistema-mundo (para usar la categoría wallersteniana) en el que nos encontramos. Se insiste —en varios países y desde varios lugares de enunciación— que la pandemia hizo *emerger* las consecuencias del debilitamiento de los sistemas públicos de salud, que *elevó* las desigualdades existentes, que *hizo aparecer* los efectos que la limitación de nuestro ciclo planetario de reproducción sociocultural tendría para la restauración y el refloreamiento de la biósfera, gravemente lastimada: herida de muerte su vida antropocapitalocénica. En suma, se subraya que la pandemia es otra de las *emergencias* que ha provocado la Gran Aceleración, crisis y eventual colapso más o menos completo de nuestro actual sistema global, de la forma-de-vida moderna como la conocemos. Para el Panel Independiente de Preparación y Respuesta ante las Pandemias es claro que “la de covid-19 ha sido una pandemia de inequidades y desigualdades” que han creado un “coctel tóxico que permitió que la pandemia se transformara en una crisis humanitaria catastrófica”.¹⁴

Lo que es un hecho es también lo inverso: que ha sido el modelo hegemónico, la modernidad capitalista con sus brutales desigualdades inherentes y su devastación de los ecosistemas, con su vocación originaria para el despojo, el colonialismo y los modelos extractivistas, así como las formas y las lógicas fundamentales de su experiencia, su razón, su realidad y su mundo, el padre legítimo de las condiciones para la catástrofe.¹⁵

¹⁴ COVID-19: *Make it the Last Pandemic* (s/l: WHO / The Independent Panel for Pandemic Preparedness & Response, 2021), 43.

¹⁵ En barrocas palabras de Bolívar Echeverría, puntuales en su abstracción: “El discurso moderno reconoce en calidad de ‘espíritu’ a la traducción mitificada de algo que se percibe en la experiencia radical o constitutiva del núcleo civilizatorio de la modernidad, la experiencia de que lo Otro, vencido por el hombre, se encuentra en proceso de ceder a éste su potencia y de incrementar en él aquello que es el principal instrumento de su propia derrota: la capacidad de la técnica racional de incrementar explosivamente

En este contexto, ¿qué se puede decir respecto de las representaciones del colapso de un sistema? ¿Qué, acerca de los objetos culturales o formas simbólicas relacionadas con el final de una cultura, una civilización, un sistema religioso, político, social y económico? ¿Qué sabemos sobre los apocalipsis culturales y sus correlatos existenciales, es decir, sobre la *experiencia* de la tensión *entre* la presencia viva en una cultura determinada y su entrada en crisis? ¿Qué podemos *entre* la certeza y la seguridad y, al mismo tiempo, la más absoluta incertidumbre y el total desvalimiento?

Para esclarecer genealogías, sentidos, alcances y límites, afinidades electivas tirarán hacia territorios filosóficos, así como hacia los archipiélagos del análisis cultural y los laberintos del psicoanálisis. Más aún, aunque es conocida la mala fama de la analogía en algunos círculos (y cuadrados), este ejercicio incluye la hipótesis analógica que pone en contacto el duelo por una pérdida singular con el duelo por la pérdida de una cultura. Conceptualmente, estas dos dimensiones —personal y social— se articulan y coinciden en la *crisis de la presencia*; es decir, eso que llamamos *crisis de la presencia* puede acontecer frente al duelo por la pérdida de un ser querido y también frente a una transculturación¹⁶ radical. La etnografía y la etnopsiquiatría han producido suficiente evidencia empírica de los efectos concretos, frecuentes y agudos que ha generado la crisis de la presencia en contextos socioculturales heridos, desgarrados y oprimidos; por ejemplo, por la invasión colonial, por mencionar una situación que resulta particularmente escandalosa, brutal y muy bien documentada, no solo por De Martino,¹⁷ sino también por personajes bien entrenados en otras disciplinas, como Franz Fanon¹⁸ o Albert Camus y su extranjero.

Ahora mismo, durante la pandemia, el encierro y la vida telemática (“en la pecera”, le llaman), pero también, para muchas personas —para muchas más—,

la productividad del proceso de trabajo”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: Fondo de Cultura Económica / Itaca, 2010), 27.

¹⁶ Fernando Ortiz, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y su importancia en Cuba”, en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1940), 92-97.

¹⁷ Ernesto de Martino. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Turín: Einaudi, 2002), 359 y ss.

¹⁸ “Explotación, torturas, razias, racismo, liquidaciones colectivas, opresión racional, se relevan en diferentes niveles para hacer del autóctono, literalmente, un objeto entre las manos de la nación ocupante. Este hombre objeto, sin medios de existencia, sin razón de ser, es quebrantado en lo más íntimo de su sustancia. El deseo de vivir, de continuar, se hace más y más indeciso, más y más fantasmal”. Franz Fanon, “Racismo y cultura”, en *Leer a Fanon*, ed. Félix Valdés García (México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016), 107.

el riesgo continuo de la vida no confinada, han generado una intensificación de procesos que asociamos a la crisis de la presencia. Por ello, ha habido un notable despliegue de servicios de asistencia psicológica y de salud mental, y se habla de una segunda pandemia de “enfermedades psiquiátricas” que afectará a las poblaciones en todo el orbe.¹⁹ Por lo pronto, en Japón, después de décadas de mantenerse estable, el índice de suicidios se incrementó en 2020 y se ha decidido crear un Ministerio de la Soledad, e Inglaterra también se prepara institucionalmente para enfrentar la crisis psicosocial.²⁰ En este contexto, la premisa es que las representaciones del “fin de un mundo”, es decir, los *apocalipsis culturales*, son elementos para la ritualización de la muerte cultural en modo análogo a las ideas, expresiones y ritualidades en torno a la muerte individual. Por ello, ameritan análisis las estrategias para elaborar una transformación cultural radical. ¿Qué clase de representaciones y experiencias se producen, reproducen y transmiten en medio de esta pandemia y Gran Crisis del capitalismo terminal? ¿Qué presencias acontecen y qué configuraciones e intensidades adquieren las crisis de las presencias? ¿Cómo, y desde dónde, emergen y van tomando consistencia nuevas articulaciones sociales y nuevos paradigmas culturales en medio de uno —el hegemónico— que se resquebraja? ¿Cómo hacer uso de una ritualización espectral para conjurar la muerte del ritual mismo?

Sobre el fin del tiempo y otros asuntos crónicos

Desde que los seres humanos somos propiamente humanos, y de la mano con el proceso de producción-reproducción-transmisión de nuestra existencia en cuanto tal, hemos también construido nuestros tiempos y nuestros mundos, es decir, hemos generado, participado y habitado en densos y dinámicos entramados práctico-simbólicos. Dentro de estos complejos entramados también encontramos una tendencia a la generación de discursos,

¹⁹ “Psiquiatras y psicólogos señalan el posible aumento de ansiedad, estrés postraumático y depresión por evento traumático masivo. Incluso, alertan de que estos trastornos serán ‘la siguiente pandemia’”, dice, por ejemplo, Beatriz Portinari, en “Los efectos del confinamiento en la salud mental de niños y adolescentes”, *El País* (2 de junio de 2020). También pueden verse: Ángeles Cruz Martínez, “Adolescentes, muy vulnerables a crisis de salud mental: expertos”, *La Jornada* (10 de agosto de 2020); “Nos deja secuelas el confinamiento”, *The Conversation* (1 de julio de 2020); Analía Llorente, “Coronavirus y cuarentena. Elke Van Hoof: el confinamiento es ‘el mayor experimento psicológico de la historia’”, *BBC News Mundo* (25 de junio de 2020).

²⁰ Mónica Mateos-Vega, “La soledad será la próxima pandemia a enfrentar”, *La Jornada* (22 de marzo de 2021).

representaciones, rituales y experiencias relacionados con la *pérdida o destrucción de esos tiempos y de esos mundos*, que son el lugar donde habitamos y su entorno; nuestros hábitos, nuestras herramientas, nuestros vestidos, lenguajes y gesticulaciones, pero también nuestras más íntimas habitaciones psíquicas y sus afecciones. Como escribió De Martino,

Que el mundo pueda llegar a su fin es un tema tan antiguo como el mundo mismo, si bien su importancia cultural, la tonalidad con la que es vivido, así como las dinámicas en las que está inmerso sean diferentes en distintas épocas, ambientes históricos, grupos sociales, individuos y formas de coherencia cultural en las que el tema participa dinámicamente.²¹

Para comprender plenamente esas quimeras del espíritu que son las *apocalípticas*, hay que considerarlas a la vez como *temas culturales* históricamente determinados²² y como *un riesgo antropológico real*, concreto, del colapso, la destrucción o la desaparición de una cultura determinada.²³ Serán, quizás, astucias de nuestra supuesta sapiencia que, conscientes de la finitud e impermanencia de lo existente, de la inevitabilidad del final y de la muerte, no solo de los individuos, sino también de los grupos y de las especies todas, que desarrollamos estrategias específicas para *conjurar* esas tonalidades emotivas²⁴

²¹ De Martino, *La fine del mondo*, 8 [traducción propia].

²² Temas que pueden observarse concretamente en objetos culturales y formas simbólicas que, dependiendo del momento histórico, pueden abarcar mitos, textos, representaciones, edificios, espacios y tiempos, prácticas concretas, novelas, rumores, películas, notas periodísticas, videojuegos y otros discursos y pláticas que tocan la temática del *fin del mundo*.

²³ No está de más reiterar que aquí distinguimos entre los *apocalipsis culturales* en tanto objetos, prácticas o formas simbólicas que tratan de la muerte de una cultura o de un mundo y, por otro lado, la posible transculturación violenta, muerte o destrucción material de un entramado sociocultural determinado, es decir, el *colapso sistémico o civilizatorio* o bien el *genocidio cultural* derivado de invasiones y opresiones.

²⁴ Cuando se habla de “tonalidad emotiva” se tiene en mente la *stimmung* y, ciertamente, su cercanía con el pensamiento de Martin Heidegger sobre las tonalidades emotivas fundamentales: la angustia, por ejemplo, a la que volveremos más adelante. De aquello de lo que se intenta dar cuenta es de lo que en los estudios culturales corresponde al aspecto concreto, a la experiencia vivida y el mundo de emociones, afectos, relaciones, acciones y representaciones que acontecen en las vidas cotidianas de los entramados socioculturales, sobre todo en el contexto de la Gran Crisis y el evento pandémico, con una bastante tradicional, definitivamente barroca teatralización, una puesta en escena de la obscenidad de la muerte en los medios de comunicación y en las redes sociales. Agradecemos a nuestro querido Alain Basail el recordarnos que, en México, el suicidio es la segunda causa de muerte en jóvenes de entre 15 y 29 años. Suicidios que pueden ser detonados por perder en un videojuego o por un abuelo que castiga prohibiendo el celular y que algunas veces se hacen públicos en redes sociales.

apocalípticas y amenazantes, evocándolas y expulsándolas con un mismo gesto, práctico y simbólico a la vez.

Ernesto de Martino identificó al menos cuatro grandes fuentes para las formas culturales de la *stimmung* apocalíptica y sus racionalidades pragmáticas y simbólicas: 1) los modelos mítico-rituales y las instituciones festivas de las grandes religiones históricas del mundo antiguo; 2) la apocalíptica judeo-cristiana, organizada en función de la llegada del Mesías o de la segunda y definitiva venida de Cristo; 3) los documentos etnológicos de los milenarismos y de los movimientos proféticos que han acompañado procesos de descolonización, y, por último, 4) la apocalíptica moderna y contemporánea, de carácter laico, extremadamente diversificada y que contiene dentro de sí el marxismo.²⁵ Todos estos fenómenos y sus expresiones, a pesar de sus ingentes diferencias, comparten una estructura dialéctica de fondo entre *la caída* y *el rescate*, y la ausencia de esta tensión en precario equilibrio sugiere, como se verá más adelante, algo así como un *apocalipsis desnudo*,²⁶ una especie de revelación que no revela nada; nada que no sea la nada en todas las cosas: prolegómeno lingüístico para un generalizado y radical colapso.

En la primera gran fuente, la de los modelos mítico-rituales y las instituciones festivas de las grandes religiones históricas de la antigüedad, se tiende a repetir periódicamente la disolución del mundo (caída) en tanto premisa para la siguiente refundación cósmica (rescate). Tenemos muchos y muy diversos ejemplos: eterno retorno, *ecpirosi*, *apocastasis*, palingenesia, *ragnarök*, *kaluga*..., y todos ellos comparten la tendencia a una *concepción cíclica o circular de la temporalidad*. Aquí, la posibilidad de la caída colectiva en el caos y el riesgo de la transfiguración de lo mundano en inmundo son reconocidos, tienen un lugar y están presentes en los tiempos y en los espacios concretos y práctico-simbólicos. De esta manera, los espectros terribles del fin del mundo son conjurados por la comunidad en lugares acotados y en días iterables del calendario. Ejemplos paradigmáticos serían los rituales y festividades del *mundus* romano antiguo, así como los días infaustos y los rituales de *fuego nuevo* característicos de los pueblos mesoamericanos.

Por lo que se refiere a la segunda fuente para la *stimmung* apocalíptica, la de la tradición judeo-cristiana, su innovación consiste en haber *linearizado*

²⁵ De Martino, *La fine del mondo*.

²⁶ El término fue originalmente acuñado por uno de los primeros pensadores apocalípticos modernos, Günther Anders, si bien adquiere nuevos sentidos al ser pensada la desnudez en términos biopolíticos y de la mano de Giorgio Agamben.

la concepción del tiempo, haciéndolo *progresivo, unidireccional e irreversible* en su desplegarse entre un *origen* y un *final* absolutos. Ciertamente, el fin de los tiempos en las apocalípticas judeo-cristianas conlleva —en todas ellas— la destrucción del mundo humano en cuanto tal; sin embargo, cada una a su manera conserva aún la promesa escatológica del rescate, aunque este *éskhaton* corresponda —en sentido estricto— a otro mundo. No es posible analizar aquí la magnitud y la profundidad de lo que implicó romper con los esquemas cíclicos y circulares de las temporalidades del mundo antiguo. En el caso concreto de las formas-de-vida judeo-cristianas, los significados y las funciones específicas del nuevo tiempo lineal escatológico dependen mucho de las formas singulares que asumen en cada grupo y tradición. Es muy diferente la vida de un practicante católico del siglo XX, para quien el Apocalipsis se presenta como un evento seguro, pero remoto e imprecisable, a la forma de vida de un ferviente adventista del séptimo día, para quien la segunda venida de Cristo es un acontecimiento que se percibe con una inminencia radical. En el primer caso, la influencia de la representación apocalíptica en el operar de la vida cotidiana es prácticamente nula, mientras que en el segundo cobra una densidad y un espesor determinantes.²⁷ Para el movimiento adventista —de considerable presencia en el Istmo Centroamericano desde donde se escribe—, el rumor de las trompetas de los ángeles del apocalipsis influye, moldea o determina prácticamente todos los ámbitos de la existencia y lo hace, además, con una urgencia inusitada. Urgencia que se expresa no solo en la incansable labor de evangelización, sino también en la radicalidad de sus posicionamientos y formas del habitar: en la alimentación, el consumo y el modo de reproducción de la vida en su totalidad, buscando purificarse y alcanzar el estado físico y moral ideal para el momento de la conflagración final. Este *ethos apocalíptico* —aunque barrocammente engarzado con el modo de producción moderno y capitalista— es consagrado en su profanidad al fin del mundo que se ha vuelto inmundo y que, como en toda *parusía*, es al mismo tiempo final y cumplimiento mesiánico del tiempo. Aquí vale la pena recordar un detalle que, de acuerdo con Marcello Tari, cualquier exégeta sabe: que los antiguos libros apocalípticos son un modo de leer la historia y de oponerse a ella; así fue tanto para las figuraciones judías del fin del mundo como para las que han ido surgiendo a continuación. En el

²⁷ Carla Gallini y Marcelo Massenzio, “Introduzione”, en *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, de Ernesto de Martino (Turín: Einaudi, 2002), XI.

caso del Libro de Juan, por ejemplo, es fácil reconocer, tras las vestiduras del Anticristo, los símbolos del Imperio romano y del culto de la época a su poder.²⁸

La tercera categoría de apocalipsis culturales despierta un especial interés dado nuestro lugar de enunciación. En ella se vinculan los muy diversos y extendidos milenarismos y los movimientos proféticos surgidos en respuesta a la experiencia traumática de las invasiones coloniales occidentales. Para muchos pueblos del planeta, la pérdida de autonomía política y el colapso de los sistemas tradicionales de existencia frente a la imposición del orden colonial implicó una especie de doble y particularmente violenta versión del fin del mundo. En algunos casos, la experiencia fue devastadora a tal grado que la tensión vital de la potencia dialéctica entre la caída y el rescate se rompió, dejando solo un cuerpo-mundo descoyuntado (experiencia del apocalipsis desnudo). Con ello, individuos privados también del tiempo, extraños muertos vivientes cuya *presencia* en el contexto de un *ethos* cultural distinto se encuentra permanentemente en crisis. Sin posibilidad de rescate, renacimiento o reintegración cultural, esta *crisis de la presencia* puede manifestarse en formas inauténticas de existencia, en alienación y delirios, o bien en un abandono de sí que puede llegar hasta el suicidio. Otras veces, sin embargo, una especie de búsqueda de balance en la economía simbólica propicia una salida cultural a la crisis —un horizonte—, que así ve surgir figuras de un *nuevo mundo*, anunciado en voz de los más *sui generis* profetas. En términos generales, estas tácticas pueden ser llamadas “barrocas” en el sentido que le da a este término Bolívar Echeverría, es decir, son malabares culturales, usos y apropiaciones en pos del rescate, que se han presentado bajo el signo de la fusión sincrética y resignificante entre las tradiciones indígenas subalternizadas y la cultura occidental.²⁹ En algunos casos, el nuevo

²⁸ Marcello Tari, “La falsa apocalisse, e la vera”, *Qui ed ora. Pensare*, 33.

²⁹ “Barrocochissimo: *Aus der Not der Zeit ewige Tugend machen* (‘hacer de lo impuesto por el momento una virtud eterna’), presentar lo que es improvisado como si fuese algo premeditado; hacer una comprobación de poder de lo que fue un simple golpe de suerte. Hacer ‘que el mal venga por bien’, ‘convertir la necesidad en virtud’ (que es, en verdad, convertir en ‘necesario’ lo ‘contingente’). No sufrir lo que es impuesto a uno por las circunstancias, achicándose para que lo poco que llega sea suficiente, sino asumirlo como decidido por uno mismo, y de este modo transformarlo, convirtiéndolo efectivamente, en la medida de lo posible, en algo que es ‘bueno’ en un segundo nivel, trascendente del primero (en el cual, sin duda, sigue siendo un ‘mal’): esto es comportarse de manera ‘barroca’. Y es —dicho sea de paso— dar pie a la definición de lo que sería, según Heidegger, ‘el comportamiento del ser humano en su autenticidad’”. Bolívar Echeverría, *Ziranda* (México: Era, 2000). Véase también del mismo autor: *La modernidad de lo barroco* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998).

mundo prometido se prefigura como una integración armónica de elementos autóctonos y foráneos, con una aceptación más o menos resignada de la dominación. En otros, en cambio, los elementos culturales occidentales son *usados* contra Occidente mismo, alimentando diversos nacionalismos y luchas anticoloniales, con visiones de mundos nuevos hacia los cuales han tendido, con inusitado y muchas veces violento fervor político, diversos pueblos del orbe que habían sido invadidos y despojados.³⁰

En las tierras de lo que hoy llamamos Los Altos de Chiapas, es paradigmática de la forma apocalíptica decolonial la famosa rebelión de los Zendales de 1712, organizada desde Cancuc en torno a la figura de María López, quien tras su encuentro con la Virgen será conocida como María Candelaria.³¹ En esta historia contra la historia —entre memoria y utopía, a la Jesús Martín Barbero— el fin del mundo colonial fue anunciado por el indio Sebastián Gómez luego de su encuentro con la Santísima Trinidad integrada por la Virgen María, Jesucristo y el apóstol Pedro, con la revelación —es decir, el *apocalipsis*— de un mundo nuevo en el que:

ya no había más rey, ni tributo, ni alcalde mayor, ni funcionarios de Ciudad Real porque ellos habían llegado para liberarlos de todo eso; y que ya no había más obispo ni ningún cura porque todo eso ahora había terminado; y que ahora ellos gozarían de su antigua libertad; y que sólo tendrían vicarios y curas párrocos propios que se encargarían de administrar los sacramentos.³²

³⁰ Entre ejemplos muy variados y numerosos, podemos citar los siguientes: en la región del Congo (francés y belga), el movimiento de Doña Beatriz (inicios del siglo XVIII); el movimiento Epikilipikili antimagia negra (1904); el Apocalipsis de los Bashilele, aparición de un perro negro hablante y de un hombre mitad blanco mitad negro (1933); el movimiento kimbanjista o del profeta Gunzi (1921); el movimiento amigalista Balali de Jesús-Matsua (1926); el movimiento mvungista, tonsista, el reino de los negros, movimiento Kintvadi (1953), movimiento Dieudonné (1956) o los propios movimientos anticolonialistas del Congo (1959). En Sudáfrica, la Iglesia etiopista (1892); varias Iglesias separatistas nacionales y tribales; las Iglesias sionistas y los movimientos proféticos en Nyassa. En Nigeria, el movimiento de los “espiritualistas” antitradicionales; los movimientos islámicos del tipo del mahdismo tradicional con temas independentistas, nacionalistas y antiblancos. En América, los movimientos mesiánicos brasileños de los tupí-guaraníes; el Movimiento Koréri en la Nueva Guinea holandesa y el culto profético del Taro de los orokaiva en la Nueva Guinea británica. De Martino, *La fine del mondo...*, 391 y ss.

³¹ Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, eds. Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, IIF / et al., 1995); Gabriela Rivera Acosta, “Cosmovisión y religiosidad entre ‘los soldados de la Virgen’ La rebelión maya de 1712”, *Estudios Mesoamericanos*, vol. 7, núm. 13 (2012).

