

Narrativas Antropológicas



Revista electrónica de la Dirección de
Etnología y Antropología Social del INAH

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 4, NÚMERO 8,
JULIO-DICIEMBRE DE 2023



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Ramón Eduardo González Muñiz
Director de Etnología y Antropología Social

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Narrativas
Antropológicas

Primera época, año 4, núm. 8, julio-diciembre de 2023

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH
Director de la revista

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH

Blanca María Cárdenas Carrión, DEAS-INAH

Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH

Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH

Hugo Eduardo López Aceves, DEAS-INAH

Amparo Xóchitl Sevilla Villalobos, DEAS-INAH

Federico Zúñiga Bravo, DEAS-INAH

Amaranta Arcadia Castillo Gómez,

Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Yuribia Velázquez Galindo,

Universidad Veracruzana

Práxedes Muñoz Sánchez,

Universidad Católica San Antonio de Murcia

Asistente editorial

Karla Elaine Torres Martínez

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Imagen de portada: Sandino Bucio Dovalí por sexta ocasión
en la Judea Cora y portando la máscara del “Coronavid”.

Fotografía: autor desconocido, cortesía de S. Bucio Dovalí

Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 4, número 8, julio-diciembre de 2023, es una publicación electrónica semestral editada por la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.revistadeas.inah.gob.mx. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2019-121112490400-203, ISSN: 2683-300X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización del número: Iñigo Aguilar Medina, Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, alcaldía Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México; fecha de última actualización: 30 de junio de 2022.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la opinión del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: narrativas_antropologicas@inah.gob.mx; narrativas2020@gmail.com



ÍNDICE

3 EDITORIAL

RELATOS

7 *Santos pesados y aparicionismo; mitos fundacionales de un culto*
Ana María Velasco Lozano / Samuel L. Villela Flores

21 *El cine documental como artefacto de la memoria:
una reflexión desde el documental Del fusil al azadón*
Hever Iván Vásquez Astaíza

30 *Tejedora de destinos. Documental feminista, etnografía
y procesos creativos*
Yerid López Barrera

44 *La adopción de la responsabilidad social empresarial
por el sector minero internacional*
Rebeca Orozco Aceves

VOCES

58 *El tanque antiguo y los santos de Tlapehuala:
voces y memoria del agua en la sierra noroccidental de Puebla*
Eliana Acosta Márquez

67 *¡Ahí viene el Coronavid! La experiencia de Sandino Bucio Dovalí
en la Judea Cora*
**Blanca María Cárdenas Carrión /
Carlos Arturo Hernández Dávila**

75 *Santa Lilia en retrospectiva: metodologías participativas
con una mirada feminista*
Bárbara Valdés Benítez

PERSPECTIVAS

85 *Corpo-oralidad: una categoría conceptual de la encarnación*
José Joel Lara González

97 *Utopías espaciales y política terrenal.*
Consideraciones antropológicas sobre los escenarios utópicos
de colonización planetaria
Alfonso Barquín Cendejas

RESEÑAS

112 *Reseña del libro: Etnografía. Seis visiones. Etnografía*
de las regiones indígenas de México, de Leopoldo Trejo y Nicolás
Olivos, coords., (México: INAH, 2021)
Mauricio González González

116 *Reseña del libro: Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-*
síntesis, de María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath,
coords. (Buenos Aires; SB / Paradigma Indical, 2021)
Helena Maldonado Goti

121 **POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA**
DE COLABORACIONES



Este número de la revista ofrece una interesante variedad de *Narrativas Antropológicas*, en las que se recogen tanto algunas de las situaciones de la vida cotidiana, que por largo tiempo han sido una preocupación central de la disciplina, como lo son los estudios sobre los “Santos pesados y aparicionismo; mitos fundacionales de un culto” o el de: “El tanque antiguo y los santos del Tlapehuala”, así como ensayos que destacan por lo novedoso de la *perspectiva* desde la cual fueron escritos, como el de “Utopías espaciales y política terrenal. Consideraciones antropológicas sobre los escenarios utópicos de colonización planetaria”, o el que estudia el cuerpo como medio de la expresión de la cultura: “Corpo-oralidad: una categoría conceptual de la encarnación”. De igual manera, es necesario resaltar dos de los trabajos que se recogen en la sección *Relatos* y que describen el recorrido que siguieron por los procesos de investigación y de creación, que implicó la realización de un documental que habla, uno, del proceso de paz en Colombia y el otro, de la vida de una mujer zapoteca y artesana.

La sección de *Relatos* ofrece cuatro trabajos, el primero de ellos lleva por título: “Santos pesados y aparicionismo; mitos fundacionales de un culto”; los autores son Ana María Velasco y Samuel Villela. La narrativa se ocupa de los mitos que explican por qué algunos lugares se convierten en sitios relevantes, en los cuales se da culto a un santo o deidad y, debido a la influencia que adquieren, la gente de la región lo visita, lo que motiva frecuentes peregrinaciones; señala, además, que dicha creencia es relativamente común y se puede encontrar en muchas regiones del país. En este trabajo se describe lo que se observó o documentó etnográfica o etnohistóricamente tanto en la zona del valle de México como en el estado de Guerrero. Los mitos en cuestión se originan en el hecho de que el santo se pone “pesado” o no se quiere mover de determinado lugar o regresa al sitio en el cual quiere estar; así, las representaciones materiales del mundo espiritual —de una manera u otra— se arraigan al sitio en el que quieren que se les dé culto. Se refieren también a las apariciones de santos y deidades en lugares numinosos y concluyen reseñando los elementos comunes, semánticos, que explican el sentido que la gente confiere a esas hierofanías y teofanías.

La segunda aportación es de Hever Iván Vásquez Astaíza y se titula: “El cine documental como artefacto de la memoria: una reflexión desde el documental *Del fusil al azadón*”. El trabajo tiene por objetivo analizar la narrativa de la película que el mismo autor dirigió, así como exponer con claridad por qué el documental es una herramienta metodológica relevante para el resguardo de la memoria y cómo es que resulta un

buen medio para reconstruir historias, posiciones y afirmaciones sobre el mundo, en este caso, de un suceso importante para los colombianos, y termina con la descripción del tema de la película, de cómo se logra pasar del fusil al asador, con lo que alude a los procesos de paz, por medio de los cuales las fuerzas insurgentes de las FARC se incorporan nuevamente a la sociedad.

La tercera narrativa es de Yerid López Barrera y su trabajo se titula: “Tejedora de destinos. Documental feminista, etnografía y procesos creativos”. A semejanza del artículo anterior, también éste se ocupa de la reflexión crítica sobre un audiovisual, uno titulado: *Tejedora de destinos*. López Barrera revela el proceso de investigación y de elaboración que implicó la producción del documental, que se sustenta en una indagación original acerca de las condiciones de ser mujer, llevada a cabo mediante un estudio etnográfico en el cual se recogieron las circunstancias en las que se da la opresión en la vida de una señora zapoteca y artesana; por último, presenta al lector las disyuntivas éticas que conlleva la puesta en circulación de las narrativas en torno a las historias de mujeres y a la violencia de género, a la vez que expone los retos y la eficacia del documental para resaltar y dar a conocer y extirpar dichas situaciones de opresión.

El cuarto trabajo es de Rebeca Orozco Aceves y se nombra: “La adopción de la responsabilidad social empresarial por el sector minero internacional”. Relata cómo la industria minera echa mano de su política corporativa para asegurarse la entrada a territorios a todo lo ancho del planeta y garantizarse la explotación de vastos yacimientos mineros. Muestra cómo dicha política empresarial es una respuesta a la constante oposición y reclamo internacional por el impacto que se deriva de sus actividades y que afectan tanto al ambiente como a las comunidades del tercer mundo en las que se asienta. El eje de dicha política gira en torno a la búsqueda de modelos autorregulatorios, tanto para evitar la creación y la aplicación de normas internacionales, como para manejar los conflictos sociales que su actividad genera, frente a los que enfatiza la supuesta aplicación de valores éticos y morales como sus principales motivadores. Concluye señalando que la responsabilidad social empresarial de la industria minera ha servido para expandirse y esquivar la oposición de la sociedad que obstruye su avance.

El primer trabajo de la sección *Voces* es de Eliana Acosta Márquez, Carmen Orihuela, Yvonne Vizcarra, Adriana Hidalgo, Clarissa Torreblanca, Yois Paniagua y Gonzalo Martínez y se titula: “El tanque antiguo y los santos de Tlapehuala: voces y memoria del agua en la sierra noroccidental de Puebla”. Ellos recogen la voz de los propios habitantes de Tlapehuala, quienes relatan su participación en algunos ritos de su ciclo festivo, algunas de las labores que desempeñan en la preparación y desarrollo de las fiestas del Señor Santiago y de Santa Ana, las cuales están ligadas al agua, al territorio, a los santos y a sus apariciones milagrosas, referidas tanto a la tradición católica en general como a sus expresiones comunitarias y particulares. También descubren la analogía entre el ciclo festivo, el ciclo agrícola y el *hidrosocial* y constata cómo cada año, a la vez que se actualiza y mantiene una memoria enraizada en el territorio, se urde la vida comunitaria y el trabajo en común, para permitir el cuidado y uso patrimonial del agua.

El segundo aporte de la sección es coautoría de Blanca María Cárdenas Carrión y de Carlos Arturo Hernández Dávila, intitulado: “¡Ahí viene el Coronavid! La experiencia de Sandino Bucio Dovalí en la Judea Cora”. Los autores dan voz a un joven que partici-

pa en las danzas de Semana Santa entre los coras. Describe la experiencia de Sandino, con una mínima —pero muy pertinente— intervención de los autores, quienes trabajan sobre un tema siempre relevante para la antropología como lo es el de la lectura que hace un pueblo indígena sobre la enfermedad, en este caso, a propósito del covid. Explica cómo Sandino se interesó en el tema de las máscaras coras y participó en varias ocasiones en dicha festividad, y para el 2020 elaboró una nueva máscara con la que representa al coronavirus, la que —explica desde su perspectiva—resultó beneficiosa para la comunidad: se describe la manera en que los coras, a través de las danzas de Semana Santa, administran los fenómenos espirituales positivos y negativos para lograr el bienestar en su vida y cómo al aceptar la participación de un mestizo en su festividad, que usando una máscara del virus, se permitieron expulsar a dicho mal de la población.

El tercer trabajo de la sección es de Bárbara Valdés Benítez y su título es: “Santa Lilia en retrospectiva: metodologías participativas con una mirada feminista”. El contenido del texto describe las experiencias que un grupo de mujeres compartieron durante el itinerario de un taller, destinado al desarrollo de su autoestima, elaborado desde una faceta feminista y centrado en los temas de: cuerpo, mujer y feminismo. Contexto en el que la autora se propone recuperar lo aprendido bajo la perspectiva de las nuevas discusiones teóricas y la construcción colectiva del conocimiento, a partir de la empatía en el trabajo etnográfico. Así, desde su óptica feminista, contrasta las técnicas y herramientas tradicionales con las formas de trabajo colectivo, participativo, dialógico y feminista. Contiene algunas reflexiones sobre el concepto de mujer como categoría de análisis y sostiene una mirada contemporánea de la indagación social, cercana al giro reflexivo y a la etnografía de las emociones.

El trabajo que abre la sección de *Perspectivas* es el de José Joel Lara y tiene por título: “Corpo-oralidad: una categoría conceptual de la encarnación”. En él se presenta al lector como propuesta conceptual la palabra *corpo-oralidad*, y que pretende expresarse como una síntesis del diálogo entre los discursos orales y los corporales, que dan origen a la corporalidad en la cultura. Así, incide en el diálogo y en los esfuerzos de comprensión del cuerpo. Analiza las distintas rutas de acercamiento al estudio cultural de la corporalidad, subrayando las alocuciones orales, los discursos corporales y las narraciones sobre el cuerpo como receptor y contenedor de la cultura. Parte del principio de la encarnación y pretende dilucidar cómo las personas *habitan* sus cuerpos para que sean capaces de actuar bajo las condiciones que les demanda su cultura, al tiempo, que por ello, es posible leer el cuerpo y las particularidades de sentido con las que se expresa.

La siguiente colaboración es de Alfonso Barquín Cendejas y se titula: “Utopías espaciales y política terrenal. Consideraciones antropológicas sobre los escenarios utópicos de colonización planetaria”. El autor se propone analizar los fundamentos y valores que sustentan los proyectos de creación de zonas de presencia humana en el espacio ultraterrestre. Expone los resultados de su análisis sobre algunas ideas que imaginan un nuevo orden social en las colonias espaciales. Hace evidente el funcionamiento del pensamiento utópico y los límites que muestra en el caso de la colonización espacial. Afirma que desde la antropología política se pueden mostrar los dispositivos que en-

tran en juego para lograr la edificación cultural del orden político futuro, como resultado de la colonización espacial. Utiliza los conocimientos antropológicos para intentar aportar una visión de un futuro posible. Por último, llama la atención sobre los variados deseos de millones de personas que desean huir de los males de este planeta y buscar refugio en otros mundos, donde suponen que todo será armonía.

En la sección de *Reseñas* se cuenta con el escrito de Mauricio González González sobre el libro: *Etnografía. Seis visiones. Etnografía de las regiones indígenas de México*, en la que da cuenta de los resultados del coloquio que con motivo de los 50 años del Museo Nacional de Antropología y los 15 años del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas se llevó a cabo en el año 2014.

Por último, Helena Maldonado Goti presenta la reseña del libro: *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. En la que indica que se trata de una compilación de varios textos coordinada por María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, quienes hacen una relación interesante entre teorías sobre la otredad y la crítica al pensamiento hegemónico.



Santos pesados y aparicionismo; mitos fundacionales de un culto

Heavy saints and apparitionism; founding myths of a cult

Ana Ma. Velasco Lozano

Dirección de Etnología
y Antropología Social-INAH
anavelaloz@yahoo.com.mx

Samuel L. Villela Flores

Dirección de Etnología
y Antropología Social-INAH
svillela.deas@inah.gob.mx

RESUMEN

En varias partes del país se presenta la creencia en imágenes de santos que se tornan pesadas durante su traslado para permanecer en un lugar a donde quieren pertenecer y no llegar a otro que no les agrada o a donde las llevan a reparar. Ello resulta en el arraigamiento de dichas imágenes a un lugar y espacio de culto. De la misma manera, se refieren apariciones de santos y deidades en lugares numinosos, tras lo cual también se establecen sitios de culto y peregrinación. Ambas creencias se configuran como mitos fundacionales de un culto y es posible encontrar en dichos relatos elementos comunes, semánticos, que ayudan a entender el sentido que la gente da a esas hierofanías y teofanías. El análisis se fundamenta en datos etnohistóricos y etnográficos de tradición hispánica y mesoamericana en el valle de México y el estado de Guerrero.

Palabras clave: santos pesados, aparicionismo, mitos fundacionales, lugares de culto.

ABSTRACT

In different parts of the country there is a belief in images of saints that become heavy during their transfer to stay in a place where they want to belong and not reach another that they do not like or where they are taken to repair. Which results in the rooting of such images to a place and space of worship. In the same way, apparitions of saints and deities in numinous places are referred to, after which places of worship and pilgrimage are also established. Both beliefs are configured as founding myths of a cult and it is possible to find in these stories common, semantic elements that allow us to understand the meaning that people give to these hierophanies and theophanies. The analysis is based on ethnohistorical and ethnographic data of Hispanic and Mesoamerican tradition in the Mexico Valley and the Guerrero state.

Keywords: saints weighed apparitionism founding myths places of worship.

Fecha de recepción: 25 de abril de 2022
Fecha de aprobación: 17 de enero de 2023

Una parte constitutiva de la religiosidad de los pueblos son los mitos sobre la fundación de un pueblo asociada a una deidad, a un culto y a cómo se instaure éste al darse una hierofanía, por ocurrir una manifestación de lo sagrado; o una teofanía, cuando se muestra la divinidad. En muchas ocasiones, esa manifestación se da cuando las imágenes de las divinidades aparecen milagrosamente, se ponen pesadas o regresan subrepticamente a un sitio, con lo cual se hace necesaria su radicación en determinado lugar, con lo que se sacraliza un espacio.

La existencia de muchas creencias acerca de cómo la imagen de un santo o deidad se pone pesado para arraigarse en un lugar, o regresar cuando ha sido atada o sujeta a un sitio, así como la aparición de una entidad numinosa¹ en lugares específicos nos impulsaron a indagar a propósito de las causas que originan esas pautas culturales. Y hemos encontrado que tales creencias, al proveer de explicaciones sobre orígenes, adquieren el carácter de mitos fundacionales. Por tanto, en este artículo haremos un recuento de cómo se han venido conformando esas formas de pensamiento desde las vertientes hispana y mesoamericana para, después, presentar un panorama de la existencia de dichas pautas en el valle de México y en el estado de Guerrero —basándonos en nuestras indagatorias en archivos y trabajo de campo— como lugares indicativos de una pauta la cual consideramos que está generalizada en el país. Es así que presentamos un pequeño conjunto de casos para tratar de caracterizar y dar respuesta inicial a una problemática: ¿cómo se construyen en el imaginario de los pueblos estas creencias? ¿cuál es su sentido y función social? Para tratar de resolver estas interrogantes, exponemos la evidencia etnográfica y etnohistórica de la que disponemos.

Orígenes del concepto de pesadez

Entre los mitos de fundación de pueblos, santuarios y sitios sagrados se conjuntan creencias de tradición

¹ “Numinoso: perteneciente o relativo al numen como manifestación de poderes religiosos o mágicos”. *Diccionario de la lengua española* (Madrid: Real Academia Española, 2014). La categoría de lo sagrado, según Rudolf Otto, o como lo misterioso, lo terrible y lo sagrado, como aquí lo abordamos.

mesoamericana con las implantadas mediante la evangelización española, en donde ciertas apariciones milagrosas y los conceptos de pesado y ligero son un factor de análisis en parte de la religiosidad en México.

La creencia en seres milagrosos, con cierto poder, como son los santos o las divinidades precortesianas, son un segmento de un pensamiento cosmogónico que aún se observa en la historia cercana. Tal es el caso de las imágenes que se tornan pesadas y se niegan a ser transportadas, o los mitos que se relatan acerca de encuentros o apariciones portentosas de cristos, vírgenes y santos que, debido al especial y carismático arraigo popular, han conseguido durar a lo largo del tiempo y que en muchos casos son parte de creencias y cultos que provienen desde el Medioevo europeo y que aquí se han vinculado con la fundación de un pueblo o de un santuario, convirtiéndose en un emblema de identidad, defensa o cuidado del territorio y de resistencia, entre otras cosas.

En el México prehispánico, el concepto de pesadez estaba asociado al pecado, a la transgresión de algunos dioses e incluso a la muerte y enfermedad, como bien lo postula Blas Castellón.² Los númenes que antes fueron de esencia ligera se vuelven pesados y de materia perceptible y dura. López Austin³ explica al respecto que los seres mundanos o los dioses, cuando venían al mundo, tienen dos tipos de materia: la cobertura pesada, que es perceptible y la ligera, imperceptible. La primera se debe al pecado y a la ingesta de cierto tipo de alimentos, los que vienen de la tierra, pues están contaminados por la muerte y la enfermedad; de ella proviene la semilla que alimentará al hombre.⁴ Los

² Blas Román Castellón Huerta, “Las categorías de lo pesado y lo ligero como operadores míticos”, *Dimensión Antropológica*, año 7, vol. 18 (2000): 89-104, 90.

³ Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la luna, ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana* (México: Conaculta-INAH / Era, 1994), 70-71.

⁴ Cómo sucede en el caso citado por Durán en que los sacerdotes enviados por Motecuhzoma no pueden subir el cerro de Teoculhuacan, para visitar a la madre de los dioses, debido a que se hunden en él debido a su pesadez por haber consumido ciertas comidas y bebidas como el cacao. Diego Durán (fray), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vol., ed. de Ángel María Garibay K. (México: Porrúa —Biblioteca Porrúa, Historia, 36 y 37—, 1967), II, 19.

dioses, en cambio, sólo consumen la materia ligera,⁵ invisible, lo que les permite transitar por el espacio y el tiempo. Parte de ese pensamiento prevalece entre los creyentes de los pueblos originarios que asocian al pecado con lo pesado, que suele darse durante las procesiones o en las peregrinaciones, cuando los fieles que transportan al santo lo sienten ligero, debido a que tienen el alma pura, a diferencia de quienes han pecado y sufren al cargar la imagen.

Sin embargo, lo expuesto es también aplicable a la inversa y puede remontarse a la tradición hispano-cristiana, que se manifiesta cuando las imágenes de los santos se vuelven pesadas, y esto no es debido a los pecados de los cargadores, sino a que el santo, la virgen, el cristo, manifiestan su poder, su voluntad de no moverse y no seguir siendo transportados. Ésta es una hierofanía, donde se manifiesta la voluntad de la deidad de arraigarse a un lugar determinado. En este caso, el ser pesado se considera como un atributo de santidad, lo que se puede evaluar como una inversión simbólica, pues en el pensamiento indígena lo pesado suele asociarse con el pecado; empero, a través del cristianismo se convierte en una expresión de santidad ante la manifestación sagrada, la hierofanía.

Lo pesado, en los primeros siglos del cristianismo, se relaciona igualmente a lo numinoso y se asociaba a los individuos virtuosos e inmaculados. Un ejemplo es santa Lucía mártir, doncella romana que se volvió pesada cuando un grupo de soldados romanos no pudieron moverla para llevarla a un lupanar. Otro caso muy conocido del cristianismo primitivo es san Cristóbal, quien al cruzar el río llevando sobre sus hombros al niño-dios, le costó un gran trabajo a pesar de ser un fuerte gigante. Se dice que el peso del niño significa el peso del mundo, análogo al peso que lleva el cristiano al soportar la difícil vida de evitar las tentaciones.

En otros casos no es que cierta imagen se vuelva pesada, sino que cuando se la llevan, regresa al lugar en donde quiere quedarse; lo que se conforma como

un mitema⁶ semejante al de ponerse pesado; esto es, el sentido de la acción hierofánica es la voluntad de arraigarse a determinado lugar, dando origen a un sitio de culto.

Castellón apunta⁷ que las categorías de pesado y ligero no tienen un significado único y pueden cambiar de sentido en función del contexto en que se expresen. Así, lo pesado de la muerte como negativo se puede volver positivo, lo que indica una transformación, una nueva época, lo que sucede al fundarse un templo o un pueblo, como veremos adelante.

Aparicionismo y retorno hierofánico en España

En gran parte de las tradiciones medievales hispanas, se creía que las imágenes sagradas —sobre todo las asociadas a la Virgen María— llegaban a aparecer en cuevas, árboles, orillas de los ríos y lagunas, e incluso en campos de cultivo, muchos de ellos sitios secularmente sagrados, pero que la iglesia institucional toleró a pesar de que estuviesen posiblemente vinculados a antiguos santuarios precristianos, algunos de culto celtibérico.

Y aquí trataremos un mitema, asociado a una manifestación hierofánica, en que una imagen sagrada suele aparecerse, regresar o volverse pesada en espacios o sitios con connotaciones numinosas: un árbol sagrado, una laguna, una cueva. Entre las apariciones de imágenes en árboles⁸ se conoce el caso de una vir-

⁶ Entendemos por *mitema* los elementos básicos, las unidades mínimas de sentido en la estructura discursiva de un mito. Se les puede encontrar en varios lugares de un grupo de narrativas emparentadas, sin que la variación en el lugar en que se les encuentra cambie el sentido total del relato. Véase: Claude Lévi-Strauss, “La estructura de los mitos”, en *Antropología estructural* (Barcelona: Paidós, 1995, 233); Minerva Oropeza Escobar, *Juan Atzkin y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco* (México: INI, 1998), 34-35.

⁷ Castellón, “Las categorías...”, 100.

⁸ Desde la antigüedad en Mesopotamia, Egipto y antes del cristianismo en Europa, entre las antiguas culturas de celtas, germanos, griegos, galos —entre otros—, existían bosques y árboles sagrados donde se creía que residían las divinidades y había especies arborícolas asociadas a diferentes dioses.