³² AGI, Guat., leg. 293, ff. 59-62, en Victoria Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la*

Llama la atención reconocer en estos fenómenos político-simbólicos el pleno despliegue de esa *dialéctica de la globalización* sobre la que Robertson y Beck han insistido, de acuerdo con la cual las sociedades están abiertas y sujetas a “un proceso ‘dialéctico’ inmanente de ‘globalización’ cultural en la que lo que es *al mismo tiempo opuesto deviene posible y real*”.³³ En la multiplicidad de finales de un mundo colonial puede observarse cómo la globalización cultural, producto de la expansión europea y de la construcción de un sistema-mundo capitalista, corre de la mano con una intensificación, singularización y acentuación del sentido y de la importancia de lo local. Así, la mundialización de los apocalipsis decoloniales es un ejemplo temprano y revelador sobre “cómo se abre y configura el horizonte mundial en la producción transcultural de mundos significativos y de símbolos culturales”.³⁴

El fin del capitalismo: apocalipsis marxista

La última fuente de apocalipsis culturales bebe de la tradición racionalista occidental y, por ello, su producción tiende a secularizar y mundanizar las coordenadas simbólicas asociadas a nuestras experiencias vivas de lo que puede significar el fin de un mundo. De la amplia y creciente variedad de sus manifestaciones —puesto que la tonalidad emotiva apocalíptica no deja de cobrar fuerza—, la apocalíptica marxista presenta aquí el mayor interés, por haber sido el materialismo histórico el encargado de transferir aquella dialéctica de la caída y el rescate, del final y del inicio, precisamente al plano de la historicidad. En ese sentido, el marxismo se constituye como la piedra de toque para evaluar, de vez en vez, la orientación y las características de las múltiples expresiones apocalípticas que, en formas más o menos mediadas, reflejan la crisis multidimensional de la sociedad contemporánea.³⁵

Una de las características del apocalipsis marxista es que, como en otros casos, no se refiere al fin del mundo en su totalidad, sino al fin de una determinada organización social, económica y política del mundo —el capitalismo—, condición necesaria para la *emergencia* del mundo nuevo de la utopía comunista. El

mitología del ritual de los mayas, 122; citado por Rivera Acosta, “Cosmovisión y religiosidad...”, 59.

³³ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (Barcelona: Paidós, 1998), 75.

³⁴ Beck, *¿Qué es la globalización?*, 77-78.

³⁵ Gallini y Massenzio, “Introduzione”, XII.

proyecto marxista se propuso la desmitificación radical de las diversas imágenes míticas del “final”, así como la tarea operativa que tematiza el “comenzar” humano en tanto fundación consciente del mundo.³⁶ Respecto de los apocalipsis culturales de orden religioso, la apocalíptica marxista comportó la gran novedad de una orientación histórica y laica. Por otro lado, respecto de los apocalipsis culturales modernos relativos a la crisis del orden burgués (apocalipsis que, como veremos, generalmente están privados del momento de rescate), se presenta como el reverso afirmativo que contiene en sí una promesa de *éskhaton*: el modo de producción comunista y su apertura a la verdadera historicidad.

La tensión entre aquella orientación histórica y laica y esta promesa de redención proletaria ha sido —y sigue siendo— fuente de una controversia que ciertamente no se resolverá en estas páginas. Aquí baste señalar que, aun manteniendo la diferencia específica del materialismo histórico y su orientación científica, esta positividad se encontrará también indefectible e inextricablemente entramada en procesos de mistificación. “En nuestro lenguaje” marxista —como en todo lenguaje— “está depositada toda una mitología”,³⁷ y el concepto de “progreso” sobre una temporalidad lineal judeo-cristiana, así como la noción metafísica y teleológica de “necesidad histórica” son dos de sus más claras manifestaciones. En este sentido, como ya lo había notado Walter Benjamin y Slavoj Žižek insiste, no hay mayor mistificación que la pretensión de una mirada absolutamente desmitificada.

En la Modernidad Occidental hegemónica, con su metafísica de la presencia y la separación, el poder que emana del dominio tecnocientífico de los fenómenos físicos fue articulado con una concepción lineal y unidireccional de la temporalidad y con una espacialidad vacía entendida como continente. Esta mezcla de ingredientes en el caldero de los brujos ha dado como uno de sus resultados el encantamiento del progresismo. Así, paradójica o dialécticamente, la supuesta “aniquilación del espacio por el tiempo” referida por Marx y la relativa “compresión espacio-temporal”³⁸ del globo son también linfa matriz tanto del marxismo como de la crisis compleja, multidimensional y cargada de tonalidades apocalípticas de la Gran Aceleración. La promesa emancipadora de la razón instrumental —con su acumulativa aplicación tecnocientífica al

³⁶ De Martino, *La fine del mondo*, 415.

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* (Madrid: Tecnos, 1992), 69.

³⁸ Doreen Massey, *Un sentido global de lugar* (Barcelona: Icaria, 2012), 112 y 121.

control de la naturaleza— se confunde con la realidad del tiempo y de la historia y, una y otra vez, cada vez, corre el riesgo de transformarse en su opuesto: la amenaza apocalíptica de destrucción final y absoluta, sin posibilidad de rescate. Esto, por supuesto, no significa que debamos renunciar a la tecnociencia; la crítica coincide, más bien, en los graves riesgos de identificarla con el progreso y asignarle funciones soteriológicas, es decir, en el peligro de fetichizarla convirtiéndola en una forma de religión, sobre todo cuando la tecnociencia se encuentra trabada en obsceno abrazo con la acumulación de capital.

En esta matriz de pensamiento y por su pertinencia para el análisis de producciones culturales en momentos percibidos como tiempos-límite, cabe referirnos a la distinción elaborada por Umberto Eco entre críticos culturales *apocalípticos* e *integrados*. Para los primeros, se recordará, la cultura de masas es signo inequívoco de “una caída irrecuperable, ante la cual el hombre de cultura [...] no puede más que expresarse en términos de Apocalipsis”,³⁹ mientras que, prácticos y optimistas, los *integrados* ven en la cultura de masas una democratización y ampliación de la producción, consumo y transmisión de bienes culturales, apocalipsis incluidos. Si bien Eco es claro en relación con que esta pareja no ha de pensarse como un binarismo del tipo: “el Apocalipsis es una obsesión del *dissenter*, la integración es la realidad concreta de aquellos que *no disienten*”,⁴⁰ vale la pena repensar los adjetivos “apocalíptico” e “integrado” para también *repensarnos* en el contexto crítico en el que nos encontramos.

Apocalipsis desnudos y pandemia

Cada vez más y más, en el mundo contemporáneo parece desdibujarse la diferencia entre el apocalipsis cultural *como mediación* del riesgo del colapso, y el colapso concreto en cuanto tal;⁴¹ cada vez más se *confunde* el colapso de una cultura determinada (la civilización industrial capitalista) con el fin del mundo en cuanto tal, con el apocalipsis como final absoluto de la progresión lineal del tiempo. Más aún, cada vez con mayor frecuencia ese final se *identifica* como el fin de la raza humana, sin posibilidad alguna de rescate. En un mundo en el que la vida biológica es el objeto de la biopolítica, en el que los márgenes son las masas

³⁹ Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados* (Barcelona: Lumen, 1984), 12.

⁴⁰ Eco, *Apocalípticos e integrados*, 13.

⁴¹ Para una revisión exhaustiva sobre los significados y alcances del término “colapso” en la actual coyuntura civilizatoria, véase: Taibo, *Colapso*.

y lo personal es político, puede también afirmarse que la dialéctica se encuentra descoyuntada, y Giorgio Agamben ha sido muy agudo al mostrar, en medio de sus ejercicios de desactivación y destitución de las oposiciones clásicas de la Metafísica Occidental, que estas se encuentran ya vacías de contenido. Hoy, la *vida desnuda*⁴² se ha vuelto el corazón de la política, como también, quizás, la apocalíptica se ha vuelto, paradójicamente, el signo de la integración,⁴³ en vista de la maquinaria incesante y espectral de producción, reproducción y transmisión de relatos de su propio final.⁴⁴

Para la progresión de lo que aquí se ha llamado *apocalíptica desnuda*, han sido hitos fundamentales las guerras mundiales, el desarrollo de armas atómicas y su uso contra la población civil en Hiroshima y Nagasaki, así como la posterior carrera armamentista. Sin embargo, hoy son la compleja crisis socio-medioambiental y el cambio climático los más convincentes heraldos del fin, mientras que científicos y periodistas asumen el papel de los nuevos profetas del apocalipsis. En el lenguaje común y en los medios masivos de comunicación se habla continuamente del “clima apocalíptico” y de sus “escenas del fin del mundo”, pero es el famoso *Doomsday Clock* [Reloj del Cataclismo], del *Bulletin of the Atomic Scientists* de la Universidad de Chicago, uno de los ejemplos más reveladores de esta manera desnuda de concebir el tiempo y su final. En el *Doomsday Clock*, si bien las manecillas del reloj se mueven hacia adelante y hacia atrás dependiendo de los acontecimientos históricos, la forma de su apocalipsis es única y exclusivamente la de la caída, el desastre y la catástrofe. Jamás en toda su historia, desde 1947, el reloj estuvo a menos de dos minutos de la medianoche, pero desde enero de 2020 marca apenas 100 segundos para el fin.

Más allá de las teorías de la conspiración sobre el origen del virus SARS-CoV-2, es difícil refutar que la pandemia en cuanto tal sea hija de la Modernidad capitalista industrial, de su Gran Aceleración y de la devastación que ha causado en los ecosistemas la descomunal presión sobre el clima y la biodiversidad. Hay una dinámica perversa en el progreso tecnocientífico capitalista e industrial,

⁴² Giorgio Agamben. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (Valencia: Pre-Textos, 1998).

⁴³ Un ejemplo prístino de una apocalíptica integradora es el uso que John Grey hace de esta *stimmung*; véase John Grey, “¿Otro apocalipsis?”. *elpais.com* (23 de mayo de 2020).

⁴⁴ Al respecto, no podemos dejar de mencionar los apocalipsis sin humanidad y sin mundo, según los han pensado Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro en *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (Argentina-Brasil: Caja Negra Editora, 2019).

cuya expresión más simplificada tiene que ver con la voluntad de poder asociada al imperativo de la ganancia y el crecimiento. Ganancia y crecimiento económicos alimentan el desarrollo progresivo tecnoindustrial que, a su vez, alimenta la ganancia y el crecimiento de una de las industrias más importantes y más rentables del entramado: la industria militar y armamentista. En la lógica del modelo de industrialización norteamericano de hace medio siglo,⁴⁵ para crear “riqueza” fruto de un proceso de industrialización y modernización de la economía se precisan materias primas y recursos energéticos para las industrias clave de forma sostenida, aun si esto no es materialmente sustentable ni sostenible.⁴⁶ Una vez más, es la lógica del más grande y más fuerte la que sigue pretendiendo imponerse entre los Estados, algo que ha resultado evidente en la lucha y acaparamiento de insumos médicos y vacunas contra covid-19.⁴⁷

Vivimos tiempos en los que constantemente, y por muy buenas razones también políticas y económicas, se invoca la catástrofe final. Resultaría más que ingenuo suponer que la multiplicidad de actores en las diferentes escalas y jerarquías del complejo entramado del sistema global⁴⁸ no están realizando cálculos estratégicos para sacar el mayor provecho *también* de esta situación excepcional.⁴⁹ Puede incluso sugerirse que la tonalidad emotiva de la apocalíptica desnuda —privada de *éskhaton*— se ha vuelto una mercancía espectacular harto redituable y, sobre todo, una tecnología de gobierno tremendamente eficaz, porque presenta al mismo sistema y a la misma tecnología que ha generado la crisis como las únicas opciones para postergar lo más posible el cataclismo que ellas mismas van produciendo. Las medidas draconianas de bioseguridad y “distanciamiento social”, verdadero confinamiento implementado por algunos Estados a propósito de la pandemia de covid-19 y probablemente fuera de proporción respecto del nivel de riesgo y de su efectividad, son un buen ejemplo del funcionamiento del paradigma biopolítico y de los alcances de sus poderes. Una estrategia de control que

⁴⁵ Taibo, *Colapso*, 58.

⁴⁶ Adrián Vidales García, “La nueva ruta de la seda y el resurgimiento geopolítico de China”, *bic3: Boletín IEEE*, núm. 3 (2016), 4.

⁴⁷ *COVID-19: Make it the Last Pandemic*, 33-35, 41-44.

⁴⁸ Saskia Sassen, *Una sociología de la globalización* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 24-29.

⁴⁹ “[...] en este escenario, algunos súper ricos, que se han construido búnkeres para sobrevivir a la catástrofe que asumen como inevitable, se preocupan sobre cómo mantener la obediencia de sus empleados y guardias armados cuando, con el colapso, el dinero pierda su eficacia como incentivo”. Lander, *Crisis civilizatoria...*, 57.

puede parangonarse con la protección que vende una organización mafiosa, con el amor que concede una pareja violenta o con la seguridad que inspira un secuestrador a alguien que sufre del síndrome de Estocolmo.

¿Aquí y ahora?

Por aquí se está hablando de que se acaba el mundo. nadie, nadie está aquí pidiendo que le crean. así como se llora se sigue escribiendo; deshechos. también se golpea, se insulta, se solloza y se grita. los arcos, las bufas, los mocos, los desmayos, con todo el hermoso y variopinto repertorio de la pérdida.

“Si yo hablara como Demóstenes, entonces yo hubiera repetido tres veces, nada más que una sola palabra: razón es habla, λόγος. Yo roo este hueso y lo roeré hasta la muerte. Siempre me es y ha sido tenebrosa esa sima; yo espero aún un ángel apocalíptico con una llave para ese abismo”.

el psicoanálisis es un circo, un juego inquietante y extremo con la vida en vilo; un póker desquiciado que se juega con las cartas marcadas. no académico, no analista, no actor, no poeta. no hombre, no mujer, no transexual, no heterosexual, no homosexual, no bisexual. no ser de devenir petrificado en los umbrales, en los bordes, en las orillas, en los pliegues, en los intersticios, en el entre... ino! en el borde extremo y margen el pequeño gozo.

“Dolor petrificó el umbral”.

Tengo techo y tengo qué comer. Tengo techo y tengo qué comer. Soy privilegiado; lo cual seguramente amplía el rango de mi irresponsabilidad. ¿Cómo se da testimonio de la crisis a través de la crisis? ¿Cómo no sucumbir al miedo? ¿Cuál es su punto de irreversibilidad absoluta?

1:18 am Despierto.

5:30 am Primera meditación; luego, yoga.

Nadie conocido... pareciera como si los vínculos con el mundo se hubieran diluido, como si los amigos, que ahí están, no estuvieran; la familia es la primera extraña, amenazante incluso; las instituciones a las que se pertenece —todas— parecen vacías, inhabitadas. Pensamientos suicidas y planes de acción... No sueltes, se dice, no sueltes. ¿dónde están los amigos? búscalos. duele recordar a aquél y a aquella. duele la presencia de su ausencia. duele llamarles para que no vengan, aunque vengan. busca a tus amigos. ¿dónde están los amigos? Tomamos el pañuelo para limpiar las narices y una avispa que allí se ha posado nos pica en las venas de la muñeca, justo sobre nuestra cicatriz. creo que veo al Buda. el

contorno inconfundible de su semblante con la larga cabellera amarrada en la coronilla ha sido dibujado por líquenes en el tronco de un roble. mira hacia el norte; mira hacia mí con sus ojos rasgados. Pero no sonrío. Su boca más bien parece una mueca de rabia. ¿en el Buda?

Recapitulando, es decir, intentando al mismo tiempo traer todo lo dicho y volviendo a capitular —a rendirnos frente a la intransigencia de una ausencia tan presente cuan impresentable—, un segundo intento de aproximación a la *presencia* la considera una condición existencial, un modo-de-ser *en* y *con* un mundo que es estructuralmente frágil,⁵⁰ por lo mismo, entrada y habitación en un *ethos* cultural que resulta ser siempre una construcción más bien lábil y definitivamente incierta: una historización. No hay que dejar de insistir en que la presencia se encuentra necesaria e inextricablemente unida al mundo que se hace presente, es decir, la presencia es cada vez, otra vez, un ser-ahí-en-el-mundo, un *in-der-Welt-sein*, para decirla con Heidegger. Esta apertura a una existencia histórica y determinada, no por casualidad será luego recuperada también por la vertiente estructural e historicista de los estudios culturales, recordándonos que, en nuestro método, aquel objeto de estudio que llamamos Mundo sociohistórico es en verdad un *campo-sujeto* ya siempre preinterpretado y en movimiento.⁵¹ Pensando la cultura como proceso, es en función de esta *dinámica* histórica que los elementos intramundanos y sus configuraciones —dadas determinadas circunstancias— *cambian su signo* y se vuelven inmundos,⁵² extraños o amenazantes: *Unheimlich*.⁵³ Por eso, también para De Martino la presencia, dentro y con un horizonte cultural, es ya siempre y en última instancia “una realidad condenada”⁵⁴ y así, su drama soteriológico esconde siempre en algún rincón su más propio e inevitable apocalipsis.

⁵⁰ Al respecto, véase también: Joan-Carles Melich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario* (Barcelona: Tusquets, 2021). Para el filósofo catalán la tensión presencia-mundo es vivida en términos de una *disonancia* y un *sinsentido* que en vez de ser cancelados —por un sentido pleno o una ausencia completa de sentido— han de ser asumidos y cultivados.

⁵¹ John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría y crítica social en la era de la comunicación de masas* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 1990), 399.

⁵² Aquí vale aclarar que se violenta conscientemente el sentido de la palabra *inmundo*, que querría decir, precisamente “dentro del mundo” y era usada para referirse a los animales y a las mujeres. Aquí *inmundo* invierte su signo para decir, en cambio, extraño y fuera del mundo entendido como lo familiar.

⁵³ Sigmund Freud, “Lo ominoso”, en *Obras completas XVII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1986).

⁵⁴ Ernesto de Martino, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* (Turín: Bollati Boringhieri, 1948), 75.

El amado marakame huichol Don Julio falleció también hace días, el 24 de enero del 2021, de Covid. El mismo día se fue también Doña Margarita y poco antes, nuestro tío Roger y Pepita. No van a volver. Tampoco ella. Y así se van amontonando fantasmas y cadáveres y huesos y ausencias presentes y presencias ausentes. Otra vez dolor en el vientre, agudo, frío. Gran Frío. El Gran Frío. Comienzan también algunos retazos de delirios: el dolor es tan grande que pide sentido, más sentido que ese pobre ningún sentido que tiene. se mira mirado el dolor, busca su gran testigo, su Gran Hermano que dé Fe de su dolor. pero siempre obtuso devengo debajo de esa tan grande mirada tan oblicua, mi presencia siempre más bien inoportuna, mi palabra siempre más bien indiscreta e indigesta e indígena, ojalá indígena, ojalá. mi semblante blanco demasiado blanco cada vez más cadavérico, cada vez más espiritado en virgo, hueco cada vez más cavernoso. No me levanto de la mesa de escribir; no me levanto. ¿Cómo se escribe sobre la crisis de la presencia desde la crisis de la presencia?

Crisis de la presencia y apocalipsis psicopatológicos

Si las presencias y sus mundos son realidades condenadas, esta condena apunta hacia el corazón mismo del método histórico, antropológico y comparativo de Ernesto de Martino. Los “mundos mágicos” y el duelo son dos de los momentos en los que la crisis de la presencia se manifiesta de manera singularmente aguda, lo mismo que los esfuerzos y las estrategias para su recuperación o reintegración. Si la presencia y el mundo se pertenecen y compenetran mutuamente, entonces *en toda crisis de la presencia está implicada también la crisis de un mundo conocido, social y vivido*, la posibilidad de su final y su apocalipsis. Desde esta consideración puede entenderse mejor el ejercicio de contraste entre apocalipsis culturales y lo que De Martino llamó *apocalipsis psicopatológicos*, es decir, formas más o menos radicales o agudas de crisis de la presencia en las que el fin de un mundo puede ser uno de los contenidos críticos manifiestos, uno de los síntomas en el plano de lo subjetivo.⁵⁵ Siendo su proyecto “una investigación histórico-cultural y antropológica, es decir, genética, estructural y comparativa”,⁵⁶ además de los cuatro tipos de fuentes sobre los apocalipsis culturales que ya fueron mencionados, los apocalipsis psicopatológicos constituyen una quinta fuente, tan rica como problemática. Por un lado, “se pueden avanzar serias dudas sobre la oportunidad de considerar unitariamente,

⁵⁵ Ernesto de Martino, “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, *Nuovi Argomenti*, LXIX-LXXI (1964).

⁵⁶ De Martino, “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, 106.

bajo esta denominación, estados psíquicos morbosos a los que la psiquiatría atribuye significados clínicos diferentes”.⁵⁷ Sin embargo, para la perspectiva histórico-cultural y antropológica de De Martino, el valor heurístico de las fuentes psicopatológicas descansa precisamente en determinar las *diferencias* entre los apocalipsis culturales y los patológicos y, “más exactamente, para evaluar cada vez los apocalipsis culturales en su dialéctica concreta de riesgo psicopatológico y reintegración mediada”.⁵⁸

En términos generales, esta crisis de la presencia demartiniana — apocalipsis psicopatológico— se nutre y resuena con la “miseria psicológica” de Pierre Janet, una situación en la que el sujeto deviene incapaz tanto de decisión como de agencia cultural, encontrándose imposibilitado para habitar un mundo. Sin embargo, es en Hegel y su autoconsciencia que se sabe y siente presente donde “se expone con la mayor claridad el riesgo de la presencia como incapacidad para superar un determinado contenido crítico”.⁵⁹ Para el sabedor absoluto hegeliano, la subjetividad patológica es aquella que permanece fija en una determinación particular, algo no muy lejano al modo en el que Freud concibe el trauma, es decir, como una fijación de las investiduras de la libido.⁶⁰

Ahora bien, aunque Heidegger y Hegel fueron referentes para este “saberse y sentirse presentes”, una cuestión epistemológica de tal centralidad no puede ser pensada por De Martino sin recurrir también al pensamiento kantiano, a cuyo sujeto trascendental, ese supuesto “yo” *a priori* de la experiencia y fuera de la historia —no empírico, sino lógico— correspondería la conciencia de sí mismo y la síntesis de la multiplicidad de percepciones sensibles; es decir, la “unidad sintética de la apercepción”.⁶¹ El yo psicológico sería entonces unidad discerniente y apropiante de la multiplicidad: síntesis. Este sujeto trascendental, al estar fuera de la historia, tiene siempre garantizada la unidad de su conciencia, algo que contradice completamente la experiencia en general y la experiencia clínica en particular. De hecho, para Kant, la representación

⁵⁷ De Martino, “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, 109.

⁵⁸ De Martino, “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, 109.

⁵⁹ Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel modno antico: dal lamento funebre antico al pianto de Maria* (Turín: Bollati Boringhieri, 1958), 23.

⁶⁰ Giorgio Moretti, *Crisi della presenza e apocalissi culturali in Ernesto Di Martino* (tesis de licenciatura, Universidad Roma Tres, 2014), 7.

⁶¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009).

simple del Yo unifica los contenidos de la apercepción haciendo que el “yo” se refiera a sí mismo, precisamente, como el continente de los propios contenidos.⁶² Sin una función sintética, el “Yo tendría tantas diferentes y variopintas personalidades cuantas son las representaciones de las que tengo conciencia”.⁶³ Sin embargo, aquí el idealismo kantiano muestra su debilidad frente a una concepción historicista y una idea de cultura como proceso, pues la unidad de la apercepción que llamamos conciencia no está garantizada *a priori* en tanto no es un dato ahistórico, sino un resultado, una construcción que necesita realizarse cada vez y es intrínsecamente frágil, además de envejecer y estar expuesta al riesgo de derrumbe.⁶⁴ No obstante, para Kant parece como si el sujeto empírico estuviera asegurado por el sujeto trascendental y la persona garantizada en su unidad, apalancando la psicología con la lógica y desterrando así la locura del mundo. Pero persona, presencia y mundo resultan más bien de un proceso de formación, de un hacerse rostro, tiempo, espacio y horizonte; por eso, ningún sujeto trascendental podrá salvarnos del riesgo, siempre presente, de un muy personal apocalipsis.

Otra vez angustia y ganas de llorar. Respiro, cada exhalación es como tirar jirones de mi ser desde las entrañas. Ella no va a volver y llanto y sollozo. Se intenta pensar que así está bien. Se intenta pensar qué escribir, qué escribirle. Se vuelve la mirada a la página y ya todo lo blanco se borra entre iridiscencias húmedas de virtualidad. Fracasa la pantalla, se rompe, también el llanto. Llega —de afuera, de una amiga— una invitación a una ceremonia de llantos, rezos y cantos.

En línea con su maestro Benedetto Croce, para Ernesto de Martino la síntesis de la conciencia corresponde al hacerse presente de la presencia, es decir, al ingreso en un *ethos* cultural. Sin embargo, la entrada *inaugural* en una cultura determinada —en un mundo— concierne al “decidir y escoger por y en la *forma fundamental* —el supremo principio— de la unidad trascendental de la conciencia”.⁶⁵ La presencia es, pues, concebida como un trascendental “ser

⁶² De Martino, *Il mondo magico...*, 158.

⁶³ Citado por De Martino, *Morte e pianto rituale...*, 21 de la traducción italiana de: Kant, *Crítica a la razón pura*, 16, 165 [...pues de otro modo yo tendría un yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente.].

⁶⁴ De Martino, *Il mondo magico...*, 158.

⁶⁵ De Martino, *Il mondo magico...*, 158.

en decisión”,⁶⁶ es decir, como un *decidir fundante* de la existencia cultural en cuanto tal. Por lo tanto, a diferencia de lo que ocurre en el existencialismo, para De Martino la existencia no precede a la esencia, sino que la exterioridad y el mundo tienen que ser cada vez, otra vez como por primera vez, realizados y contruidos mediante nuestro hacer, mediante nuestra praxis; praxis en la que se juega la posibilidad misma de existir. Así, su historicismo “reformado” estaba convencido de poder contar la historia de la “persona” en la forma dramática de una lucha por su unidad y su autonomía, que se debate entre la crisis y el rescate.⁶⁷

Como puede apreciarse, De Martino anticipa los debates en torno a la cuestión del *self*, o sí mismo, que desde la psicopatología, la psicología y el psicoanálisis alude a la identidad⁶⁸ de un sujeto humano construyéndose a sí mismo y haciéndolo con base en una forma de la “voluntad de ser” y de una necesidad de “consistir subjetivamente”.⁶⁹ Esta línea, desarrollada sobre todo en el ámbito anglófono y con una fuerte influencia de la psicología del Yo de Anna Freud, fue ásperamente criticada por Lacan, entre otros. La razón principal es que el Yo, como lo concibe el aparato psíquico de la teoría psicoanalítica, es ante todo una formación de compromiso, es decir, es de alguna manera el síntoma en cuanto tal. El Yo se compone principalmente mediante la defensa, agente que se activa contra lo traumático. Sin embargo, la pulsión y el trauma que regresa cada vez, otra vez, regresa diferente; insiste en su eterna e idéntica producción de diferencia. Y es esto inevitable y que insiste en repetir su alteración lo que Lacan llamó lo Real y aquello de lo que el Yo se defiende siempre, defendiéndose, sin embargo, de algo imposible: el Ello. En consecuencia, fortalecer al Yo implicará también reforzar las resistencias que se opondrán a la transformación necesaria para superar el contenido crítico. Hay, además, otros dos problemas epistemológicos que nos alejan de De Martino y conciernen a la cuestión metafísica de la voluntad y la decisión, a la angustia, así como a las dialécticas de lo uno y lo múltiple y de la caída y la reintegración, pero a esto volveremos más adelante.

⁶⁶ Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 4.

⁶⁷ Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 5.

⁶⁸ Giovanni Jervis, “Il sintomo in psicoanalisi”, *Psicobiattivo*, vol. 8, núm. 1, 318-319, citado por Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 11.

⁶⁹ Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 11.

Más cerca de nuestro tiempo, desde los estudios culturales y la sociología Stuart Hall pone su mirada en las vicisitudes de la identidad, expuesta a descentramientos y desestabilizaciones que llevan a hablar de la *fragmentación de la identidad social* como parte de la experiencia moderna, pues “los grandes principios de estructuración que ataron la cuestión de nuestras identidades sociales y culturales se han fracturado, fragmentado, minado y dispersado considerablemente en el curso de los últimos cincuenta años”.⁷⁰ Para Hall —quien en esto emparentaría con Paul Ricoeur,⁷¹ Katherine Nelson⁷² y Dan McAdams⁷³—, la identidad no es una esencia trascendental que está fuera del tiempo, sino “una narrativa del sí mismo, la historia que nos contamos [...] para saber quiénes somos”.⁷⁴ No hay autoconsciencia sin que haya alguna forma de relato de sí, tramado a lo largo del tiempo tanto por sí mismo como por los otros.

¿Crisis de la crisis?

El trabajo de recuperación de una presencia en crisis es arduo, y no es difícil imaginar situaciones en las que el yo y la necesidad de consistir subjetivamente se hallan completamente desintegrados y ausentes; sin herramientas, sentido o pertenencia, pero también sin la suerte de un otro —cualquiera— capaz y dispuesto a ayudar. De hecho, lejos de cerrar al individuo en su personal drama privado, la reintegración de presencia y mundo en crisis requiere que estos sean plasmados a través de códigos y comportamientos compartidos intersubjetivamente, en el contacto con otras presencias que participan de similares horizontes de sentido.⁷⁵

Para comprender esto mejor, comparemos sucintamente el dispositivo psicoanalítico con la lamentación fúnebre ritual como técnica de reintegración. Una de las ideas freudianas sobre el método para la cura psicoanalítica piensa

⁷⁰ Stuart Hall, “Etnicidad: identidad y diferencia”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, eds. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Popayán-Lima-Quito-Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar / Envión Editores, 2010), 343.

⁷¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI, 1996).

⁷² Katherine Nelson, *Narratives from the Crib* (Cambridge: Harvard University Press), 1989; Katherine Nelson y R. Fivush, “The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory”, *Psychological Review*, núm. III (2004), 486-511.

⁷³ Daniel P. McAdams y Bradley D. Olson. “Personality development: continuity and change over the life course”, *Annual Review of Psychology*, núm. 61 (2010).

⁷⁴ Hall, “Etnicidad: identidad y diferencia”, 345.

⁷⁵ Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 5, 9-10.

el tiempo-espacio de la cura, así como la relación con el analista, como un proceso de construcción de una neurosis artificial a partir de los efectos de transferencia del analizante:

La transferencia crea así un reino intermedio entre la enfermedad y la vida, en virtud del cual se cumple el tránsito de aquella a ésta. El nuevo estado ha asumido todos los caracteres de la enfermedad, pero constituye una enfermedad artificial asequible por doquiera a nuestra intervención.⁷⁶

En otras palabras, el psicoanálisis funcionaría permitiendo al “paciente” repetir sus formas y problemáticas habituales de sentir y relacionarse con el mundo, pero haciéndolo en el contexto del dispositivo de análisis, de modo que le sea posible reconocerlas y, tal vez, transformar su relación con ellas. Para Ernesto de Martino, por su parte, las lamentaciones fúnebres rituales son prácticas culturales que, al mismo tiempo que reproducen o recrean los efectos de un estado psíquico crítico debido a una reciente pérdida, previenen que la crisis se instale o se agrave en el doliente, conjurándola y permitiendo a los deudos y acompañantes vivir su duelo y reintegrarse en la comunidad.⁷⁷ La magia y el ritual serían, entre otras cosas, técnicas para recuperar la presencia en crisis a partir de dar a esta una forma cultural, por lo tanto protegida y controlable.⁷⁸ Análogamente, como se ha insistido, los *apocalipsis culturales*, en tanto objetos y formas simbólicas, estarían implicados en dinámicas similares frente a la crisis en un contexto cultural que se resquebraja.

El enfoque genético demartiniano buscaba la emergencia de la forma ritualizada *desde* una crisis desnuda, en este caso puramente natural y biológica, y suponía la génesis de la codificación ritual *a partir* de la crisis de la presencia frente a la muerte. La ritualización de esa crisis desnuda y pura (en cierto modo como la “vida desnuda” agambeniana) frente a la muerte de una persona querida terminaba por producir la familia de las ritualidades fúnebres que llamamos genéricamente lamentaciones. Es aquí, sin embargo, donde se ha centrado mucha de la crítica posterior a De Martino, aduciendo que algo así como una

⁷⁶ Sigmund Freud, “Recordar, repetir y reelaborar”, en *Obras completas* XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 156.

⁷⁷ Ernesto de Martino, “La ritualidad del lamento fúnebre antiguo como técnica de reintegración”, en *La música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas*, eds. María Luisa de la Garza y Carlos Bonfim (Tuxtla Gutiérrez: CESMECA-UNICACH / Universidad Federal de Bahía / Red Napiniaca, 2018).

⁷⁸ Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 5.

“crisis desnuda” es una reducción falsa que, además, termina por ser imposible, pues habiendo nacido en una cultura, nuestra vida, nuestra muerte y nuestros apocalipsis también están ya siempre informados, vestidos, codificados y cubiertos por el velo sutilísimo de la simbolización.

¿Qué es una vida desnuda si no una vida que ha sido operativamente convertida en insignificante, en puro hecho biológico? No obstante y a pesar de todo, las formas de la experiencia vital y su codificación cultural acontecen simultáneamente y, si bien la genética y la fisiología prescriben esquemas de percepción y expresión, estos no determinan su codificación sociocultural; lo mismo que la codificación favorece o inhibe tendencias biológicas y campos de expresión específicos para cada horizonte cultural, que no pueden pensarse separados de su dimensión no-cultural.

El gran límite de De Martino fue insistir en una separación absoluta entre la animalidad y la humanidad, entre la naturaleza y la cultura, pensando entonces la presencia como una superación, una forma de trascendencia de lo cultural sobre la pura vitalidad “ciega y desmedida” de la naturaleza.⁷⁹ Así, una vez que el *mysterium disiunctionis*⁸⁰ de la metafísica occidental se ha instalado, será necesario introducir algún elemento que vuelva a unir aquello que fue separado; ese elemento es *la angustia*, operador que funciona —igual que toda pulsión— como puente o bisagra entre naturaleza y cultura.

Es en la afección de la angustia donde Ernesto de Martino coloca la “voluntad de ser” o una forma de ser-para-la-vida todavía no propiamente intersubjetiva:

La angustia señala el atentado a las raíces mismas de la presencia, denuncia la alienación de sí, el precipitar de la vida cultural en la vitalidad sin horizonte formal. La angustia subraya el riesgo de perder la diferencia entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y la acción, entre la forma y la materia; y dado que en su crisis radical la presencia ya no logra hacerse presente en el devenir histórico y está perdiendo la potestad de ser el sentido y la norma, la angustia puede ser interpretada como angustia de la historia, o mejor, como angustia de no poder ser-ahí en la historia humana.⁸¹

⁷⁹ De Martino, *Il mondo magico...*, 273.

⁸⁰ Giorgio Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale* (Turín: Bollati Boringhieri, 2002), 21.

⁸¹ De Martino, *Morte e pianto rituale...*, 31.

Angustia por el “*propio no-ser-ahí*”⁸² que es al mismo tiempo voluntad-de-ser-ahí. La *ambivalencia* de la angustia no podría ser más contundente y aparecer aquí con mayor nitidez, señalando al mismo tiempo una presencia amenazada y en crisis, así como la voluntad —¿el deseo?— de trascenderla. No obstante, parece que tanto Heidegger como De Martino aún “han dejado por-pensar” sobre la angustia, siendo para el primero la tonalidad emotiva del ser-para-la-muerte, mientras que para el segundo representa el límite de la crisis y el motor volitivo para su superación como ser-para-la-vida. En efecto, la aparición de la angustia, como Jano bifronte, mira al mismo tiempo hacia la muerte y hacia la vida, y no puede ser tomada simplemente como el límite que impulsa la voluntad de cultura. Angustiados, podemos muy bien tanto lanzarnos al abismo como inventarnos un nuevo y hermoso par de alas. Es la indeterminación de la angustia la que ha sido una de sus características más consistentes. Ya Freud, y luego Lacan, colocaron a esta insidiosa visitante entre el síntoma y el deseo, pudiendo precipitar la energía psíquica hacia uno u otro lado que, en última instancia, correspondería a un precipitar hacia la repetición o hacia la transformación.⁸³ Estrechamente vinculada con las experiencias de “fin del mundo”, en la *stimmung* de la angustia hay una ingente intensidad energético-pulsional, pero nada garantiza el éxito de su tomar forma hacia una o la otra orilla, hacia la caída o el rescate.

En la coyuntura de la crisis de la presencia marcada por la angustia encontramos el famoso quiasma en el que están en juego, por lo menos, tres elementos a su vez múltiples y complejísimos: *la constitución psíquica, la dimensión de la crisis interna y el contexto cultural del mundo intersubjetivo de horizontes compartidos en el que la crisis acontece*. Es este último aspecto el que aquí más nos interesa, pues se referiría a la configuración, herramientas, vitalidad o decadencia de una cultura determinada.

Consideraciones finales sobre el tiempo del fin

Parece que los grandes líderes mundiales —*de jure* y *de facto*— se encuentran literalmente impotentes frente al mismo poder que acumulan a tal punto que, como ya sucedió en otros colapsos históricos, las medidas que pueden tomar

⁸² Ernesto de Martino, “Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni”, en *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ed. M. Massenzio, 59, citado por Berardini y Marrafa, “Presenza e crisi della presenza”, 8.

⁸³ Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas XX* (Buenos Aires: Amorrortu, 1986); Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan X, 1962-1963: La angustia* (Buenos Aires: Paidós, 2007).

para “postergar” la caída al final del día no hacen más que acelerarla.⁸⁴ Si una de las lógicas centrales de cualquier sistema es la de su autoconservación, los cambios que los líderes y las instituciones de la modernidad capitalista occidental pueden hacer no solo serán insuficientes para revertir y detener las alarmantes tendencias; si acontecen, tenderán a ser falaces gatopardismos que profundizarán la crisis, como lo demuestra el obscuro ejemplo de las “energías renovables” en Estados Unidos.⁸⁵

Si prestamos atención a las narrativas que los pensadores occidentales despliegan durante la presente coyuntura, notaremos que también se encuentran en buena medida determinadas y confinadas por los mismos límites del pensamiento que nos han llevado a la presente situación. En extremos opuestos del análisis y los pronósticos, podemos colocar —para fines esquemáticos y apelando a Gramsci— el pesimismo de la inteligencia de Byung-Chul Han y el optimismo de la voluntad de Slavoj Žižek. El primero, desde su *loft* en Berlín, otea en el horizonte la exacerbación de una biogobernanza capitalista en permanente estado de sobrevivencia (*State of survival*, como el famoso videojuego sobre un apocalipsis zombi), en el que la solidaridad y el buen vivir quedarían completamente abandonados. Žižek en cambio, quizá desde algún lugar en la Patagonia, anuncia el inminente *advento* mesiánico de la sociedad comunista global. Para Slavoj, una especie de “comunismo de guerra” sería la forma necesaria, racional e idónea para “unificar a la humanidad” y enfrentarnos colectivamente a la crisis; solo bastaría, simple y sencillamente, decidirlo en colectivo.⁸⁶ No obstante su inteligencia y la habitual profundidad de sus razonamientos, ninguno de los dos es capaz de limitar sus pretensiones universales ni su mirada dicotómica: dos marcas indelebles de la matriz racionalista occidental a la que su forma de pensar se encuentra aún anclada. Por el contrario, lo que aquí pretendemos es enfatizar que no es posible tener *una visión general*, que se terminó la univocidad y que eso que llamamos “el sistema global” se encuentra lleno de grietas y de anomalías, aun si siguen siendo relativas. Además, queremos mantener en la lucha y el abrazo tanto la caída como el rescate; no sucumbir ni a la simplificación del pesimismo cósmico ni a la exaltación del voluntarismo optimista.

⁸⁴ Taibo, *Colapso...*, 39-40.

⁸⁵ Ver, entre otros, el documental Jeff Gibbs y Michael Moore, *Planet of the humans* [video] (Estados Unidos: Rumble Media / Huron Mountain Films, 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=Zkl1vI-7czE>

⁸⁶ Žižek, *iPandemia!*, 59-64.

Es un hecho que la modernidad capitalista de dimensiones industriales y carácter occidental no es ni sostenible ni sustentable y que está en decadencia. La hegemonía de este paradigma civilizatorio, si bien parece persistir y replicarse más allá de sus contextos de origen, también está retrocediendo, y es así desde hace tiempo, aunque muchas veces nos parezca que esa pérdida de territorio es inexistente. Percibido desde aquí, el colapso ya está aconteciendo como tal y es inevitable en su dimensión sistémica: la modernidad capitalista industrial vive su tiempo del fin. Para decirlo con Samir Amin, de lo que se trata es de superar el capitalismo en crisis y no la última crisis del capitalismo,⁸⁷ y esto implica —necesariamente— el colapso del sistema capitalista industrial, su apocalipsis como la revelación de otros mundos posibles. Sería deseable un colapso programado, una transición convenida, aceptada y con un ordenamiento que tuviera un alcance planetario, dada la glocalización de las problemáticas, la incalculabilidad y la multiplicación de los riesgos⁸⁸ y el sentido global de los lugares, según los concibe Doreen Massey: abiertos, dinámicos, múltiples y singulares.⁸⁹ Sin embargo, esta coordinación internacional para una obsolescencia programada del sistema capitalista mundial es altamente improbable, como ha mostrado con desgarradora claridad la respuesta global a la pandemia de covid-19, que ha evidenciado:

la ausencia de un liderazgo político de alto nivel coordinado en una acción global contra la pandemia, con los resultantes fracasos para asegurar acuerdos que apoyen metas comunes entre gobiernos, así como los esfuerzos alineados para enfrentar los retos sanitarios, sociales y económicos.⁹⁰

El apocalipsis sin Mesías es la consecuencia lógica de aquel “capitalismo como religión” que Walter Benjamin había identificado muy bien ya desde los años treinta del siglo pasado. De manera que, para destituir la pseudoreligión del capital (y la tecnociencia con la que comulga),⁹¹ es necesario apelar a formas

⁸⁷ Samir Amín, “¿Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis?”, *El Viejo Topo*, núm. 262 (octubre de 2019).

⁸⁸ Beck, *¿Qué es la globalización?*, 65-71.

⁸⁹ Massey, *Un sentido global del lugar*.

⁹⁰ COVID-19: *Make it the Last Pandemic...*, 46 [traducción propia].

⁹¹ Giorgio Agamben, “Sulla fine del mondo”, en *Una voce*, en *Quolibet* (18 de noviembre de 2019), <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sulla-fine-del-mondo>

de metafísica crítica. No puede encargarse la ciencia, y menos aún el capital, al mismo tiempo de lo tosco y de lo sutil, del poder y de la potencia. Capitalismo y tecnociencia cumplieron sus promesas; y también sus amenazas. Sin embargo, igual que una presencia en crisis, ni su voluntad ni su identidad son suficientes para atravesar el *impasse*: otro, otra, son necesarias. Otro, otra, quizá no tan grande, quizá más bien pequeña, débil, de poca monta, pero armada con ese saber hacer y estar de la presencia, *arte táctico de la vida*, como diría Michel de Certeau, cuya matriz no puede ser —y no es— única y exclusivamente humana:

Los procedimientos de este arte se encuentran en las lejanías de los seres vivientes, como si rebasaran no sólo los tajos estratégicos de las instituciones históricas, sino también el corte instaurado por la institución misma de la conciencia. Aseguran continuidades formales y la permanencia de una memoria sin lenguaje, desde el fondo de los océanos hasta las calles de nuestra megalópolis.⁹²

Lo que hace falta en la mayoría de las narraciones contemporáneas es la copresencia del Apocalipsis y del Reino, de la devastación y de la salvación. Pero ¿qué formas pueden tener estas prácticas del mesianismo de la resistencia?⁹³ ¿Es acaso, como sugiere José María Mardones, un tiempo de exilio a la espera vigilante y paciente del Libertador, el Ciro, el Mesías? La salvación —en la forma teológica de la *parusía*— no debe ser referida solamente al día final en el que vendría el Mesías; por el contrario, su presencia que viene —como también la de la catástrofe— de alguna manera ya está aquí. Nuestra tarea —dice Marcelo Tarì— es saber divisarla, descubrirla como fragmentos de felicidad incrustados en la angustia o en otros lugares igualmente terribles; sabiendo, con Bolívar Echeverría lector de Benjamin, que “una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos”.⁹⁴

⁹² Michel de Certeau, “Valerse de: usos y prácticas”, en *La invención de lo cotidiano, vol. I. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007), 35-48.