Por su parte, Eliade propone al árbol sagrado, al árbol cósmico, como un *axis mundi*, una cosa natural que suele aparecer asociado a lo sagrado: “La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de ‘mostrar’ algo que ya no es ni piedra

gen de culto templario en Teruel, España: la Virgen Negra del Bordón, estatuilla de estilo románico encontrada en 1212 por un pastorcillo en una carrasca (o encina, *Quercus ilex ballota*). Después de la reconquista, en la zona del Guadalquivir, se dice que la imagen se negó a ir a un templo tutelado por los Templarios, ocasionando que a quienes la transportaban se les “regirasen” los pies y en lugar de avanzar, retrocedían, ya que creían que la llevaban ya varias leguas lejos de su lugar de origen, cuando de pronto los monjes se dieron cuenta que iban retrocediendo en su camino, así que no la pudieron llevar lejos. Otras veces la imagen desaparecía de su nuevo emplazamiento para ser encontrada nuevamente junto al árbol, por lo que se decidió levantar ahí mismo una ermita. Posteriormente, ante la afluencia de peregrinos, se construyó una iglesia mayor y un convento; a pesar de los siglos, se sigue acudiendo al lugar en romería y por supuesto, creció un poblado a su alrededor.

Otra aparición indicativa es la de la virgen de Valvanera, que se apareció en un roble a Nuño, un bandido arrepentido, y a un sacerdote amigo que había llevado una vida de anacoreta. Tal aparición sucedió en un lugar conocido como el Pago de Mori, en la Rioja. El árbol contenía un enjambre de abejas, mientras que de sus raíces brotaba una fuente. De pronto, el árbol se abrió y dejó al descubierto la imagen de la Virgen con el Niño junto a un cofrecillo que contenía algunas reliquias. En este lugar se comenzaron las obras de edificación de una ermita que más tarde habría de convertirse en monasterio.

En las cuevas, a veces situadas en una orografía impresionante, por ser lugares únicos, también se cree que aparecieron imágenes sagradas, como es el caso de la Virgen negra de Montserrat, que fue escondida por los cristianos durante la invasión musulmana y posteriormente, en el siglo IX, fue encontrada por pequeños pastores. Su aparición fue prodigiosa,

ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*”. Mircea Eliade, *Tratado e historia de las religiones* (México: Era, 1964), 10. Tanto los mitos de la Virgen de Valvanera como la de la Carrasca fueron consultados en internet: Fermín Labarga García, “Valvanera o el dulce nombre de La Rioja”, *Belezos: Revista de Cultura Popular y Tradiciones de La Rioja*, núm. 13 (2010): 32-39, acceso el 3 de mayo de 2023, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3318425.pdf>.

pues donde se encontraba la imagen hubo una luz que bajaba del cielo acompañada de una bella melodía. Esta hierofanía se repitió por varios días, así que decidieron trasladar la imagen llamada también “La Moreneta” a un lugar más asequible que la sierra de difícil acceso donde yacía, pero se volvió tan pesada que no se pudo mover, lo que se interpretó como un mensaje sagrado y ahí se construyó una capilla para venerarla.

Muchos templos y santuarios se construyeron alrededor de cuevas, árboles, manantiales y ríos, entre ellos, el del origen del culto mariano más antiguo de España, el de la Virgen del Pilar —con su santuario a orillas del Ebro— para así atraer, en los albores del cristianismo en España, a los paganos que conservaban sus antiguos cultos y así, poco a poco, sustituirlos por la religión cristiana. Luego, durante el largo proceso de la reconquista o recuperación del territorio ocupado por los musulmanes (de 722 a 1492), esas prácticas continuaron, pero ya no con el propósito de evangelizar, sino de proteger las imágenes para que no cayeran en manos de los infieles moros.

Así, vírgenes, cristos y santos fueron celosamente escondidos en cuevas, zarzas o árboles para su salvaguarda. Ahí quedaron olvidadas las imágenes hasta que los territorios fueron recuperados y entonces “aparecían milagrosamente”, siendo rescatadas para la comunidad cristiana; muchas imágenes se convirtieron en instrumento de identificación local o territorial. Y como sucedió en España, la estrategia fue seguida por los misioneros españoles para conducir la evangelización en el Nuevo Mundo, modelo por ellos conocido durante la propagación del cristianismo y la reconquista de los territorios invadidos por los moros; en consecuencia, lo recrearon en la Nueva España para establecer nuevas fundaciones o congregaciones de pueblos indígenas y poder dominar el nuevo territorio recién conquistado.

Aparicionismo, pesadez y retorno hierofánico en México

Como bien sabían los evangelizadores, para que el proceso devocional fuese más efectivo debería de ir acompañado de un repertorio de milagros que se am-

bientaran en los escenarios que por tradición habían sido numinosos.

Entre los ejemplos del modelo mítico medieval que se aplicó en Nueva España, en que una imagen se vuelve pesada para no ser removida del lugar o, si se lograba trasladar, por sí misma regresaba al sitio por ella elegido, además de otras manifestaciones teofánicas- fundacionales originadas en España, existen en México muchas referencias, como la del caso del pueblo de San Pedro de Quiatoni, Pueblo zapoteca de los Valles Centrales en Oaxaca, cerca de Tlacolula;⁹ en ese caso particular, se relata que el santo apareció en una laguna y cada vez que la gente lo trasladaba a la capilla del pueblo, el santo regresaba a la laguna, por lo que el pueblo tuvo que refundarse a sus orillas.

Otro conocido caso fundacional es el de la Virgen de Tonatico. El mito refiere que una noche en que un viajero necesitaba hospedaje, llegó a una casa de la rancharía del sur del Estado de México denominada “El Terreno” (por Ixtapan de la Sal). La dueña de la casa recibió al hombre, quien llevaba un bulto en un saco de manta. Al día siguiente, cuando la mujer fue a ver al viajero para ofrecerle agua para el aseo y comida, cuál no sería su extrañeza al ver que el viajero no estaba, pero sí aquel bulto de manta blanca. Lo destapó y, ¡oh sorpresa!, era la escultura de talla entera de la Virgen de Tonatico. La dueña de la casa le hizo un altar a la imagen y le rindió veneración. El forastero jamás volvió. La mujer platicó lo sucedido a los vecinos, por lo que todos se reunían para rezarle a la Virgen. Así se fue extendiendo la veneración a esta virgen, afirmándose que obró varios milagros.

Otra historia relata que esta Virgen desapareció inexplicablemente del templo. Fue buscada sin resultado alguno, hasta que un tiempo después un pastorcillo la halló al pie de un frondoso árbol “revestida con una infinidad de rayos como con alas abiertas”.¹⁰ El pastor-

cillo fue a avisar al pueblo lo sucedido por lo que, con júbilo, se dispusieron a regresar a la Virgen a su templo. Los hombres intentaron llevarla en andas. Pero el peso de la imagen se los impidió. Después de varios intentos, se comprendió que era voluntad de la Virgen permanecer en ese lugar. Así se decidió erigir un nuevo templo en el nuevo paraje elegido por ella, fundándose el pueblo de Tonatico “El Nuevo”. Allí se encuentra su santuario construido en 1660, muy modificado.

Otro mito aparicionista fundacional¹¹ se relaciona con una de las advocaciones de la Virgen de Juquila, divinidad que engloba en su culto a Oaxaca y otras partes de la república. Pero en aquella entidad se conforma —para esta deidad— toda una región devocional de tipo pluriétnico y pluricultural, por lo que su imagen destaca en los templos de distintas poblaciones oaxaqueñas. Una de ellas apareció cerca de un poblado amuzgo llamado Ipalapa Viejo. Esta virgen se mostró en una piedra entre unos peñascos por donde pasaba el agua, luego desapareció y apareció nuevamente bajo un árbol de pochota (*Ceiba pentandra*). Las personas pensaron que el mejor lugar para levantarle su iglesia sería un llano cercano a donde la trasladaron, pero la virgen regresó a la pochota y se hizo tan pesada (¡una virgen de 30 cm!) que no pudieron moverla, así que el pueblo se trasladó al lugar elegido por la virgen y construyeron su templo junto a la ceiba, fundándose Ipalapa nuevo.

Los cristos en el sur de la Cuenca de México

A diferencia de España —en donde abundan las apariciones marianas—, en Nueva España, extrañamente, la cristología tiene preferencia. William Tylor¹² ha calculado que, de los 480 santuarios de imágenes milagrosas que existen en México, 261 están vinculadas a Cristo y 219 a la Virgen. Al igual que las marianas, las características que asumen los Cristos y otras imáge-

⁹ Alicia Barabas, “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* A. Barabas, coorda. (México: INAH—serie Ensayos Etnografía de los pueblos indígenas de México—, 2003), t. I, 37-124, 94.

¹⁰ Cardiel y Anguiano, *apud* Ma. del Pilar Iracheta, “El Santuario de Tonatico” en *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, María J. Rodríguez-S y Ricardo Ávila P., comps. (Guadalajara:

Universidad de Guadalajara —colección Estudios del Hombre, serie Antropología—, 2010), 13-47, 20-21.

¹¹ Alicia Barabas, “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, *La Palabra y El Hombre*, núm. 89 (1994): 31-41.

¹² *Apud* Antonio Rubial García, “Imágenes y ermitaños, un ciclo hierofánico ignorado en la Historia” *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 66, núm. 2 (julio-diciembre, 2009): 213-239, 235.

nes son similares y su culto se manifiesta al darse una teofanía, por lo que la imagen queda arraigada a un lugar.

Aquí haremos referencia a experiencias de trabajo de campo, en un pequeño recorrido por la parte antigua de la región de las chinampas en la cuenca de México y lugares cercanos, en dónde —se cree— se dieron apariciones de cristos con diferentes advocaciones: crucificados, en figuras yacentes o santos entierros, o martirizados y que se manifestaron de manera milagrosa.

El Señor de las Misericordias del pueblo de los Reyes en Coyoacán

La historia oral refiere que durante la Colonia este Cristo¹³ fue transportado hacia la ciudad de México para su restauración, tal vez a mediados del siglo XVII,¹⁴ por habitantes del pueblo de Zapotitlán, perteneciente a Tláhuac; pero al pasar por las orillas del Pedregal de San Ángel, que era una región de ranchos magueyeros y de ganado menor, sus cargadores se detuvieron en una pulquería a dónde entraron para refrescarse, pero al hacer su efecto esta bebida, se quedaron dormidos.

En la región chinampera ubicada al lado oriental del pedregal, cerca de donde se encontraban los beodos transportistas, hay dos antiguos pueblos: Los Reyes y La Candelaria, pertenecientes a la hoy alcaldía de Coyoacán. En medio de ellos, cuando era mayor la región lacustre austral, había un gran acalote o acequia (lo que hoy es la calle de La Candelaria) que servía de división territorial entre ambos pueblos. Entre la vegetación acuática del área, un día los habitantes del pueblo de La Candelaria oyeron a un niño llorar, mas no hicieron caso; pero los habitantes de Los Reyes sí, y acudieron al acalote entre tules, donde encontraron la imagen del Señor de las Misericordias, la cual llevaron prontamente a su capilla de visita. Cuando los dormidos transportistas del Cristo lo buscaron, lo fueron a encontrar en la capilla del pueblo de Los Reyes y al querérselo llevar, el

Cristo se puso tan pesado que no pudieron transportarlo y tuvieron que renunciar a su propósito.

Ahora, los habitantes del pueblo de Zapotitlán acuden el tercer viernes de Cuaresma a visitar a su antiguo Cristo. Ese día empieza también el ciclo festivo de aquella imagen, considerada por algunos el Rey de Coyoacán, ya que desde la época colonial la llevan de templo en templo por varios pueblos y barrios de la demarcación y otros lugares que fueron de su antiguo territorio. Con esta teofanía se instaure un nuevo culto y un santuario, ya que en el templo, a pesar de estar dedicado a los Tres Reyes, la devoción importante es para el Señor de las Misericordias. Al que se le atribuyen milagros como enviar agua cuando hay una sequía o visitar a enfermos de cólera durante el siglo XIX, dándole consuelo a los enfermos o sanándoles. Esta devoción ha sido servida a través de los mayordomos de las diferentes poblaciones de Coyoacán y algunas de las alcaldías de Tláhuac, Álvaro Obregón y Benito Juárez, convocando a sus pobladores para que se unan, reconozcan e intercambien regalos y compromisos, llamados “correspondencias” en un importante culto territorial que se lleva a cabo de mayo a septiembre. El Chaparrito —como también le llaman—, por medio de sus mayordomos, efectúa visitas a pueblos y barrios en donde los Santos Patronos le reciben, lo acompañan o lo visitan, según la ocasión.

El pueblo de La Candelaria le hace un gran recibimiento y despedida con mucha suntuosidad, debido —según los informantes de “La Cande”— a que fue el primer pueblo que eligió esta imagen.

Cristo de Iztapalapa

Una historia similar es la del Santo Entierro de San Lucas Iztapalapa, llamado cariñosamente Señor de la Cuevita, que es posiblemente la principal imagen de mayor devoción entre los santos patronos que tiene el pueblo y que funge, como el Cristo anterior, como vínculo entre los ocho barrios y con otros grupos religiosos.

Una de las tantas versiones sobre su origen refiere que algunos habitantes de Etla (en Oaxaca), en su camino hacia la Ciudad de México —cerca de la segunda veintena del siglo XVII— cargaban con la imagen de Jesús de Nazaret yacente, para su restauración.

¹³ Imagen que evoca el momento en que “como rey de los judíos”, fue coronado con espinas y le colocaron su cetro de caña.

¹⁴ Se conocen documentos de su culto a partir del siglo XVIII, en que se pide cooperación para la festividad de La Misericordia entre los pueblos cercanos al Pedregal.

Una de las muchas noches que pernoctaron a campo abierto en su largo camino, tuvieron que detenerse en las cercanías del Cerro de la Estrella. Al día siguiente, cuando quisieron emprender su camino rumbo a México, descubrieron que el Cristo que depositaron junto a un árbol había desaparecido, para posteriormente encontrarlo en una de las tantas cuevas que hay en este collado; al intentar levantar la imagen, pesaba tanto que no la pudieron cargar. Lo intentaron varias veces y el resultado fue el mismo, no podían con ella. Entonces, interpretaron que la imagen quería quedarse en la cueva y la donaron al pueblo de Iztapalapa, que le construyó una ermita en el lugar.

Es importante señalar que el Cerro de la Estrella —antes conocido como Huizachtépetl,¹⁵ Coluátépetl o incluso Mixcoatepétl— ha sido un lugar de culto de diversas divinidades prehispánicas y sus cuevas son parte de ello, tanto en el pasado como en la actualidad.

Por ejemplo, en uno de “los procesos a indios idólatras y hechiceros” que se efectuaron a principios de la Colonia, se señala que, en una de las varias cuevas de este cerro, los “indios” escondieron algunas imágenes de diversos “ídolos”. En este juicio de 1539, entablado por el Santo Oficio contra el cacique de Culhuacán, llamado “don Baltazar”, se le acusa de haber escondido en las cuevas varias imágenes de los dioses prehispánicos; númenes vinculados, varios de ellos, al culto acuático y al fuego. El carácter de las cuevas es y ha sido sagrado en gran parte del mundo mesoamericano pues se creía que en ellas habitaban los dioscecillos de la lluvia; son la entrada al inframundo, al dominio de Tláloc, son el símbolo del vientre materno, lugar de origen de la humanidad, entre otras cosas.

Para 1833, Iztapalapa padeció una epidemia de cólera morbus. El pueblo invocó la ayuda del Señor de

La Cueva y milagrosamente la enfermedad cedió. En agradecimiento, los iztapalapenses le construyeron un santuario, que sustituyó a la vieja ermita y prometieron, como manda, hacer la representación de la Pasión que tanta fama a dado a este pueblo. Así que el perfil sagrado del cerro sigue prevaleciendo; se cuenta que, en su parte poniente, se apareció otro Cristo.

El Señor del Calvario

El Señor del Calvario es el Santo Patrono del pueblo de Culhuacán y sus once barrios. Según la tradición, esta imagen es también un santo entierro como el de Iztapalapa e igualmente tuvo su aparición en una cueva, en el piedemonte del Cerro de la Estrella, aunque no se sabe la fecha del suceso —que debe ser muy antigua— ya que esta imagen es de un Cristo articulado hecho con caña de maíz,¹⁶ tal como se hacían en los primeros años de la época colonial. Fue utilizado para efectuar las ceremonias de la crucifixión y de su sepelio. En la actualidad, por su estado de fragilidad, permanece siempre yacente. Se trata de un Cristo negro, muy parecido al Señor del Sacromonte, de Amecameca. Color que se debe probablemente al uso de aceites y resinas que se le han aplicado por años.

El mito sobre su aparición refiere que un día unos canteros —ya que el pueblo tuvo por tradición el trabajo de la piedra— traían agua de algún pozo algo lejano, por lo que decidieron tomar un descanso cerca del convento de San Juan Evangelista; al permanecer allí oyeron llorar a un niño. Notaron que detrás de ellos, entre los arbustos que rodeaban al convento de Culhuacán, salían rayos luminosos, así que decidieron averiguar de qué se trataba. Observaron que surgían de una cueva que en parte estaba cubierta de rocas; al quitarlas, se toparon con una puerta muy bella de madera dónde estaban talladas varias figuras de ángeles. Al retirar la puerta, vieron en la cueva una resplan-

¹⁵ El antiguo Huizachtécatl tiene gran importancia arqueológica ya que en él se han encontrado múltiples restos de construcciones habitacionales y religiosas, de distintos periodos, localizados tanto en sus faldas como en su cima. Entre ellos se encuentran los restos de una gran pirámide teotihuacana y es sobre ella donde se efectúa la famosa Pasión de Cristo en Semana Santa. En su cumbre se encuentra un basamento piramidal, al que se superponen diferentes épocas y ha sido dedicado a distintos cultos, entre ellos a la lluvia y al fuego, por lo que fue un ayauhcalco o casa de la niebla, en dónde se hizo el último Fuego Nuevo o Xiuhmolpilli (atadura de años).

¹⁶ El éxito en la época colonial de las imágenes hechas de caña de maíz, papel y otros ingredientes se debió a su poco peso, por lo que era más fácil transportarlas en las procesiones. Su hechura se basa en una técnica prehispánica de origen purépecha. En muchos de ellos se han encontrado restos de códices —como en el Cristo de Mexicaltzingo— y diversos documentos coloniales, utilizados para dar firmeza a la estructura del cuerpo junto con otros ingredientes, incluyendo la caña de maíz.

deciente imagen de un Cristo del Santo Entierro. De inmediato, dieron aviso a los habitantes del pueblo, quienes llegaron a venerar la imagen, a quien decidieron llamar “El Señor del Calvario”. Se le construyó una ermita sobre la cueva, que hoy —modificada— es el templo principal de los pobladores de Culhuacán, a pesar de que el santo protector es San Juan Evangelista, asignado al pueblo por los primeros misioneros. Este Cristo se ha ganado el fervor del pueblo debido a sus milagros y a su protección, según sus creencias.

La fiesta más importante del pueblo se dedica a este Cristo y dura toda una semana, para que participen en ella los once barrios y puedan festejarlo “como se merece”. Principia en las vísperas del sábado que antecede al domingo de la Santísima Trinidad, pasando por el jueves de Corpus Christi, hasta el otro domingo. El barrio de Xaltocan de Xochimilco participa en los festejos, debido a que sus habitantes le agradecen al Cristo que haya cuidado sus milpas, cuando andaba por ese barrio, vestido de charro¹⁷ o como anciano, según la creencia popular.

Además de este Cristo de tamaño natural hay otro un poco más pequeño, denominado “El Calvarito”, que se considera igualmente portentoso; de igual manera, hay diversas reproducciones —llamadas “manditas o manditos”— que son usadas para reunir las contribuciones para las fiestas. Miden unos 20 o 30 cm; se cree que, si son cargadas por gente virtuosa y devota no pesan, pero si las porta un gran pecador se vuelven pesadas.

Cristo de San Lorenzo Tezonco

Otro pueblo originario de esta región, situado entre el Cerro de la Estrella y la Sierra de Santa Catarina —cuyo cerro cercano es el Yuhualixqui— es San Lorenzo Tezonco, que fue sujeto de Culhuacán según lo datan las *Relaciones Geográficas* de 1580. Y como en este poblado, a pesar de que San Lorenzo fue impuesto como titular del pueblo, se tiene más devoción por el Señor de la Salud, un gran crucifijo está colocado en el altar mayor de la iglesia del siglo XIX. Se dice que

este Cristo estuvo arrumbado y deteriorado en un rincón, pero milagrosamente se renovó a sí mismo. Junto a esta teofanía, se cree que surgió un agua milagrosa de un pozo abandonado que estaba junto a un gran ahuehuete (*Taxodium mucronatum*). El pozo aún se conserva en la Capilla del Pocito y de ahí proviene el agua curativa a la que se sigue recurriendo en caso de necesidad. Agua que a mitad del siglo XIX salvó a sus pobladores y a los de otros pueblos chinamperos de la región como Tláhuac y Zapotitlán, así como a Milpa Alta, cuyos pueblos están situados en el Teuhtli y alrededores, otro altozano sobresaliente en la región. Como en Iztapalapa, les curó del cólera morbus o del cocoliztli, según versiones diferentes.

Algunas reflexiones

sobre la hierofanía de los cristos

Todos estos cristos tienen en común la relación de reciprocidad, alianza e identidad entre los pueblos del sur de la Cuenca. Algunos tienen una fuerte alianza simbólica entre ellos, al ser considerados hermanos por los habitantes de los pueblos de la región. Su principal vínculo es porque esos cristos se aparecieron en cuevas, lugares de gran importancia simbólica entre los pueblos mesoamericanos. Por eso se enlazan con el Señor de Chalma y el del Sacromonte en Amecameca, ya que varios de estos pueblos peregrinan a Chalma¹⁸ y algunos a Amecameca. Es probable que su significativo culto se deba a la influencia agustina del culto a los Cristos, como opina Gruzinsky.¹⁹ Tanto en Chalma como Culhuacan, esta orden mendicante tuvo importantes conventos hoy convertidos en santuarios.

Igualmente existe el vínculo cristológico a través de los mayordomos de Tezonco e Iztapalapa, que peregrinan al Santuario de Tepalcingo, Morelos, zona montañosa con innumerables cuevas y barrancos, sede también de evangelización agustina, en donde se rinde culto a la imagen de Jesús Nazareno. Aunque este santuario está lejos de la Chinampantlalli, hay un profundo nexo de los mayordomos del Sr. de la Cue-

¹⁷ Culhuacán, como muchos pueblos comarcanos, tienen una larga tradición de la charrería, ya que a partir del siglo XVIII gran parte de sus habitantes se dedicaron al cuidado del ganado vacuno de las haciendas que surgieron en la región.

¹⁸ Culhuacán lleva más de 100 años peregrinando a ese santuario.

¹⁹ Serge Gruzinsky, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI, XVII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 194.

vita de Iztapalapa con El Nazareno y lo ratifican, al fabricar ellos mismos y donar cada año una portada para su iglesia el día de su fiesta, el tercer viernes de cuaresma.²⁰

El culto cristológico entre la región de la chinampán contribuye a crear una región devocional y comercial junto con los lugares mencionados del Estado de México y de Morelos, lugares desde donde, en el México precolombino, provenían los productos de “tierra caliente” y que debían pasar por la Chinampatlalli en su rumbo a Tenochtitlan. Aunque los vínculos cristológicos —que en su mayoría datan de la época colonial, probablemente a partir del barroco—²¹ forman parte de una serie de redes, alianzas, reciprocidades y compromisos entre los diversos pueblos y regiones. Los mitos sobre estas imágenes aluden a una serie de redes de tipo histórico que crean vínculos no sólo religiosos sino étnicos, de identidad, comerciales y de compromiso simbólico, lazos que probablemente se originaron desde antes de la llegada de los españoles o en tiempos coloniales muy tempranos.

Por otro lado, los mitos mencionados al principio nos remiten a la maniobra utilizada por los españoles para evangelizar, maniobra ya aplicada desde los orígenes del cristianismo a los pueblos paganos europeos y que como “persistencia de modelos europeos”²² se aplicó posteriormente para los mesoamericanos, en donde la importancia de las teofanías reside en que solían manifestarse en lugares de gran valor simbólico, religioso y cultural, como son los árboles, las rocas, las cuevas; espacios purificados, únicos y portentosos. Así, los mitos demuestran su eficacia simbólica para la fundación de santuarios y, con ellos, fijar nuevos asentamientos en los cuales se refuerza la identidad y la apropiación sagrada del territorio. Este recurso hierofánico fue usado en la Nueva España para congregar o mantener en reducción las poblaciones indígenas dispersas para, así, con más comodidad, censar y cobrar

el tributo en trabajo y en especie y para facilitar la evangelización en las “repúblicas de indios”.

En el estado de Guerrero

Una de las primeras versiones que hemos conocido acerca de la creencia en los santos pesados es el caso del santo patrón de la población nahua de Zitlala, en la llamada Montaña baja del estado suriano. Este mito fue retomado también por la investigadora Danièle Dehouve: “Una leyenda de aparición de un santo en un pueblo, difundida hasta hoy en Guerrero, es la de una imagen que, al pasar por un lugar, se pone pesada para manifestar su voluntad [hierofanía] de quedarse en el mismo”.²³

A diferencia de esta autora, quien considera a esa narrativa como “leyenda”, consideramos que tiene una estructura mítica para explicar un acto fundacional. Y dicho acto tiene que ver también con un trasfondo histórico. Sobre la base de las congregaciones en el espacio sureño, se dieron efectivos contactos entre poblaciones distantes, refrendando en el mito las relaciones mercantiles y dándoles un aura sacra: “Así la red sobrenatural duplica las rutas comerciales”.²⁴

Haremos referencia a seis mitos guerrerenses que, junto con los casos previamente referidos del valle de México, nos permitirán tener una aproximación a la forma en que, en el imaginario social, se producen las pautas que dan sentido a la creación de santuarios y de culto a determinadas imágenes.

San Nicolás Tolentino, de Zitlala

El culto al santo patrón de Zitlala tiene tras de sí una creencia mítica. Como ya hemos referido, su veneración se origina a partir de las congregaciones de la época colonial: “Los agustinos de Chilapa escogieron ese lugar en 1603 para congregar en él a nueve cuadrillas. En esta fecha, la congregación recibió por santo patrón a San Nicolás Tolentino”.²⁵

²⁰ Tal fecha forma parte del ciclo de viernes de cuaresma que se lleva a cabo en varias localidades circundantes de Morelos. De este tipo de ciclos hay otros más en los estados de México, Oaxaca y Guerrero.

²¹ Gruzinsky, *La colonización...*; Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2000).

²² Rubial, “Imágenes y ermitaños...”, 222.

²³ Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero* (México: CIESAS / INI, 1994), 158.

²⁴ Danièle Dehouve, “Santos viajeros e identidad colonia en el estado de Guerrero”, en *Politics, identity and mobility in Mexican society*, de Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva Solano, eds. (Londres, Institute of Latin American Studies, 1998), pp. 182-191, 190.

²⁵ Dehouve, *Entre el caimán...*, 158.

El santo aparece vinculado al pueblo afromestizo de Cuajinicuilapa, en la Costa Chica. La relación, que se ha debido dar para ligar comercial y religiosamente a ambos pueblos, tiene como trasfondo el mito. “La leyenda reza que dos pueblos de la costa perdieron su imagen de San Nicolás en el pueblo de Zitlala, de habla náhuatl, situado en el camino real para Puebla. Dicha leyenda ya aparece en varios documentos del siglo XVIII, con algunas variantes locales”.²⁶

Los pobladores cuentan que San Nicolás no quiso regresar a Cuajinicuilapa. La versión dice que San Nicolás venía de la ciudad de Puebla, donde lo llevaron a retocar, pero al pasar por Zitlala, el santo se puso pesado y nadie fue capaz de cargarlo para regresarlo a la Costa Chica.²⁷ Como en muchos otros casos de instauración de un culto o santuario, la entidad sagrada se manifiesta (hierofanía) a través de una señal. Un acto que sucede reiteradamente es el que la imagen correspondiente se pone pesada y no hay poder humano para moverla. Con lo cual la deidad o entidad sacra manifiesta su deseo de radicarse en determinado lugar.

En el caso que nos ocupa, vuelven a manifestarse dos mitemas: el de la imagen que es trasladada a la ciudad de Puebla para ser retocada o restaurada (cuadro 1) y que en el trayecto se pone pesada para arraigarse a un determinado lugar.

Un dato adicional al mito es que existe la creencia de que, para conjurar una epidemia de peste, los pobladores mestizos de Chilapa pidieron en préstamo a su imagen a los nahuas de Zitlala. Y al pasar ésta por Acatlán, población vecina, la gente iba sanando. Tenemos nuevamente la asociación de un santo que se puso pesado con los supuestos milagros ante una epidemia.

La virgen de la Natividad en Tixtla

Una de las primeras impresiones que tuvimos en una visita a la festividad a la virgen que se venera en el barrio del Santuario —hará un par de décadas—, fue la

presencia de población afromestiza que, como comerciantes (llevando a vender pescado seco) o peregrinos, hacían ostensible su presencia. Después supimos que se debe a un vínculo mítico-histórico, a partir nuevamente del mitema sobre una imagen que se pone pesada.

Retomamos la descripción de Dehouve:

La leyenda recogida en Tixtla reza que en un momento de su historia se produjo un suceso que llevó a los habitantes de uno de sus barrios a dejar su pueblo para ir a vivir a Tixtlancingo, en la costa. Existen variantes presentando varias explicaciones históricas del hecho. Se arguye la congregación forzada a que los emigrantes quisieron escapar de la inundación que provocó la pérdida de su barrio. En todo caso, esos migrantes llevaron consigo la imagen de la Virgen de la Natividad. Después de varios años, la imagen sintió los efectos del tiempo y los habitantes la quisieron llevar a “retocar” a Puebla. Emprendieron el camino y llegando a Tixtla, en el lugar llamado hoy Barrio del Santuario donde está un sabino y una fuente, la imagen se puso pesada y se quedó.²⁸

La inundación a que hace referencia Dehouve fue en 1760, producto del desgajamiento del cerro Xomislo, por lo que los emigrantes se fueron a las dos costas, generando los pueblos de Tixtlancingo y Tepetitla.²⁹ Y en razón del vínculo que guardaban con su comunidad de origen, instituyeron una peregrinación anual para visitar a la que consideran su santa patrona original, conformándose un ciclo de peregrinaje que también incluye a la referida población de Zitlala. El ciclo se inicia con la visita, el 8 de septiembre, al barrio de El Santuario y continúa en Zitlala, con la fiesta patronal el 10 del mismo mes.

Como puede apreciarse, en la narrativa del suceso tenemos nuevamente los mitemas de traslado de la imagen para retocarla y el que se haya puesto pesada para arraigarse a un lugar numinoso (un sabino y una fuente = árbol y agua sagrados), convirtiendo al sitio en un santuario.

²⁶ Dehouve, “Santos viajeros...”, 184.

²⁷ Eduardo Yener Santos, “Se olvidan de la violencia para celebrar a San Nicolás en Zitlala”, *Quadratin Guerrero*, 9 de septiembre de 2019, acceso el 16 de diciembre de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=2FoTkC2bNus>; <https://guerrero.quadratin.com.mx/se-olvidan-de-la-violencia-para-celebrar-a-san-nicolas-en-zitlala/>.

²⁸ Dehouve, “Santos viajeros...”, 185.

²⁹ Margarito López Ramírez, “La virgen viajera (Tixtla-Tixtlancingo-Tixtla, Gro.)”, *GradoCeroPress* 2012, acceso el 18 de diciembre de 2012, <http://surianagradocero.blogspot.com/2012/09/la-virgen-viajera-tixtla-tixtlancingo.html>.

No.	Lugar	Filiación	Periodo o espacio	Asunto	Mitema
En México					
1	San Pedro de Quiatoni, Oaxaca	Zapotecas		Un santo se aparece en una laguna, y al querer trasladarlo a una capilla, se regresa. Refundación del pueblo	Imagen regresa a un lugar Laguna
2	Tonatico. Estado de México		Siglo XVII	Virgen desaparece y la encuentran al pie de un árbol. Intentan regresarla a su templo pero se pone pesada. Se crea un nuevo templo y pueblo	Árbol sagrado Se pone pesada Fundación templo y pueblo
3	Ipalapa el Viejo, Oaxaca	Amuzgos		Virgen de Juquila se apareció junto a una piedra y después junto a un árbol. Intentan trasladarla a un llano pero se pone pesada. Se crea un nuevo templo y pueblo	Árbol sagrado Se pone pesada Fundación templo y pueblo
Los cristos en el valle de México					
1	Los Reyes, Coyoacán	Nahuas coloniales	Colonia	El Cristo fue transportado para su restauración, desde Zapotitlán (Tláhuac). Al pasar por el Pedregal de San Ángel, sus cargadores se emborrachan. En medio de un gran acalote, se oye llorar a un niño, por lo que los habitantes de Los Reyes localizan la imagen y lo instalan en una capilla. Al querer llevárselo de nuevo los cargadores, se pone pesado. Se inician vistas desde Zapotitlán a Los reyes, Coyoacán	Se oye a un niño llorar Se pone pesado
2	Iztapalapa	Antiguo pueblo nahua, mestizos	Siglo XIX	Los señores de Etlá llevan la imagen del Santo Entierro —su santo patrón— a reparar, y pernoctan en una cueva del Cerro de la Estrella. Se pone pesado. Los de Iztapalapa lo guardan en una ermita. Milagro ante epidemia de cólera, por lo que le construyen un santuario y se inicia la representación de La Pasión.	Traslado para su reparación Cueva Se pone pesado Milagro contra la epidemia de cólera Origen de ritual
3	Culhuacán	Siglo XVII Antiguo pueblo nahua, mestizos	Cueva en Cerro de la Estrellas. Colonia	Imagen del Señor del Calvario que se aparece en una cueva. Unos canteros escuchan el llanto de un niño y encuentran al Cristo. Lo guardan en una ermita sobre una cueva.	Cueva Oyeron llorar a un niño Manditas se pueden poner pesadas
4	San Lorenzo Tezonco	Mestizos	Probablemente, siglo XIX	Un Cristo, el Señor de la Salud, estaba arrumbado y se renueva a sí mismo. Surge un pozo con agua curativa, junto a un ahuehuete. Esta agua milagrosa cura durante epidemia de cólera.	Árbol sagrado Agua milagrosa Milagro contra la epidemia de cólera
En el estado de Guerrero					
1	Zitlala	Nahuas	Siglo XVIII	San Nicolás se pone pesado a su paso por Zitlala, después de que regresaba de Puebla, donde lo llevaron a retocar. No quiso regresar a Cuajinicuilapa y los afromestizos lo donan a Zitlala, visitándolo cada fiesta patronal.	Reparación de imagen Se pone pesado Origen de peregrinación de pardos de Cuajinicuilapa a Zitlala Milagro contra la peste
2	Tixtla	Mestizos	Siglo XVIII	Emigrantes van a Costa Chica, donde fundan dos pueblos, llevándose a la virgen. Al ir en camino a Puebla para repararla, descansaron junto a un sabino y una fuente, donde la virgen se puso pesada. Se construyó el templo en el barrio del Santuario.	Reparación de imagen Árbol sagrado Se pone pesado Fundación de un santuario
3	Chilpancingo Zumpango	Mestizos	Siglos XVIII y XIX	Señor de la Misericordia va a Zumpango y conjura peste en 1860. No regresa a Chilpancingo, se pone pesado; el viento también impide su desplazamiento.	Milagro contra la peste Se pone pesado Fenómeno atmosférico impide traslado

4	Mochitlán	Mestizos		Traslado de Santa Ana a Tecuanapa; al descansar al lado de un sabino, se puso pesada. Los de Tacuanapa se llevaron al santo del lugar.	Intento de reparar una imagen Se pone pesada Árbol sagrado
5	Ixcateopan	Nahuas		Itinerancia festiva del Santo Cristo por los de Zacualpan. El tercer viernes, después de llevarlo a Ixcateopan y a su regreso, desapareció; estaba en Ixcateopan. Lo rescataron pero volvió a aparecer, lo encierran. Entonces, aparecieron las huellas de la virgen y San Juan	Se pone pesada Deidad desaparece, la encuentran, vuelve a desaparecer y se arraiga en un lugar
6	Colombia de Guadalupe	Me'phaa	Siglo XVIII	En el pueblo de Colombia de Guadalupe, producto de una expansión de Malinaltepec hacia el sur, al morir el comisario lo quisieron llevar a enterrar a la cabecera pero se puso pesado. A partir de ahí, el pueblo se conformó con cierta independencia de esa cabecera.	Se pone pesado Surgimiento de independencia jurídica y administrativa de un pueblo

Cuadro 1. Estructuras míticas. Diseño: Samuel Villela F., sobre información de Ana Ma. Velasco y Samuel Villela, en trabajo de campo y de archivo. Las palabras en colores señalan semejanzas y correspondencia entre los mitemas.

El Señor de las Misericordias de Zumpango

Otra narrativa donde nuevamente vuelven a aparecer el mitema de la imagen que se pone pesada, junto con la creencia en un milagro al conjurar una pandemia, es el caso del Señor de las Misericordias de Zumpango.

Refiere el mito que, en los últimos años del siglo XVIII, un pastor cuidaba sus cabras en el campo cuando descubrió un cristo de madera que se quejaba de las espinas y piedras que lo inmovilizaban. Dio parte a las autoridades eclesiásticas de Chilpancingo, tras lo cual la imagen fue trasladada a la iglesia de la Asunción, en esa ciudad capital.

En 1860 se dio una epidemia de peste, por lo que los fieles de Zumpango pidieron prestada la imagen, para conjurar el mal. Y una vez que se operó el milagro, los zumpangueros se dispusieron a regresar la imagen. Pero en “el camino de herradura, a la altura de donde hoy se ubica la Colonia Santa Cecilia, el bendito cristo se puso completamente pesado, que los que lo cargaban no podían continuar su marcha, sumándose a esto el fortísimo viento que soplaba en dicho lugar”.³⁰

Después de la teofanía, se instaura su culto en la iglesia del señor Santiago.

Cómo llegó la Señora Santa Ana a Mochitlán

Otro de los mitos que preceden o fundamentan la instauración de una ruta de peregrinación, después de

una hierofanía es el caso de la Señora Santa Ana. El relato refiere que la imagen de esa santa residía, originalmente, en la población de Tecuanapa,³¹ cercana a la costa. Posiblemente, al querer llevarla para retocar y a su paso por Mochitlán, camino a Chilapa, los portadores de la imagen pararon para descansar, por lo que colocaron la imagen al pie de un sabino que estaba cerca del pueblo y, al continuar el camino notaron que la santa se hizo pesada y no podían cargarla; entonces la gente pensó que era voluntad de la Señora Santa Ana quedarse en Mochitlán. Vemos, nuevamente, tanto el mitema de la imagen que se pone pesada, como la asociación con un árbol sagrado (un sabino, al igual que en el mito de la Virgen de la Natividad, en Tixtla).

El Señor de la Expiación, Ixcateopan

Una forma diferente de manifestarse la deidad para arraigarse en un lugar es al retornar a un lugar previo o desaparecer del lugar donde no le gusta e instalarse en uno de su agrado. Este tipo de mitemas cumple la misma función que el de “ponerse pesado” pues es, a fin de cuentas, la voluntad de la deidad de arraigarse a un lugar.

Una muestra de este tipo de mitos es el del Señor de la Expiación. En él, se narra que los feligreses de

³⁰ Gustavo Cabrera Encarnación, *El Cerrito del Encanto. Rasgos culturales de Zumpango del Río, Guerrero* (México: Imprenta Candy, 1999), 45-46.

³¹ “La imagen religiosa patronal proviene de Tecuanapa o Cua-jinucuilapa y [...] el intercambio de imágenes se hace en 1535”. Eduardo Sánchez Jiménez, “Las revelaciones de santa Ana. La historia de la santa viajera que unió a dos pueblos”, 2012, acceso el 27 de agosto de 2021, https://www.academia.edu/34872012/Las_revelaciones_de_Santa_Ana_La_historia_de_la_santa_viajera_que_uni%C3%B3_a_dos_pueblos, 9.

Zacualpan —pueblo en el actual municipio de Tlapa— acostumbraban entablar una procesión hacia la población de Ixcateopan, cada tercer viernes de Cuaresma. Mas en una fecha indeterminada, al regreso del lugar de destino, los fieles se dieron cuenta de que la imagen se ponía pesada. Aun así, pudieron regresar a Zacualpan. Al día siguiente, cuál no sería su sorpresa al percatarse de que la imagen no se encontraba. Fueron a buscarlo a Ixcateopan y ahí lo encontraron, por lo cual la regresaron a su lugar de origen. Al día siguiente, volvió a ocurrir lo mismo. Repitieron el proceso para traerla de regreso y otra vez se volvió a desaparecer. Cansados de estar recuperando su imagen, los hombres la encerraron bajo llave y cerraron el altar con espinas, para evitar el acceso a ella; pero nuevamente volvió a desaparecer sin dejar huella de quien pudiera haberla movido, hasta que por fin los feligreses descubrieron huellas de las imágenes de la Virgen María y de San Juan, en el camino que va de un pueblo a otro; eso les hizo comprender que era la voluntad del Santo Cristo quedarse en Ixcateopan, de donde es ya patrono del lugar. Los zacualpeños aceptaron con resignación la decisión del santo, a quien aún van a ver en animada procesión cada mes de junio.

En este relato, además de “ponerse pesada” una imagen, vemos asociada a esa teofanía-mitema la de su traslado a un nuevo lugar de residencia, a pesar de que se le atara y encerrara de diversas formas. Creencia reforzada por el descubrimiento de las huellas de la Virgen María y de San Juan. Se añade también la instauración de una ruta de peregrinación.

Creación del cementerio en Colombia de Guadalupe

A manera de contraste y para ver cómo el mitema “ponerse pesado” se asocia a lo sagrado, en lo general, y no exclusivamente con la deidad, tenemos un mito en la población de Colombia de Guadalupe, en el actual municipio *me’phaa* de Malinaltepec. En visita que realizó Samuel Villela a dicha población por el año de 2006, escuchó el relato que, en síntesis, refiere lo siguiente:

El pueblo se formó durante el proceso de expansión de los *me’phaa* desde lo que hoy es la cabecera municipal de Malinaltepec, a mediados del siglo XVIII.

Como comunidad hija de Malinaltepec, la de Colombia tenía obligaciones económicas y ceremoniales con la población madre. Así que cuando murió el comisario (la principal autoridad en el pueblo), se pretendió a trasladarlo al pueblo cabecera, para enterrarlo en el cementerio. Mas al intentarlo, el envoltorio donde se guardaba al cadáver se puso pesado y no hubo manera de trasladarlo. Por lo cual los pobladores interpretaron el hecho como la señal de que deberían abrir su propio cementerio, lo cual hicieron; pero, a la vez, instauraron cierta autonomía respecto de la comunidad que los prohijó.

Vemos, entonces, como el mitema es inherente a lo sagrado y no se restringe a un vínculo con las teofanías o hierofanías que expresan la necesidad de un arraigo.

Recapitulación

A través de los datos etnográficos y etnohistóricos presentados, hemos querido mostrar cómo los relatos, al tener una estructura mítica, contienen mitemas que se presentan en diversas partes de la narrativa, en una diversidad de situaciones, pero que contienen elementos que se presentan como una constante, independientemente de su ubicación en el mito. Según Dehouve, el patrón que rige las creencias que hemos referido es el siguiente:

Los habitantes de un pueblo viajaban con su santo, iban a renovar (“retocar”) su imagen en México o en Puebla, cuando en un pueblo de paso, el santo “se puso pesado”, ya no quiso moverse y se quedó para siempre en la nueva comunidad. Los fieles “abandonados” regresaron a su pueblo sin su santo, pero siguen visitándolo cada año el día de su fiesta celebrada en el pueblo de su elección.³²

Según esto, los circuitos de peregrinación son una actualización de un proceso de movilidad, ya que en el mito la imagen se perdió al arraigarse en otro lugar. Luego entonces, “los habitantes de los pueblos asociados por la creencia en una misma leyenda realizan de nuevo el trayecto primordial, durante el cual fue perdido el santo o la virgen. Los dos pueblos de la costa

³² Dehouve, “Santos viajeros...”, 184.

van a Zitlala donde dejaron a su San Nicolás, los habitantes de Tixtlancingo visitan a la Virgen de la Natividad en Tixtla donde ella se quiso quedar”.³³

Como ya se señaló en varias de las descripciones de las narrativas y como puede apreciarse en el cuadro 1, los mitemas asociados al “ponerse pesado” son varios: el que un niño llora, la asociación con un árbol o lugar sagrado, el ponerse pesado durante un traslado para su restauración o arreglo. También el aparicionismo trae consigo varios mitemas, el más común asociado a la aparición en cuevas o vinculado a fuentes de agua y árboles sacros. Para el análisis, hemos recurrido al enfoque estructural, pues consideramos que coadyuva a encontrar el sentido a narraciones ambientadas en diversos momentos y espacios. Por lo que sorprende que, aunque insertos en esa diversidad, puedan aparecer los mitemas dando cierta coherencia y lógica a los relatos.

El análisis estructural debe ser complementado con otros enfoques teóricos para dar cuenta de la significación de los mitos. En ese sentido, toda vez que hemos identificado la presencia y ubicación de los mitemas, así como su significado particular, podemos postular que se engloban en una significación más general. En el caso del mitema de los “santos pesados”, por ejemplo, tenemos la voluntad del santo (hierofanía), una persona/autoridad (el caso de Colombia de Guadalupe) o la deidad de manifestarse (teofanía) en determinadas circunstancias para permanecer en un lugar sagrado y a partir de ahí, se da la erección de un templo, de un culto o de un pueblo (un territorio); o de todos ellos en su conjunto.

El cúmulo de creencias sobre estos actos fundacionales forman parte de una historia sagrada de los pueblos. Proveen de una explicación sobre los orígenes y, al crearse, santos patronos, cultos, proveen también de identidad a los feligreses.

No se puede concebir la creencia en los “santos viajeros” como una simple curiosidad etnográfica, o una supervivencia del pasado. Muy al contrario, es parte íntima de la historia de los varios lugares referidos, así como de la formación de una memoria, una cultura y una identidad. Es un proceso importante en la cons-

titución de identidades regionales.³⁴ Como se ha visto a lo largo de esta exposición, los mitos no tienen una categoría única e inalterable, como bien refiere Blas Castellón, ya que con ellos se han tratado de conciliar las creencias cristianas con las antiguas concepciones indígenas, pues en ellos persisten tanto formas de expresión del pensamiento mesoamericano como las de la religión popular hispana que se reflejan en las diferentes concepciones de lo pesado y lo ligero, lo milagroso con el pecado, la enfermedad, la muerte, así como ciertos referentes naturales (agua, cuevas, árboles, cerros), en tanto rasgos locales importantes de conservar física o simbólicamente: “Lo importante es que en vez de supervivencia se percibe en las comunidades la capacidad para someter a su lógica mítica objetos y categorías más recientes, creando nuevos conjuntos discursivos, que tienen como intención mantener el sentido y la coherencia de sus expresiones culturales”.³⁵

No podemos dejar de mencionar que otro posible motivo del surgimiento de hierofanías/teofanías fundacionales es que puedan relacionarse con la concentración de la población indígena ordenada por la Corona española en los siglos XVI y XVII, como es el caso de las congregaciones o reducciones que se produjeron cuando las autoridades civiles y eclesiásticas españolas se dieron cuenta de lo difícil que sería apropiarse del territorio, explotarlo, catequizar a los indígenas, utilizarlos para el servicio personal y cobrar el tributo. Tarea que no fue fácil ya que por lo general la población indígena prehispánica, los macehualtin, estaban acostumbrados a vivir en forma dispersa, junto a sus campos de cultivo o en sus calpultin; sólo los pipiltin, sacerdotes, artesanos y comerciantes eran quienes vivían en ciudades y centros ceremoniales, por lo general. Por lo que la labor de congregar a los indígenas en pueblos recién fundados y planeados bajo una traza hispana, no fue fácil. Pero la invención de una hierofanía/teofanía, el acto milagroso provocado por la divinidad debió ser un importante fundamento para poblar o repoblar un lugar y las imágenes fueron utilizadas como instrumento de aculturación y de dominio, siendo hasta hoy en día una importante referencia como símbolo de identidad en los pueblos.

³⁴ Dehouve, “Santos viajeros...”, 191.

³⁵ Castellón, “Las categorías...”, 103.