⁹³ José María Mardones, “Neoliberalismo y cultura. El ‘espíritu de Davos’ y sus consecuencias”, en *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización* (Estella: Verbo Divino, 1998), II.

⁹⁴ Bolívar Echeverría, “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política”, en *Walter Benjamin. Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, ed. y trad. Bolívar Echeverría (México: Contrahistorias, 2005), 16.

¿Y qué puede entrañar semejante exigencia radical en una situación excepcional? ¿Un utopismo que sabe que no puede no tener lugar en este mundo y un mesianismo que ya no espera? ¿No acaso la búsqueda de senderos *con y a través* de las aporías? ¿Será, tal vez, la incalculable emergencia de otras onto-lógicas y sus prácticas, como en las que insisten el neozapatismo, Yásnaya Aguilar, Vandana Shiva y tantos otros pensamientos y ejercicios, lo que dará lugar a formas de la presencia y mundos que habrán de sorprendernos más allá de la Crisis? Se apela aquí a algo así como la *razón estética* de Chantal Maillard, así como a una personal forma de entender lo barroco, lo híbrido, lo *ch'ixi* de Cusicanqui,⁹⁵ en conjunción con la investigación comprometida también desde el cuerpo y la existencia toda, como muestran también las epistemologías feministas contemporáneas.⁹⁶

Noche perfecta de primavera y aguas generosas, piedra, fuego y cantos. ¡Ay! Y risas y niños serios de tan felices y belleza de bromelias entre tantas otras más flores y cabeza de búfalo también y sí, un hombre bendito me invitó —porque sí— a su cumpleaños, que resultó ser otra vez, juguetonamente, también el mío. ¿Para qué sirven los símbolos si no es para mover la vida?, ¿si no encarnan signos como ganchos entre fibras musculares y tendones? Como symbolon: signo que junta las partes, que intercambia, metaforiza y metaboliza, en ambos sentidos, las culturas y las vidas.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Turín: Bollati Boringhieri, 2002.
- Agamben, Giorgio. “Sulla fine del mondo”, en *Unavoce*. En *Quolibet*, 18 de noviembre de 2019. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sulla-fine-del-mondo>
- Amín, Samir. “¿Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis?”. *El Viejo Topo*, núm. 261 (octubre de 2019).
- Babún, Carlos H. y Alonso Merino Lubetzky. “Miradas críticas al colapso y disputas por el futuro”. En *Pandemia, capitalismo y crisis ecosocial*. México: tsunun, 2020.

⁹⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018). Chantal Maillard, *La razón estética* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017).

⁹⁶ Por ejemplo: Marisa Ruiz Trejo y Dau García Dauder, “Los talleres ‘epistémico-corporales’ como herramientas reflexivas para la práctica etnográfica”, *Revista Universitas Humanistica*, 85.

- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Berardini, Sergio Fabio y Massimo Marraffa. “Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia”. En *CONSECUTIO RERUM*, 31 de octubre de 2016. <http://www.consecutio.org/2016/10/presenza-e-criisi-della-presenza-tra-filosofia-e-psicologia/>
- COVID-19: *Make it the Last Pandemic*. S/I: WHO / The Independent Panel for Pandemic Preparedness & Response, 2021. https://theindependentpanel.org/wp-content/uploads/2021/05/COVID-19-Make-it-the-Last-Pandemic_final.pdf
- Cruz Martínez, Ángeles. “Adolescentes, muy vulnerables a crisis de salud mental: expertos”. *La Jornada*, 10 de agosto de 2020. <https://www.jornada.com.mx/2020/08/10/politica/004n2pol>
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Argentina-Brasil: Caja Negra Editora, 2019.
- De Certeau, Michel. “Valerse de: usos y prácticas”. En *La invención de lo cotidiano*, vol. I. *Artes de hacer*, 35-48. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007.
- De Martino, Ernesto. *El folclore progresivo y otros ensayos*, editado por Carles Feixa. Barcelona: Contra Textos / Museu d'Art Contemporani de Barcelona / Universitat Autònoma de Barcelona, 2008.
- De Martino, Ernesto. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turín: Bollati Boringhieri, 1948.
- De Martino, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turín: Einaudi, 2002.
- De Martino, Ernesto. *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*. París: Éditions de l'EHESS, 2016.
- De Martino, Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento funebre antico al pianto de Maria*. Turín: Bollati Boringhieri, 1958.
- De Martino, Ernesto. “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”. *Nuovi Argomenti*, LXIX-LXXI (1964).
- De Martino, Ernesto. “La ritualidad del lamento fúnebre antiguo como técnica de reintegración”. En *La música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas*, editado por María Luisa de la Garza y Carlos Bonfim.

- Tuxtla Gutiérrez: CESMECA-UNICACH / Universidad Federal de Bahía / Red Napiniaca, 2018.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica / Ítaca, 2010.
- Echeverría, Bolívar. *Ziranda*. México: Era, 2000.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Echeverría, Bolívar. “Introducción: Benjamin, la condición judía y la política”. En *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Walter Benjamin. México: Contrahistorias, 2005. http://www.bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/tesis_sobre_la_historia_y_otros_fragmentos/downloads/Benjamin_tesis_sobre_la_historia.pdf
- Eco, Humberto. *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen, 1984.
- Fanon, Franz. “Racismo y cultura”. En *Leer a Fanon*, editado por Félix Valdés García. México: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Gallini, Carla y Marcelo Massenzio, “Introduzione”, en *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, de Ernesto de Martino. Turín: Einaudi, 2002.
- Gibbs, Jeff y Michael Moore, *Planet of the humans* [video]. Estados Unidos: Rumble Media / Huron Mountain Films, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ZkllvI-7czE>
- Grey, John. “¿Otro apocalipsis?”. *elpais.com*, 23 de mayo de 2020. <https://elpais.com/opinion/2020-05-23/otro-apocalipsis.html>
- Hall, Stuart. “Etnicidad: identidad y diferencia”. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Popayán-Lima-Quito-Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar / Envió Editores, 2010.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan X, 1962-1963: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

- Lander, Edgardo. *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. México-Alemania: CALAS/Universidad de Guadalajara / Bielefeld University Press, 2019.
- Llorente, Analía. “Coronavirus y cuarentena. Elke Van Hoof: el confinamiento es ‘el mayor experimento psicológico de la historia’”. *BBC News Mundo*, 25 de junio de 2020. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53117592>
- Maillard, Chantall. *La razón estética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.
- Mardones, José María. “Neoliberalismo y cultura. El ‘espíritu de Davos’ y sus consecuencias”. En *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización*, 57-74. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Massenzio, Marcello. “Fine del mondo, fine di mondi”. *nostos*, 2 de diciembre de 2017.
- Massey, Doreen. *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria, 2012.
- Mateos-Vega, Mónica. “La soledad será la próxima pandemia a enfrentar”. *La Jornada*, 22 de marzo de 2021. <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/03/22/cultura/la-soledad-sera-la-proxima-pandemia-a-enfrentar/>
- McAdams, Daniel P. “The case for unity in the (post)modern self: a modest proposal”. En *Self and identity*, editado por R. D. Ashmore y L. Jussim. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- McAdams, Daniel P. y Bradley D. Olson. “Personality development: continuity and change over the life course”. *Annual Review of Psychology*, núm. 61 (2010).
- Mèlich, Joan-Carles. *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. Barcelona: Tusquets, 2021.
- Moretti, Giorgio. “Crisi della presenza e apocalissi culturali in Ernesto Di Martino”. Tesis de licenciatura, Universidad Roma Tres, 2014.
- Nelson Katherine. *Narratives from the Crib*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Nelson, Katherine y R. Fivush. “The emergence of autobiographical memory: A social cultural developmental theory”. *Psychological Review*, núm. III (2004), 486-511.
- “Nos deja secuelas el confinamiento”, *The Conversation*, 1 de julio de 2020. <https://theconversation.com/nos-deja-secuelas-el-confinamiento-141501>
- Portinari, Beatriz. “Los efectos del confinamiento en la salud mental de niños y adolescentes”. *El País*, 2 de junio de 2020. https://elpais.com/elpais/2020/06/01/mamas_papas/1590992089_182686.html
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996.

- Rivera Acosta, Gabriela L. “Cosmovisión y religiosidad entre ‘los soldados de la Virgen’. La rebelión maya de 1712”. *Estudios Mesoamericanos*, vol. 7, núm. 13 (2012). <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-mesoamericanos/index.php/em/article/view/83>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Ruiz Trejo, Marisa y Dau García Dauder. “Los talleres ‘epistémico-corporales’ como herramientas reflexivas para la práctica etnográfica”. *Revista Universitas Humanística*, núm. 85. revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/24561
- Sassen, Saskia. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- Svampa, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo*. México-Alemania: CALAS / Universidad de Guadalajara / Bielefeld University Press, 2019.
- Taibo, Carlos. *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2017.
- Tarì, Marcello. “La falsa apocalisse e la vera”. *Qui e ora*. <http://quieora.ink> (consultado en agosto de 2020).
- Thompson, John B. *Teoría y crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 1990.
- Vidales García, Adrián. “La nueva ruta de la seda y el resurgimiento geopolítico de China”. *bic3: Boletín IEEE*, núm. 3 (2016), 387-399.
- Viqueira, Juan Pedro. “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”. En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992.
- WWF. *Informe Planeta Vivo - 2018: apuntando más alto. Resumen*. Suiza: Grooten M. / Almond, R.E.A., 2018.
- Žižek, Slavoj. *¡Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo*. Lima: Centro de Estudios de Orientación Psicoanalítica, 2020.

Tesis escogidas sobre las fronteras. Crisis y crítica de la configuración histórica de límites

Alain Basail Rodríguez

*Cuando la crítica de la crisis “convoca” a la crisis de la crítica
es el momento de redefinir el campo mismo del debate.*

Jesús Martín-Barbero¹

Apuesta conceptual: crisis y crítica

La crítica de las crisis constatadas en las grandes puertas fronterizas que regulan el acceso continental de grandes conjuntos de personas del sur al norte, ha dejado al desnudo muchos presupuestos sobre el orden de los Estados nacionales modernos, las lógicas civilizatorias y el orden mundial en general. Asimismo, la gran crisis sanitaria desatada a escala planetaria desde finales de 2019 revalorizó las funciones tradicionales de las fronteras geopolíticas al asegurarlas como barreras sanitarias en nombre de intereses “vitales” y fracturó la conciencia de los límites entre la vida y la muerte, mostrando los débiles equilibrios realmente existentes entre sociedad y naturaleza, economía y política, soberanía y seguridad, desigualdad y supervivencia. La crítica a estas crisis generales o sistémicas ha convocado una fuerte crisis de la crítica misma, de la conciencia crítica ante la incertidumbre y la perplejidad que la “normalidad” había encerrado en sí. Hay muchos campos de debate abiertos a urgentes redefiniciones por su muy problemática vigencia y, entre ellos, se advierte la centralidad de uno: el de las fronteras.

¹ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (Barcelona: Gustavo Gili, 1987), 71.

Los significados del concepto de frontera remiten a la historia social de los límites, los márgenes, los umbrales, las clasificaciones, los frentes y los muros. Una historia indomable e infinita sobre el centro de la actividad simbólica del ser humano para dar sentido al mundo y significado al universo.² La frontera contiene la posibilidad misma de vivir en sociedad, lo que ha obligado a vastos ejercicios intelectuales de traducción cultural, análisis y comprensión de los significados y los sentidos sociales, geopolíticos, geoculturales y geohistóricos de los mecanismos de producción y los regímenes de durabilidad de horizontes sociohistóricos de convivencia e intercambios interminables y conflictivos. Precisamente esa configuración a través del tiempo de las ideas sobre la importante realidad de las fronteras es la que nos interesa aquí.

El concepto de *frontera* cuenta con aproximaciones muy significativas en las ciencias sociales y las humanidades, en correspondencia con su centralidad en la historia del pensamiento, la cultura y la sociedad. El propósito de este capítulo es reflexionar teóricamente sobre las fronteras para reconocer su gran importancia para la teoría social y sus aplicaciones concretas en el examen de distintos contextos históricos. A partir de algunas tesis sobre las fronteras se presentan conceptualizaciones, algunas procedentes de las primeras aproximaciones a su estudio y otras de planteamientos contemporáneos, para entender la compleja multidimensionalidad de la configuración histórica de las mismas como espacios social y culturalmente construidos para significar y dar sentido a la vida. Estas proposiciones teóricas se adentran en la discusión crítica de la temporalidad de las fronteras como frentes, límites, demarcaciones o muros, en el sentido de las llamadas fronteras territoriales, nacionales, interiores o internas con gravitaciones geopolíticas y geoculturales, biopolíticas y bioculturales. Asimismo, de las fronteras sociales, culturales, simbólicas y del conocimiento que se arraigan en formas de clasificación, significación, diferenciación, posicionamiento y jerarquización de personas, espacios, estructuras y zonas de contacto, interdependencia, intercambios o relaciones, a través de narrativas de identidad/diferencias de clase, nacionalidad, raza, género o sexo y de mecanismos de orden y disciplinamiento, de colonización de cuerpos, territorios, conocimientos, prácticas y mundos de vida.

² Marc Augé, "El concepto de frontera", en *Por una antropología de la movilidad* (Barcelona: Gedisa, 2007), 17.

Este sintético repaso teórico permite mapear conceptualizaciones de la frontera como “dispositivo pedagógico”³ para recorrer intersticios históricamente condicionados de realidades sociales, culturales, ecológicas, políticas, materiales y virtuales desde perspectivas históricas, humanísticas y científicas. En este sentido, el concepto/dispositivo “frontera” permite discutir sobre situaciones sociales, económicas, culturales y políticas que emergen en distintas escalas (mundial, regional y nacional; comunitaria, grupal o individual), con dinámicas, flujos, movimientos y movilizaciones sociales insertos en relaciones simbólicas de poder, en mallas de dominación-subordinación-resistencia y en contextos territoriales concretos y articulados que ponen en entredicho la inamovilidad de los fenómenos, la invisibilidad de personas e identidades y la recursividad de la historia misma. Asimismo, permite visibilizar las asimétricas e inequitativas coordinadas (trans)nacionales de los procesos de diferenciación-identificación, exclusión-inclusión, desigualdad-equidad y continuidad-ruptura en lugares, comunidades, sociedades y discursos (incluidos los de las ciencias mismas) como tramas vitales de sentidos, significados, emociones, prácticas y experiencias inacabables.

A la postre, pretendemos constatar cómo la revisión crítica y la teorización del concepto de frontera constituyen operaciones fundamentales de los estudios culturales, políticos y sociales. Los estudios fronterizos han aportado, desde las primeras aproximaciones a la construcción de una agenda teórica y conceptual sobre las fronteras, una perspectiva histórica y cultural que ha permitido sustentar el análisis de situaciones, fenómenos y contextos diversos, así como reconocer la naturaleza socialmente construida de las diferencias o fronteras. En este sentido, se han identificado los procesos que determinan las múltiples dimensiones de las fronteras, los límites o las diferencias como espacios sociales negociados históricamente, así como para entender lo social y lo cultural en tanto procesos espaciales de articulación de las diferencias, las desigualdades y la diversidad en medio de relaciones asimétricas de poder, luchas por la hegemonía, conflictos profundos y regímenes de (in)visibilidad. Modestamente queremos evidenciar con cada una de las tesis enunciadas los alcances de aproximaciones clásicas y contemporáneas y abrir la posibilidad de aplicar creativamente el análisis

³ Marisa Belausteguigoitia, “Frontera”, en *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, coords. Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (México: Instituto Mora / Siglo XXI, 2009), 106-111.

socioespacial en el estudio de las dinámicas fronterizas (fuerzas de lugar y de movimiento) y de analizar críticamente los procesos de conformación de territorios habitados por disímiles actores sociales.

La historicidad de las fronteras a través de algunas tesis

Al advertir el carácter histórico tanto de las fronteras como de las agendas de investigación y las agencias intelectuales que han dado cuenta de las mismas, se enraízan las ideas en sus contextos de origen o inspiración. Este correlato es ineludible para contextualizar las principales aproximaciones al estudio de las fronteras y los planteamientos teóricos que, para explicarlas, promueven lecturas críticas e innovadoras que integran informaciones e identifican elementos analíticos espaciales, territoriales y simbólicos de las realidades emergentes.

Por ejemplo, la tesis fundacional del historiador Frederick Jackson Turner (1861-1932), formulada en 1893,⁴ debe analizarse en el contexto de la mitología fronteriza norteamericana con su larga historia de expansión “hacia el oeste”, como ha sustentado Jorge E. Brenna B.⁵ La “tesis de la frontera” de Jackson Turner establece que en las posiciones y situaciones de frontera se propicia la formación de un tipo particular de sociedad, de individuo y de producto, con características arquetípicas particulares (idealizadas o atribuidas), a saber, en su caso: norteamericanas. Asimismo, refiere que la experiencia de frontera forja la singularidad de los “factores americanos”, los patriotismos mesiánicos y acrílicos, las actitudes, las creencias y los sentimientos de propiedad individual, haciendo *tabula rasa* del territorio y vaciando la tierra habitada. En esta tesitura, para Jackson Turner la frontera es un “campo de estudio serio”⁶ y un frente de expansión por tierras “vírgenes”, “vacías” y “abiertas”, una “línea de colonización”, la “línea de norteamericanización más rápida y efectiva”, “una escuela de adiestramiento militar”, un factor de consolidación de la historia nacional y del carácter democrático de las instituciones estadounidenses, un movimiento histórico expansivo y multicausal de colonización y civilización

⁴ Frederick Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, *Secuencia*, núm. 7, (enero-abril de 1987[1893]), 186-207, <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i07.170>

⁵ Jorge E. Brenna B., “La mitología fronteriza: Turner y la modernidad”. *Estudios Fronterizos*, vol. 12, núm. 24 (julio-diciembre de 2011), 9-34.

⁶ Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, 188.

frente al “salvajismo de la naturaleza” y las “sociedades primitivas simples” del gran Oeste. También, la frontera es una franja exterior habitada por otros, el “borde exterior de la ola” y un punto de contacto entre barbarie y civilización.

Siguiendo un modelo evolucionista, etnocéntrico, individualista y utilitarista, el énfasis en la domesticación de la naturaleza y en la colonización de tierras “vacías” o “de nadie”, negando a quienes las habitaban hasta aniquilarlos en nombre de un proceso llamado “civilización” o “humanización”, y la expansión constante de las fronteras agrícola, ganadera, minera y comercial, hacen abstracción de esta común lógica colonial en todo occidente y distintos imperios. Ello en aras de mostrar lo estadounidense como un producto excepcional de soluciones virtuosas a los problemas surgidos en nuevos entornos a lo largo de varias generaciones, así como “la energía norteamericana [que] seguirá pidiendo constantemente un campo más amplio para su ejercicio”,⁷ es decir, nuevos territorios para la universalización de ese ideal americano, del sueño de oportunidades, libertades y riquezas como destino manifiesto. De ahí la importancia de la frontera norteamericana como frente de expansión, de extracción y “...desde entonces hasta ahora, como escuela de adiestramiento militar que mantenía vivo el poder de resistencia a la agresión y desarrollaba las rudas y esforzadas cualidades del hombre de la frontera”.⁸

Este movimiento y movilización de fuerzas signadas por las violencias y los conflictos fue interpretado como clave del cambio histórico, y de ahí deriva el mito de la frontera como elemento fundacional de la nación en la historia oficial de los Estados Unidos de América. Sin embargo, una contratesis argumentó que la frontera juega un papel en la desmovilización de la militancia, la desarticulación social y la desactivación de los conflictos.⁹ Esta es precisamente la tesis del sociólogo y economista alemán Werner Sombart (1863-1941), quien sostuvo que el célebre “excepcionalismo norteamericano” exagera el principio del individualismo como escape o principio de fuga al vincular la movilidad social con la movilidad geográfica, es decir, la definición bucólica y rural del “hombre americano” con el “hombre de frontera” a cuyos pies está el mundo como un mundo de posibilidades. Más allá de la

⁷ Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, 207.

⁸ Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, 194.

⁹ Werner Sombart, “¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?”, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 72 (1995), 277-370.

interpretación de cómo la energía de la utopía socialista no puede resistirse al régimen de filetes de vaca y pasteles de manzana de la dieta norteamericana y al desplazamiento continuo en plena expansión del desarrollo capitalista, está la advertencia sobre la complejidad de una discusión de gran alcance e importancia para la historiografía norteamericana y mundial, si consideramos, por ejemplo, variables sociológicas como clase, raza, sexo, género, etnia, nacionalidad y edad, desarrollo urbano, fuentes de poder y prestigio como los partidos o las religiones, y los principios de igualdad, diferenciación social y diversidad cultural, así como la historia de los conflictos sociales, las contradicciones y las dinámicas globales del capitalismo moderno.

La idea de frontera ha sido blanco de transformaciones a lo largo de la historia como obsesión civilizatoria referente a marcas en, de y entre territorios físicos e imaginarios, a las categorizaciones de grupos, los marcadores y las identificaciones sociales.¹⁰ En la modernidad, la recreación de límites, muros o líneas ha sido parte de los procesos históricos de redefinición del espacio-tiempo, de las coordenadas del mundo como horizonte de tensiones e ilusiones disparadas desde los procesos nacionales hacia procesos globales. De ahí que el propio Jackson Turner sumara, a la formación de la compleja nacionalidad estadounidense, la formación del pueblo americano o “el crisol de la frontera” bajo el relato épico de un proceso histórico incesante de expansión, penetración y colonización concebido como modernización. Sin embargo, fue el erudito orientalista Owen Lattimore (1900-1989) quien definió el carácter real de la frontera a partir de la ocupación de un territorio por una comunidad. Desde su punto de vista se trata de un territorio donde se encuentran en contacto dos sociedades con ecologías culturales con diferencias tangibles de cuya interacción y complementariedad surge una sociedad particular. Esta tesis de Lattimore sobre la creación de las fronteras como territorios de ocupación humana, interacción, conflicto y cooperación social, con dos lados, fundada en sus estudios sobre la geografía, el medio ambiente y las culturas en las fronteras asiáticas de China, plantea que la frontera humana y la vida comunitaria expresan dinámicas demográficas, culturales y territoriales con las cuales los Estados establecen relaciones diferenciales concretando notables esfuerzos por dar contenido a las identidades comunitarias en términos nacionales en sus respectivas jurisdicciones territoriales.¹¹

¹⁰ Brenna, “La mitología fronteriza...”, 15.