El cine documental como artefacto de la memoria: una reflexión desde el documental *Del fusil al azadón*

Documentary cinema as an artifact of memory: A reflection from the documentary Del fusil al azadón

Hever Iván Vásquez Astaíza¹

Candidato a maestro en Antropología Visual, Flacso, Ecuador

ivanvasquez@unicauca.edu.co / hever.1303@gmail.com

RESUMEN

En este artículo se aborda el documental desde una de las tantas perspectivas bajo las que ha sido concebido y dotado de funcionalidad. Aquí se reflexiona alrededor del documental como *recurso y artefacto de la memoria*, el cual, mediante el registro y la yuxtaposición de imágenes y sonido, construye una narrativa que da cuenta de sucesos pasados o trascendentes que emergen de contextos socioculturales diversos con el fin de evocar y resguardar historias para reproducirlas y no ser olvidadas, las cuales se contienen en el audiovisual mismo, y, por otro lado, pensar el documental como relato vivo que busca generar conocimiento, crítica, reflexión o impacto en determinado lugar. Para entender la finalidad del documental como artefacto de la memoria y medio para reconstruir historias, posiciones y afirmaciones acerca del mundo, posibles en tal caso a través del audiovisual, este artículo parte de la reflexión sobre el documental *Del fusil al azadón*, el cual estuvo bajo mi dirección en años recientes.

Palabras clave: audiovisual, medio, narrativa, reconstrucción, representación.

ABSTRACT

In this article, the documentary is approached from one of the many perspectives under which it has been conceived and endowed with functionality. In this case, we reflect on the documentary as a resource and artifact of memory, which, through the recording and juxtaposition of images and sound, builds a narrative that allows us to account for past and/or transcendent events that emerge from sociocultural contexts. diverse in order to evoke and safeguard stories to reproduce them and not be forgotten, which are contained in the audiovisual itself, and, on the other hand, think of the documentary as a living story that seeks to generate knowledge, criticism, reflection or impact in a certain place. To understand the purpose of the documentary as an artifact of memory and a means to reconstruct stories, positions and statements about the world, possible in this case through the audiovisual, this article starts from the reflection on the documentary *Del fusil al azadón*, which was under my direction a few years ago.

Keywords: audiovisual, media, narrative, reconstruction, representation.

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2022

Fecha de aprobación: 20 de febrero de 2023

¹El documental *Del fusil al azadón*, puede verse en el siguiente enlace: <https://youtu.be/gS41otXFZgw>.

(...) el cine documental ha sido un artefacto que versa sobre artefactos, es decir, que se ha centrado en temas que están en la agenda de la memoria y que tienen como discurso central la naturaleza del recuerdo, sus vehículos, afluentes y, sobre todo, de su función.

Alfonso Díaz Tovar y Liliana Paola Ovalle (2014).

El cine documental, sin duda, ha sido y es uno de los medios más acertados al momento de representar una realidad, dando cuenta de un suceso, contexto, dinámica, identidad o problemática en particular, la cual se materializa a través de lo audiovisual. A partir de esta premisa, el documental como sistema de representación ha sido ampliamente utilizado, cuestionado y debatido dado a su particularidad al momento de contar historias, las cuales, tratan en buena medida de ofrecer la experiencia de lo real al espectador a través de un sistema de no ficción —aunque ciertamente también existen documentales ficcionales o los denominados *Mockumentaries*—, que constituye lo que podrían ser llamados *discursos de sobriedad*² propuestos por Nichols. De esa manera, han sido múltiples las formas en las que el documental ha sido pensado como artefacto y vehículo para capturar, sensibilizar y transmitir información, lo que ha permitido el poder acercarnos a relatos y realidades muchas veces alejadas de la nuestra, las cuales se hacen accesibles mediante de lo retratado por el lente de la cámara. De igual forma, es importante mencionar que el documental, dentro de tal abordaje, cumple a su vez la función de catalizador, el cual se encamina a estimular la memoria no sólo de los protagonistas, sino también las de los espectadores —en algunos casos de forma positiva y en otros, negativamente, ya que el documental también puede generar cierta controversia— a través de lo visible y audible, lo que da paso a la posibilidad de despertar, insertar, articular e incluso problematizar memorias

individuales en escenarios colectivos; esto último nos lleva a pensar el documental, hasta cierto punto, como un artefacto muchas veces compartido o disociador, el cual cumple la función de *mediador público*³ de la memoria.

Para apoyar mis argumentos sobre ese tema, en el presente artículo, tomo como referencia el documental *Del fusil al azadón*, el cual fue rodado en el municipio de Caldono, en el departamento del Cauca, Colombia, durante los años 2019 y 2020. He de decir que sobre tal filme no hay nada escrito y ésta es la primera aproximación que, desde la teoría, la experiencia y (auto)reflexión se hace sobre el mismo; ello, luego de su recorrido por algunos festivales de cine durante los años 2021 y 2022. Es así que, para abordar dicho documental desde una perspectiva de la memoria, me he planteado, de inicio, un par de cuestionamientos sobre el mismo, ya que desde su producción y sus múltiples proyecciones me he dado a la tarea de reflexionar a propósito de este filme como un artefacto y medio funcional que parte de la memoria, el cual se inserta en escenarios públicos, permitiendo reconstruir y resignificar un momento y punto de inflexión en una realidad mucho más amplia, como lo es el posconflicto en el territorio colombiano, a partir de una serie de actores que en este caso son los excombatientes de una de las guerrillas más antiguas de Latinoamérica: la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP), una organización guerrillera e insurgente colombiana de extrema izquierda, basada en la ideología y los principios del marxismo-leninismo y bolivarianismo; por tanto, para reflexionar sobre el tema, en este artículo parto de dos interrogantes: ¿Cómo el documental *Del fusil al azadón* se constituye en un artefacto y medio de la memoria?, y ¿cuál es su función? Además, a través de aproximaciones teóricas y reflexionando no solamente sobre el producto final en sí, sino, remitiéndome a la realización del mismo —es decir, a mi memoria—, pretendo presentar el documental como un elemento que coadyuva a acceder a

² Bill Nichols, “Modalidades documentales de representación”, en *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental* (Barcelona: Paidós, 1997), 65-114.

³ Jorge Mendoza, *Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia* (México: Universidad Pedagógica Nacional, 2015).

memorias muchas veces subalternas o en este caso insurgentes, las cuales propician una mirada diferente a las oficiales o hegemónicas provenientes especialmente de la institucionalidad. Es así como este artículo se compone, para empezar, de una breve aproximación al cine documental como sistema de representación con ciertas particularidades; en un segundo momento se aborda el mismo como una herramienta y artefacto de la memoria, sustentado en este caso a través de la teoría, para así, dar paso a la reflexión central propuesta aquí desde el documental *Del fusil al azadón* y su artefactualidad. He de aclarar, también, que este artículo en su totalidad y el documental que aquí he tomado como referencia tienen sus cimientos en la antropología visual desde una perspectiva metodológica y epistemológica; aunque dejo en claro que aquí me referiré a cine documental de una forma general, ya que no pretendo debatir y trazar una línea divisoria entre lo que sería el cine documental y el cine etnográfico, pues eso daría para otra discusión.

Aproximaciones y particularidades sobre el cine documental

En la antropología, y desde hace ya poco más de un siglo, se ha hecho uso de medios audiovisuales en la investigación, los cuales han servido para diferentes fines —y hasta cierto punto se han convertido en una necesidad—, ya sea como apoyo en el trabajo de campo; como método mediante el cual es posible levantar información etnográfica, o como objeto de análisis, esto último en relación con producciones ya existentes y que permiten trazar reflexiones sobre lo contenido en las mismas. De esta forma, el audiovisual se ha convertido en una parte fundamental de la disciplina —y aún más en la subdisciplina de la antropología visual—, configurando así nuevos abordajes que coadyuvan a acceder a aquellas realidades que pretendemos retratar, en este caso, ya no sólo desde la etnográfica convencional o escrita, sino mediante el uso de tecnologías que aportan una perspectiva diferente de acceso al campo y la generación de nuevo conocimiento, en este caso, a través de lo audiovisual.

Podemos decir que el documental surgió como un modelo de representación cuyas bases están en la fo-

tografía, entendido inicialmente como registro y copia fiel de la realidad, el cual estuvo al servicio especialmente de científicos en un primer momento. A partir de esta premisa, el documental como un medio y sistema de representación ha sido ampliamente cuestionado dado a su particularidad al momento de contar historias, las cuales tratan en buena medida de ofrecer la experiencia de lo real al espectador; pero dicha pieza —en concordancia con las ideas de Worth—⁴ no puede ni tampoco debe ser considerada como un reflejo fehaciente de la realidad, ya que, por el contrario, únicamente es una representación de aquélla, conformada principalmente por la experiencia, subjetividad y afirmación que el investigador-realizador y los sujetos retratados hacen sobre el mundo, la cual, será transmitida hacia los espectadores; en ese sentido, “un documental es la negociación entre realidad por una parte e imagen, interpretación y vías por la otra”.⁵ En consecuencia, “el filme, puede leerse como un trabajo compuesto que representa un cruce de perspectivas culturales”.⁶

Lo anterior sirve para adentrarnos en lo que sería el documental como un audiovisual que, a través de su construcción y estilo narrativo, nos intenta presentar una realidad, “ya que explora personas y situaciones reales”,⁷ pero que ciertamente construye una realidad alterna mediada por el lenguaje audiovisual resignificando el contexto real para dar paso a un argumento que será construido y transmitido a través de la imagen y el sonido; lo cual se hace más evidente cuando se aborda y toma como base principal la memoria, ya que la misma considera aspectos problemáticos que se hacen notorios en estos procesos, ya que la memoria, sin duda, es variable, puede tender al olvido —especialmente cuando se trata de eventos traumáticos— o

⁴ Sol Worth, “Margaret Mead and the Shift from ‘Visual Anthropology’ to the ‘Anthropology of Visual Communication’”, *Studies in Visual Communication*, vol. 6, núm. 1 (1980): 15-22.

⁵ Stella Bruzzi, *New documentary: a critical introduction* (Londres: Routledge, 2000).

⁶ David MacDougall, “¿De quién es la historia?”, en *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*, de E. Ardévol y L. Pérez (Granada: Diputación Provincial de Granada, 1995), 401-422.

⁷ Michael Rabiger, *Dirección de documentales*, 3a. ed. (Madrid: Instituto Oficial de Radio y Televisión, 2005).

se reconstruye de diferente modo, ya que no es única. En ese sentido, el documental utiliza la retórica para la creación de una credibilidad conducente al realismo. Esta forma de retórica documental no únicamente constituye un modo de narrar historias que se quedan en una mera descripción de las mismas, por el contrario —y para el caso que aquí nos compete—, esta retórica puede funcionar como un contenedora, catalizadora y creadora de la memoria.

La documental y su lazo con la memoria

El pensar la memoria desde una postura convencional conlleva a imaginarla principalmente desde escenarios individuales en donde las subjetividades de los individuos se enfocan en reconstruir y revivir sucesos que han marcado su historia personal ya que “la facultad de la memoria, [es] esencial para el individuo en todos los momentos de su vida, [y] tiene un papel de importancia mayor en la vida social”.⁸ De esta forma, podríamos hablar de la memoria como una especie de almacenamiento en donde se contienen dichos recuerdos, los cuales vuelven al presente a través de ciertos estímulos que remiten a la persona hacia su pasado, ya que como lo ha postulado Florescano (1988): la memoria podría ser entendida a grandes rasgos como “la reconstrucción del pasado que se hace a partir del presente”.⁹ Desde esta concepción, reconstrucción y representación, en un primer momento de la memoria individual asoman a su vez referentes y escenarios colectivos, de los cuales el sujeto en cuestión ha sido —o es— parte; entre ellos se pueden destacar sucesos sociales, políticos, económicos, y otros, los cuales competen en este caso a espacios públicos en los que la experiencia individual se inserta en lo colectivo —y viceversa—, y se crea así una memoria colectiva.¹⁰ Esas memorias dan paso a

un entretejido de tradiciones¹¹ y narraciones que se inscriben en la historia de un determinado tiempo y espacio, conteniendo —en el caso dado— códigos particulares y estructuras reconocibles, las cuales son apropiadas de forma colectiva.

La lógica de la memoria es la de la interpretación, de la reconstrucción y de la reelaboración de la experiencia pretérita, escrutinio elaborado desde lo que se ha convenido llamar tiempo presente, desde el punto de vista del momento actual, fundido con las impresiones, los gustos, las ideas, los estilos, las formas, las relaciones y las condiciones de la propia colectividad.¹²

Con base en lo anterior, podemos pensar la memoria desde la (re)construcción de historias que se refractan en el presente e incluso en el futuro. Pero ahora bien ¿De qué forma podemos (re)construir dichas memorias o cuál es el medio más factible? En ese sentido, es claro que existen múltiples formas en las que se puede acceder y materializar dichos relatos que emergen de la memoria, siendo lo oral y lo escrito quizás lo más común; pero existen otras herramientas como la fotografía, los objetos materiales y, por supuesto, el audiovisual, los cuales funcionan como estímulos y testigos que facultan el acceso y la captura de la memoria, incluso de una forma mucho más fiel —aunque esto podría ser debatible—, dada la cantidad de detalles que se pueden aprehender, evitando tergiversaciones producto de la oralidad y la escritura. De manera que el video y el audio representan un medio diferente no sólo de registrar, sino, de conocer, de saber y transmitir estas memorias, ya que a través de éstos “no sólo se relatan o interpretan hechos del pasado, sino que se despliega el imaginario social instituido e instituyente de una sociedad”.¹³

Desde un abordaje y funcionalidad de lo audiovisual y para el caso específico del cine documental,

⁸ Joël Candau, *Antropología de la memoria* (Tucumán: Nueva Visión SAIC, (2002) [1996]).

⁹ Enrique Florescano, “De la memoria del poder a la historia como explicación”, en *Historia para qué*, de Carlos Pereyra et al. 17a. ed., (México: Siglo XXI, 1989).

¹⁰ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, (2004) [1925]).

¹¹ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2000).

¹² Alfonso Tovar y Liliana Ovalle, “El cine documental. Materia y sustento de las memorias subalternas”, *Anuario ININCO*, vol. 26, núm. 1 (2014); 279-311.

¹³ Tovar y Ovalle, “El cine documental...”.

éste se inscribe como un medio o artefacto que facilita el acceso a diversas realidades y perspectivas de las mismas, ya que esos filmes “poseen la propiedad de comunicar a otras personas sobre ciertas cuestiones que posiblemente no estén en la agenda de la historia o simplemente de temas que no se quiere tocar por la incomodidad que estos conllevan.”¹⁴ De otro lado, considero pertinente que se conciba al documental como un medio de representación de la memoria que sobrelleva a su vez un proceso de interpretación y (auto)reflexión, el cual se da no únicamente desde la mente del espectador o el protagonista(s) retratado, sino desde el investigador-realizador, ya que estos procesos de hacer memoria y a su vez de ser registrados a través del audio y el vídeo, implican un involucramiento con lo sujetos filmados que va encaminado hasta cierto punto a un entendimiento, posición y hasta compromiso sobre lo que está siendo relatado/retratado; en ese caso, desde un abordaje diferente, en lo que también se podría denominar como *las artes de la memoria*,¹⁵ las cuales se realizan y materializan a través de los medios tecnológicos comunicativos. De manera que, “el film se vuelve un relato audiovisual que además de dar cuenta del proceso de rememoración, promueve una aproximación distinta a la realidad; la imagen no sólo ilustra el conocimiento antropológico, sino que se constituye como soporte contenedor del mismo”.¹⁶

Del fusil al azadón, un artefacto de la memoria

Luego de haber abordado —aunque quizás a grandes rasgos— el papel del documental como una herramienta de la memoria y su funcionalidad en escenarios individuales y colectivos, llegamos al referente central del presente artículo. En ese orden de ideas,

¹⁴ Tovar y Ovalle, “El cine documental...”.

¹⁵ Gustavo Aprea, “Documental, historia y memoria: un estado de la cuestión”, en *Filmar la memoria. Los documentales audiovisuales y la reconstrucción del pasado*, ed. por Juan Pablo Cremonte et al. (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012).

¹⁶ Aurelio Valencia, “Relatos (audio)visuales: Construcción de memorias sobre el conflicto armado y la reinserción a la vida civil en la comunidad Nuevo Horizonte, Petén, Guatemala” (tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala, 2017).

cabe exponer al lector, primero, de qué trata el documental *Del fusil al azadón*, así como de dónde surge dicho proyecto audiovisual, es decir, el contexto general o histórico en el cual se inscribe.



Afiche *Del fusil al azadón*, dir. H. I. Vázquez Astaíza, 2020.

Este trabajo en cuestión surge en el marco del posconflicto colombiano y se centra específicamente en el proceso de reincorporación que excombatientes de FARC-EP han llevado a cabo luego de la firma de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno y esta guerrilla en 2016. Es así que este documental parte de un determinado marco social¹⁷ e hito histórico para el pueblo colombiano. Este punto de inflexión en el país se inscribe a su vez en los diversos procesos y trabajos relacionados con el estudio y la reconstrucción de las memorias sobre el conflicto armado interno en el territorio nacional y, más aún, en el departamento del

¹⁷ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos —Autores, Textos y Temáticas Ciencias Sociales 39—, 1994).

Cauca, el cual fue uno de los más golpeados por el fuerte conflicto que duró más de cinco décadas, dejando así huellas imborrables en la memoria de quienes lo vivieron. De manera que los abordajes respecto de la memoria y el conflicto han sido bastos y, luego de la firma de paz, lo han sido más. En consecuencia, es claro que existe abundante contenido y un fuerte respaldo normativo asociado con el tema y los acuerdos en cuestión, expresados así en una serie de actos legislativos, leyes, decretos y demás, que establecen resoluciones en un marco jurídico encaminado a la consolidación de la paz, basados en la ejecución de una serie de programas en toda la nación, relacionados con los problemas abordados en la construcción del Acuerdo Final. Sin embargo, antes de iniciar el rodaje del documental, se rastrearon pocos trabajos que hubieran hecho seguimiento al proceso de reincorporación en sus múltiples dimensiones y mucho menos desde una óptica antropológica y audiovisual, así como desde las voces de los excombatientes. De esta forma, y tomando como antecedentes este entramado de documentos oficiales, se buscó retratar las expectativas, avances y dificultades que los exintegrantes de las FARC-EP habían tenido durante su proceso de reincorporación en el municipio de Caldono-Cauca, Colombia, esto a cuatro años de la firma de los acuerdos, tratando así de que el documental se presentara desde una perspectiva diferente de la convencional o —como ya lo mencioné al inicio de este artículo— de la oficial, es decir de la producida por el Estado, las instituciones gubernamentales o las ONG, ya que trabajos de ese tipo hay varios —los cuales, muchas veces, representan discursos de poder u otros abordajes bastante idílicos frente a estas realidades—, pero, para entonces y aún hoy, han sido pocos los abordajes propuestos desde aquellas voces y memorias que aquí he denominado como *subalternas* o *insurgentes*; las cuales han pasado inadvertidas en la realidad del país.

Dentro de estas denominadas memorias subalternas o insurgentes se contienen las voces de quienes podrían ser considerados como los excluidos socialmente y en determinado momento decidieron alzarse contra la autoridad; y, dentro del marco bajo el cual

fue construido el documental, es más que claro que las personas protagonista del mismo han sido y aún hoy son consideradas de esa forma debido a su pasado en armas y al estigma social que el ser un excombatiente conlleva; lo cual los ha llevado, hasta cierto punto, a ser deshumanizados. En ese sentido, se plantea el documental como un medio para retratar estas historias que emergen de contextos y de subjetividades apartadas socialmente, y con ello, insertarlas en escenarios colectivos en donde convergen otras memorias, las cuales, a fin de cuentas, forman parte de un todo social, que en este caso se enmarca en la historia del conflicto armado colombiano y el actual posconflicto. Estos documentales que surgen de las memorias insurgentes o subalternas —dentro del cual he decidido enmarcar a *Del fusil al azadón*— se definen como “documentales que evidencian los mecanismos excluyentes del sistema, y el impacto de dichos mecanismos en la cotidianidad y subjetividades de quienes los sufren”.¹⁸ Por tanto, es posible acceder a través del documental a aquellas realidades complejas en donde claramente hay mucho por contar y en cierto modo generar un impacto.

Ahora bien, es pertinente el mencionar la estructura narrativa del documental comentado, al mismo tiempo que presento cómo fue construido y se fue constituyendo como un artefacto de la memoria, el cual hasta cierto punto se dio desde una perspectiva colaborativa en donde las memorias del equipo de producción se aunaron con las de los protagonistas de este documental, ya que este involucramiento —considero— es fundamental para poder acceder a los ejercicios de memoria a través del audiovisual como medio para capturar y resguardar. Si bien este filme no contempla una memoria general del conflicto armado en Colombia desde las voces de los excombatientes —ya que no fue el objetivo—, materializa un hecho importante como es el momento de dejar una vida alzada en armas para insertarse a la vida civil, proceso que, sin duda, contempla más que el hecho de entregar las armas e insertarse en un escenario social-cultural diferente al vivido durante su militancia.

¹⁸ Tovar y Ovalle, “El cine documental...”.



Fotograma *Del fusil al azadón*, dir. H.I. Vásquez Astaíza, 2019. Excombatientes de FARC-EP momentos antes de movilizarse al resguardo indígena de Pueblo Nuevo, Caldono – Cauca, Colombia. (2017). Material de archivo cedido por la comunidad reincorporada.

En un primer momento, *Del fusil al azadón* parte de relatos relacionados con la motivación principal de dejar las armas, así como del impacto que generó en los exintegrantes de FARC-EP dejar su lucha para dirigirse a un territorio y reubicarse ahora como ciudadanos colombianos. La llegada al territorio es una parte fundamental en la narrativa construida en este filme —y por supuesto, de la memoria—, ya que da cuenta de cómo una colectividad insurgente se inserta en un escenario sociocultural ya no como grupo armado, sino como personas que habrán de compartir un espacio; en este caso particular, el proceso de inserción colectiva se dio en el resguardo indígena de Pueblo Nuevo, perteneciente a la etnia nasa del municipio de Caldono. Así inició su proceso de reincorporación a la vida civil, tratando de alguna forma de encajar en una nueva vida “legal”, de convivir con otras personas y aportar a la construcción de una paz territorial.

Esos relatos, con lo cuales se da inicio al documental, fueron pensados junto con la comunidad y se partió de un material fotográfico y de vídeo que ellos mismos habían registrado al instante de salir de sus denominados “cambuches” para acceder a movilizarse y ubicarse en un escenario público. Dichos registros según lo comentado, fueron tomados con el fin de no olvidar ese momento tan trascendental en sus vidas y por tal razón, consideraron pertinente capturar dicha situación; lo cual evidencia cómo la imagen, ya sea fija o en movimiento, se convierte en un medio y artefacto para

el recuerdo, es decir, un ancla para la memoria. Es así como este material da cuenta de la travesía de su viaje desde donde se encontraban en ese entonces hasta llegar a donde darían inicio a una nueva vida; a la par, da cuenta de la “bienvenida” hecha por miembros de la comunidad del resguardo al momento de la llegada al territorio. Estos archivos filmicos fueron observados por algunos de los miembros de la comunidad reincorporada y el equipo de producción, lo cual suscitó en ellos narraciones en relación con lo contenido. El haber participado de dicha remembranza visual, en tanto investigador-realizador, propició un entrelazamiento

de memorias a partir de la experiencia de producción audiovisual, las cuales aún a día de hoy son vigentes y significan un lazo entre la comunidad, el documental mismo y mi labor. Desde esa perspectiva, la estimulación de la memoria a través de estos materiales es aún mayor, ya que no parte únicamente de una pregunta, recordar y luego comentar, sino que permite revivir de alguna forma aquel pasado mediante las imágenes en movimiento y el sonido; y más aún cuando se realiza en grupo, ya que esto ofrece un soporte a la memoria, pues el pasado no se puede cambiar, pero sí la forma en la que se recuerda. Por tal razón, recalco una vez más la importancia del proceso de realización documental, ya que en ella no sólo se reconstruyen memorias pasadas —como lo fue en este caso a través del material que fue observado y luego cedido para el producto final—, sino que se articulan y construyen nuevas memorias durante el proceso; las cuales se pueden entrever en el corte final. Ergo, “la memoria no es todo el pasado; la porción de él que sigue viviendo en nosotros sé nutre siempre de representaciones y preocupaciones del presente”,¹⁹ y es así como, a través del audiovisual, se va materializando en el proceso la memoria individual y la colectiva, las cuales pasan a ser contenidas a través de su captura u ordenamiento en la construcción de una narrativa que surge del presente y que crea nuevas memorias para el futuro.

¹⁹ Aprea, “Documental, historia y memoria...”.