¹¹ Peter C. Perdue, “Owen Lattimore: World Historian”, *Oxford Handbooks Online. Scholarly Research Reviews*

De esta manera las fronteras sirven de referencia al Estado-nación como espacio geográfico y político, es decir, como horizonte geopolítico según Michael Foucher,¹² donde se ponen a prueba su poder político y simbólico y su capacidad de dominación sociopolítica y de aplicación de soberanía, manteniendo con su unidad de acción territorial una población estable, controlada y productiva con relativos márgenes de autonomía. Por ello, las particularidades de las fronteras como producciones geopolíticas en la modernidad, de sus representaciones y materialidades como espacios concretos, están relacionadas con su papel en la construcción de la nación y del Estado. Para entender el concepto moderno de las fronteras como instituciones históricas hay que considerar cómo sus definiciones jurídicas y sus funciones políticas, militares, diplomáticas, aduanales, tributarias, migratorias y sanitarias han sido transformadas muchas veces en el curso de la historia, inscribiendo múltiples temporalidades en los territorios y determinando diferentes escalas de abstracción y de operación para su trazado, su reconocimiento y su franqueo, con sus ritos y formalidades prescritas en puntos de pasaje determinados.¹³ No hablamos de “fronteras naturales” sino de “fronteras territoriales” que son resultado de construcciones estatales que han confundido el ejercicio del poder soberano con la determinación recíproca de los territorios, de allí la atribución del Estado de un “derecho de propiedad” eminente sobre las poblaciones o sobre sus movimientos, incluso en condiciones discrecionales, olvidándolas como referencias últimas de la constitución de los poderes políticos en el marco de los límites territoriales reconocidos.

Michel Foucher plantea que las fronteras son estructuras-tipo espaciales de forma lineal con una función básica de discontinuidad geopolítica y de señalización real del límite espacial, de realización simbólica de la pertenencia

(mayo de 2018); Andrés Fábregas Puig, “Fronteras y colonialismo: una reflexión desde la frontera México-Guatemala”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 17, núm. 1 (2012), 7-8; Fábregas, “Una región ranchera: Los Altos de Jalisco”, en *Configuraciones regionales mexicanas*, tomo I (México: CEDESTAB, 2010), 152, 160; Fábregas, “El concepto de frontera: una formulación”, en *Fronteras (des)bordadas. Ensayos sobre la frontera sur de México*, coord. Alain Basail Rodríguez (México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Juan Pablos Editor, 2005), 22.

¹² Michel Foucher, “Tipología de las fronteras contemporáneas”, en *Las fronteras del istmo: fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, ed. P. Bovin (México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005), 19-24, <http://books.openedition.org/cemca/655>

¹³ Etienne Balibar, “Fronteras del mundo, fronteras de la política”, *Alteridades*, vol. 15, núm. 30 (julio-diciembre de 2005), 92, <http://www.redalyc.org/pdf/747/74703008.pdf>

a la comunidad política y de referencia imaginaria a la relación con el otro y consigo mismo.¹⁴ Como expresión de un objetivo y una meta a alcanzar por el Estado nacional, para Foucher constituyen un perímetro que delimita un conjunto espacial unificado y homogéneo y un plano de separación-contacto, de diferenciación de las relaciones de contigüidad, en un contexto de “confluencia de horizontes” donde la adyacencia asimétrica define la calidad de las relaciones humanas y sociales.¹⁵ Siguiendo esta tesis que enfoca el papel del Estado-nación, la identidad nacional y el imaginario nacionalista se cristalizaron alrededor de la función de protección y de seguridad de las fronteras, al fetichizar su trazado y su rol diferenciador o separador de la “pureza de las identidades”, en nombre de la defensa de la “soberanía nacional” y de la identidad nacional e intensificando la función discriminadora de las fronteras. En este sentido, se opera la expansión de los mercados nacionales, regionales y globales de mercancías, capitales e informaciones, y se insiste progresivamente en la función de las fronteras en el control de las poblaciones, las migraciones y los desplazamientos humanos. Con la emergencia de nuevos marcos sociales hay un correlato cambiante entre el aparente debilitamiento o relativización del rol tradicional del Estado, como modelo de una institucionalidad protectora y de regulación de conflictos, y la actualización de las funciones tradicionales de las fronteras.

El papel de la frontera en la construcción de identidades deviene protagonista por sus funciones estructurantes de la exclusión y la protección de unos frente a otros. Es precisamente la distinción y la separación político-administrativa de grupos humanos y sus territorios lo que muta las fronteras culturales en fronteras geográficas. Al nombrar territorios según criterios geográficos y políticos, se instituyen marcos con imágenes de orden, control, orientación, seguridad y certidumbre. En los imaginarios nacionalistas, tan centrales para la unificación política y la homogenización sociocultural de la sociedad nacional, los héroes dibujan, por ejemplo, al ser nacional arquetípico que sirve de patrón de ciertos valores simbólicos y culturales para el reconocimiento colectivo y las clasificaciones sociales, políticas y morales, yendo más allá de los grupos primarios de parentesco, religiosos

¹⁴ Foucher, “Tipología de las fronteras contemporáneas”, 20.

¹⁵ Foucher, “Tipología de las fronteras contemporáneas”, 20-21; Víctor Zúñiga, “Elementos teóricos sobre la noción de frontera. Reflexiones en torno a la tesis de Michel Foucher”, *Frontera Norte*, vol. 5, núm. 9 (enero-junio de 1993), 139-146.

o lingüísticos. Así, las fronteras nacionales calan en los imaginarios y estos pesan en el orden jurídico-político cuando se trata de constituir, consolidar o blindar los límites o fronteras espaciales, territoriales y administrativos de la nación. Sin embargo, con el paso del tiempo las dinámicas locales, regionales y globales codeterminan un agotamiento de sentidos y significados de la idea de frontera como acto de soberanía nacional que exige reconfiguraciones materiales y simbólicas con nuevos perfiles.

El antropólogo social Thomas Barfield, continuando las discusiones de Lattimore sobre “los imperios de las sombras” en sus trabajos sobre Asia central, propuso entender las fronteras como zonas donde fuerzas externas como el colonialismo y el sistema mundial configuran eventos y resistencias locales.¹⁶ Según Barfield, las fronteras son instituciones centrales en la constitución de condiciones sociales en múltiples escalas, con dinámicas de cierre o clausura y apertura o relación, donde cobran utilidad los criterios de identidad, los pasaportes o las identificaciones vigentes, como instrumentos de política interior y exterior, de territorios y poblaciones. Al analizar el juego de “fuerzas externas” que gravita en las fronteras, se advierten los mecanismos e instrumentos de la geopolítica para domeñar los territorios y sus poblaciones, es decir, para someter, rendir o sujetar con fines de dominación o apropiación. De esta manera las fronteras están sometidas a los caprichos y arbitrios de relaciones geopolíticas entre ejes de poder. Sin embargo, no se trata de clausuras de sentido ni de marcos relacionales cerrados, sino de juegos abiertos con las resistencias de las “fuerzas locales”.

Otro antropólogo, el mexicano Andrés Fábregas Puig, también desarrolló el énfasis de Lattimore sobre la importancia de los entornos ambientales y, sobre todo, las condiciones climáticas en las interacciones de las formas vida sin dejar de observar los contextos geopolíticos. Fábregas reconoce que las fronteras son territorios o espacios transformativos de las ecologías culturales mediante la disrupción o alteración significativa del medio ambiente para adaptarlo respondiendo a los intereses en juego de agentes internos y externos en interacción en las dinámicas locales.¹⁷ Para este autor, la transformación de

¹⁶ Thomas Barfield, “Frontera”, en *Diccionario de antropología*, ed. Thomas Barfield (Barcelona: Bellaterra, 2001), 298-299.

¹⁷ Fábregas, “El concepto de frontera: una formulación”, 21-52; Fábregas, “Fronteras y colonialismo: una reflexión desde la frontera México-Guatemala”, 6-23; Fábregas, “Una región ranchera: Los Altos de Jalisco”; Andrés Fábregas Puig y Ramón González Ponciano. “The Mexico-Guatemala, Guatemala-

ecologías culturales en territorios fronterizos remarca o reafirma los límites político-administrativos con otras regiones o naciones. Ello se produce en función del manejo cultural del medio ambiente en los contextos históricos de la economía política dominante y según las lógicas de los procesos de colonización, nacionalización, regionalización y globalización. Estos procesos de disputas territoriales por el control del acceso a y el manejo de recursos estratégicos de una sociedad, propician asentamientos y desplazamientos humanos, situaciones demográficas y organizativas y deslizamientos de fronteras económicas (agrícolas, ganaderas, urbanas, comerciales), al tiempo que alientan las identidades locales, la distribución territorial de redes regionales y la formación histórica de estructuras locales de poder según los forcejeos y acuerdos de intereses entre las élites del centro político y las locales, así como las estructuras de dominio del Estado y sus relaciones diferenciadas con las poblaciones. Fábregas desarrolla una perspectiva centrada en la ecología cultural y política que enfoca los contrapuntos que hacen oscilantes las fronteras y aumentan su complejidad, desde la cual la articulación entre regiones, fronteras y Estados-nación transcurre en territorios con una pluralidad de culturas e historias enlazadas, donde los grupos humanos resisten y se adaptan estratégicamente a los intereses de los Estados, hasta afirmarse con relaciones transversales, transfronterizas y transculturales, más o menos conflictivas, variadas, concretas y cambiantes, como comunidades en términos políticos o culturales.

En un sentido similar, Alejandro Grimson sostiene como tesis central de sus trabajos que las fronteras existen como configuraciones que son producidas y transformadas por agentes sociales a través de procesos de sociogénesis. Procesos articuladores de las fronteras territoriales con las fronteras simbólicas mediante vínculos, redes y prácticas transfronterizas que las atraviesan, actualizando en cada coyuntura histórica las características y los sentidos de las pertenencias (nacionalidad, regionalidad, localidad), así como la estructura de las relaciones transfronterizas a partir de la potencialidad de los flujos, las posiciones relacionales, las lógicas de intereses “nacionales”, “provinciales o estatales”, “regionales” o “locales” y la superposición de temporalidades.¹⁸

Mexico Border: 1983-2013”, *Frontera Norte*, vol. 26 (2014), n.spe3, 7-35.

¹⁸ Alejandro Grimson, *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil* (Barcelona: Gedisa, 2003), 227.

Precisamente, la pluralidad de las fronteras se da por la condensación de múltiples temporalidades y de dimensiones jurídicas, militares, políticas, económicas, sociales y culturales que relajan o endurecen, expanden o retraen, los sentidos de los límites.¹⁹ La frontera instituye situaciones de interacción y regímenes de intercambio donde se significan múltiples diferencias y dispositivos de distinción identitaria que configuran “culturas de contacto”. Por ello, para Grimson las fronteras son lugares antropológicos, lugares habitados, ocupados y practicados.²⁰ Las fronteras son históricas, relacionales, territoriales y formadoras de identidades e identificaciones situadas que operan en la vida cotidiana como condensaciones de límites y articulaciones de diferencias con distinciones, desigualdades y regímenes clasificatorios.²¹ En síntesis, las fronteras generan configuraciones socioculturales que cristalizan dinámicas interculturales, relaciones jerárquicas y simétricamente variables e interfaces, no exentas de conflictos y competencias, entramados de vínculos, significados y renegociaciones específicas y distintivas entre poblaciones fronterizas con capacidad de realizar cambios significativos en medio de los mandatos de producción de sentido del Estado-nación, es decir, con sus modos de identificación, marcos de experiencias, dispositivos de distinción y regímenes de control de flujos y de aseguramiento de “barreras protectoras” de los derechos ciudadanos.²²

Según Renato Ortiz,²³ la mejor forma de entender la relación transversal entre los planos o escalas espaciales que advierten Grimson, Fábregas y otros autores mencionados líneas arriba, consiste en prestar atención a las líneas de fuga, a la existencia de tres dimensiones: la que expresa la historia de cada lugar; la que da cuenta de las historias nacionales que atraviesan los planos

¹⁹ Grimson, *La nación en sus límites*, 227-242.

²⁰ Alejandro Grimson, “Pensar fronteras desde las fronteras”, *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, núm. 170 (noviembre-diciembre de 2000), https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2916_1.pdf

²¹ Alejandro Grimson, comp., *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* (Buenos Aires: Ediciones Ciccus / La Crujía, 2000); Alejandro Grimson, “Disputas sobre las fronteras. Introducción a la edición en español”, en *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, eds. Scott Michaelsen y David E. Johnson (Barcelona: Gedisa, 2003), 11-23; Alejandro Grimson, “Fronteras, Estados e identificaciones en el Cono sur”, en *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Alejandro Grimson (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005).

²² Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011).

²³ Renato Ortiz, *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo* (Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 2005[1996]).

locales y redefinen las historias locales, y, por último, la mundialización por su inherente potencia de entrelazar lo nacional y lo local que se revela en lo cotidiano.²⁴ Siguiendo esa misma tesitura Joaquín Benítez subraya que no existe oposición entre local/nacional/global, y que debe captarse la riqueza y complejidad del proceso de reformulación y rearticulación de las relaciones entre espacio y lugar considerando este último como una instancia constitutiva de las configuraciones emergentes de la globalización.²⁵

Rogério Haesbaert da Costa sintetiza con lucidez esta perspectiva espacial geográfica de la frontera al definir el espacio como una condición de posibilidad múltiple de los fenómenos, un espacio-territorio dotado de función y expresividad.²⁶ Él subraya que la multiplicidad de configuraciones territoriales, que incluyen procesos de mayor amplitud temporal o heterogeneidad acumulada de tiempo, se recompone como condición inherente a la existencia humana, a su libertad de movimiento y a su devenir entre permanencias y actualizaciones, tradiciones e innovaciones. Las transformaciones de las dinámicas de desigualdad, diferenciación y exclusión del espacio de vida (no solo humana) tienen un sentido multiescalar del territorio y proporcionan posibilidades para la reconstrucción del sentido relacional del mundo, de su prodigiosa multiterritorialidad o convivencia de territorialidades,²⁷ y la multiplicidad de velocidades, ritmos y niveles de des/re/territorialización a favor de la diversidad.²⁸

Las dinámicas de desigualdad, diferenciación y exclusión del espacio fronterizo nos devuelven a esa dimensión política donde la naturaleza relacional del poder actúa arborescente y rizomáticamente. Si recordamos a Brenna cuando afirmaba que “las fronteras nacionales siempre han sido fronteras de exclusión”,²⁹ podemos seguir las marcas de la diferencia, de los procesos de clasificación, jerarquización, invisibilización, negación y hasta destrucción o supresión de la alteridad. Rita Segato ha dado cuenta de lo que

²⁴ Renato Ortiz, *Mundialización y Cultura* (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004), 17.

²⁵ Joaquín Benítez, “Espacialidad, espacio y lugar en las teorías de la globalización”, en *La sociología interrogada. De las certezas clásicas a las ambivalencias contemporáneas*, ed. Perla Aronson (Buenos Aires: Biblos, 2011), 149-151.

²⁶ Rogério Haesbaert da Costa, *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad* (México: Siglo XXI, 2011).

²⁷ Costa, *El mito de la desterritorialización...*, 279-300.

²⁸ Costa, *El mito de la desterritorialización...*, 301-308.

²⁹ Brenna, “La mitología fronteriza...”, 20.

ha definido como “época de dueñidad” al describir la fuerza y la impunidad de las estructuras de poder y de las desiguales relaciones de dominación política en las demostraciones de poder, de poderío y de potencia de los mandatos masculinos con el sometimiento del cuerpo de las mujeres como expresión del dominio territorial.³⁰ Por eso, ella afirma que el mundo de hoy es un mundo marcado por *dueñidad* o señorío donde la capacidad de dominio y de coacción de las relaciones de poder se expresa en la dominación territorial en la que se incluye la corporalidad femenina y, podríamos agregar, migrante. La operación de múltiples regímenes de posesión en las zonas fronterizas da cuenta de los conflictos entre actores concurrentes que se disputan espacios y territorialidades a partir de actos de supremacía que reclaman soberanías de facto, poniendo en jaque la jurisdicción del Estado, sus principios de integridad y soberanía territorial.

Estas ambivalencias de las fronteras como lugares de amenazas y de protecciones, de muros y negaciones, capital y muerte, revelan una de sus condiciones estructurales. Según Will Kymlicka, “sabemos que las fronteras existentes son en su mayoría el producto de injusticias históricas”,³¹ de distribuciones desiguales de recursos y limitaciones a la movilidad en un orden mundial. De esta manera, el filósofo político recalca que entre las desazones de las fronteras está su “...localización [que] casi siempre ha venido determinada por factores que ahora reconocemos como ilegítimos —por ejemplo, conquistas, colonización, la cesión de territorios de una potencia a otra sin el consentimiento de la población local, etc.—”.³² Un etcétera muy largo que resume otros acuerdos secretos o pactos entre poderes políticos o de facto y un acumulado de violencias extraordinario.

Para Michael Kearney (1937-2009) “las grandes fronteras dan lugar a intercambios desiguales de valor económico entre diversos tipos de personas, regiones y naciones”.³³ Este destacado antropólogo y activista, fundador de los estudios transnacionales, presta atención a la ecología

³⁰ Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013).

³¹ Will Kymlicka, *Fronteras territoriales* (Madrid: Trotta, 2006), 38.

³² Kymlicka, *Fronteras territoriales*, 38

³³ Michael Kearney, “El poder clasificador y filtrador de la frontera”, en *San Juan Mixtepec una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de la frontera*, eds. F. Besserer y M. Kearney (Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana / Juan Pablos Editor, 2006), 31-72; Michael Kearney, “Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del Imperio”, *Alteridades*, año 13, núm. 25 (enero-junio de 2003[1991]), 80.

política de las fronteras como un todo complejo de estructuras y procesos geográficos, legales, institucionales y socioculturales,³⁴ como un “aparato” que define y divide, cuya misión para la economía política del Estado-nación es constituirse en un frente de extracción a partir del intercambio desigual entre regiones y personas. De esta manera, según su tesis, las fronteras y sus regímenes fronterizos asimétricos tienen dos misiones clasificatorias esenciales que son básicamente económicas, al filtrar y transformar los diversos tipos de valor económico que circulan a través de ellas.³⁵ Tienen, además, una doble función complementaria, a saber: los procesos de clasificación que “definen, categorizan y afectan las identidades de las personas que son circunscritas y divididas por fronteras, y que las cruzan...”³⁶ y aquellos que “...modifica las posiciones y relaciones económicas de *clase* de los migrantes que cruzan la frontera...”.³⁷ Se trata del poder de las fronteras para configurar la construcción cultural de las identidades de las personas que ellas mismas abarcan y excluyen, o que las cruzan. Ello como parte de políticas y prácticas fronterizas de los Estados-nación en tanto recurso económico y político (de economía política y de política económica), es decir, que por medio de la clasificación se obtiene “un flujo neto de valor económico a través de su y hacia su territorio...”.³⁸

Las fronteras devienen conjuntos de materializaciones políticas, económicas y culturales. El poder de las fronteras como configuraciones históricas reside en el entrelazamiento de esos conjuntos de dinámicas en diferentes niveles: geoeconómicos, que pautan los flujos de valores reorganizando las vidas laborales a favor del mercado y el capital; geopolíticos, que redefinen los territorios y las poblaciones al restringir sus movibilidades, y, por último, geoculturales, que actualizan los repertorios de las identidades sociales no solo dentro de los Estados sino dentro del sistema internacional de Estados.³⁹ Tal dinamismo, “disgregación”, “proliferación” o “heterogeneización de las fronteras”, como instituciones sociales complejas

³⁴ Kearney, “El poder clasificador y filtrador de la frontera”, 79 y 80.

³⁵ Kearney, “El poder clasificador y filtrador de la frontera”, 81.

³⁶ Agrega que “Estos tipos de identidades son la etnia, la nacionalidad, la experiencia cultural y los identificadores de clase social, etcétera”. Kearney, “El poder clasificador y filtrador de la frontera”, 81.

³⁷ Kearney, “El poder clasificador y filtrador de la frontera”, 81.

³⁸ Kearney, “El poder clasificador y filtrador de la frontera”, 81.

³⁹ Sandro Mezzadra y Brett Neilson, *La frontera como método o la multiplicación del trabajo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2017[2013]), 11-53.

que se expanden, tiene como constantes el conflicto y la tensión marcados entre prácticas de reforzamiento y prácticas de atravesamiento según la crónica contemporánea de Mezzadra y Neilson,⁴⁰ porque “las fronteras, lejos de servir simplemente para bloquear u obstruir los flujos globales, han devenido dispositivos esenciales para su articulación... tienden a desgarrarse de la línea magnética que corresponde a la línea de separación geopolítica entre Estados-nación...”⁴¹

Precisamente, ese carácter en tensión, contradictorio o conflictivo de la frontera como espacio de transformación del poder y del derecho en medio de múltiples formas de violencia e inestabilidades geopolíticas, es el que sostiene los regímenes de representación mediáticos de las fronteras que legitiman su securitización. La constitución de las fronteras contemporáneas pasa por sus narraciones organizadoras y los relatos que potencian la comunicación y la difusión transnacional de informaciones con el despliegue tecnológico. Las fronteras atraen la atención de los medios llamados de comunicación para producir evidencias de la espectacularización coyuntural de los riesgos, lo cual forma parte de la renovación de agendas mediáticas, que son políticas y culturales, así como de audiencias o mercados impulsados por el capital financiero contemporáneo, los procesos de consumo de marcas y las lógicas del entretenimiento que obliteran los análisis histórico-estructurales mientras ponen en contacto de forma activa, simultánea y recíproca a personas-consumidores a escala transnacional superando las lógicas estadocéntricas y nacionalistas.