Fotograma *Del fusil al azadón*, dir. H. I. Vásquez Astaíza, 2019. Llegada de los Excombatientes de FARC-EP al resguardo indígena de Pueblo Nuevo, Caldono - Cauca, Colombia. (2017). Material de archivo cedido por la comunidad reincorporada.

Para seguir con la revisión de la estructura del documental y su construcción como artefacto, en adelante, la narrativa se conformará alrededor de las dificultades y retos a las que los exintegrantes de FARC-EP se han visto enfrentados en su proceso, que son remitidas en consonancia con su pasado en armas. Estos relatos se van entretejiendo en torno a su proceso y a un constante debate entre las fuentes oficiales y la realidad que se vive en el territorio, con lo que dan cuenta de ciertas tensiones entre las partes. Así también podemos pensar al documental como un medio por el cual podemos poner en discusión diferentes posiciones frente a una realidad compartida, ya que ese tipo de producciones y el cine en general, como lo propone Worth,²⁰ son la afirmación de alguien sobre el mundo las cuales —por supuesto— se ven sujetas a cuestionamientos.



Fotograma *Del fusil al azadón*, dir. H. I. Vásquez Astaíza, 2019. Excombatientes de FARC-EP realizando trabajos con personas de la comunidad indígena Nasa. Vereda Andalucía, Caldono-Cauca, Colombia. (2019).

²⁰ Worth, Margaret Mead...".

Por otra parte —y cerrando lo relacionado con la estructura narrativa del documental, la cual evidentemente se presenta aquí de una forma resumida, ya que la intención no ha sido hacer un análisis del filme en cuestión—, se desarrolla desde un presente proyectado hacia el futuro, en relación con dicho proceso, en donde se plantean ciertas metas y caminos a seguir desde la colectividad de este grupo de personas en proceso de reincorporación. De esa forma se construyen relatos desde la individualidad de cada uno de los actores que decidieron participar en el documental y en donde todos ellos se encaminan a pensarse como un todo colectivo, del cual aún no se desprenden a pesar de ya no formar parte de un grupo constituido como lo fue la guerrilla; ello denota el arraigo de las personas hacia ciertos patrones que se han construido en conjunto y en cierta forma la necesidad de mantenerlos, siendo la continuidad un rasgo particular de la memoria colectiva, ya que “tiene entonces un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y a menudo para construir mayor confianza en sí mismos (especialmente cuando se trata de grupos oprimidos, silenciados y discriminados)”.²¹ De igual manera, las narraciones contenidas en el documental se van tejiendo con la realidad del Cauca y de Colombia, lo cual permite enmarcar estas historias en un tiempo y espacio determinados.



Rodaje *Del fusil al azadón*, dir. H. I. Vásquez Astaíza, 2019.

Este breve recorrido por el documental *Del fusil al azadón* ha sido pensado con el fin de ofrecer una ex-

²¹ Elizabeth Jelin, *Exclusión, memorias y luchas políticas* (Buenos Aires: Clacso, 2001), 91-110.

perencia de realización —aunque quizás sin profundizar tanto—, en la cual se toma el audiovisual como un medio factible para acceder a aquellas realidades, muchas veces complejas y desconocidas para algunos y que, al mismo tiempo, coadyuvan a generar procesos que propicien una articulación dentro de la misma comunidad y un impacto, el cual se logra no sólo a través de la realización de estos productos, sino mediante su proyección en escenarios colectivos en donde esas historias toman un lugar y perspectiva diferente sobre ciertos hechos que hasta cierto punto conciernen a todos, y más cuando hablamos de un escenario como lo es el posconflicto en Colombia. En relación con la proyección y difusión de este tipo de materiales, se deja en claro también los diversos conflictos que un producto audiovisual puede generar en algunos contextos y personas, ya que, en este caso, dicho producto si bien llamó la atención de muchos y tuvo una buena aceptación, en otros casos se tomó de una forma negativa, ya que se aludía al hecho de apoyar e idealizar a un “grupo de guerrilleros”. Esto último es inevitable, ya que forma parte de los procesos de realización audiovisual; lo cual deja entrever, a su vez, las disputas y negociaciones de la memoria desde el lugar que ocupan distintos actores sociales.

Conclusiones

El artículo ha versado sobre el cine documental y la memoria. Como se ha visto, el documental constituye un medio y artefacto que permite reconstruir, representar y reproducir la memoria. De esta forma, desde un abordaje investigativo y más específicamente desde la antropología, el audiovisual ayuda a retener estas historias, las cuales se contienen dentro de determinados marcos sociales, y se logran así abordajes más cercanos a lo real, aunque claramente esto último ha sido motivo de debate en cuanto a su validez, la incidencia del investigador, entre otros cuestionamientos. Por otro lado, reflexionar a propósito del documental *Del fusil al azadón* no sólo ha servido como medio para sustentar este trabajo y tener un referente desde donde partir, por el contrario, también ha servi-

do para estimular mi memoria y pensar la incidencia que estos escenarios y relatos que retratamos llegan a tener en nuestras vidas, al tiempo que permiten articular y reflejar nuestra experiencia en el producto final, entendido también como un proceso compartido con la comunidad.

Ahora bien, retomando las preguntas planteadas al inicio de este trabajo, me propongo responderlas aquí, si bien considero que estas han sido resueltas a lo largo del texto, aunque quizás no de una forma concisa. Así pues, la primera de ellas plantea: ¿cómo el documental *Del fusil al azadón* se constituye en un artefacto y medio de la memoria? Pues bien, el documental parte claramente de relatos individuales que se entrelazan con los colectivos, en este caso de un grupo de personas en proceso de reincorporación, quienes para el momento del rodaje —y aún hoy— se identifican con una ideología claramente compartida entre ellos y que ha sido posible consolidarla a través de su convivencia. Del mismo modo, esos relatos remiten a momentos de su vida en armas, los cuales sirven para sustentar su vida actual y articularlos con la historia del país. En tal sentido, el documental *Del fusil al azadón* es un artefacto de la memoria, ya que se hace posible a través de una narrativa construida, con un determinado fin y contenido dentro de un marco social. Y, por otro lado, el documental se constituye como un medio, ya que a través de que estas memorias se materializan mediante el audio y el video y alcanzan a insertarse en escenarios que, de otra manera, no habrían sido posibles de acceder. Al mismo tiempo, esto último podría articularse con el segundo interrogante planteado en este artículo, es decir: ¿cuál es su función? En ese sentido, el documental pretendió, además de retratar y visibilizar el proceso de reincorporación de exintegrantes de FARC-EP, evidenciar un contradiscurso de lo convencional y establecido, de tal forma que permitiera dar cuenta de aquella realidad mediante un producto audiovisual, en donde las voces de los *exfarianos* se insertaran en la realidad y memoria del departamento del Cauca y de Colombia, a través de esta historia titulada *Del fusil al azadón*.



Tejedora de destinos. Documental feminista, etnografía y procesos creativos

Feminist documentary, ethnography and creative processes

Yerid López Barrera¹

Doctora en Antropología Social por la ENAH

yeridlopezbarrera@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo es un acercamiento reflexivo y crítico desde la antropología feminista y audiovisual en torno al documental animado *Tejedora de destinos*. Hace un recorrido por los procesos de investigación y de creación que implicó la realización del documental y, da cuenta de los dilemas éticos que representa la puesta en circulación de narrativas en torno a historias de mujeres y violencia de género. A su vez, muestra los retos y la potencialidad del documental feminista para visibilizar y concientizar en torno a esos temas.

Palabras clave: narrativas, experiencias, mujeres, audiovisual, violencia.

ABSTRACT

This essay is a reflective and critical approach to the animated documentary “Fate weaver” from a feminist and audiovisual anthropology perspective. It delves into both the research and creation processes that documentary making entails, while acknowledging the ethical dilemmas implied in the circulation of women’s stories and gender violence. At the same time, it puts forward the challenges and potential of feminist documentaries to make visible and raise awareness around these issues.

Keywords: narratives, experiences, women, audiovisual, violence.

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2022

Fecha de aprobación: 20 de febrero de 2023

¹ Este texto incluye algunas reflexiones que profundizo en mi tesis doctoral. Véase: Yerid López Barrera, “Antropología feminista y narrativas audiovisuales. Experiencias y subjetividades en la construcción de ser mujer en Santa Ana del Valle, Oaxaca” (tesis doctoral, ENAH, 2021), https://www.academia.edu/88038901/Tesis_Antropología_feminista_y_narrativas_audiovisuales_Experiencias_y_subjetividades_en_la_construcción_de_ser_mujer_en_Santa_Ana_del_Valle_Oaxaca.

Presentación

Escribo este texto a poco menos de dos años de haber realizado y puesto en circulación mi documental *Tejedora de destinos*.¹ Durante el tiempo transcurrido desde entonces sucedieron infinidad de experiencias gratificantes y bellas, otras más, difíciles y duras. Todas ellas llenas de enseñanzas y aprendizajes. Esas enseñanzas son las que me invitaron a escribir para continuar reflexionando sobre el quehacer documental-antropológico-etnográfico-artístico-feminista y sus dimensiones ético-políticas.

Desde el mes de marzo de 2021, el documental está alojado en la plataforma virtual YouTube. En paralelo, ha tenido presentaciones públicas en cines, espacios académicos y foros, desde la Cineteca Nacional de la Ciudad de México hasta cineclubes gestionados y organizados por colectivos de barrios y colonias como Miravalle, Iztapalapa, en la Ciudad de México, y Ciudad Nezahualcóyotl, en el Estado de México. Ha sido proyectado también en cafés, librerías, espacios autogestivos de exhibición y espacios feministas que atienden violencia de género; muestras itinerantes de cine organizadas por amigas, amigos y colegas de territorios y pueblos indígenas y originarios en Oaxaca y Guerrero (México) y en países como Perú, Colombia y Ecuador.

El alcance que ha tenido el documental no ha dejado de sorprendernos a Arturo López Pío y a mí como realizadorxs, dado que es un documental que surgió de mi investigación antropológica. Nació siendo testimonio y voz de las experiencias y subjetividades de las mujeres en Santa Ana del Valle, Oaxaca, pero con el paso de los años se convirtió en documental. En ese sentido, nunca fue pensado para ser mostrado en festivales o circuitos de exhibición de cine. De hecho, se colocó en YouTube con la intención de que las personas de dicha comunidad pudieran verlo. Fue una vía efectiva de difusión en tiempos de pandemia.

¹ De aquí en adelante, *Tejedora*.



Figura 1. Fotograma del documental *Tejedora de destinos*.



Figura 2. Fotograma del documental *Tejedora de destinos*.



Figura 3. Fotograma del documental *Tejedora de destinos*.



Figura 4. Fotograma del documental *Tejedora de destinos*.



Figura 5. Cartel del documental *Tejedora de destinos*.

En esta puesta en circulación, al documental no sólo se le han abierto espacios; además, ha sido bien recibido y cobijado, lo cual agradecemos infinitamente. Pero sobre todo, ha sido generador de reflexiones en torno a la violencia contra las mujeres, ha propiciado conversaciones colectivas sobre los procesos de realización y la creación de otras narrativas como contribución a la eliminación de la violencia; ha facilitado que mujeres hablen y compartan, en grupo y entre ellas, sus propias experiencias de vida. Estas conversaciones han aportado elementos invaluable que representan para mí desafíos como antropóloga y realizadora.

El documental ha tomado su propio camino, desde entonces, y estas líneas están motivadas precisamente

por ese recorrido. Une las conversaciones que han emergido con la intención de trazar algunas ideas clave y plantear nuevas dudas y cuestionamientos. Al mismo tiempo, hila los caminos que ha andado y las oportunidades y aprendizajes que me ha brindado en su andar con la intención de colaborar a la generación de reflexiones acerca del documental y la mirada feminista en la creación de proyectos audiovisuales, artísticos y de investigación que respondan a la realidad que vivimos, nos ayuden a mirarla, entenderla y transformarla.

Para tal objetivo, presentaré primero un esbozo sobre los puntos de partida de mis investigaciones para dar contexto al documental. Después abordaré algunos de los problemas éticos y desafíos a los que me enfrenté y me sigo enfrentando como antropóloga y realizadora audiovisual. Para finalizar, describiré el proceso creativo que implicó la colaboración con disciplinas artísticas como el dibujo, la animación y la música en la creación del documental y, desde ahí, apunto algunas reflexiones finales.

Contexto de investigación

Tejedora surge de mi tesis doctoral titulada: “Antropología feminista y narrativas audiovisuales. Experiencias y subjetividades en la construcción de ser mujer en Santa Ana del Valle, Oaxaca”. En esa investigación, me centré en caracterizar, mediante un proceso teórico-metodológico, la experiencia femenina de las mujeres zapotecas en un tiempo y espacio determinados. Con ello di cuenta del conjunto de instituciones, prácticas, dinámicas sociales, culturales y simbólicas que conforman un medio opresivo para las mujeres. Además de las diversas estrategias con las que las mujeres enfrentan esta opresión, pues al vivir desarrollan alternativas, son resilientes y modifican los contenidos de su vida para poder vivirla. Mi objetivo fue conocer, caracterizar y analizar la experiencia femenina

a partir de los relatos, prácticas y vivencias cotidianas de las mujeres de Santa Ana del Valle; así como los procesos que conforman su experiencia individual y personal y que, en su conjunto, constituyen una experiencia cultural.

Abordé la experiencia de ser mujer desde la antropología feminista y la antropología audiovisual. Esas fueron las herramientas con las cuales me acerqué al mundo y a las realidades de las mujeres. En tal sentido, “[l]a antropología feminista se ha especializado en el estudio profundo, crítico y propositivo de una forma particular de la experiencia humana: la de ser mujer”.² Esta antropología feminista parte de reconocer a las mujeres como sujetas de conocimiento en un orden patriarcal y androcéntrico y a las mujeres indígenas dentro de un orden colonial de poder y opresión. Posicionada desde la antropología feminista, pude identificar las relaciones de poder y subordinación en las que se encuentran las mujeres en la sociedad en general y también en contextos locales y comunitarios. En ese encuentro con las mujeres, sus historias y experiencias se entrelazaban con su identidad, cultura, cosmovisión, costumbres y tradiciones, memorias y, en suma, con su vida toda. A lo largo de mi trabajo de campo antropológico y etnográfico fui conociendo a fondo a mujeres jóvenes, adultas y adultas mayores. Entre los relatos que me fueron compartidos y confiados, el de la señora Patricia³ se convertiría posteriormente en el documental *Tejedora de destinos*.⁴

² Patricia Castañeda, “La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* vol. 48, núm. 197 (2006), 37, acceso el 19 de febrero de 2023, <https://www.scielo.org.mx/pdf/rmcps/v48n197/0185-1918-rmcps-48-197-35.pdf>.

³ Todos los nombres son seudónimos utilizados con el fin de proteger sus respectivas identidades.

⁴ Además de dicho documental, realicé un taller de video comunitario como parte de mis metodologías colaborativas. De dicho proceso, emergió *Vivir mi ser mujer*, un documental colectivo que explora las experiencias de tres mujeres jóvenes zapotecas, sobre su propia vida, trabajo y ocupaciones, sus gustos y deseos, sus aspiraciones, enojos y tristezas. Así como el cortometraje: *Soy mujer alegría, soy mujer poder*, donde se relata parte de la historia de la señora Eva, médica tradicional de la comunidad. Estos tres documentales formaron parte de mi tesis de grado. Véase: Yerid López Barrera, *Vivir mi ser mujer. Xkáll gunnâa ribànya* (México: YouTube, 2020), disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=baghU7prYVI&t=5s>; Yerid López Barrera, *Soy mujer*

La otra herramienta utilizada fue la antropología audiovisual, la cual me ha permitido, a lo largo de mis años trabajando con procesos de video comunitario, contar historias colectivas de forma sensible, desde el reconocimiento y el respeto de las personas que son portadoras de esas historias, convencida de la necesidad de otras voces y otras narrativas no hegemónicas. Lo que llamo aquí “herramientas” son evidentemente más que eso, la antropología audiovisual y la antropología feminista son teorías, epistemologías y metodologías que me permitieron investigar posicionada e implicadamente, en un ejercicio de constante cuestionamiento sobre mi práctica etnográfica.

Al contrario de lo que suele pensarse, la antropología visual no es una simple técnica de registro. Ciertamente, la cámara puede usarse como una herramienta que implica el desarrollo de una técnica particular y puede incluso llegar a emplearse sistemáticamente como una metodología etnográfica. Pero la imagen no es únicamente un instrumento para la documentación etnográfica, sino un auténtico vehículo de conocimiento; representa una forma distinta de observar, de abordar y analizar la cultura y la sociedad.⁵

Ambas disciplinas me facultaron para analizar e interpretar, y hasta cierto punto tratar de resignificar esas historias de violencia con una perspectiva de género feminista y mediante el lenguaje audiovisual. Esto me llevó a elaborar una definición de lo que es la *antropología feminista audiovisual* en el marco de mi investigación: “Aquella especialidad de la antropología que se centra en la experiencia de las mujeres como base para su conocimiento, a partir del estudio situado y específico acerca de su condición y situación de género y que utiliza la imagen y el sonido como medios de observación y análisis

alegría, soy mujer poder (México: YouTube, 2021), disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=kjC9gZ2hpgw&t=6s>.

⁵ Antonio Ziri6n, “Miradas c6mplices: cine etnogr6fico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 78, núm. 48 (2015): 45-79, acceso el 9 de mayo de 2023, <https://www.redalyc.org/pdf/393/39348247003.pdf>.

para proponer abordajes narrativos a partir de ese conocimiento”.⁶

Para mí, como mujer, universitaria, hija, hermana, tía, antropóloga, feminista y realizadora audiovisual, es muy importante hablar de *Tejedora* desde un lugar político, el cual es histórico. Ese lugar político e histórico de las mujeres es el de la opresión de género, la subordinación y la discriminación; ese contexto es el trasfondo de la historia de vida de Patricia.

Ser mujer, ser zapoteca, tener una condición socioeconómica con carencias y privaciones, ser artesana, ser madre y ser viuda forman parte de las condiciones históricas de las mujeres en el mundo, y también de sus situaciones de vida que en cada lugar y tiempo son diversas.⁷ Para mi trabajo fue muy importante mi aproximación desde una de las metodologías que la antropología feminista: la estancia con las mujeres. Lagarde la define así:

Estar con las mujeres para aproximarse y analizar sus vidas, consiste en compartir con ellas, hacer cosas juntas, mirar y mirarse, ser espejos y superficies que nos reflejan, acompañarse y participar con las mujeres en sus quehaceres, en sus actividades específicas, es sus rituales, en situaciones de conflicto o de gozo, en la soledad de sus diversas celdas o en sus recorridos delirantes por las calles. He designado a esta forma de investigar estancia con las mujeres. Está emparentada, de lejos, con la observación participante, a la cual algunas corrientes antropológicas han confundido con la antropología misma. Más allá del desacuerdo con la equívoca homologación de técnicas y métodos, con la definición de la antropología, encuentro formas de aproximación afines entre la observación participante y la estancia con las mujeres. Quién investiga se concibe distante, “observa”, mira de una forma especial (mirada etnológica). Pero la estancia con las mujeres no se asemeja a la observación participante porque la distancia, no hace ajena a quién investiga. En cambio, considero que influ-

ye en el hecho de investigación, con su sola presencia, con sus decires y acciones y que, simultáneamente, es observada, analizada, investigada por las mujeres. Una parte del conocimiento es elaborada en este diálogo.⁸

Mi estancia de campo con duración aproximada de siete meses me permitió compartir diversos espacios de la vida cotidiana con las mujeres, así como acercamientos a temas íntimos. Mi estancia con Patricia construyó esa intimidad, y así pude compartir con ella mis propias historias familiares de violencia y dolor.

Si bien la historia que narra el documental es la de ella como mujer zapoteca, artesana, adulta mayor, viuda, madre, abuela; sus memorias, vivencias y experiencias no son exclusivas de ella. Es, por ejemplo, la historia de mi madre, quien no pudo terminar de estudiar cuando era niña porque su educación no era importante. Es también la historia de mi abuela, la mujer que no pudo decidir si quería o no tener los hijos que tuvo porque no tenía la información adecuada. Otros decidieron por ella porque la maternidad no se cuestiona. Es la historia de mi hermana, la mujer a quien le ha costado hacer su propio camino liberándose a cada paso del poder de su padre.

Esta historia es la historia de opresión de muchas otras, esas memorias del dolor y del agravio. Las privaciones, pérdidas y duelos son potencialmente de todas en cuanto orden de género, ya que por ser mujeres en un mundo patriarcal y machista somos susceptibles a esas violencias. *Tejedora*, en tal sentido, fue un ejercicio de traducción de aquellas historias al lenguaje audiovisual con la intención de visibilizarlas a partir de una narrativa hecha desde la antropología feminista-audiovisual.

Me gustaría aquí mencionar dos películas documentales contemporáneas que, por sus temáticas y formas narrativas, se han convertido en ejemplo de creación audiovisual sensible, íntima y respetuosa sobre la violencia que padecen las mujeres indígenas en México. Y que, sobre todo, han logrado poner en pantalla y en circulación pública el tema. Por un lado, la película *Mamá* (2022), del director tsotsil Xun Sero; el filme re-

⁶ López Barrera, “Antropología feminista...”, 264.

⁷ Aquí, aludo a la diferenciación entre “condición” y “situación” que elabora la antropóloga Marcela Lagarde: Marcela Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, presas, putas y locas* (México: Siglo XXI Editores, 2014), 62.

⁸ Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de...*, 54-55.

trata la violencia que padeció su madre, Hilda, a causa de su rapto y violación en Los Altos de Chiapas, y en segundo lugar, *Flores de la llanura* (2021), de la directora y antropóloga visual Mariana Rivera,⁹ que aborda el feminicidio de Silvia, mujer tejedora ñomndaa de Xochistlahuaca, Guerrero. Ambos documentales son hermosos abordajes de la violencia y el dolor que causa en la vida de las mujeres. Son narrativas audiovisuales que no revictimizan a las mujeres, logran conmover, sensibilizar y nos llevan a la reflexión.

El silenciamiento social de la violencia contra las mujeres y la ética feminista

En la sociedad y en la cultura, la violencia contra las mujeres representa un tabú, es decir, la violencia sucede, está ahí, pero existen mecanismos sociales para su silenciamiento. Las historias de las mujeres permanecen en el ámbito de lo privado y, si se comparten, sucede generalmente entre mujeres. Algunas cuentan lo que les ha sucedido a sus hermanas o vecinas, a las mujeres cercanas. Con frecuencia, esa violencia es reducida a “conflictos familiares” o “problemas personales”, de manera que las mujeres son cargadas con un estigma: “algo anda mal con ellas”. De manera que ese silenciamiento de la violencia hace que se sientan responsables y, no sólo eso, sino también avergonzadas. Esta vergüenza se convierte en uno de los principales impedimentos para que hablen de lo que les sucede. Es una vergüenza social en el sentido que está alimentada de acciones, comentarios y señalamientos injustos y estigmatizantes que surgen en su entorno más cercano, principalmente en la familia, la comunidad, el pueblo, la colonia o el barrio y que representan, en muchos sentidos, un ejercicio de control hacia ellas.

Yo misma formé parte de este silenciamiento sin darme cuenta. La historia de Patricia me fue compartida de forma privada, en un contexto cotidiano, entre una conversación y otra, entre el aseo y las labores de la casa mientras compartíamos tiempo y yo cursaba mi estancia de campo. De ahí, mis dilemas éticos y cuestionamientos en torno a la realización del do-

cumental: ¿quién soy yo para construir un discurso audiovisual de la historia privada de Patricia?, ¿desde dónde me ubico?, ¿por qué y para qué lo hago?

Respecto al entorno en el que grabé el testimonio, escribí lo siguiente en mi tesis:

Esta vez me encontraba de nuevo en su solar grande y cálido, ella iba de la cocina de humo a su recámara y atravesaba el solar de extremo a extremo. Mientras tanto, el agua hervía con tinte azul añil y algunas madejas de lana dentro de botes de metal en una fogata en medio del solar, ella sacudía algunos tapetes terminados y los ponía al sol mientras limpiaba otros tapetes del polvo acumulado en la habitación. Salía y entraba, barría, limpiaba, acomodaba los trastes y extendía al sol, en el tendedero, la lana teñida del primer tinte que había sacado minutos antes del agua. Todo sucedía mientras recordaba su pasado y yo la escuchaba atentamente. Le pedí permiso para tomar notas y grabar audio, me lo cedió. Aunque yo no tenía claro en ese entonces que su testimonio se convertiría años después en un cortometraje documental, mi oficio de etnógrafa me llevó a documentarlo (López, 2021: 296).¹⁰

A la distancia, recuerdo que para mí fue muy pesado escuchar su relato. Me resultaba difícil entender la insistencia familiar por casarla, una y otra vez, una y otra vez. Me sobrepasaba su historia. Me conmovió demasiado porque cuando la escuché sólo pensé en mi mamá y en nuestra historia con mi padre, una historia de violencia que hubiera sido muy distinta si mi madre nos hubiera criado sola. La historia de Patricia significó para mí, desde el inicio, una gran responsabilidad.

Después de muchas vueltas, en 2018 le pedí permiso para poder hacer de su testimonio un documental. Ella accedió con la condición de que no se revelara su identidad, a lo que por supuesto accedí. Ese tiempo que había transcurrido me sirvió para prepararme y estudiar a fondo la violencia contra las mujeres. Me ayudó a madurar las ideas y a desarrollar herramientas para plantear mi posterior investigación doctoral. Le pedí que regrabáramos su testimonio, ahora en zapoteco.

⁹ Mariana Rivera, dir. *Flores de la llanura* (México: Imcine, 2021), <https://vimeo.com/604176385>.

¹⁰ López Barrera, “Antropología feminista...”, 296.

No existe una razón mayor para esto, quería que su relato fuera lo más apegado a sus palabras y a su sentir. Ella, como la gran mayoría de mujeres de su edad, habla en su lengua materna, excepto cuando habla con alguien que no sabe zapoteco, como era desafortunadamente mi caso. Pasé en papel el testimonio en español y ella lo tradujo al zapoteco. Me dijo que al recordar su pasado, se ponía triste y no le gustaba. Por eso, evitaba recordar. Rápidamente, se puso a cocinar y a hacer otras actividades. En ese momento, no lo entendí, pero ese “hacer otras cosas” significaba dejar atrás nuestra conversación, evitar esa tristeza una vez más.

Mis dilemas éticos eran cuestionamientos respecto al lugar que yo ocupaba en la confesión de esa historia, ¿debía contarla a las y los demás? Aún con el permiso de la señora Patricia, dudé; sin embargo, mi principal impulso fue la idea de que lo que nos pasa a las mujeres en lo privado es de relevancia política. La violencia contra las mujeres es social, estructural, sistemática, sistémica. La clásica consigna feminista: “lo personal es político”, cobraba vida y se me presentaba de esta forma. Pero ¿era esto suficiente? Seguí reflexionando, pensando, cuestionándome, vi con mirada crítica feminista mi entorno y pude darme cuenta que existe, además, una tolerancia social a la violencia contra las mujeres, lo que contribuye a su reproducción. Esta tolerancia social incluye el silenciamiento de familiares y vecinos al saber que una mujer está padeciendo violencia. Muchas veces hemos sido testigos y no hacemos nada, no intervenimos, no lo comentamos con nadie más, no denunciemos, no ofrecemos ayuda a quien está en esa situación. Y ocurre también así con el maltrato, la simulación y la obstaculización burocrática o institucional cuando una mujer decide denunciar. Estos mecanismos contribuyen al silenciamiento de la violencia que enfrentan las mujeres. Me pregunté entonces: ¿hasta cuándo permanecerán estas memorias de agravio en la vida de las mujeres, en su cuerpo y corazón, causando dolor y vergüenza?

Entendí que lo que Patricia hace —y quizá todas las mujeres que de una u otra forma nos identificamos con su historia, hacemos, quisimos hacer o hicimos— es vivir nuestras propias vidas, pero vivir de acuerdo con nuestros deseos, nuestras necesidades e intereses.

Vivir para nosotras mismas, en contraste con el ser-para-otros.¹¹ Ese mandato que nos dicta ser madres, ser esposas y cuidar de las y los demás, ocuparnos en los otros hasta quedar exhaustas y olvidarnos de que existimos. Ése es el mandato de ser mujer al que fallamos, porque las mujeres al emanciparnos, al decidir por y para nosotras mismas y nuestras vidas, atentamos contra nuestra cultura y tradiciones. Para que eso cambie necesitamos transformaciones profundas, cambios sociales y culturales en los que a las mujeres se nos respete y valore como personas con capacidad de decidir sobre nuestras vidas. No me refiero a que exista una ruptura con la comunidad o el grupo al que pertenecemos ni confrontaciones y conflictos, sino a hacernos un espacio vital en el que podamos existir sin esos mandatos, sin violencia. Ya las mujeres zapatistas reconocían, en el camino hacia la creación de la Ley Revolucionaria de la Mujeres Zapatistas,¹² que hay costumbres que dañan a las mujeres, de ahí sus reivindicaciones de género en el contexto de sus reivindicaciones autonómicas como pueblos indígenas.

Proceso creativo y colaboraciones artísticas

La animación y la música me permitieron abordar de una forma creativa y sensible la complejidad de estos temas. *Tejedora* no hubiera sido posible sin el aporte artístico de profesionales como Arturo López Pío¹³ en la animación y Juan Pablo Villa en la música.

Pío, es artista plástico y visual, pintor, titiritero y creador del cineamano, que él mismo contextualiza y define así:

Como una necesidad de enriquecer y expandir las puestas en escena de marionetas, objetos y sombras, en el año 2003, junto con Julieta Tabbush forma el Colectivo Titiritero El Ojo. En ese contexto y como resultado de su trabajo de experimentación y exploración de técnicas para la proyección de imágenes animadas por medio

¹¹ Franca Basaglia, *Mujer, locura y sociedad* (Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987), 44.

¹² Ley Revolucionaria de Mujeres, 31 de diciembre de 1993, *Enlace Zapatista*, acceso el 9 de mayo de 2023 <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>.

¹³ Para conocer más sobre su trabajo, véase: <https://www.youtube.com/@CINEAMANO/videos>

de proyectores de acetatos desarrolla el CINEAMANO: Expresión pictórica que toma la fuerza del cine, la luz proyectada sobre una pantalla. Esto permite exponer en gran formato una secuencia de dibujos, pinturas e imágenes animadas manualmente creadas en vivo con materiales como tinta china, arena, charolas con agua, aceite, objetos y títeres planos articulados.¹⁴

El trabajo de Pío se caracteriza por abordar temáticas como: mujeres en la ciencia, desapariciones forzadas, feminicidio, migración y desplazamientos forzados de comunidades. El conocimiento, empatía y sensibilidad de Pío facilitó que su trabajo de animación para *Tejedora* se diera de manera fluida.

Pío es mi hermano. La pandemia por Covid-19 nos tomó por sorpresa, como a la mayoría de las personas en el mundo, a Pío y a mí nos tocó compartir la misma casa en la Ciudad de México en 2021. Nos permitió contar con el tiempo suficiente para crear. Fue entonces que lo invité a colaborar en la producción del documental. Le presenté el relato de Patricia con algunas adaptaciones para guión, en español y zapoteco. Él lo estudió y repasó mientras imaginaba las futuras ilustraciones. Comenzó a dibujar bocetos a lápiz que se convertirían rápidamente en el guión gráfico que ilustraría y convertiría en dieciocho escenas diferentes el relato de Patricia. Este proceso fue muy dialogado. Si bien Pío conocía mi trabajo etnográfico como antropóloga, él nunca había estado en Santa Ana del Valle. Le mostré fotografías y narré, desde mi perspectiva y experiencia, cómo eran el lugar, las festividades, los rituales, las casas, los altares, los espacios.

Con esta información, Pío fue creando a la par del testimonio de la protagonista, una narrativa visual en dónde tenían cabida personajes como el esposo de Patricia, sus hijas e hijos, sus hermanas; lugares y escenarios como la ciudad de Oaxaca y su iglesia, el pueblo, una habitación, un comedor, el patio de la casa y el campo e incluso la gran barda fronteriza por la que se va migrando el esposo de Patricia como miles de personas de México.

¹⁴ Arturo López Pío. Curriculum Vitae [2020].

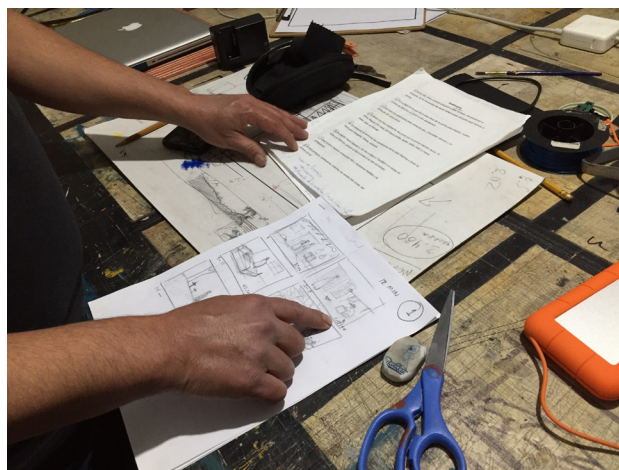


Figura 6. Proceso de realización, guion literario a guion gráfico.

Con el guion gráfico listo, *Tejedora* tuvo una nueva dimensión. Nos dispusimos a grabar durante una semana. Pío daba vida con su cineamano a la historia de Patricia mediante escenas creadas sobre el retroproyector de acetatos, utilizando materiales como pintura, tintas, telas, papeles, plantas, bicarbonato, agua y aceites, jugaba con formas, texturas y colores.



Figura 7. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.

Previamente montamos la cámara de video fija para grabar las escenas que se producían en el proyector y se reflejaban en pantalla. Trabajábamos desde la mañana hasta la tarde. Afuera todo era pandemia, no había por qué salir. Adentro con *Tejedora*, todo era mejor. Fue nuestro refugio en la gran ciudad. Cada nueva escena grabada, la visualizábamos en la computadora. Pío revisaba que estuviera bien,

que le convenciera; si no convencía por algún error de dibujo o de su ejecución, entonces se repetía. Esto

pasaba muy poco. Pío tiene experiencia y sorprende la habilidad, destreza y rapidez con las que trabaja.



Figura 8. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.



Figura 9. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.

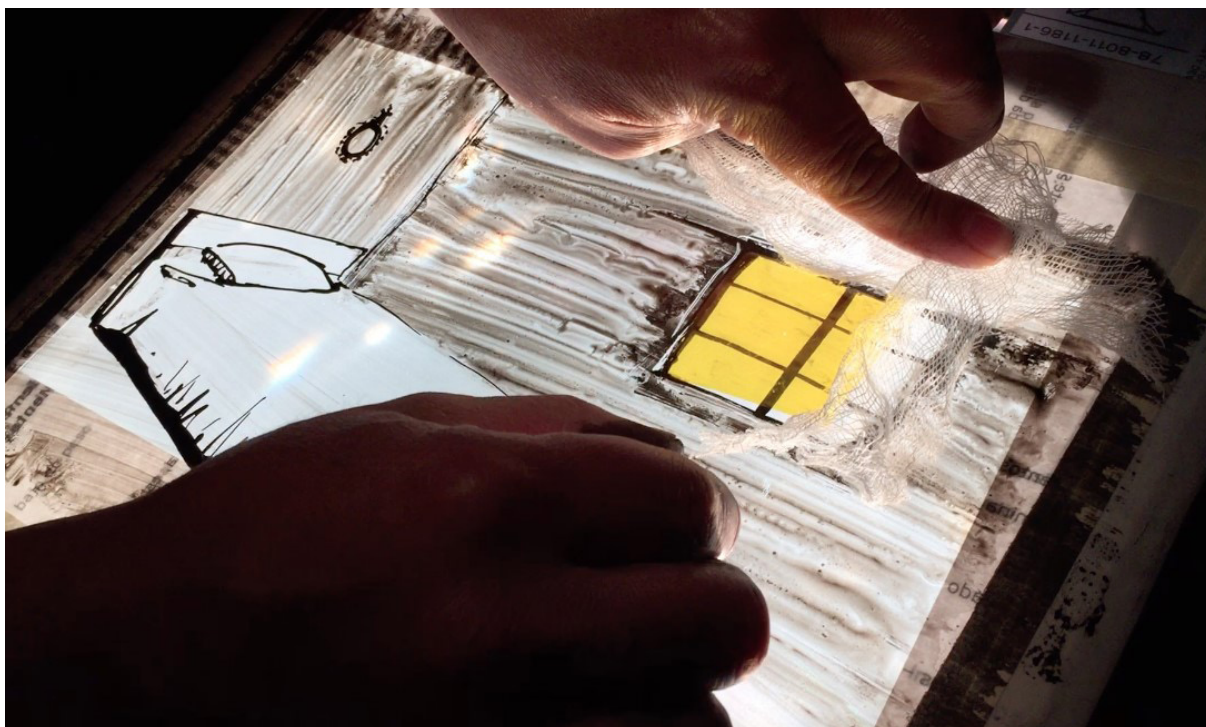


Figura 10. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.



Figura 11. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.



Figura 12. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.



Figura 13. Proceso de realización: cineamano, dibujo y animación de escenas sobre retroproyector de acetatos.

Una vez con las escenas grabadas en video y durante el proceso de edición, realizado entre Pío y yo, nos encontramos jugando con los ritmos, las intensidades, los silencios, los puentes visuales y musicales. El subtítulaje corrió por mi cuenta. Fue difícil, a pesar de tener la traducción literal de la señora Patricia, el hecho de que yo no sea hablante de zapoteco, me imponía una barrera. Sin embargo, consulté con amigas y amigos hablantes de zapoteco sobre algunas palabras. Aún así, en las últimas proyecciones, a las que han asistido hablantes de zapoteco de los Valles Centrales, me han comentado que algunas palabras, a su parecer, tendrían una traducción distinta o con algunas variaciones de acuerdo al contexto local, la región, pueblo y forma coloquial de hablar de cada persona. A causa de esto, me encuentro actualmente en proceso de corrección del subtítulaje.

Después de este proceso, añadimos la valiosísima colaboración musical de Juan Pablo Villa.¹⁵ Músico, compositor e intérprete mexicano con una amplia trayectoria, con quién Pío ha desarrollado importantes proyectos musicales y escénicos, como el videoclip *Kumiroda*¹⁶ para la agrupación musical México-japonesa “Cuatro Minimal” de la cual Juan Pablo forma parte. La música del documental fue una selección de piezas tomadas del disco “La fiesta de los bárbaros” (2009), piezas que Juan Pablo nos cedió de manera generosa. Esta música, además de bella y precisa, nos pareció evocativa y sugerente. Pío y yo sabíamos que no utilizaríamos música tradicional de los Valles de Oaxaca o de alguna otra región. No porque no nos gustara, sino porque *Tejedora* tenía en su mayoría episodios solemnes, de tensión y tristes. Tampoco nos parecía adecuada una música con letra porque era ya demasiada información en voz y texto, además de la información visual con la animación.

Transcurrieron en total dos meses y medio hasta que terminamos el montaje con imagen, música y subtítulos. Tiempo de creación y compartición que disfrutamos mucho, pues *Tejedora* es fruto de esfuer-

zos, dedicación, voluntades y deseos. Para mí, esta experiencia es la primera en realización de documental de animación. Trabajar de cerca con Pío me permitió conocer los procesos artísticos de primera mano y significó un gran aprendizaje.

Recepción del documental *hacia dentro*

Le hice llegar el documental a la señora Patricia y sus hijas mediante un enlace a YouTube, estaba muy nerviosa por su reacción y respuesta. Sus hijas fueron las primeras que me hicieron llegar mensajes en los que decían que el documental las había hecho llorar, había cosas que ellas mismas no sabían de la historia de su madre. Después de bastante tiempo, casi un año, la señora Patricia y yo nos encontramos en su casa. En la mesa de su comedor me pidió que le explicara qué había pasado con el documental. Me dijo que lo había visto, que no quería volver a verlo porque no quería volver a recordar esa historia, su pasado. Esto para mí fue muy duro. En ese momento, entendí las dimensiones a las que había escalado el documental. Sentí que se me salía de las manos. El documental la hizo recordar, volver a pasar por ese dolor. Esa idea me paralizó. Yo estoy contando la vida de un persona y la responsabilidad de la construcción de ese relato sobre ella es mía. La conversación con la señora Patricia me situó en un lugar que no imaginé, desde el cual no debo dejar de reflexionar. Después de nuestra charla, comimos, nos agradecemos por estar vivas y sanas después de esos pesados años de pandemia sin vernos, nos abrazamos y acordamos que *Tejedora* no se puede exhibir, al menos por un tiempo, dentro de la comunidad, por respeto. Por lo tanto, no ha generado reflexión en ese sentido y existe ahí un silencio respecto al tema de la violencia contra las mujeres.¹⁷

¹⁷ En el mes de agosto de 2022, como Taller de Video Comunitario, organizamos la exhibición del Primer Festival de Cine y Radio Comunitarios en Santa Ana del Valle. Se exhibieron en la plaza pública varios de los trabajos que venimos haciendo desde 2016 y compartimos reflexiones. No se exhibió *Tejedora de destinos*, pero sí los dos documentales mencionados anteriormente: *Vivir mi ser mujer* y *Soy mujer alegría, soy mujer poder*, además de trabajos previos en los que se abordan temas como la historia del pueblo, el oficio del tejido y sus procesos.

¹⁵ Para mayor información, véase: <https://juanpablovillamusic.com/>.

¹⁶ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=1EE7NVLF-KO>.

Exhibición del documental *hacia afuera*

En los espacios de exhibición fuera de la comunidad y en las conversaciones que se generaban después de ver el cortometraje, las primeras participaciones del público eran siempre de mujeres. Ellas no se referían al documental en sí mismo, o a su forma narrativa o estética, sino que se remitían directamente a sus propias vidas, a la manera en la que ellas habían enfrentado de diversas formas la violencia a lo largo de su vida y en distintas etapas, en la niñez, en la juventud, en la edad adulta. Algunas decían frases como: “a mí me pasó lo mismo que a la señora del video, pero cuando yo era más pequeña”, “eso le pasó a mi mamá”, “ya grande me enteré que a mi abuela también la obligaron a casarse”, “yo tengo un papá que se fue a Estados Unidos, no lo conozco”, “sí, a mí me pasaron cosas así, pero en ese entonces no sabíamos que eso estaba mal”, “eso pasa mucho, pero muchas veces no sabemos qué hacer”, “así es la vida de las mujeres, es difícil, y se guarda una muchas cosas, por los hijos, por la familia”. Estas frases y diálogos me hacían ver que *Tejedora* estaba testimoniando. De alguna forma, estaba siendo la voz de otras mujeres pues nombraba las carencias, privaciones, duelos, pérdidas, necesidades vitales, esfuerzos, empeños y, sobre todo, la determinación de otras mujeres. Estaba teniendo resonancia, encontraba un eco y una correspondencia. En ese sentido, cito las palabras del cineasta Xun Sero porque encuentro una sintonía con su trabajo y su particular forma de ver y pensar las violencias contra las mujeres, a propósito de su documental *Mamá* (2022).¹⁸

¿Cómo le hago para contar una historia que toque a las personas y que su reacción no sea ni asistencialista ni paternalista? Siento que lo logro con *Mamá* porque las mujeres y los hombres que ven esta película en su mayoría no ven color de piel, no ven que si esta historia es de una mujer indígena o tsotsil, sino que dicen “es la historia de una mujer, de una mujer como yo”. Esa mujer y esa historia están contando lo que muchas otras mujeres no han podido gritar. Eso me parece un gran

logro, y a eso me refiero cuando digo que quiero crear referencias positivas”.¹⁹

Para mí, esta experiencia hacia afuera era un indicador de que el camino que el documental estaba recorriendo era, sobre todo, un camino que permitía abrir diálogos y conversaciones en torno a las experiencias de violencia que habían vivido las mujeres, en situaciones y lugares concretos, y que esto podía ser el comienzo de algo transformador, una posibilidad de cambio.

Reflexiones finales

Tejedora de destinos hace alusión al tejido como esa trama y esa urdimbre que las tejedoras tienen frente a sí cuando se disponen a tejer en el telar. Las tejedoras previamente decidieron, eligieron y jugaron con las múltiples posibilidades de combinación de hilos, colores, formas y diseños de lo que será el futuro tejido. Quise hacer esa metáfora del tejido con las decisiones que las mujeres toman al vivir. Patricia decide a lo largo de su vida, todo el tiempo toma decisiones, se enfrenta a contradicciones y encrucijadas. Ella vive y transita por caminos diversos y alternos a los que le son impuestos, por sobre las opresiones dispone de su urdimbre para tejer su destino. Ser mujer no es destino, ser mujer es una construcción social y cultural compleja,²⁰ por tanto, en nuestra sociedad podemos cambiar las ideas sobre las mujeres, podemos erradicar la violencia y esto implica eliminar sus contenidos misóginos, patriarcales y androcéntricos.

Tejedora implicó un ejercicio por entender la complejidad de las vidas de las mujeres y el lugar que ocupa en ellas la violencia. Me ayudó a sacar del tabú la violencia, a ponerlo en pantalla y sacarlo de la privacidad de mi tesis y la rigidez académica; sin embargo, los retos son grandes. El mayor es que *Tejedora* logre abrir conversación en la comunidad de la que

¹⁸ Xun Sero, dir. *Mamá* (México: Imcine, 2022), <https://www.youtube.com/watch?v=F8Mhcn3ec4>.

¹⁹ Gloria Muñoz Ramírez, “Un nuevo cine desde la raíz”, *Suplemento Ojarasca, La Jornada*, s/f, acceso el 14 de febrero de 2023, <https://ojarasca.jornada.com.mx/2022/08/12/un-nuevo-cine-desde-la-raiz-304-5310.html>.

²⁰ Aquí sintetizo y parafraseo la mayor enseñanza de: Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (México: Penguin Random House, 2018).

surgió sin que nadie, ninguna mujer, se sienta avergonzada por esa historia. Estoy consciente de que eso me gustaría que sucediera a mí, pero no es necesariamente lo que deba suceder.

El reto del documental feminista es que mire con lente crítico la condición de las mujeres, sea sensible en la construcción de narrativas y un puente

para transitar historias desde la dignidad. Y también, que sirva como espejo para mirarse y dialogar; que contribuya a la visibilización de las experiencias de las mujeres, que logre empatía para que otras mujeres se reconozcan, que visibilice la violencia y la opresión para generar conciencia y posibilidades de transformación.

Ficha técnica del documental

Título: Tejedora de destinos
Directorxs: Yerid López Barrera y Arturo López Pío
Género: Documental
Formato: Animación
Duración: 20 min, 46 seg
Idioma: Zapoteco de Valles Centrales de Oaxaca, con subtítulos en español
País: México
Año: 2021

Sinopsis: Documental animado que narra la historia de vida de Patricia, mujer tejedora zapoteca de Oaxaca, México. A través de su memoria y su relato conocemos sus esfuerzos, anhelos y deseos en la búsqueda de una vida propia; pero también el duelo, la tristeza y las privaciones que enfrenta en un entorno social que, para ella, como para la gran mayoría de mujeres en el mundo, se torna opresivo.

Enlace al documental: <https://youtu.be/PFKDJoVlgv4>



La adopción de la responsabilidad social empresarial por el sector minero internacional

The adoption of corporate social responsibility in the international mining sector

Rebeca Orozco Aceves

Doctorante en Estudios del Desarrollo, Universidad Autónoma de Zacatecas

rebeca_orozco@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo argumenta que la adopción de la retórica de la responsabilidad social empresarial (RSE) por el sector minero internacional responde a la fuerte oposición y escrutinio público derivados de los impactos ambientales y sociales negativos de sus operaciones en países de la periferia capitalista. Para el sector minero, la RSE ha servido para influir en los debates internacionales sobre gobernanza de los recursos naturales, abogando por esquemas autorregulatorios de la actividad extractiva, y para manejar la conflictividad con comunidades aledañas a los proyectos mineros. Si bien los estudios que abordan el desarrollo histórico y conceptual de la RSE enfatizan valores éticos y morales como sus principales impulsores, se mostrará que el antagonismo social ha tenido un papel fundamental en el involucramiento y supuesta contribución del sector privado a causas sociales y al desarrollo local. En un contexto de profundización del *extractivismo* como modelo de desarrollo en países de Latinoamérica y un imperativo por expandir la frontera extractiva, la RSE ha servido para sortear el fuerte antagonismo social, que, en distintas intensidades, interrumpe o bloquea su avance.

Palabras clave: extractivismo, despojo, responsabilidad social empresarial, antagonismo social.