El interés coyuntural de los medios productores de evidencias de la realidad por las situaciones de las fronteras tiene un interés ideológico en el que se explota un sustrato de naturaleza ontológica de nuestra existencia y de la realidad misma. De la mano de las proposiciones de Manuel Delgado podemos reconocer que la vida social “encuentra en los límites orgánicos de todas sus manifestaciones sus máximos niveles de complejidad. Todo lo humano y todo lo vivo encuentra en su margen el núcleo del que depende”.⁴² En este sentido

⁴⁰ Pablo Vila, *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier* (Austin: University of Texas Press, 2000); Vila, “Versión estadounidense de la teoría de frontera: una crítica desde la etnografía”, *Papeles de Población*, núm. 30 (2001), 11-30, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252001000400002&lng=es&nrm=iso

⁴¹ Mezzadra y Neilson, *La frontera como método*, 21.

⁴² Manuel Delgado, “La sociedad y la nada”, en *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos* (Barcelona: Anagrama, 1999), 105.

los alrededores, los umbrales o los márgenes de todo lo humano y lo vivo constituyen sus núcleos de dependencia, es decir, que en los umbrales o los márgenes está el núcleo de la actividad de lo social. De ahí que las fronteras o los límites sean transversales a la actividad humana, no tangenciales, porque la paradoja última de la frontera es que “todo lo que está separado está unido por aquello mismo que lo separa [...] La frontera, cualquier frontera, por definición no tiene propietario, puesto que es un pasaje, un vacío concebido para los encuentros, los intercambios y los contrabandos. Toda frontera es eso: un *entre-deux*”.⁴³

Delgado cita explícitamente en su definición de la paradoja de la frontera la tesis de la indeterminación de Michel de Certeau. Al establecer una analogía entre el peatón y el espacio urbano que este recorre con el cuerpo de los amantes cuando se abrazan, destaca cómo la unión y la desunión son indisolubles, indeterminadas en una contradicción dinámica, como la delimitación y la movilidad. “La paradoja de la frontera: creados por los contactos, los puntos de diferenciación entre dos cuerpos son también puntos en común”.⁴⁴ De ahí la multiplicidad de las fronteras como espacio abierto a la interacción y la figuración de relaciones. Para De Certeau toda frontera es un *entre dos*, o un intervalo que tiene un papel mediador, una delimitación provisional que abre su interior a su otro.⁴⁵

Tanto De Certeau como Delgado tienen como referencia al sociólogo alemán George Simmel (1858-1918), cuya tesis reza que las fronteras son artificios humanos destinados a separar lo unido y unir lo separado.⁴⁶ Las orillas separadas son unidas por la voluntad humana extendida al espacio que supera la no ligazón de las cosas. Simmel enfatiza en la significación práctica y simbólica de ligar y separar como procesos mentales clasificatorios de las personas porque “el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera”.⁴⁷ Entonces, como los puentes, las puertas son fronteras puestas por el ser humano entre

⁴³ Delgado, “La sociedad y la nada”, 123.

⁴⁴ Michel de Certeau, “Prácticas del espacio”, en *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana / ITESO, 1996), 139.

⁴⁵ De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 138-141. La idea del “entre dos” remite al *entremedio* de Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002 [1994]); Bhabha, “El entre-medio de la cultura”, en *Cuestiones de identidad cultural*, eds. Stuart Hall y Paul du Gay (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 94-106.

⁴⁶ Georg Simmel, “Puente y puerta”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (Barcelona: Península, 2001), 45-53.

⁴⁷ Simmel, “Puente y puerta”, 53.

lo limitado y lo ilimitado, lo público y lo privado, el aquí y el allá, el adentro y el afuera, como articulaciones superables por la posibilidad constante de relaciones de intercambio porque lo uno presupone lo otro y “somos a cada instante aquellos que separan lo ligado o ligan lo separado”.⁴⁸

Josetxo Beriain profundizó esta tesis simmeliana de la ambigüedad correlacional de las cosas ligándolas o desatándolas, pero manteniendo sus respectivos espacios, en la configuración maravillosa de sus sentidos al “cuajar” o “coagular” figuras con valor estético como el camino, que precede y suprime el movimiento, o el puente, que vence la distancia haciéndola evidente al aproximar la unidad de lo natural a su “cerrazón insular ideal” o artística.⁴⁹ Para Beriain la producción de un umbral social de ambivalencia en los actos clasificatorios es la fuente de la posibilidad de la coexistencia entre órdenes asincrónicos y el desorden donde se configuran múltiples horizontes de respuestas como despliegues contingentes.⁵⁰ Los límites son artefactos con marcos de significación socialmente construidos y variables de una sociedad a otra y a lo largo de los periodos históricos.⁵¹

Beriain muestra cómo los esquemas de clasificación y de representación del mundo social se basan en las lógicas binarias de las distinciones y las separaciones, de las homologaciones y las señalizaciones, en “actos de inclusión y exclusión” que buscan “dotar al mundo de estructura”,⁵² de manipularlo, hacerlo, dibujarlo o esculpirlo como islas, archipiélagos o provincias de significado. En este sentido, la misma posibilidad de la sociedad pasa por la clasificación de unos en relación con otros, por la organización de la vida en sociedad, es decir, por clasificar como un acto social e individual, culturalmente determinado.

Al definir o marcar los límites de los objetos, las prácticas o las ideas, se operan marcos de significación y sentido repletos de claves interpretativas que definen situaciones u organizan la experiencia. La diversidad de perspectivas del mundo que naturalizan o hacen habituales convenciones sociales como mundos instituidos de significados da plausibilidad o validez a nuestros

⁴⁸ Simmel, “Puente y puerta”, 46.

⁴⁹ Simmel, “Puente y puerta”, 46-48.

⁵⁰ Josetxo Beriain, “Sociología del límite: esquemas clasificatorios y sociedades”, en *Sociología de la ciencia*, coord. Jesús A. Valero (Madrid: Edaf, 2004), 24.

⁵¹ Beriain, “Sociología del límite”, 19.

⁵² Beriain, “Sociología del límite”, 14.

actos. Pero esto se da en verdaderos campos de luchas simbólicas por definir situaciones, darle sentido y significación a los actos y creaciones. De ahí que cobre vigor la tesis sociológica como una tesis fronteriza al establecer que las definiciones de las situaciones sociales con marcas o límites de la realidad y de la virtualidad tienen consecuencias prácticas, queridas o no, deseadas o no.⁵³ De ahí que un análisis sociológico de las fronteras explicitará cómo las formas de pensar, imaginar, ordenar y dar sentido al mundo en una época están mediadas por —y median en— condiciones histórico-sociales concretas de (re)producción social, por la interseccionalidad de la estructura social (clases, razas, etnias, sexos, géneros, edades, grupos o instituciones), cuya clasificación jerárquica de las diferencias se expresa en desigualdades según relaciones asimétricas de poder y sentido.

Una teoría de los márgenes y las fronteras remite a la escritura de nuestras biogeografías y a la creación de artefactos o esquemas de clasificación y representación que configuran identidades sociales y construyen significados de pertenencias al mundo, a geoculturas, a la sociedad, la comunidad, el grupo o la familia. El sociólogo y teórico político Aníbal Quijano (1930-2018) ha llamado nuestra atención sobre la colonialidad de la clasificación social.⁵⁴ Según este autor en todos los márgenes donde se articulan elementos históricamente heterogéneos y conflictivos se visibiliza y cuestiona más rápidamente la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye el poder como un espacio mayor y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto.⁵⁵ En los márgenes, como fronteras, se expresa una correspondencia con el patrón de poder de carácter capitalista que tiene entre sus elementos o ejes constitutivos y específicos la modernidad y la colonialidad del poder que clasifica a las personas y las articula a una estructura social común, mundial y nacional. Ese patrón de poder tiene como piedra angular la imposición de una clasificación racial/étnica a la población para otorgarle lugares y papeles

⁵³ El conocido teorema de Thomas establece que, si el hombre define como real su situación, esta es real en sus consecuencias. Este apareció originalmente en *The child in America* escrito por W. I. Thomas y D. Swain Thomas en 1928. Mientras que Merton desarrolló un contrateorema en *Sociological ambivalence and other essays* (1976) para el análisis de las predicciones a partir de las profecías que se autocumplen y las profecías que se autonegaban. Citados por Emilio Lamo de Espinosa, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico* (Madrid: Siglo XXI / CIS, 1990), 63, 133 y 141.

⁵⁴ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014), 285-327.

⁵⁵ Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 288-289.

conflictivos y cambiantes en el tiempo en cada uno de los principales planos, ámbitos y dimensiones de la existencia social y a escala social,⁵⁶ en función y en torno de la disputa por el control de los elementos siempre históricamente heterogéneos que componen dichos ámbitos.⁵⁷ Se trata de la articulación de relaciones recíprocas y del control, por la fuerza o la capacidad de coerción, de historias heterogéneas de personas a las que se distribuye poder con una (des)clasificación social continua. Como resultado, se configuran las identidades sociales de la colonialidad e identidades geoculturales del colonialismo. Estas identidades son conjuntos de relaciones y experiencias intersubjetivas de dominación que se naturalizan bajo la hegemonía eurocentrada (y estadocéntrica), junto a la distribución geocultural del patrón de poder capitalista en distintas regiones del mundo.⁵⁸

Se trata de una historia social de externalizaciones del conflicto real, de las contradicciones externas, así como de internalizaciones de las subjetivaciones, de las ideologías de las operaciones clasificatorias. Quijano advierte que tales operaciones de distribución de poder en las disputas por el control de los ámbitos sociales de la existencia clasifican a las personas y ordenan las relaciones conflictivas respecto a tres líneas diferentes —trabajo, género y raza—, y dos ejes centrales que son el control de los recursos de sobrevivencia y el control de la reproducción biológica.⁵⁹ De ahí que sentencie que la corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder,⁶⁰ de la racialización, la etnificación, la sexualización y la generización de las relaciones sociales. Esto es algo que la académica, activista política, feminista, escritora y poeta chicana Gloria Anzaldúa (1942-2004) denunció ejemplarmente a partir de sus propias experiencias de racismo, sexismo y otras formas de opresión, hasta reconocerse como ser-frontera en las astucias del mestizaje *outsider* y trasgresor de múltiples identidades en conflicto.⁶¹

La historia de los conflictos es la historia de la invención del otro, de la invención del enemigo —enemigos metafísicos más que objetivos o reales

⁵⁶ Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 285.

⁵⁷ Estos ámbitos de la existencia social son el trabajo, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo, la subjetividad y la autoridad. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 289, 292.

⁵⁸ Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 286-287.

⁵⁹ Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 311-312.

⁶⁰ Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 324.

⁶¹ Gloria Anzaldúa, *Borderlands: The new mestiza = La frontera* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1999).

históricamente, al decir de Hannah Arendt—. ⁶² La representación del otro, del bárbaro, el ignorante, el monstruo, el diferente, el nadie, simboliza la desorganización externa que se percibe como una amenaza. Las diferencias entre rasgos similares son afirmadas por una geopolítica de las distancias y las disparidades que colocan en distintas posiciones de poder. Por ello emergen las nostalgias de “pureza” y las clausuras de sentido frente al peligro y el riesgo del contagio o la contaminación con el afuera, “las gentes del umbral” que no son nadie ni nada. ⁶³ También su anulación histórica, el vaciado de sus memorias históricas, de los medios para expresarlas y de sus capacidades de agencia, como la “*hybris* del punto cero” ⁶⁴ que sustenta las geopolíticas del conocimiento o el *vacuum* histórico que hace *tabula rasa* del territorio y la mente justificando los despojos de recursos naturales y de saberes intelectuales o las expropiaciones epistémicas bajo el mandato de otra racionalidad colonizadora y una biopolítica imperial. Este punto cero de Castro-Gómez, como el grado cero de la escritura de Roland Barthes, es un lugar de artilugios, de máxima manipulación textual, de objetos técnicos repletos de mediaciones culturales e históricas. ⁶⁵

Jean-Pierre Bastian demostró exquisitamente cómo los marcadores simbólicos están relacionados con las geografías de la desigualdad, la exclusión y la pobreza, y constituyen medios para estructurar vectores de rupturas, aislamientos e irreductibilidades. ⁶⁶ Al mismo tiempo, instituyen mecanismos de integración, reconocimiento y recomposición identitaria en contextos de pluralidad y alteridad reforzados. Los espacios sociales están estructurados en términos de marcadores consistentes de unas fronteras que se erigen al distinguir, diferenciar o separar espacios a través de la labor simbólica de los grupos de poder. ⁶⁷

Esta dimensión simbólica de los límites es analizada por Jesús Morales Bermúdez, para quien son síntesis de un simbolismo que se integra a través de transferencias de sentido en el tiempo, como fronteras con lógicas

⁶² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998).

⁶³ Delgado, “La sociedad y la nada”, 95-117.

⁶⁴ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010).

⁶⁵ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura* (México: Siglo XXI, 1997).

⁶⁶ Jean-Pierre Bastian, “El marcador sagrado: frontera interna y religión en Centroamérica y en el sur de México”, en *Las fronteras del Istmo. Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, coords. Philippe Bovan y Martine Dauzier (México: CEMCA / CIESAS, 1997), 325-333.

⁶⁷ Ver también: Jean-Pierre Bastian, “Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas”, *Trace*, núm. 54 (2008), 19-30, <http://journals.openedition.org/trace/442>

vinculantes antes que de separación, como lugares de encuentro antes que de exclusión, distinguiendo líneas de diferencias atravesables o alcanzables con desplazamientos privilegiados para el recíproco intercambio de bienes o dones y comunicaciones.⁶⁸ Se trata de un encuentro consigo mismos a través del encuentro con los otros, de trascender las inconformidades y la construcción de sociabilidades, sociedades y pueblos.

Las fronteras como encuentros de líneas de diferencias entre-dos y trasposiciones de límites entre la naturaleza y la condición humana, la cultura y la sociedad, constituyen intersticios de procesos interconectados e intercambios que recrean distintos sentidos multivalentes del misterio de la vida en diversos anclajes territoriales. Las fronteras son entendidas como aperturas lingüísticas del mundo a necesidades comunicativas y a distintas traducciones de la realidad social que operen en la lógica de las equivalencias en la zona de contactos.⁶⁹ Se trata de una mediación recíproca de la realidad a través del trabajo y del simbolismo intrínseco a toda acción comunicativa. Las fronteras son contingentes, emergentes y constitutivas de la vida social.⁷⁰ No tienen existencia real, remiten a una virtualidad que es una referencia indispensable para explicar, a partir de las diferencias, la movilidad y las oposiciones semióticas universales, el devenir histórico del orden social, natural y cósmico.

Orlando Fals Borda leyó los procesos fronterizos contemporáneos sentenciando que las fronteras y las prácticas institucionales marchan de la periferia al centro de las sociedades nacionales, las comunidades políticas y sus espacios públicos desdibujando los mapas o cartografías a partir de modalidades de trabajo ideológico que sedimentan dinámicas de diferenciación o excepción y cultivan la voluntad política del cambio social.⁷¹ Esas modalidades de trabajo simbólico en la vida colectiva

⁶⁸ Jesús Morales Bermúdez, “Quetzalcóatl figura emblemática de las fronteras y las migraciones. Acercamientos”, en *El norte y el sur de México en la diversidad de su literatura*, eds. Norma Angélica Cuevas Velasco y Raquel Velasco González (México: Juan Pablos Editor / Red de Investigaciones Teórico-Literarias, 2011), 79-80.

⁶⁹ Tzvetan Todorov, “El cruce de las culturas”, *Criterios*, núm. 25-28 (enero-diciembre de 1990), 3-19; Mezzadra y Neilson, *La frontera como método*, 327; Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 19-40.

⁷⁰ Grimson, “Disputas sobre las fronteras”, 11-23; Daniel Solís Domínguez y Consuelo Patricia Martínez Solano, “Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas”, *Estudios Fronterizos. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 13, núm. 25 (enero-junio de 2012), 9-30.

⁷¹ Orlando Fals Borda, “Las fronteras marchan de la periferia al centro: el caso colombo-venezolano y la segunda Gran Colombia”, en *Actas de las VII y VIII Reuniones Internacionales. La Frontera: Una nueva concepción cultural*, comp. René Julio Castillo (Bogotá: Universidad Piloto de Colombia, 2004), 11-14.

contestan la arbitrariedad de las fronteras nacionales o étnicas y expresan sentipensamientos y prácticas situadas en el cruce de luchas transculturales de carácter estratégico. En esa tesitura, Besserer argumenta cómo se localizan comunidades transnacionales heterogéneas y en constante redefinición; los transmigrantes en movimiento despliegan contiendas sobre los significados en el ámbito de sus conocimientos prácticos, desde sus experiencias de vida, organizativas y asociativas, sobre las formas hegemónicas de desigualdad, exclusión y explotación que sufren y articulan sus condiciones de diferenciación o situaciones excepcionales como grupo.⁷²

El análisis de esas experiencias emergentes exige un examen de los elementos y factores sociales, culturales, étnicos, geográficos, históricos y ecológicos que conforman realidades suprarregionales, redes de relaciones, vínculos dinámicos y fronteras vivas. El análisis de las dinámicas fronterizas y de los procesos migratorios actuales indica reconfiguraciones tanto de las periferias como de los centros, en función de los procesos de reordenamiento de la distribución de la población mundial, de los discursos y las prácticas de los movimientos sociales que deconstruyen culturas hegemónicas.

Si bien, por un lado, las respuestas acentúan las líneas de acción securitarias para reorganizar sistémicamente las fronteras como filtros militares escalables que suponen una desterritorialización y una desnacionalización del Estado frente a los “adversarios”, por otro la significación de la frontera en un sentido global implica que se desarrollen proyectos supranacionales con funciones de integración económica, de contacto, diálogo e interacción que podrían ser proyectos basados en órdenes geográficos (por ejemplo, las cuencas hidrográficas, los istmos) u órdenes etnoculturales (a partir de matrices culturales como la de las naciones indígenas), como parte de búsquedas alternativas de estrategias de sobrevivencia, configuraciones socioterritoriales plausibles para la reproducción y superación de las trampas civilizatorias.⁷³ Ello recuperando la perspectiva de regímenes globales que enfatizan tanto el poder simbólico de las fronteras como sus funciones reguladoras y estructuradoras de las relaciones entre el capital, el trabajo,

⁷² Federico Besserer, “Luchas transculturales y conocimiento práctico”, en *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, coords. Mariana Ariza y Alejandro Portes (México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México / CEM-INM / Miguel Ángel Porrúa, 2010), 323-348.

⁷³ Abelardo Morales, “Transnacionalismo social y territorialidad binacional entre Nicaragua y Costa Rica”, en *Redes transfronterizas. Sociedad, empleo y migración entre Nicaragua y Costa Rica*, coords. Abelardo Morales y Carlos Castro (San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Costa Rica, 2006), 23-66.

el derecho, los sujetos, el poder político y los otros poderes que ponen a prueba la soberanía y el orden global.⁷⁴ Estas dinámicas de encadenamiento producen una enorme variedad de límites transversales que atraviesan las sociedades nacionales y cruzan fronteras dando paso a “espacios bordeados en una red global”.⁷⁵

En la actualidad está a la orden del día la transformación de la frontera aceptada, santificada e interiorizada, según piensa Etienne Balibar.⁷⁶ Tales cambios deben darse en un sentido democrático confiriéndole a los ciudadanos/personas, a los que ellas sirven, el control, un poder de derecho y de hecho sobre las mismas. La democratización de la institución política llamada frontera pasa por ponerla al servicio de los hombres y las mujeres, someterla al control colectivo o multilateral, hacerla uno de los objetos de su soberanía, en lugar de que ella sirva para sujetarles a los poderes sobre los cuales las personas no tienen ningún control, cuando no están para reprimirlas. Ello supone una refundación radical de las relaciones entre la población y la soberanía, la ciudadanía y la comunidad, el Estado y el capital, es decir, una nueva concepción del Estado y una recreación de la política sobre la base de una nueva civilidad y nuevas relaciones entre las pertenencias respetuosas de los principios de los derechos fundamentales. ¿Podrían contribuir las luchas y angustias actuales a la abolición de las fronteras realmente existentes?

Con ese mismo sentido crítico, Kymlicka reconoce que existe una conspiración silenciosa sobre la función de las fronteras en el seno del igualitarismo liberal que, ante la cruda realidad de las oleadas migratorias y la construcción de cercas y muros en las fronteras para estriar el espacio de la soberanía nacional como síntoma de la crisis de las políticas de Estado, debería defender la apertura de las fronteras, la retirada de los obstáculos para la movilidad, la superación de las disparidades de oportunidades y el pleno derecho a vivir dignamente y trabajar, libres e iguales, independientemente de dónde se haya nacido.⁷⁷ Esta conciencia crítica de la crisis de realidad de las fronteras contemporáneas forma parte de la actual crisis de la crítica al

⁷⁴ Mezzadra y Neilson, *La frontera como método*, 26.

⁷⁵ Saskia Sassen, “Bordering Capabilities versus Borders: Implications for National Borders”, en *Borderities and the Politics of Contemporary Mobile Borders*, eds. Anne-Laure Amilhat Szary y Frédéric Giraut (Londres: Palgrave Macmillan, 2015), 23-52; Sassen, *Una sociología de la globalización* (Buenos Aires: Katz, 2007); Sassen, “When Territory Deborders Territoriality”, *Territory, Politics, Governance*, vol. 1, núm. 1 (2013), 21-45, 10.1080/21622671.2013.769895

⁷⁶ Balibar, “Fronteras del mundo, fronteras de la política”.

⁷⁷ Kymlicka, *Fronteras territoriales*, 35-80.

sujeto liberal, a su característica hipocresía subyacente en normas y valores formales e ideales hegemónicos de la colonialidad del poder, y al *statu quo* de las mismas fronteras, que obligan a redefinir el debate actual conducente a callejones sin salida.