ABSTRACT

This article shows that the adoption of Corporate Social Responsibility (CSR) rhetoric by the international mining sectors derives from the opposition and public scrutiny resulting from the social and environmental negative impacts of its operations, mainly in countries of the capitalist periphery. For mining sector, CSR has been useful to influence the natural resources governance debates, advocating for self-regulation schemes; and to manage conflict with communities affected by its operation. Although studies of the historic and conceptual development of CSR emphasize ethical and moral values as its main drivers, this article shows that social antagonism has played a key role in the private sector's involvement and supposed contribution to social causes and community development. In a context of accelerated *extractivism* as an economic development strategy in most Latin America countries and an imperative to expand the extractive frontier, CSR has been useful to manage social antagonism that has, in different intensities, blocked and/or interrupted its advance.

Keywords: extractivism, dispossession, corporate social responsibility, social antagonism.

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2022

Fecha de aprobación: 20 de febrero de 2023

A finales de la década de los noventa del siglo XX, las empresas mineras transnacionales empezaron a definirse como *socialmente responsables, sustentables y comprometidas* con los derechos humanos y el desarrollo local. Desde entonces, el sector minero es el que más ampliamente ha adoptado y desarrollado la retórica de responsabilidad social empresarial (RSE) de manera internacional.¹ Hecho desconcertante dado que algunos años atrás, las mismas empresas eran indiferentes ante la idea de contribuir con la sociedad más allá de sus obligaciones legales o de cuidar al medio ambiente; por el contrario, estaban dispuestas a violar regulaciones y derechos humanos si las ganancias lo valían.²

La adopción de la RSE por el sector minero internacional se da en un contexto en el que el *extractivismo*³ es reeditado y profundizado como estrategia de desarrollo en diversos países de América Latina (AL), a través de una embestida de mecanismos de acumulación originaria; es decir, por medio del despojo violento de comunidades de sus medios de producción y vida.⁴ La expansión de actividades mineras ha empu-

jado la frontera extractiva hacia territorios en los que se encuentran depósitos no explotados de minerales; territorios habitados o usufructuados por comunidades campesinas e indígenas. Ya que la megaminería compite con y desplaza a otros usos de la tierra y de recursos naturales como el agua, sobre todo a aquellos orientados a la reproducción material y social de comunidades locales; el aumento de proyectos mineros se basa en la reasignación del acceso y control de los territorios y los recursos naturales de sus actuales dueños, habitantes o usufructuarios a empresas capitalistas.⁵

Por lo anterior, a lo largo de América Latina han surgido conflictos con diversas orientaciones entre comunidades y empresas extractivas, así como resistencia al despojo territorial; al acaparamiento de tierras, la privatización y contaminación de agua; la degradación ambiental; el desplazamiento de comunidades y la pérdida de sus medios de subsistencia.⁶ En consecuencia, el antagonismo social se ha configurado como obstáculo que desvía, bloquea o interrumpe en distintas intensidades el avance de proyectos extractivos.⁷

En ese sentido, la adopción de RSE por el sector minero internacional es analizada como estrategia para manejar la conflictividad alrededor de los proyectos extractivos, desactivar la resistencia y establecer condiciones favorables para la expansión y apropiación capitalista de recursos naturales.⁸ Desde los noventa del siglo XX, la RSE ha tenido un papel relevante en las dinámicas de expansión y resistencia a las actividades extractivas. Su rol ha sido particularmente importante para incidir en dos ámbitos fundamentales para la actividad minera: 1) la gobernanza

¹ Keith Slack, "Mission impossible?: Adopting a CSR-based business model for extractive industries in developing countries", *Resource Policy*, vol. 37 (2012): 179-184.

² Gavin Hilson, "Corporate social responsibility in the extractive industries: Experiences from developing countries", *Resource Policy*, vol. 37 (2012): 131-137.

³ De acuerdo con Gudynas el término *extractivismo* refiere a un modo de apropiación de la naturaleza que implica actividades en las que se remueven grandes cantidades de recursos naturales no procesados, o procesados de manera limitada, para ser exportados en función de la demanda de países centrales. Eduardo Gudynas, "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo", en *Extractivismo, Política y Sociedad*, ed. por Jürgen Schuldt, Alberto Acosta, Alberto Barandiarán, Anthony Bebbington, Mauricio Folchi, Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas (Quito: CAAP / CLAES, 2009), 187-225, 188. Este modelo de desarrollo no es nuevo en América Latina, las actividades a las que hace referencia el término se remontan a poco más de 500 años con la conquista del continente americano y el saqueo de sus metales preciosos; y se relacionan directamente con la estructuración del sistema-mundo moderno que asignó a América Latina el rol geopolítico en la división internacional del trabajo como proveedora de materias primas para el mercado mundial y que ha definido la inserción asimétrica, subordinada y dependiente de la región en la economía mundial. Henry Veltmeyer, *América Latina en la vorágine de la crisis: extractivismos y resistencias* (Guadalajara: CALAS, 2021).

⁴ Mina Navarro, *Luchas por lo común. Antagonismo Social Contra el Despojo Capitalista de los Bienes Naturales en México* (México: BUAP / Bajo Tierra, 2015).

⁵ Tomas Frederiksen y Matthew Himley, "Tactics of dispossession: Access, power, and subjectivity at the extractive frontier", *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 45 (2020): 1-15.

⁶ Jeffrey Bury y Anthony Bebbington, "New geographies of mining in Latin America", en *Subterranean struggles. New dynamics of mining, oil, and gas in Latin America*, ed. por Jeffrey Bury y Anthony Bebbington (Austin: University of Texas Press, 2013), 27-66.

⁷ Claudia Composto y Mina Navarro, *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipadoras para América Latina*, (México: Bajo Tierra Ediciones, 2014).

⁸ Navarro, *Luchas por lo común...*

de los recursos naturales, abogando por esquemas de auto regulación de la actividad empresarial, y 2) en la relación con las comunidades aledañas a sus operaciones. Desde su desarrollo histórico y conceptual, la idea de RSE ha enfatizado valores éticos y morales para legitimar y establecer condiciones favorables a sus operaciones; sin embargo, se argumentará que el antagonismo social ha desempeñado un rol importante en su desarrollo como estrategia que busca invisibilizar asimetrías de poder y, en el caso del sector minero, el despojo que viven las comunidades.

El desarrollo de la retórica de la responsabilidad social empresarial

En la década de los años cincuenta del siglo pasado se entablaron las primeras discusiones académicas sobre la supuesta responsabilidad de las empresas privadas con la sociedad más allá de la generación de ganancias. Desde entonces, el desarrollo conceptual de la RSE y los estudios que rastrean sus raíces históricas desde perspectivas convencionales han sido un campo académico sumamente fructífero, sobre todo en las escuelas de negocios asentadas en países centrales. En estos estudios se va construyendo una narrativa que enfatiza valores éticos y morales como principales impulsores del involucramiento y contribución empresarial a causas sociales; narrativa que enmascara su lógica subyacente: la legitimización de actividades empresariales frente al antagonismo social.

De acuerdo con los estudios históricos, una de las primeras manifestaciones del “componente social” en el comportamiento empresarial se da en la Inglaterra del siglo XIX, con las actividades filantrópicas de los industriales victorianos. Los llamados “filantrópicos victorianos” son descritos como grandes idealistas y humanistas con una fuerte sensibilidad social, cuyas actividades filantrópicas estaban impulsadas por una conciencia social influida por valores religiosos como la benevolencia y la compasión.⁹ Lo que omite la lit-

eratura convencional es que justamente en Inglaterra del siglo XIX existía una fuerte confrontación de clase; una guerra social abierta entre la clase trabajadora, que buscaba una mejor existencia, y la clase poseedora, que defendía sus intereses fundados en la explotación de la primera.¹⁰ En su relato de 1845 sobre las condiciones de la clase trabajadora en Inglaterra, Engels sostiene que la filantropía victoriana no tenía más que el objetivo de promover y disimular con hipocresía los intereses de la clase burguesa:

¿Usted dice que los ingleses ricos, que han creado establecimientos de beneficencia como no se ven en ningún otro país, no piensan en los pobres? [...] ¡Como si fuese a ayudar al proletario comenzar por explotarlo hasta sangrar para luego practicar tu autocomplaciente filantropía sobre ellos, presentándose ante el mundo como grandes benefactores de la humanidad cuando regresas a las víctimas saqueadas la centésima parte de lo que les corresponde! [...] ¡Está claro! La burguesía inglesa practica la caridad por interés, no da nada gratis, considera sus donaciones como un negocio.

La literatura convencional sitúa en un punto posterior los antecedentes históricos de la RSE en las actividades filantrópicas de los grandes industriales estadounidenses de principios del siglo XX, como John D. Rockefeller, industrial petrolero y Andrew Carnegie, industrial acerero, quienes debido a su gran preocupación por causas sociales y gracias a su gran generosidad decidieron hacer algo al respecto en el contexto de sus negocios, donando enormes cantidades de dinero a causas sociales¹¹. Nuevamente, lo que la literatura convencional no menciona es que estos grandes filántropos estadounidenses, desde espacios intelectuales, académicos, periodísticos y de activismo social, fueron objeto de fuertes críticas que evidenciaban las prácticas predatorias, e incluso ilegales a través de las cuales

⁹ Archie Carroll, “A history of corporate social responsibility: Concepts and practices”, en *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility*, ed. por Andrew Crane, Abigail McWilliams, Dirk Matten, Jeremy Moon y Donald Siegel (Oxford: Oxford University Press, 2008), 19-46; Rafaela Costa, Karen Nairn y Vivienne An-

derson, “Rethinking corporate social responsibility in capitalist neoliberal times”, *Developments in Corporate Governance and Responsibility*, vol. 13 (2018): 27-41.

¹⁰ Frederik Engels, *The conditions of the working class in England*, (Oxford: Oxford University Press, 2009 [1845]).

¹¹ Carroll, “A history...”.

habían logrado ejercer control monopolístico en sus respectivos sectores industriales. Críticas en forma de libros, ensayos y artículos periodísticos comenzaron a tener una gran influencia en la opinión pública, creando un ambiente de suspicacia y hostilidad hacia los líderes empresariales de Estados Unidos, a quienes se les denominó *los barones ladrones*. De acuerdo con Hobsbawm (2009), la filantropía practicada por esos poderosos industriales “tenía la ventaja de que suavizaba de forma retrospectiva el perfil público de unos hombres cuyos trabajadores y competidores en los negocios recordaban como predadores despiadados”.¹²

En los años cincuenta del siglo pasado se publicaron los primeros estudios académicos sobre las supuestas responsabilidades de las corporaciones privadas con la sociedad derivadas de los impactos de sus actividades. Aunque esa época es considerada la “era de la conciencia” para el desarrollo de la RSE, debido a que, de acuerdo con Costa y colaboradores (2018),¹³ las corporaciones, influidas por los fundamentos filosóficos del liberalismo y del Estado de bienestar del periodo de posguerra, empezaron a reconocer sus responsabilidades con las comunidades locales; en realidad no hubo ningún cambio en el comportamiento empresarial. Hecho que no es de sorprender, dadas las condiciones de estabilidad económica y política derivadas de la llamada era dorada del capitalismo en los países centrales; sin embargo, a finales de la década de los años sesenta el antagonismo social en Estados Unidos influyó en el desarrollo de la RSE como estrategia de las corporaciones para hacer frente a la crítica pública. La lucha por los derechos civiles, el radicalismo estudiantil, pero sobre todo los movimientos antibelicistas que cuestionaban la intervención de Estados Unidos en la Guerra de Vietnam dieron lugar a un ambiente de agitación social y al surgimiento de grupos radicales de izquierda.¹⁴ Las protestas antibelicistas señalaban que la maquinaria bélica había generado enormes ganancias para las corporaciones contratistas que proveían desde municiones, aeronaves, hasta el napalm que los

bombarderos descargaban contra la población civil en Vietnam; y, por lo tanto, las corporaciones privadas debían asumir responsabilidades frente a la masacre de la guerra. Así, durante 1970, empresas como Honeywell Corporation y Dow Chemical Company —proveedoras de armas, bombas y napalm al Pentágono— fueron objetivo de fuertes protestas y manifestaciones violentas.¹⁵ En ese contexto, la RSE salió del campo meramente académico, y asociaciones empresariales estadounidenses con gran influencia, como el Comité para el Desarrollo Económico (Committee for Economic Development, CED), comenzaron a elaborar trabajos que reconocían una serie de responsabilidades sociales de las corporaciones privadas. En una publicación del CED de 1971 titulada *Las responsabilidades sociales de las corporaciones* se planteaba que, más que nunca, a las empresas se les pedía que asumieran responsabilidades más amplias con la sociedad, y dado que las empresas existían para servir a la sociedad, su futuro dependía de la capacidad de respuesta frente a las nuevas expectativas sociales.¹⁶ Vemos que en aquella época se comenzó a construir la narrativa del compromiso social de un segmento empresarial que buscaba conciliar los negocios con el malestar y las demandas sociales de la época; es decir, ya comenzaba a vislumbrarse como una estrategia de relaciones públicas.

En la década de los ochenta, el auge económico del sistema capitalista de los años dorados devino en una crisis que requirió un nuevo régimen de acumulación; un nuevo orden mundial neoliberal en el que la mayoría de países de la periferia capitalista fueron forzados a adoptar programas de ajuste estructural que sentaron las bases para la entrada de capital transnacional en sectores estratégicos de la economía, como el extractivo; y la subordinación de los Estados periféricos a la grandes empresas transnacionales a fin de atraer porciones de capital a sus países.¹⁷ Hasta los ochenta el desarrollo conceptual, así como la

¹² Eric Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*, (Buenos Aires: Crítica, 2009), 197.

¹³ Costa, Nairn y Anderson, “Rethinking...”, 31.

¹⁴ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2012)

¹⁵ Benjamin Waterhouse, “The personal, the political and the profitable: Business and protest culture, 1960s-1980s”, *Financial History*, núm. 121 (2017): 14-17.

¹⁶ Carroll, “A history...”.

¹⁷ Composto y Navarro, *Territorios en disputa...*

aplicación de la RSE tuvo un carácter predominantemente angloamericano; con la reestructuración neoliberal de la economía global, la RSE se vuelca en su aplicación, aunque sus constructos continúan siendo predominantemente occidentales, a los países periféricos a través de las empresas multinacionales. El principal objetivo de la RSE en la periferia capitalista era incidir en dos ámbitos fundamentales para garantizar sus intereses: (1) la sustitución de la regulación estatal por una supuesta ética empresarial a partir de esquemas voluntarios de cumplimiento de obligaciones ambiguas y autodefinidas con la sociedad¹⁸; y (2) la identificación y manejo de grupos de interés que planteen desafíos o amenazas para las operaciones empresariales.¹⁹

Y por último, en la década de los noventa se institucionalizó e internacionalizó la RSE como modelo dominante de comportamiento empresarial a raíz de una serie de eventos interrelacionados. En primer lugar, en La Conferencia de Naciones Unidas en Medio Ambiente y Desarrollo (UNCED, por siglas en inglés),²⁰ llevada a cabo en 1992 en Río de Janeiro, Brasil, se abordaron los impactos que estaba teniendo la actividad humana en el ambiente; dado que aquéllos suponían riesgos para la existencia de la vida humana en la tierra, se propuso integrar la dimensión ambiental a las dimensiones económica y social con la adopción del desarrollo sustentable como paradigma dominante de desarrollo internacional. Y tal, paulatinamente, guiaría los programas, políticas, planes y acciones de organismos internacionales, Estados nacionales y sectores empresariales.

En segundo lugar, en la Cumbre de Río de 1992 se descartó definitivamente el intento de establecer una regulación internacional para empresas transnacio-

nales. Por el contrario, a través de un fuerte cabildeo de una coalición de Estados y sectores industriales occidentales, se logró que el Consejo Empresarial Internacional para el Desarrollo Sustentable (WBCSD) elaborara un documento con recomendaciones sobre desarrollo sustentable para el sector privado basado en la RSE, un “manifiesto al voluntarismo empresarial”.²¹

Y, en tercer lugar, frente al fracaso de las políticas neoliberales para crear las prometidas condiciones de crecimiento económico estable y a largo plazo para los países periféricos, aunado al surgimiento de movimientos populares en contra de las políticas neoliberales que evidenciaban las repercusiones que había tenido la entrada masiva de empresas multinacionales; organismos de cooperación internacional como Naciones Unidas, y el Banco Mundial, plantearon la necesidad de un neoliberalismo más gentil.²² Se propuso un enfoque de desarrollo incluyente basado en un post-Consenso de Washington que reconocía la necesidad de reincorporar al Estado en el proceso de desarrollo, pero “rehabilitando al sector privado” (i.e. las empresas multinacionales) como motor del proceso de desarrollo apelando a un sentido de responsabilidad social.²³ Así, se pretendía relegitimar un desarrollo dirigido por el mercado y contrarrestar la resistencia organizada.²⁴ En 1999 se lanzó el Pacto Mundial de Naciones Unidas (UN Global Compact), la mayor iniciativa voluntaria de responsabilidad social empresarial; la cual plantea que, a través de la incorporación de principios universales en derechos humanos, derechos laborales, medio ambiente y anticorrupción, el sector privado puede contribuir a lograr un mejor mundo.²⁵ De esa forma, se le dotó al sector privado de un papel fundamental en el proceso de de-

¹⁸ Mauricio Latapí, Lara Jóhannsdóttir y Btynhildur Davídsdóttir, “A literature review of the history and evolution of corporate social responsibility”, *International Journal of Corporate Social Responsibility*, vol. 4, núm. 1. (2019): 1-23.

¹⁹ Manuel Castelo Branco y Lucía Lima Rodrigues, “Positioning stakeholder theory within the debate of corporate social responsibility”, *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies*, vol. 12, núm. 1, (2007): 5-15.

²⁰ Los acrónimos y siglas de las diferentes instituciones presentados en este apartado corresponden a sus nombres en inglés.

²¹ Andrew Pendleton, *Behind the Mask: the real face of corporate social responsibility* (Londres: Christina Aid, 2004).

²² Leah Horowitz, “Culturally articulated neoliberalisation: Corporate social responsibility and the capture of indigenous legitimacy in New Caledonia”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 40, núm. 1 (2014): 88-101.

²³ James Petras y Henry Veltmeyer, *Multinationals on trial: Foreign investment matters*, (Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2007).

²⁴ Horowitz, “Culturally...”.

²⁵ ONU, Global Compact, acceso en septiembre de 2022: <https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/mission>.

sarrollo internacional. Desde la década de los noventa, la idea y retórica de que, a través de la RSE, las empresas multinacionales pueden desempeñar un papel importante en términos de desarrollo sustentable ha sido el argumento dominante para promover esquemas de regulación de la actividad empresarial basados en la buena voluntad de las empresas. En este escenario, las empresas multinacionales del sector minero identificarían a la RSE como herramienta relevante para sortear el antagonismo social y la oposición a sus emprendimientos que se habían configurado como obstáculos a sus operaciones.

La adopción de la RSE

por el sector minero internacional

El sector minero adoptaría la retórica de la RSE en contexto caracterizado por el imperativo de expandir la frontera extractiva debido a las ventajas que la gran demanda de y altos precios de los *commodities* planteaban para las empresas multinacionales, frente a una fuerte oposición derivada de los enormes impactos ambientales y sociales de la megaminería. La adopción de la RSE busca legitimar a la industria y crear escenarios favorables para la expansión de sus operaciones en los países de la periferia del sistema capitalista ricos en recursos naturales al mostrarse como practicantes de la minería sustentable y promotoras del desarrollo nacional y local; sin embargo, detrás de la retórica de la RSE se encuentran intentos por mantener esquemas autorregulatorios de la actividad extractiva y la puesta en marcha de estrategias que aseguren la reasignación en el acceso y control de los territorios y los recursos naturales de comunidades locales a empresas extractivas; es decir, para despojar a comunidades de sus medios de producción y vida, así como para desactivar la oposición social que obstaculiza su avance.

Hasta la década de los noventa, la industria extractiva en general y la minera en particular eran consideradas industrias “paria”, que legaban destrucción ambiental, contaminación, despojo, violaciones a derechos humanos, a derechos indígenas y toda una serie de impactos negativos a cambio de enormes ga-

nancias.²⁶ Grandes escándalos mediáticos habían evidenciado el brutal comportamiento empresarial. Por ejemplo, en 1996 la empresa Barrick Gold fue acusada de enterrar vivos a alrededor de 52 mineros artesanales que se oponían a ser desalojados de un importante yacimiento aurífero en Tanzania;²⁷ en la misma década, empresas extractivas fueron acusadas de contribuir a la violencia en Colombia a través de alianzas con grupos paramilitares que, a través de medios violentos, despejarían áreas para operaciones extractivas²⁸. Además, en aquella época y en ese contexto surgieron importantes organizaciones nacionales e internacionales con el objetivo de, desde distintas trincheras y diversas estrategias, cuestionar, evidenciar, luchar y contrarrestar los impactos negativos de la extracción de recursos naturales y el comportamiento de las empresas extractivas multinacionales. Algunos ejemplos son la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería Conacami en Perú, y MiningWatch Canada, organización pan-canadiense que ha documentado y expuesto los impactos y malas prácticas de empresas mineras canadienses en su país y otras partes del mundo. En las décadas de los ochenta y noventa no sólo surgieron organizaciones evidenciando públicamente los impactos negativos de las operaciones mineras, también se dieron casos en los que la oposición local derivó en el cierre de operaciones de grandes emprendimientos mineros. Por ejemplo, en la recién independizada Papúa Nueva Guinea tuvo lugar el cierre forzado en 1989 de la mina Panguna, propiedad de la gigante corporación Rio Tinto. El cierre de la mina ocurrió tras una fuerte campaña de sabotaje por parte de “militantes” de las comunidades propietarias de las tierras donde operaba la mina, que derivaron en

²⁶ Tomas Frederiksen, *Corporate social responsibility and political settlements in the mining sector in Ghana, Zambia and Peru* (Mánchester: The University of Manchester, 2016).

²⁷ Alain Deneault, Delphine Abadie y William Sacher, *Negro Canadá. Saqueo, Corrupción y Criminalidad en África* (s.l., Proyecto Traductor@s y Correstor@s Colectiv@s, acceso en septiembre de 2022, https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Negro_Canada._Saqueo_corrupcion_y_criminalidad_en_Africa._Libro_Completo).

²⁸ Nazih Richani, “Multinational corporations, rentier capitalism, and the war system in Colombia”, *Latin America Politics & Society*, vol. 47, núm. 3, (2005): 113-144.

frecuentes enfrentamientos armados entre los “militantes” y las fuerzas de seguridad del gobierno; los enfrentamientos escalaron hasta constituirse como actos de rebelión contra la autoridad del Estado.²⁹

Desde finales del siglo pasado, la presión y escrutinio público sobre las empresas mineras se intensificó, sobre todo a través del activismo social manifestándose en acciones directas como demandas, protestas, bloqueos a las instalaciones e incluso destrucción de equipos e infraestructura; y acciones indirectas como ofensivas mediáticas contra la reputación global de las corporaciones;³⁰ movilizaciones que en distintas intensidades han obstaculizado, interrumpido o bloqueado las actividades mineras. Podemos decir que la incorporación de la RSE en la industria de la minería se da como respuesta a la gran presión y escrutinio público para mejorar el desempeño ambiental, social y de desarrollo de las corporaciones extractivas; aunado a un imperativo de asegurar el acceso a territorios y nuevos depósitos minerales frente a una creciente oposición de comunidades locales a la implementación de actividades extractivas en sus territorios. Como se mencionó, la RSE era ya un campo académico importante y se configuraba como plan de acción promovido por organismos internacionales para operacionalizar una supuesta cara gentil del neoliberalismo, brindando al sector privado un papel fundamental en el proceso de desarrollo internacional.