Suma crítica: las crisis de las configuraciones de límites

Este repaso de algunas ideas productivas sobre las fronteras, a través de sintéticas tesis, no es un simple ejercicio de moda para actualizar el utillaje conceptual, ni la vindicación de una genealogía sobre todas ellas para demostrar la centralidad de las fronteras para la vida social. Sí podría formar parte de una interminable “operación de deslinde”, de constatación, confrontación y desplazamiento, para reconocer las dimensiones múltiples y los elementos heterogéneos de la experiencia histórico-social de las fronteras más allá de las ideas dominantes en distintas épocas. Estas, como conjunto de representaciones sociales repletas de distorsiones e intereses, eluden las críticas a las articulaciones del poder, con las mediaciones, productos o resultados que encarnan las inversiones de sentido que operan todos los campos del conocimiento incluidas hasta las distintas disciplinas de las ciencias sociales.

Las fronteras se suelen representar con determinaciones impuestas como expresión de la naturaleza y la geografía. Esa normalización de las fronteras dadas como obstáculos a partir de accidentes naturales prescinde de la historia de las relaciones de poder que las constituyen, es decir, del conjunto de relaciones geopolíticas, biopolíticas y bioculturales que, como tramas de relaciones de poder sobre el espacio, la vida y la cultura, someten con arbitrios la diversalidad tanto medioambiental como de formas de conocimiento y de prácticas de la aventura humana. De ahí el énfasis en la antropogénesis de las fronteras como construcciones humanas, históricas y culturales, como necesidad permanente por ser centro de la actividad simbólica humana. También, en su decodificación como procesos de sociogénesis, como un producto que deviene socialmente donde se destacan el ingrediente agencial, la interacción dinámica o las dependencias recíprocas y la simbolización y significación en el espacio y el tiempo.

Nuestras actuales necesidades de conocimiento sociohistórico sobre la realidad de las fronteras, sus dinamismos y despliegues, sus “tecnológicas

de construcción” como instituciones, artefactos, aparatos o dispositivos, pasan por comprenderlas como cristalizaciones de relaciones sociales de poder, materiales y simbólicas, a partir de condicionamientos sociológicos, antropológicos e históricos. Una cristalización que altera los principios de definición de las fronteras al dejar fuera otras decisivas experiencias históricas, al significar materialidades medioambientales y al tejer paños de opacidad sobre sus contradicciones. Entonces, parte del ejercicio analítico es situarlas dentro de un movimiento histórico de creación indetenible, de impulsos vitales, de constitución históricamente heterogénea, discontinua, disímil, asimétrica, como campo de relaciones de poder sesgados ideológicamente a través de un incesante trabajo intelectual.

La necesidad de historizar la frontera como la historia concreta de gentes concretas, como colonizaciones y colonialidades de tiempos y espacios de vida, disciplinamientos y controles, extracciones, desposesiones y explotaciones, con sus correlatos de trasgresiones, resistencias y disentimientos, fue resumida por Alejandro Grimson cuando las definió como lugares antropológicos.⁷⁸ Lugares de coexistencia en una geografía común y una sociografía heterogénea, constituidos por situaciones relacionales de dependencia mutua y de reciprocidad multivalente donde los intercambios se basan en las asimetrías y los diferenciales que se van actualizando coyunturalmente. De ahí su naturaleza como “zonas de intercambio” e “interacción”, “zonas de contacto”, “zonas de cruces” y “zonas de conflicto”. Asimismo, su concepción como configuraciones transculturales a partir de la copresencia de factores humanos diversos y fuerzas sociohistóricas inmersas en conflictos y violencias desgarradoras, en espacios semióticos de interpelación, interlocución y traducción. En cuanto encrucijadas interpretativas, las fronteras adquieren sentidos multivalentes y múltiples significaciones con los desplazamientos simbólicos y las prácticas intersticiales de quienes las habitan.

El temor a sus bifurcaciones pautó el devenir de las fronteras modernas como instituciones cada vez más rígidas en los órdenes colonial, nacional y transnacional y sus estructuras de poder. Como instituciones históricas se han transformado muchas veces, tienen una naturaleza cambiante expresada en los múltiples significados para diferentes actores en diferentes contextos y en medio de procesos históricos que han devenido desde las disputas

⁷⁸ Grimson, “Pensar fronteras desde las fronteras”.

territoriales entre las potencias coloniales y por control soberano del territorio y de la población arraigada al mismo entre los Estados-nación, hasta el transnacionalismo desarrollista, la exclusión y la competencia atroz por el control del potencial redituable de los flujos humanos, de mercancías y de los recursos financieros que son propios del orden posnacional. De esta forma, la temporalidad de delimitaciones o demarcaciones, su calidad dinámica a través del tiempo, muestra los arbitrios de movimientos de gradientes, escalas, ciclos o episodios regidos por la azarosidad y la incertidumbre. Así la frontera como arbitrio geopolítico es el centro de las representaciones territoriales que sustentan las narrativas de la identidad nacional donde las simbolizaciones a partir de marcadores espaciales o geosímbolos reifican el espacio a partir de la separación de territorios, personas y grupos humanos, haciendo parecer distante lo que es cercano o contiguo y desigual lo que es semejante o equivalente.⁷⁹ Detrás de la construcción de discontinuidades espaciales y la constitución de desigualdades sociales aparecen las designaciones de alteridad tanto internas como externas. La coexistencia de fronteras plurales, al superponerse temporalidades largas y cortas, remite a su heterogeneidad temporal o multitemporalidad.

En este sentido teórico, reconocer la naturaleza sociohistóricamente construida de las fronteras geopolíticas y geoculturales, reales e imaginarias, materiales y simbólicas, literales y figuradas, posibilita definir las como conjunto de ideas cristalizadas en el espacio y el tiempo relacionado con estados de poder desplegados como consecuencia de desigualdades entre múltiples relaciones de fuerza,⁸⁰ de manera tal que la frontera deviene un “dispositivo epistemológico”⁸¹ para la transformación crítica de los límites instituidos y recusados en la historia, de los poderes simbólicos y las fuentes hegemónicas y disidentes de su producción, transmisión, administración y legitimación con los conocimientos dominantes y subalternos de una sociedad y una época.⁸² De ahí su centralidad para explicar muchos dilemas contemporáneos y muchas disputas territoriales o territorialidades en disputa.

⁷⁹ Enrique Rajchenberg y Catherine Heau-lambert, “Para una sociología histórica de los espacios periféricos de la nación en América Latina”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7 (julio-diciembre de 2008), 175-196, <http://www.uacm.kirj.redalyc.org/articulo.oa?id=81411812009>

⁸⁰ Alejandro Lugo, “Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación”, en *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, eds. Scott Michaelsen y David E. Johnson (Barcelona: Gedisa, 2003), 67.

⁸¹ Mezzadra y Neilson, *La frontera como método*, 35-36.

⁸² Grimson, “Pensar fronteras desde las fronteras”.

Ese carácter multiforme, multidimensional y, sobre todo, ubicuo o disperso, que le confiere universalidad y omnipresencia a las fronteras, es clave en la producción de tiempos y espacios ambivalentes por el trenzado de poderes soberanos y lógicas de dominación, explotación y despojo, entre Estado, capital y poderes de facto del capitalismo global.⁸³ Estas ambivalencias están dadas, por ejemplo, por la diferenciación y la fragmentación dentro de cada frontera y las rigideces entre ellas, es decir, la explosión interna de diversidades que ponen en jaque el discurso homogeneizador nacionalista, por un lado, y los procesos integracionistas bajo las lógicas de la sociedad de consumo y de la información a nivel internacional. También, por el juego entre cerrazones y aperturas, o lo que es lo mismo, por las lógicas oclusivas de instituciones u organizaciones frente a las aperturas o cruces para sobrepasar las limitaciones que van desde la cooperación vecinal hasta la planeación de zonas de desarrollo transfronterizas.

La frontera se configura como una entidad geopolítica y geocultural de la colonialidad del poder implícita en el colonialismo, el imperialismo, el nacionalismo y otros sistemas de relaciones de dominación, de principios políticos o legitimidades culturales de supremacías y exclusiones. Se trata del espacio existencial de las identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos, migrantes, indocumentados, y otras figuras sociológicas generizadas y sexualizadas), el espacio de todos los mundos de la existencia social que son categorizados o simbolizados desde las lógicas de la oposición hasta definir la heterogeneidad histórico-estructural de nuestras sociedades. Los marcadores y estigmatizaciones de estas “zonas del no ser” son materialidades y subjetividades de los dispositivos, instrumentos, mecanismos del poder, proyecciones de sus centros colonizadores o “zonas del ser”, en los términos de Frantz Fanon.⁸⁴ Entonces, las fronteras como frentes de expansión, de extracción, de guerra, de lucha y conflictos, devienen espacios estriados por las políticas de regímenes epistemológicos y territoriales, cuyos ordenamientos de los territorios y las poblaciones son gestionados por dispositivos biopolíticos y geopolíticos y tecnologías de poder económico, militar e informacional.

⁸³ Mezzadra y Neilson, *La frontera como método*, 22.

⁸⁴ Frantz Fanon, “Piel negra, máscaras blancas”, en *Leer a Fanon, medio siglo después*, ed. Félix Valdés García (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017[1952]), 53-86.

No se agotan allí los puntos relevantes o las coincidencias respecto al papel de las fronteras porque las articulaciones inacabadas entre separaciones necesarias distribuyen cortes, fragmentos y límites que definen espacialidades que son como escenarios transitables de creación, lugares de encuentro, poetizaciones, figuraciones, por el uso del espacio fronterizo. La determinación de fronteras es algo implícito a la espacialidad.⁸⁵ Incluso, el espacio es una condición de posibilidad de las fronteras, de sus expresiones y funciones, de las redes y flujos, estructuras y posiciones, coyunturas y fugas, que son transversales a las demarcaciones, las matrices o sistemas fronterizos en múltiples escalas.⁸⁶ Quizá por ello la topografía de las fronteras es tan plástica, adaptable o movable, así como su existencia y derribo, ineluctable. La naturaleza imborrable de las fronteras como configuraciones espacio-territoriales puede ponerse en tela de juicio por sus apariencias de univocidad, universalidad y globalidad, que ocultan desigualdades, diferenciaciones producto de la heterogeneidad temporal, relaciones de dominación y poder y estrías de la realidad social. Sin embargo, es inevitable que nuevamente se dibujen las fronteras en el horizonte de la convivencia humana y de las relaciones sociales a partir de operaciones de nominación, clasificación, distinción, división y jerarquización.⁸⁷

La abolición de las fronteras es imposible por su papel en la configuración del mundo social y humano. Sin duda el ser humano no tiene fronteras, pero le es insoportable la idea de un mundo sin fronteras porque, como ser fronterizo, necesita vitalmente de su fuerza vinculante y aislante en la representación del mundo. No obstante, como dice Roxana Rodríguez Ortiz, “solo el ser humano es capaz de normar” las fronteras como límites artificiales que son.⁸⁸ De ahí que las críticas a las fronteras realmente existentes, normalizadas y naturalizadas sí pueden apuntar hacia cambios en sus asimétricos regímenes político-administrativos —burocráticos, militares, informacionales— y epistemológicos —transdisciplinares—, advirtiendo de conexiones y divisiones con efectos no deseados, con impactos y resonancias entre lugares, de fricciones productivas de la conflictividad en general que se

⁸⁵ De Certeau, “Prácticas del espacio”.

⁸⁶ De Certeau, “Prácticas del espacio”; Costa, *El mito de la desterritorialización*, 279-300.

⁸⁷ Augé, “El concepto de frontera”, 18, 22.

⁸⁸ Roxana Rodríguez Ortiz, *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas* (Ciudad de México: Eón / UTEP, 2014), 35.

expresa en múltiples formas de violencia. De ahí también la importancia de renovar estrategias de investigación que fusionen horizontes interpretativos capaces de proponer nuevos conocimientos que acompañen la subversión de los límites instituidos, su cruce o derribo, en correspondencia con propuestas emergentes de ciudadanía interculturales, de reinscripción de las luchas por la convivencia, la sobrevivencia y la reexistencia. En las fronteras se dirimen también las formas del porvenir, de la esperanza, porque no abandonamos la crítica, sino que somos capaces de replantearla en otros términos fijando nuevos horizontes para explorar el sentido relacional del mundo social.

Si observamos las tendencias de la edad posnacional al reforzamiento de las fronteras como filtros de valor y de exclusión a partir del contrapunto ellos/nosotros, con su reforzamiento tecnologizado y sus externalizaciones del norte cada vez más al sur, podemos comprender mejor las contradicciones de la historia presente, las negaciones radicalizadas de derechos humanos universales, las prohibiciones, selecciones y exclusiones activas de consecuencias prácticas para millones de personas, los traumas colectivos y los deshilados de los tejidos sociales, tejidos de relaciones sin costuras internas y con recosidos exteriores en bordes, límites o umbrales de vida, convivencia y existencia.

El proceso de territorialización de la frontera continúa permanentemente en múltiples escalas bajo las determinaciones del biopoder, la biopolítica y la geopolítica del Atlántico norte. La vigorización de las técnicas para el control del territorio y de la población, y de la reproducción de la vida misma, palpable con las cercas y los muros, la prioridad del interés privado, individual o utilitarista sobre el público, social o común, es una tendencia que podría definirse como el agotamiento de los alrededores,⁸⁹ en la medida en que los márgenes se trasladan a los centros y estos comparten los mismos problemas que hacia los márgenes trasladan los centros de poder. Rita Segato ha definido estos lugares fronterizos como lugares de exasperación y de soberanías degradadas en las relaciones entre capital y muerte donde los geocuerpos de migrantes, de las mujeres, llevan sobre sus espaldas experiencias y vivencias de asesinatos que constituyen epifenómenos significativos de una realidad compleja, de configuraciones de poder locales, de autoritarismos de provincia y segundos estados, entramados en juegos de silencio y tramas secretas de estructuras de poder en medio de fronteras mortíferas y vigiladas. Sin duda,

⁸⁹ Delgado, "La sociedad y la nada", 95-117; Brenna, "La mitología fronteriza", 9-34.

los códigos comunicativos y las acciones constatadas en una frontera se articulan y repiten en otras fronteras como arbitrios soberanos sometidos a derecho o regulación legal *de iure* o *de facto*. En este sentido, como advierten Mezzadra y Neilson: “lo que importa es la cualidad de las relaciones sociales que son constituidas y reproducidas por y a través de la frontera”.⁹⁰

Así las cosas, los regímenes fronterizos y de circulación de violencias advierten la crisis de la hegemonía global, en medio del carácter predatorio del capital financiero, del desprestigio del neoliberalismo y de la fragmentación de las redes sociales de las estructuras de poder locales y estatales que controlan recursos fundamentales para la sociedad. Las geografías del poder en las “válvulas de escape” o “puertas batientes” que establecen inclusiones y exclusiones diferenciales de fronteras en movimiento, sociabilidades y vulnerabilidades políticas contingentes de las fronteras del lugar, muestran quiebres, fallas, fracturas o ruidos al ser escenarios de luchas, transgresiones, resistencias y reconfiguraciones de las uniones y separaciones de las fronteras. Entonces, no hay dudas sobre el carácter geoestratégico de las fronteras, mientras que se abren muchos interrogantes sobre los tipos de frontera que se asumen para concretar —conservando o recreando territorialidades— reconfiguraciones regionales, nacionales y globales.

Los secretos de la frontera como lugares de la historia que se quedan fuera de lugar en la historia fueron esbozados por David E. Johnson y Scott Michaelsen al advertir la importancia de la transformación del concepto para la supervivencia de los estados, las naciones, las sociedades, las comunidades, los grupos y los individuos.⁹¹ La reproducción del orden de la vida supone la reconceptualización de las fronteras, otra interpretación de la centralidad y relevancia política, social y simbólica de las fronteras. La crisis de la crítica radica en la pérdida de esa imaginación práctica de otras fronteras a partir del reconocimiento pleno de las diferencias y de lo común, así como su manipulación como desigualdades en la distribución y acceso a recursos, bienes, medios y servicios en el ejercicio de derechos. Pocas dudas caben sobre cómo en los umbrales sociales de ambivalencias, la copresencia y la coexistencia de diferentes necesita de una nueva mitología fronteriza que dé cuenta de

⁹⁰ Mezzadra y Neilson, *La frontera como método*, 317.

⁹¹ David E. Johnson y Scott Michaelsen, “Los secretos de la frontera: una introducción”, en *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, eds. Scott Michaelsen y David E. Johnson (Barcelona: Gedisa, 2003), 25-59.

contactos y mediaciones, de valores nuevos para la convivencia democrática, de otro orden de la justicia y la igualdad más allá de la hipocresía liberal. El mundo no está concluido y las fronteras no están acabadas, ni fijas o inmóviles, porque siempre se aferran al futuro, re-trazándose, re-existiendo, como (geo) símbolos de la búsqueda de la otredad y de la apertura a la diversidad y como núcleo del mundo humano y social del cual dependemos.

Referencias

- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands: The new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- Augé, Marc. "El concepto de frontera". En *Por una antropología de la movilidad*, 17-23. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Balibar, Etienne. "Fronteras del mundo, fronteras de la política". *Alteridades*, vol. 15, núm. 30 (julio-diciembre de 2005), 87-96. <http://www.redalyc.org/pdf/747/74703008.pdf>
- Barfield, Thomas. "Frontera". En *Diccionario de antropología*, editado por Thomas Barfield, 298-299. Barcelona: Bellaterra, 2001.
- Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura*. México: Siglo XXI, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre. "El marcador sagrado: frontera interna y religión en Centroamérica y en el sur de México". En *Las fronteras del Istmo. Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, coordinado por Philippe Bovan y Martine Dautier, 325-333. México: CEMCA / CIESAS, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre. "Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas". *Trace*, núm. 54 (2008), 19-30. <http://journals.openedition.org/trace/442>
- Belausteguigoitia, Marisa. "Frontera". En *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, coordinado por Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin, 106-111. México: Instituto Mora / Siglo XXI, 2009.
- Benítez, Joaquín. "Espacialidad, espacio y lugar en las teorías de la globalización". En *La sociología interrogada. De las certezas clásicas a las ambivalencias contemporáneas*, editado por Perla Aronson, 137-152. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.

- Beriain, Josetxo. "Sociología del límite: esquemas clasificatorios y sociedades". En *Sociología de la ciencia*, coordinado por Jesús A. Valero, 13-27. Madrid: Edaf, 2004.
- Besserer, Federico. "Luchas transculturales y conocimiento práctico". En *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, coordinado por Mariana Ariza y Alejandro Portes, 323-348. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México / CEM-INM / Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002[1994].
- Bhabha, Homi. "El entre-medio de la cultura". En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay, 94-106. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Brenna B., Jorge E. "La mitología fronteriza: Turner y la modernidad". *Estudios Fronterizos*, vol. 12, núm. 24 (julio-diciembre de 2011), 9-34.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 228-303. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.
- Costa, Rogério Haesbaert da. *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI, 2011.
- De Certeau, Michel, 1996, "Prácticas del espacio". En *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, 102-182. México: Universidad Iberoamericana / ITESO.
- Delgado, Manuel. "La sociedad y la nada". En *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, 85-130. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Fábregas Puig, Andrés. "El concepto de frontera: una formulación". En *Fronteras (des)bordadas. Ensayos sobre la Frontera Sur de México*, coordinado por Alain Basail Rodríguez, 21-52. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Juan Pablos Editor, 2005.
- Fábregas Puig, Andrés. "Fronteras y colonialismo: una reflexión desde la frontera México-Guatemala". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 17, núm. 1 (2012), 6-23.
- Fábregas Puig, Andrés. "Una región ranchera: Los Altos de Jalisco". En *Configuraciones regionales mexicanas*, tomo I, 141-206. México: CEDESTAB, 2010.

- Fábregas Puig, Andrés y Ramón González Ponciano. "The Mexico-Guatemala, Guatemala-Mexico Border: 1983-2013". *Frontera Norte*, vol. 26 (2014), n.spe3, 7-35.
- Fals Borda, Orlando. "Las fronteras marchan de la periferia al centro: el caso colombo-venezolano y la segunda Gran Colombia". En *Actas de las VII y VIII Reuniones Internacionales. La Frontera: Una nueva concepción cultural*, compilado por René Julio Castillo, 11-14. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia, 2004.
- Fanon, Frantz. "Piel negra, máscaras blancas". En *Leer a Fanon, medio siglo después*, editado por Félix Valdés García, 53-86. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017[1952].
- Foucher, Michel. "Tipología de las fronteras contemporáneas". En *Las fronteras del istmo: Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, editado por P. Bovin, 19-24. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005. <http://books.openedition.org/cemca/655>
- Grimson, Alejandro, comp. *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus / La Crujía, 2000.
- Grimson, Alejandro. "Disputas sobre las fronteras. Introducción a la edición en español". En *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, editado por Scott Michaelsen y David E. Johnson, 11-23. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Grimson, Alejandro. "Fronteras, Estados e identificaciones en el Cono sur". En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Alejandro Grimson. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100912060630/7Grimson.pdf>
- Grimson, Alejandro. "Pensar fronteras desde las fronteras". *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, núm. 170 (noviembre-diciembre de 2000). https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2916_1.pdf
- Grimson, Alejandro. *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Jackson Turner, Frederick. "El significado de la frontera en la historia americana". *Secuencia*, núm. 7 (enero-abril de 1987[1894]), 186-207. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i07.170>

- Johnson, David E. y Scott Michaelsen. “Los secretos de la frontera: una introducción”. En *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, editado por Scott Michaelsen y David E. Johnson, 25-59. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Kearney, Michael. “El poder clasificador y filtrador de la frontera”. En *San Juan Mixtepec una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de la frontera*, editado por F. Besserer, y M. Kearney, 31-72. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana / Juan Pablos Editor, 2006.
- Kearney, Michael. “Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del Imperio”. *Alteridades*, año 13, núm. 25 (enero-junio de 2003[1991]), 47-62.
- Kymlicka, Will. *Fronteras territoriales*. Madrid: Trotta, 2006.
- Lamo de Espinosa, Emilio. *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid: Siglo XXI / CIS, 1990.
- Lugo, Alejandro. “Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación”. En *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, editado por Scott Michaelsen y David E. Johnson, 63-86. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017[2013].
- Morales Bermúdez, Jesús. “Quetzalcóatl figura emblemática de las fronteras y las migraciones. Acercamientos”. En *El norte y el sur de México en la diversidad de su literatura*, editado por Norma Angélica Cuevas Velasco y Raquel Velasco González, 53-88. México: Juan Pablos Editor / Red de Investigaciones Teórico-Literarias, 2011.
- Morales, Abelardo. “Trasnacionalismo social y territorialidad binacional entre Nicaragua y Costa Rica”. En *Redes transfronterizas. Sociedad, empleo y migración entre Nicaragua y Costa Rica*, coordinado por Abelardo Morales y Carlos Castro, 23-66. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Costa Rica, 2006.
- Ortiz, Renato. *Mundialización y Cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004.
- Ortiz, Renato. *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 2005[1996].

- Perdue, Peter C. "Owen Lattimore: World Historian". *Oxford Handbooks Online. Scholarly Research Reviews* (mayo de 2018). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935369.013.26>
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014.
- Rajchenberg S., Enrique y Catherine Heau-lambert. "Para una sociología histórica de los espacios periféricos de la nación en América Latina". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7 (julio-diciembre de 2008), 175-196. <http://www.uacm.kirj.redalyc.redalyc.org/articulo.oa?id=81411812009>
- Rodríguez Ortiz, Roxana. *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas*. Ciudad de México: Eón / UTEP, 2014.
- Sassen, Saskia. "Bordering Capabilities versus Borders: Implications for National Borders". En *Borderities and the Politics of Contemporary Mobile Borders*, editado por Anne-Laure Amilhat Szary y Frédéric Giraut, 23-52. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.
- Sassen, Saskia. "When Territory Deborders Territoriality". *Territory, Politics, Governance*, vol. 1, núm. 1 (2013), 21-45. <https://doi.org/10.1080/21622671.2013.769895>
- Sassen, Saskia. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Segato, Rita. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Simmel, George. "Puente y puerta". En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, 45-53. Barcelona: Península, 2001.
- Solís Domínguez, Daniel y Consuelo Patricia Martínez Solano. "Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas". *Estudios Fronterizos*, vol. 13, núm. 25 (enero-junio de 2012), 9-30.
- Sombart, Werner. "¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?". *REIS. Revista Española de Investigaciones sociológicas*, núm. 72 (1995), 277-370.
- Todorov, Tzvetan. "El cruce de las culturas". *Criterios*, núm. 25-28 (enero-diciembre de 1990), 3-19.

- Vila, Pablo. *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- Vila, Pablo. "Versión estadounidense de la teoría de frontera: una crítica desde la etnografía". *Papeles de Población*, núm. 30 (2001), 11-30. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252001000400002&lng=es&nrm=iso
- Zúñiga, Víctor. "Elementos teóricos sobre la noción de frontera. Reflexiones en torno a la tesis de Michel Foucher". *Frontera Norte*, vol. 5, núm. 9 (enero-junio de 1993), 139-146.

Sobre los autores y las autoras

Vicens Alba Osante (Ciudad de México, México, 1977)

Licenciado en Filosofía con especialidad en Historia de la Estética por la Universidad La Sapienza de Roma. Maestro en Filosofía con especialidad en Filosofía de la Cultura por la Universidad Nacional Autónoma de México. Además, concluyó estudios formales en Actuación y Teatro en el Centro de Formación Actoral de la Ciudad de México, así como en algunos centros e instituciones en el extranjero como el Instituto Grotowsky de Breslavia, Polonia. Publicó en la revista *Reflexiones Marginales* (núm. 36, 2017) el ensayo “Sobre el tiempo del arresto y la lectura de lo que jamás fue escrito” y en la revista *Fractal* el ensayo “There is (no) time for this” (núm. 78, 2018, pp. 119-134), así como la traducción del texto de Giorgio Agamben titulado “Para una teoría de la potencia destituyente” (núm. 74, 2017, pp. 9-31). Siempre como traductor su trabajo está presente en “La ritualidad del lamento fúnebre antiguo como técnica de reintegración” de Ernesto de Martino, capítulo del libro colectivo *La música y los mitos* (2018). Entre sus líneas de investigación destacan la estética e historia de la estética, la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura, la epistemología, la antropología teatral y la antropología de la muerte. Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*, donde investiga sobre ritualidades funerarias, crisis de la presencia y apocalipsis culturales.

ORCID: 0000-0002-6540-9718

Correos electrónicos: perversoactor@gmail.com, vicens.alba@unicach.mx

Natalia Arcos Salvo (Santiago de Chile, Chile, 1979)

Licenciada en Teoría e Historia del Arte por la Universidad de Chile. Cursó estudios de Historia del Arte, del Cine y de la Música en la Universidad de Zaragoza, España. Es maestra en Teoría y Práctica del Arte Contemporáneo por la Universidad París IV-Sorbonne. Actualmente es parte de la generación 2019-2021 de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias del Cuerpo Académico Estudios críticos en comunicación, política y cultura*. Se ha desempeñado como docente en el Magíster de Artes Mediales de la Universidad de Chile, en el curso de Medios de Comunicación y Artes en la Universidad Diego Portales y en la plataforma mexicana online Círculo A. Su trabajo de investigación articula las ideas de estética de la autonomía y la autonomía estética, basándose indistintamente en las artes, los movimientos sociales y la teoría política. Entre sus principales publicaciones figuran: “Reflexiones en torno del proyecto autónomico zapatista” (en *Para una estética de la liberación decolonial*, a cargo de Enrique Téllez, México, Del Lirio, 2020) y *Los latidos del corazón nunca callan: canciones y poemas zapatistas* (en coautoría; México, COTRIC + GIAP, (in)Fluir Ediciones, 2018). Sus becas y distinciones son: Beca Conacyt México para estudios de posgrado (2019); 1er Lugar Concurso de Curadores, Galería Gabriela Mistral, CNCA, Chile (2011); Premio FONDART CHILE para exposición en Atenas, Grecia (2008); Beca FONDART CHILE para estudios de postgrado en Francia (2005), y programa de estadía en París otorgado por los Gobiernos de Francia y Chile (2003).

ORCID: 0000-0002-5771-8270

Correo electrónico: natalia.arcos@gmail.com

Alain Basail Rodríguez (Sagua La Grande, Cuba, 1972)

Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco y por la Universidad de La Habana (2002). Maestro en Sociología por la Universidad de La Habana y por la Universidad Autónoma de Barcelona (2000). Pasantía académica en Sociología Histórica, Cátedra de Historia Social Latinoamericana, Facultad de Ciencias Sociales e Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (1996). Licenciado en Sociología, Universidad de La Habana (1995). Sus artículos han sido publicados en distintas revistas

científicas nacionales e internacionales. Es coordinador de varios libros especializados, entre los que destacan *Introducción a la sociología* (2002), *Antropología sociocultural: selección de temas* (2003), *Sociología de la cultura: lecciones y lecturas* (2004), *Fronteras desbordadas. Ensayos sobre la frontera sur de México* (2005), *Imaginarios sociales latinoamericanos. Construcción histórica y cultural* (2007), *Travesías de la fe. Migración, religión y fronteras en Brasil/México* (2008) y *Raíces comunes e historias compartidas. México, Centroamérica y el Caribe* (2018). Autor de *El lápiz rojo. Prensa, censura e identidad cubana, 1878-1895* (La Habana: CIDCC Juan Marinello, 2004), *Naturaleza extraña. Riesgos, desastres y conocimiento público en Chiapas* (México: Juan Pablos Editor / UNICACH, 2017) y *Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas desde los noventa* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas: UNICH / CRESUR / Editorial Fray Bartolomé, 2019) en coautoría con Minerva Yoimy Castañeda Seijas. Se ha dedicado a la sociología histórica, a los estudios de cultura, del cambio social y de las fronteras. Miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en representación de los centros mexicanos (2016-2022). Fue profesor asistente del Departamento de Sociología, Universidad de La Habana (1995-2003) y, desde 2004, es profesor-investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), siendo su director entre 2011 y 2015, coordinador de posgrados entre 2006 y 2008 y director de la revista *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* (2019-2022). Integrante de la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*.

ORCID: 0000-0003-3860-2608

Correo electrónico: alain.basail@unicach.mx

Carlos Bonfim (São Paulo, Brasil, 1965)

Educador, mediador y gestor cultural. Docente del Instituto de Humanidades, Artes y Ciencias Prof. Milton Santos, de la Universidad Federal de Bahía, donde coordina el proyecto Red Alrededor, una cartografía de iniciativas juveniles en arte, comunicación y cultura. Coordinó también (de 2007 a 2017) el proyecto Latitudes Latinas, dedicado a la difusión de la música y el arte latinoamericanos. Es miembro de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular, rama latinoamericana (IASPM-AL), curador internacional del Festival

Negramérica: Cultura y Periferia, e investiga temas relacionados con prácticas artísticas y pensamiento crítico en América Latina. Licenciado en Letras por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo, Brasil; maestro en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador; doctor en Integración de América Latina por la Universidad de São Paulo (2007), y realizó investigación postdoctoral en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), México (2015). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: “A quantas anda nossa escuta? (possíveis trilhas sonoras para sentipensar-nos)”, en *Escutar. Sentir. Guardar - Atas do I Encontro Online Audire* (Brasil: CECS, 2020); *La música y los mitos: investigaciones etnomusicológicas*, coeditor con María Luisa de la Garza (México/Brasil: UNICACH/UFBA, 2019); “Comunicação com CEP: convites para seguir comunicado (-nos) (Breve ensaio sobre comunicação, emergências e movimentos)”, en coautoría con Bruna Hercog, en *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, vol. 12, 2019; “Salvador > saraus: quilombismos”, en coautoría con Valdeck A. de Jesús, Jamille Santana y Rool Cerqueira, en *Literatura e periferias* (Brasil: Zouk, 2019); “Epistemologias insurgentes e outras indisciplinaridades”, en coautoría con F. Milanez y M. Fernandes, en *Diálogos interdisciplinares: intercâmbios e tensionamentos nos estudos de cultura e linguagens* (Brasil: EDUFBA, 2018); “Merienda de negros: cantar(contar) otras historias de una negramérica”, en *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização* (Brasil: Pedro & João Editores, 2017); “Pensar América: pensadores latino-americanos em diálogo”, encuentro organizado con José A. Tasat (Argentina: UNTREF, 2015); “Porque o ouvido não tem pálpebras: latitudes latinas, mediação cultural e descolonização da escuta”, en *Revista Digital do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História* (Brasil: UNILA, 2015). Colaborador de la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura* del CESMECA-UNICACH.

ORCID: 0000-0002-0073-3875

Correo electrónico: latitudea@gmail.com

Juracy do Amor (Salvador da Bahía, Brasil, 1975)

Brasileño, bahiano, padre, músico, educador, etnomusicólogo, compositor, reductor de daños en el abuso de drogas, investigador, multinstrumentista, productor, director musical y consultor. Profesor del Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Bahía y colaborador del Movimiento de

Población de la Calle en Salvador de Bahía. Es miembro del Circo Picolino, Fulanas Cia. De Circo e Feminaria Musical - Grupo de investigación, activismo feminista y experimentos sonoros. Graduado en Música por la UCSAL, en el Postgrado en Metodología de Educación Superior Olga Mettig, maestro en Educación Musical y doctor en Música y Etnomusicología por la UFBA, con estancia en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Publicó un capítulo en el libro *La música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas* (2018), coordinado por María Luisa de la Garza y Carlos Bonfim; y un capítulo en el libro *Ciudades vibrantes Sonido y experiencia aural urbana en América Latina* (2021), coordinado por Natalia Bieletto, además de otras publicaciones en los congresos de la Asociación Brasileña de Etnomusicología y de la Asociación Brasileña de Educación Musical y en los encuentros internacionales de cultura y tecnologías de la Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Ganó el premio nacional de estímulo a la producción crítica en las artes otorgado por la Fundación Nacional de Arte/Brasil (FUNARTE), 2008. Como compositor fue finalista entre las 50 canciones del Festival Radio Educadora, Bahía, en las ediciones 2005, 2008, 2011 y 2019. Entre sus líneas de investigación destacan: música, exclusión social, vulnerabilidad social, personas en situación y contexto de calle, etnografía y etnomusicología. Es colaborador de la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias del Cuerpo Académico Estudios críticos en comunicación, política y cultura* del CESMECA-UNICACH.

ORCID: 0000-0003-0964-0859

Correo electrónico: doamor@msn.com

<http://lattes.cnpq.br/9676932771040490>

María Luisa de la Garza (León, México, 1967)

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, tiene también estudios avanzados en Lingüística y en Antropología Social. Como investigadora, sus principales áreas son los vínculos entre ética, política y cultura popular, así como la relación entre las identidades sociales y los procesos culturales regionales y transnacionales. Ha sido secretaria y presidenta de la rama latinoamericana de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular (IASPM-AL), directora de Investigación

Científica Aplicada del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y coordinadora de la Red Napiniaca de Etnomusicología. Es investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en donde forma parte del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*. Actualmente tiene a su cargo el nodo CESMECA de la Red Napiniaca, en el marco del cual coordina el proyecto “Procesos sociomusicales para la pervivencia de las músicas tradicionales de los pueblos originarios de Chiapas”, y continúa sus trabajos sobre la producción de corridos en diversas latitudes, línea que comenzó con *Ni aquí ni allá. El emigrante en los corridos y en otras canciones populares* (Cádiz: Fundación Municipal de Cultura de Cádiz, 2007) y *Pero me gusta lo bueno. Una lectura ética de los corridos que hablan del narcotráfico y de los narcotraficantes* (México: Miguel Ángel Porrúa / UNICACH, 2008), y de la que el trabajo más reciente es “Los trabajos discursivos en los corridos mexicanos: continuidad y rasgos novedosos en la producción de Abraham Vázquez” (La Habana: *Boletín Música*, Casa de las Américas, 2022).

ORCID: 0000-0001-5224-4726

Correo electrónico: marialuisa.garza@unicach.mx

Claudia Gisel Hernández Hernández (Ciudad de México, México, 1982)

Licenciada en Diseño Gráfico por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), especialista en Procesos Culturales Lecto-Escritores y maestra en Estudios Culturales por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Cursa el Doctorado en Ciencias sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*. Medalla Gabino Barreda (2004). Se ha desempeñado en las áreas de diseño museográfico y editorial, y desde hace siete años se ha dedicado a realizar talleres de fomento a la lectura en el estado de Chiapas. Se ha enfocado en estudios de la primera infancia, el juego infantil, alfabetización temprana y actualmente en el trabajo artesanal inicial. En 2017 publicó el libro *Alfabetización temprana a partir de experiencias lúdica. Primeros contactos con la cultura escrita*.

Correo electrónico: claudiagisel.hernandez@gmail.com

Lucía Jiménez López (San Juan Chamula, México, 1995)

Hablante, traductora y maestra de *bats'i ko'p* (tsotsil). Artesana, heredera de la tradición. Cursó sus estudios básicos en su localidad natal de donde migró como acto de rebeldía. Vive en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, donde estableció su propio negocio de alimentos artesanales. Ha colaborado en proyectos de investigación y actualmente cursa sus estudios de Licenciatura en Derecho en la Universidad Autónoma de Chiapas.

ORCID: 0000-0001-5180-1738

Correo electrónico: lucyjimenez2306@gmail.com

Axel Köhler (Berlín, Alemania, 1956)

Antropólogo social. Doctor en Antropología Social por la Universidad de Manchester, Reino Unido (1998). Maestro en Etnología por la Universidad Libre de Berlín (1990). Desde 1999 es investigador y docente de tiempo completo en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), donde es docente del Programa de Posgrados en Ciencias Sociales y Humanísticas, del que fue su coordinador entre 2004 y 2006. Sus investigaciones se enfocan en antropología sociocultural y visual, particularmente medios indígenas, y en metodologías participativas y descolonizadoras de investigación. Sus aportes al campo de las ciencias sociales y humanísticas van generalmente de la mano de comunicadores comunitarios de los pueblos originarios. De esa convergencia surgen conceptos práctico-teóricos como la solidaridad epistémica y la investigación sentipensada con raíz, corazón y co-razón. Fue cofundador del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS) en 2000 y de la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s en Chiapas (RACCACH) en 2008. Desde 2010 es miembro de la Red Transnacional Otros Saberes (RETOS) y entre 2016 y 2022 del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) *Cuerpos, territorios, resistencias*. Desde 1999 forma parte de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI), en la cual fungió como integrante de la coordinación general en el periodo 2015-2018, y de la Comisión de Producción, Formación y Difusión-Mesoamérica en el periodo 2018-2022. Entre sus publicaciones se destacan: *La situación del derecho a la comunicación con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina* (San Cristóbal

de Las Casas, Chiapas: Clacpi, PVIFS, alterNativa, Cesmeca-Unicach, Cooperativa Editorial Retos, Clacso, 2020) en coautoría con Xochitl Leyva Solano; *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, 3 t. (México: Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 2018[2015]), con Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández y Arturo Escobar, entre otros; *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces* (México: Raccach, Cesmeca-Unicach, CIESAS y PUMC-UNAM, 2010), junto con Xochitl Leyva, Xuno López, Damián Guadalupe Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez, Floriano Enrique Hernández, Mariano Estrada y Pedro Agripino Icó. Es integrante de la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*, del cual es su líder académico, en el CESMECA-UNICACH.

ORCID: 0000-0002-5670-2082

Correo electrónico: axel.kohler@unicach.mx

Jorge Herminio Morales Nájera (Ocosingo, México, 1971)

Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas. Especialista en Planeación y Gestión del Desarrollo por El Colegio de la Frontera Sur. Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH). Autor de un ensayo galardonado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México. Ponente en instituciones públicas y universidades de Chiapas. Presidente y socio fundador de la organización Capacitación, Asesoría Medio Ambiente y Defensa del Derecho a la Salud A. C. (CAMADDS). Presidente y miembro de la Red Discapacidad y Comunidad (REDISCOMU) con presencia en ocho estados de la República mexicana. Activista por los derechos de las personas con discapacidad en la región Fronteriza Selva de Chiapas bajo la metodología de Rehabilitación Basada en la Comunidad (RBC). Actualmente estudia el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas en el CESMECA-UNICACH, en la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*.

ORCID: 0000-0002-0780-6635

Correo electrónico: mora43645@hotmail.com

Irene Pascual Kuziurina (Placetas, Cuba, 1993)

Licenciada en Derecho por la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Cuba. Maestra en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, México. Doctora en Estudios Socioculturales por el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. Pertenece al Grupo de Trabajo “Autonomías, territorios y memorias: geopolíticas en disputa” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, cuenta con varios artículos y capítulos de libro publicados, entre ellos “Marginalidad y delito en Cuba: una visión desde la localidad” (2015), “Consideraciones sobre la participación popular desde el marxismo clásico” (2018) y “Discusión teórica en torno al concepto de autonomía indígena” (2020). Premiada por excelencia académica en dos periodos (2016-2018), ganadora del 7º Encuentro Estatal de Jóvenes Investigadores de Baja California 2020, entre otros galardones. Lideresa de procesos políticos y activista comunitaria. Realizó una estancia de investigación en la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura* del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) en el año 2019.

ORCID: 0000-0003-3934-302X

Correo electrónico: irene.pascual@uabc.edu.mx

Rigoberto Solano Salinas (Bogotá, Colombia, 1977)

Educador popular y comunicador social-periodista. Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria. Doctorante en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), en la línea de investigación *Geocultura, mediaciones y agencias* del Cuerpo Académico *Estudios críticos en comunicación, política y cultura*. Experiencia en trabajos de investigación, proyectos de intervención y construcción de políticas públicas en comunicación-educación, convivencia y construcción de paz. En los últimos cinco años ha integrado sus experiencias de aprendizaje en el Yajé a la reflexión epistemológica desde las líneas de Comunicación-Educación-Cultura (Colombia) y Geoculturas, Mediaciones y Agencias (México). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: “Caminando de la mano de

otros buenos vivires en el sureste mexicano: del *lekil kuxlejal* a diversas prácticas de construcción de otros mundos posibles”, en el libro *Buenos vivires y transiciones* (Colombia: UNIMINUTO, 2020); “Caminos de la re-existencia: conversa sobre el devenir otro(s) desde la comunicación en escenarios interculturales”, en coautoría con Camilo Prieto Fontecha, en el libro *Re-visitar la comunicación popular* (Colombia: UNIMINUTO, 2019); “La diversidad y las formas de vida-otras: una propuesta comprensiva desde la diferencia”, en *Comunicación-Educación en la Cultura para América Latina. Desafíos y nuevas comprensiones* (Colombia: UNIMINUTO, 2016). Autor principal y editor de la colección *¿Y usted qué sabe de paz?*, compuesta de seis módulos cuyo objetivo era aportar al desarrollo de capacidades institucionales locales para la paz en el proceso con las FARC-EP (Colombia: Fundación Paz y Reconciliación, 2015).

ORCID: 0000-0003-4811-1589

Correo electrónico: rigosolanosalinas@gmail.com.

FIGURACIONES TRANSCULTURALES

Estudios críticos sobre geoculturas y agencias

Alain Basail Rodríguez
Axel Köhler
María Luisa de la Garza
(coordinadores)

**Se terminó de imprimir en noviembre de 2022 en
los talleres de Editorial Fray Bartolomé de Las Casas,
Av. Pedro Moreno #7, Barrio de Santa Lucía, 29250.
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas,
con un tiraje de 500 ejemplares.**

Las contribuciones que integran esta obra recorren diversos temas de interés y relevancia en los debates contemporáneos desde perspectivas críticas de la cultura, la comunicación y la política. Se comparte como supuesto que los ámbitos discursivo-simbólicos son lugares constitutivos de acumulación de capitales y articuladores de abigarrados regímenes de poder de orden epistémico, social y político. En particular, se pone énfasis en discusiones teórico-metodológicas que contribuyen a robustecer la agenda de trabajo colaborativo de un colegiado interesado por las múltiples geografías del poder-saber-hacer y por las mediaciones culturales e históricas con una dimensión política. Así se atiende a la potencialidad de las agencias otras, que hacen visible el pluralismo histórico, la heterogeneidad cultural e ideológica y la posibilidad de innovadores proyectos sociales como (con)figuraciones (trans)culturales.



Vicens Alba Osante, Natalia Arcos Salvo,
Alain Basail Rodríguez, Carlos Bonfim,
Juracy do Amor, María Luisa de la Garza,
Claudia Gisel Hernández Hernández, Lucía Jiménez López,
Jorge Herminio Morales Nájera,
Irene Pascual Kuziurina, Rigoberto Solano Salinas
(autores)