A finales de 1998, nueve³¹ de las empresas más grandes de la industria minera internacional, reunidas en Melbourne, Australia, decidieron “embarcarse en una nueva iniciativa con el fin de generar un cambio radical en la forma cómo la industria enfoca los problemas actuales”;³² pues las corporaciones argumentaban que “en el pasado, la industria ha cometi-

do errores. Accidentes han ocurrido. Con frecuencia la industria no ha sido la mejor defensora de su propia causa. En el futuro debe estar mejor preparada para responder a las críticas”.³³ Así, lanzaron la Iniciativa Global para la Minería (GMI), la cual pretendía llevar a cabo una serie de reformas en el sector con base en un estudio sobre los retos que les imponían algunos temas sociales, llamase la oposición social a proyectos mineros. De acuerdo con Garibay (2017)³⁴ el lanzamiento de la GMI fue el parteaguas a través del cual las corporaciones mineras se conformarían como coalición política organizada, a la que denomina Clúster Minero Global, para “mantener abiertos los territorios del mundo a sus intereses y contrarrestar críticas que señalan las afectaciones sociales y ambientales de su práctica megaminera”. En el marco de la GMI, el Clúster Minero Global se dio a la tarea de: (1) elaborar el fundamento teórico que habría de brindar un discurso público y legitimidad a la industria como una socialmente responsable y promotora del desarrollo sustentable; y, (2) crear la entidad a través de la cual el Clúster Minero Global podría actuar como “bloque político mundial unificado” a fin de articular y representar sus intereses y fortalecer su influencia política internacional;³⁵ dando lugar a la conformación, en 2001, del Consejo Internacional de Minería y Metales (ICMM).

Respecto a la primera tarea del llamado Clúster Minero Global, una de las acciones clave en el marco de la GMI se dio en 1999, cuando a través del Consejo Empresarial Mundial para el Desarrollo Sustentable (WBSCD) se encargó al Instituto Internacional para el Medio Ambiente y el Desarrollo (IIED), una de las organizaciones con sede en Londres más influyentes en investigación y asesoría en políticas respecto a temas sensibles con implicaciones ambientales, económicas,

²⁹ Colin Filer, “The Bougainville Rebellion, The mining industry and the process of social disintegration in Papua New Guinea”, *Canberra Anthropology*, vol. 13, núm. 1 (1990): 1-39.

³⁰ Horowitz, “Culturally...”

³¹ Las nueve empresas son: Anglo American, BHP Billiton, Codelco, Newmont, Noranda, Phelps Dodge, Placer Dome, Rio Tinto y WMC Resources. Matthew Himley, “Global mining and the uneasy neoliberalization of sustainable development”, *Sustainability*, vol. 2 (2010): 3270-3290, 3274.

³² IIED, *Abriendo brecha: minería, minerales y desarrollo sustentable* (Londres: IIED, 2002), 2.

³³ George Littlewood y Tony Wells, “The global mining initiative”, Melbourne, 2000, acceso en agosto de 2022, <https://resolve.ngo/docs/global-mining-initiative.pdf>.

³⁴ Claudio Garibay, “Clúster minero global, instauración de horizontes de coerción resistencias en sociedades locales mexicanas”, en *Naturaleza y capitalismo*, de Leticia Durand et al., (México: UNAM, 2017, en Prensa), 1.

³⁵ Garibay, “Clúster minero...”, 1.

particularmente en países periféricos³⁶; la elaboración de un estudio sobre el estado del sector minero internacional y los desafíos globales a los que se enfrentaba. De acuerdo con los objetivos del estudio, el sector minero requería una evaluación global a fin de mejorar su aporte al desarrollo sustentable. De esta forma inició en abril del 2000 un proyecto de gran magnitud y alcance mundial que se denominaría Minería, Minerales y Desarrollo Sustentable (MMSD). Durante 2 años, el MMSD incluyó investigación en áreas temáticas y el involucramiento de una serie de actores sociales – incluyendo asociaciones sectoriales nacionales y regionales, organizaciones de la sociedad civil, centros académicos, funcionarios públicos y sindicatos – a participar en talleres en torno a la identificación de los principales desafíos del sector, como manejo de la riqueza mineral, derechos humanos, conflictos y corrupción, uso del territorio, biodiversidad y pueblos indígenas, entre otros³⁷. Asimismo, el MMSD incluyó a socios regionales para implementar procesos de consulta e investigación en las regiones productoras de minerales más importantes del mundo, como Australia, América del Norte, América del Sur y Sur de África a fin de conocer los temas y opciones locales para la transformación del sector sugeridos por “actores locales”³⁸. En el estudio de factibilidad del proyecto MMSD ya se identificaban algunos “cuellos de botella” para la industria que debían ser abordados, entre ellos: la poca confianza que existía entre la industria, gobiernos y la sociedad en general; la poca claridad que existía sobre la contribución que la industria minera podía hacer a la sustentabilidad; y la necesidad de traducir los principios de desarrollo sustentable en acciones operativas dirigidas a comunidades, consumidores y países³⁹. Es decir, ya se visualizaba que había que adoptar la sustentabilidad como fundamento legitimador de la industria y elaborar un plan de acción para mantener la licencia social.

En 2002, en el marco de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sustentable de Johannesburgo, el proyecto

MMSD presentó su reporte final denominado *Abriendo brecha. minería, minerales y desarrollo sustentable*. Cabe mencionar que, a diferencia de la Cumbre de Río de 1992, en la que el sector minero no tuvo representación como industria, sólo indirectamente a través del WBCSD, en la Cumbre de Johannesburgo tuvieron “un asiento en la mesa”, demostrando la influencia que, como sector industrial, comenzaban a tener en los espacios de gobernanza internacional.⁴⁰ En el reporte del MMSD, se puede ver claramente el intento de construir un discurso legitimador del sector y un plan de acción frente a los obstáculos que la imagen pública negativa, y el rechazo y oposición popular derivados del legado de devastación social y ambiental les imponían. Existen dos elementos fundamentales presentes en el reporte *Abriendo brecha...* para entender la estrategia que desde entonces el sector minero ha seguido para promover sus intereses: 1) la adopción del desarrollo sustentable como marco de referencia para elaborar un discurso legitimador de las operaciones mineras, y 2) una serie de medidas basadas en supuestos de RSE como plan de acción para “contribuir de mejor manera al desarrollo sustentable”.⁴¹

A lo largo del reporte, se reconoce que “prácticas del pasado”, en términos de devastación ambiental, abusos y ausencia de compensación a comunidades locales, pocos o nulos beneficios para población local o profundización de la pobreza; responder a protestas de comunidades locales con brutalidad y violencia, violaciones a derechos humanos e incluso financiamiento a conflictos armados y estallidos de violencia; tales situaciones habían generado desconfianza y conflictos entre empresas mineras y comunidades, por lo que se identificaron una serie de desafíos en términos de acceso y manejo del territorio, relación con comunidades locales y comunidades indígenas; medio ambiente; y gobernanza de los recursos; sin embargo, para el reporte es posible abordar dichos desafíos y “contribuir al desarrollo sustentable si [la minería] es dirigida dentro de un contexto de crecimiento econó-

³⁶ Littlewood y Wells, “The Global...”

³⁷ IIED, *Abriendo brecha...*, 7.

³⁸ IIED, *Abriendo brecha...*, 8-9.

³⁹ Littlewood y Wells, “The Global...”

⁴⁰ Hevina Dashwood, “Canadian mining companies and corporate social responsibility: Weighing the impact of global norms”, *Canadian Journal of Political Science*, vol. 40, núm. 1, (2007): 129-156.

⁴¹ IIED, *Abriendo brecha...*, v.

mico, de responsabilidad social, respeto por la diversidad cultural, gestión ambiental responsable y donde existan mecanismos participativos y transparentes en el proceso de toma de decisiones”.⁴² Por lo tanto, el reporte hizo un llamado a las empresas mineras a cuidar el ambiente, a promover derechos sociales y culturales, a comportarse responsablemente combatiendo la pobreza e instrumentando proyectos de desarrollo comunitario para que las comunidades a las que se afecta con sus operaciones puedan ser partícipes del desarrollo sustentable traído por las empresas transnacionales;⁴³ sin embargo, como sostiene Garibay (2017),⁴⁴ lo que no aborda el reporte es el derecho de las comunidades a rechazar los proyectos mineros y “vivir en su territorio conforme su forma de vida en su paisaje históricamente construido”; por el contrario, el reporte apela a la cesión “sin coerción, en libertad, con información, con autonomía, de tierras y formas de vida a emplazamientos mineros en beneficio de los accionistas corporativos”.

Respecto de la segunda tarea del sector, la conformación del llamado Clúster Minero Global, a raíz del lanzamiento de la GMI y de la evaluación del sector extractivo internacional y de las asociaciones industriales existentes hasta ese entonces, en 2001 se decidió reformar al Consejo Internacional en Metales y Medio Ambiente (ICME), sucediéndolo el Consejo Internacional en Minería y Metales (ICMM), el cual ha tenido desde su creación un papel fundamental no sólo para elaborar y difundir normas globales de RSE y comportamiento empresarial aplicables al sector minero; sino para influir la política mundial⁴⁵. Actualmente, el ICMM está integrado por 26 corporaciones mineras mundiales y 37 asociaciones nacionales, continentales y por *commodity*, representan un tercio de la industria global.⁴⁶ De acuerdo con el ICMM⁴⁷ su principal objetivo es establecer los estándares más altos de minería res-

ponsable; por lo que, en 2003, estableció 10 principios de la industria alineados con las recomendaciones del reporte MMSD, los cuales tendrían que ser adoptados por sus miembros como condición de membresía, y a través de los cuales se lograría “maximizar los beneficios de la industria hacia las comunidades locales [a la vez que] minimizar los impactos negativos para efectivamente manejar problemas y preocupaciones de la sociedad”. Los principios incluyen: 1) comportamiento ético; 2) desarrollo sustentable como parte de la estrategia corporativa y la toma de decisiones; 3) respeto de los derechos humanos; 4) implementación de estrategias efectivas de manejo de riesgos; 5) mejoramiento en salud física y psicológica, y en desempeño en seguridad; 6) mejoramiento en el desempeño ambiental; 7) contribuir a la conservación de la biodiversidad; 8) producción responsable; 9) contribuir al desarrollo social, económico e institucional de los países y comunidades anfitrionas, y 10) involucrar a grupos de interés de forma abierta y transparente para abordar retos y oportunidades en desarrollo. Si bien las empresas miembros se comprometen a cumplir los 10 principios de la minería sustentable, el ICMM desarrolló un mecanismo de auto certificación, que consiste en la presentación de un reporte de desempeño basado en los principios, el cual es auditado por un panel de expertos independientes de acuerdo a la asignación de calificaciones de cumplimiento; desde hace más de 10 años, de acuerdo con ICMM, sus miembros fundadores cumplen cabalmente los principios de la minería sustentable.⁴⁸ Lo que parece decir el ICMM es que los problemas estructurales asociados con la megaminería pueden resolverse con iniciativas voluntarias de responsabilidad social; e incluso, ahora la mega minería es un ejemplo en términos de su contribución al desarrollo sustentable.

Es importante mencionar que, como afirma Garibay (2017),⁴⁹ una más de las líneas estratégicas que ha seguido el ICMM es la elaboración de protocolos y recomendaciones a fin de que sus miembros tengan las herramientas necesarias para aplicar estrategias

⁴² IIED, *Abriendo brecha...*, 507.

⁴³ Garibay, “Clúster minero...”, 8.

⁴⁴ Garibay, “Clúster minero...”, 10.

⁴⁵ Dashwood, “Canadian mining...”

⁴⁶ ICMM, “Our members”, acceso el 17 de octubre de 2022, <https://www.icmm.com/en-gb/our-story/our-members>.

⁴⁷ ICMM, “Our principles”, acceso el 25 de octubre de 2022, <https://www.icmm.com/en-gb/our-story/our-principles>.

⁴⁸ Garibay, “Clúster minero...”.

⁴⁹ Garibay, “Clúster minero...”, 12.

encaminadas al control y gestión tanto de relaciones comunitarias, como de procesos políticos opuestos a los intereses mineros, el mismo ICMM⁵⁰ sostiene: “Los miembros del ICMM promueven el progreso social en los países anfitriones involucrándose significativamente con comunidades locales apoyando actividades que contribuyan a su bienestar social y económico duradero, mientras proporciona mecanismos para resolver problemas y agravios”. En ese sentido, los protocolos, guías y *kits* de herramientas desarrollados por el ICMM (incluyendo abordajes sobre derechos humanos, relacionamiento con comunidades locales, desarrollo comunitario, pueblos indígenas, reasentamientos de poblaciones, entre muchos otros) se enfocan en otorgar a los miembros de ICMM “inteligencia estratégica” para entender comunidades y desarrollar “estrategias de intervención y control de la vida social comunitaria a fin de que sus emprendimientos se llevan a cabo sin oposición o resistencia comunitaria”.⁵¹

En suma, vemos que, en un contexto de fuerte antagonismo social frente al aumento de actividades extractivas y su legado de impactos ambientales y sociales negativos, aunado a la promoción —desde organismos internacionales— del papel fundamental del sector privado en el proceso de desarrollo a través de esquemas voluntarios de RSE, como el Pacto Global de Naciones Unidas, el sector extractivo visualizó las oportunidades que representaba el reinventarse discursivamente como promotor del desarrollo sustentable a través de esquemas de RSE. El sector minero internacional, a través del ICMM, ha creado una narrativa de sustentabilidad y responsabilidad social que legitima las actividades extractivas; a la vez que ha creado herramientas encaminadas a intervenir y controlar territorios y poblaciones para garantizar acceso a los depósitos minerales de los que depende la rentabilidad de la industria. Por lo que, como ya se mencionó, desde inicios del nuevo milenio, la RSE ha sido particularmente influyente en dos ámbitos de suma importancia para el sector minero: la regulación

de las actividades extractivas; y el manejo de la relación con comunidades afectadas por sus operaciones a través de su supuesta contribución al desarrollo local.

RSE en la gobernanza de los recursos naturales: autorregulación de las actividades extractivas

Como se mencionó antes, el desarrollo histórico y conceptual de la RSE se ha dado principalmente a través de enfoques convencionales que no cuestionan las premisas neoliberales, sino que afirman y promueven el papel fundamental del sector privado como agente de desarrollo económico. Desde esta perspectiva, se sostiene que la adopción de la RSE por parte de empresas multinacionales no se da específicamente como respuesta a la creciente oposición derivada de sus impactos en países periféricos. Por el contrario, ya que la RSE es una práctica tradicional bastante bien establecida en la cultura empresarial de los países occidentales; ésta ha sido utilizada como una herramienta para lidiar con los retos a los que se ha tenido que enfrentar el sector empresarial en general y el sector minero en particular, en los países periféricos donde supuestamente existen gobiernos débiles, brechas en gobernanza debido a la rápida globalización, controles regulatorios deficientes, corrupción extendida en todos los ámbitos y contextos generalizados de pobreza y marginación.⁵² Por lo tanto, las empresas multinacionales se han visto forzadas a adoptar mecanismos voluntarios para regular el comportamiento empresarial; es decir, a falta de regulaciones obligatorias en los ámbitos nacional e internacional, las empresas plantean que son capaces de llenar dichos “vacíos de gobernanza”; ya que dominan el “know how” y tienen los recursos suficientes, pueden abordar dicho estado de cosas predominante del “mundo en desarrollo”.⁵³ Incluso, tal perspectiva afirma que, en países gobernados por estados débiles y predatorios, las empre-

⁵⁰ ICMM, “9-Social performance”, acceso el 25 de octubre de 2017, <https://www.icmm.com/en-gb/our-principles/mining-principles/principle-9>.

⁵¹ Garibay, “Clúster minero...”, 13.

⁵² Julia Sagebien y Lindsay Whellams, “CSR and development: Seeing the forest for the trees”, *Canadian Journal of Development Studies/Revue Canadienne d'études du développement*, vol. 31, núm. 3-4 (2010): 483-510.

⁵³ Michael Porter y Mark Kramer, “The link between competitive advantage and corporate social responsibility”, *Harvard Business Review*, vol. 84, núm. 6 (2006): 1-14.

sas privadas cuentan con la motivación “moral” y mayor capacidad que los Estados para liderar procesos de desarrollo y contribuir a la construcción de justicia social. Bajo esta lógica, no se da por sentado que los Estados son los principales agentes de desarrollo; al contrario, serían las empresas privadas las que pueden tener un mejor desempeño en términos de desarrollo debido al gran poder que detentan y a que enfrentan menos restricciones que las que les impondrían Estados fuertes.⁵⁴ Podría inferirse, entonces, que los países periféricos deberían agradecer a las empresas privadas multinacionales su calidad moral y sus deseos de asumir el rol que sus Estados no están dispuestos a cumplir.

Si bien desde esta perspectiva se plantea que los sistemas regulatorios voluntarios han sido la forma en que la calidad moral de las empresas aborda las incapacidades de los Estados periféricos; la realidad es que las empresas regularmente obstruyen la agenda regulatoria mientras presionan a gobiernos nacionales y a organismos supranacionales para “asfixiar” algunas esferas regulatorias o para la implementación de legislaciones favorables a sus negocios.⁵⁵ Y es que son justamente las corporaciones multinacionales las que más se han beneficiado de los programas de ajuste estructural basados en los principios económicos de privatización, desregulación, liberalización y flexibilización que fueron impuestos a la mayoría de los países de la periferia a finales del siglo pasado; reestructuración neoliberal que sentó las condiciones para el desplazamiento de capital extractivo a las economías periféricas.⁵⁶ Por consiguiente, fueron los incentivos económicos que la falta de regulación, gobernanza o debilidad estatal ofrecían los que promovieron la expansión de las corporaciones multinacionales a los países de la periferia; “problemas” que, irónicamente, buscan abordar a través de la RSE.

La instauración de formas neoliberalizadas de gobernanza⁵⁷ respecto de los recursos minerales se circunscribe en una tendencia global a distanciarse cada vez más de las regulaciones económicas y sociales del Estado, asociadas con la reestructuración neoliberal de la economía global, pero rehabilitando al sector privado como motor fundamental del proceso de desarrollo. Esta reestructuración ha significado la transferencia en distintos grados de funciones administrativas y regulatorias a actores no estatales, como las ONG y las empresas privadas, lo cual no implica que la autoridad y regulación estatal desaparezca por completo. Si bien la liberalización del sector ocurrida en los años ochenta y noventa limitó el papel que directamente ejercían los Estados en la producción de recursos minerales —por ejemplo, a través de la privatización de empresas estatales—, los Estados mantienen un rol esencial para mediar el acceso a los mismos pues en muchos casos los recursos del subsuelo siguen siendo públicos. Sin embargo, lo que sí sucede es que en la toma de decisiones respecto al acceso, asignación y control de los recursos minerales son cada vez más influyentes mecanismos corporativos, como la RSE con sus esquemas y estrategias asociadas: principios y códigos de conducta empresarial y sectoriales, reportes voluntarios sobre desempeño social y ambiental, iniciativas de desarrollo local dirigidas por las empresas mineras.⁵⁸ Incluso, como sostiene Gudynas (2014)⁵⁹ refiriéndose al contexto latinoamericano, si bien las normas y regulaciones ambientales y sociales que inciden directamente en la proliferación de proyectos extractivos en la región no necesariamente han desaparecido por completo, lo que ha ocurrido es una flexibilización de las instituciones, las regulaciones y los controles ambientales y sociales con el objetivo de captar mayores proporciones de inversión extranjera destinada a proyectos extractivos. Así, se cuenta con estándares más bajos, se reducen los tiempos para evaluaciones ambienta-

⁵⁴ Andrew Kuper, “Harnessing corporate power: Lessons from the UN global compact”, *Development*, vol. 47, núm. 3, (2004): 9-19.

⁵⁵ Subhabrata Banerjee, “Transnational Power and Translocal Governance: The politics of corporate responsibility”, *Human Relations*, vol. 71, núm. 6, (2017): 796-821.

⁵⁶ Humberto Márquez, “Capitalismo del fin de los tiempos: actualidad de la simbiosis entre violencia y acumulación originaria”, *Estudios Críticos del Desarrollo*, vol. VII, núm. 13, (2019).

⁵⁷ Himley, “Global mining...”.

⁵⁸ Himley, “Global mining...”.

⁵⁹ Eduardo Gudynas, “Sustentación, aceptación y legitimación de los extractivismos: múltiples expresiones, pero un solo basamento”, *Opera*, núm. 14 (2014): 137-159.

les y sociales, se debilitan instituciones a través de la reducción de sus recursos financieros o de personal. Todo ello para crear condiciones funcionales a proyectos extractivos, incluidos los mineros; claro, recostándose en las bondades de los programas de RSE, según los cuales las empresas mineras son capaces de regular su actividad y contrarrestar la flexibilización en monitoreos y fiscalizaciones que pudieran estar a cargo de agencias gubernamentales o en manos de comunidades locales.⁶⁰

En adición a lo anterior, y en términos regulatorios de las operaciones extractivas, la RSE también ha funcionado como respuesta de las empresas mineras frente los intentos estatales de asegurarse mayores rentas o regalías derivadas de la extracción mineral; al advertir que sus actividades contribuyen al desarrollo nacional y local más allá de sus obligaciones legales, las empresas buscan evitar entregar una rebanada más grande del pastel de sus millonarias ganancias a los Estados por concepto de rentas, regalías o pago de derechos.⁶¹ Así, la RSE como modelo de gobernanza de los recursos naturales y como esquema regulatorio de las actividades extractivas busca que el pensamiento empresarial domine la forma en la que se concibe su contribución al bien público; por ejemplo, la RSE nada tiene que decir sobre tributación y pago de impuestos sobre las actividades extractivas que en última instancia podrían tener un gran impacto en términos de desarrollo y reducción de pobreza en países ricos en recursos naturales.

El supuesto vínculo entre RSE en el sector minero y desarrollo comunitario

Como se mencionó anteriormente, la RSE ha sido sumamente importante como herramienta para garantizar acceso a los depósitos minerales de los que depende la rentabilidad de la industria. Esto ha sido posible a través de la supuesta contribución al desarrollo local sustentable de la megaminería a través de programas de RSE. Las perspectivas convencionales utilizan diversos argumentos para ligar RSE con desarrollo

sustentable, por ejemplo: 1) la RSE es considerada como “IED plus” que puede incrementar los supuestos efectos positivos de la IED a través de la creación de empleos, transferencia tecnológica y de conocimientos, y construcción de infraestructura; 2) en países con Estados débiles o predatorios las grandes corporaciones transnacionales tienen mayor capacidad o mayor motivación moral para generar desarrollo que los propios gobiernos, e incluso llegan a sustituir las obligaciones del Estado como proveedor de servicios básicos (salud, educación e infraestructura); 3) además de iniciativas filantrópicas como la construcción de escuelas y hospitales, en colaboración con los gobiernos locales, las ONG, y las comunidades mismas, y las empresas mineras pueden diseñar, desarrollar y echar a andar proyectos de desarrollo comunitario a largo plazo y acordes con los propios intereses de las comunidades.⁶²

Los argumentos que proponen los promotores de la RSE como mecanismo de desarrollo sustentable son fácilmente rebatidos si tomamos en cuenta que la minería es una actividad económica generalmente con una orientación exportadora sin procesamiento productivo, por lo que la actividad en sí misma y sus programas de RSE plantean una serie de problemas y contradicciones en términos de desarrollo sustentable. En primer lugar, la minería en países periféricos suele ser dependiente de la IED; si bien se considera que el potencial aporte de la IED a procesos de desarrollo se da a través de crecimiento económico, la realidad es que no existe tal relación causal;⁶³ por el contrario, la IED ha sido la forma en que el capital monopolista se ha desplazado a economías periféricas, obteniendo excedentes económicos al acceder a mano de obra barata y flexible y apropiarse de sus recursos naturales.⁶⁴ De la misma forma, no existe relación causal y mucho menos es algo probado que la RSE como “IED plus” contribuya a los procesos de desarrollo sustentable a largo plazo,⁶⁵ particularmente

⁶⁰ Gudynas, “Sustentación, aceptación...”, 146.

⁶¹ Frederiksen, “Corporate Social...”.

⁶² Sagebien y Whellams, “CSR and Development...”.

⁶³ Rhys Jenkins, “Globalization, corporate social responsibility and poverty”, *International Affairs*, vol. 47, núm. 3, (2005): 525-540.

⁶⁴ Márquez, “Capitalismo...”.

⁶⁵ Jenkins, “Globalization...”.

porque los emprendimientos mineros tienen una vida determinada y los proyectos de desarrollo local que “apoyan” suelen estar ligados y ser dependientes a la propia minera. En segundo lugar, la mega minería en una actividad intensiva en capital y no intensiva en mano de obra, y se relaciona con un tipo de economía de enclave sin vinculaciones con los encadenamientos productivos nacionales y basada en la importación de tecnología;⁶⁶ por lo que ofrece muy poco empleo para la población local y pocas oportunidades económicas regionales. Los empleos ofrecidos a través de esquemas de RSE generalmente son reducidos, temporales, con salarios bajos y, por tanto, insuficientes para tener un impacto en términos de reducción de pobreza y desarrollo sustentable.⁶⁷ En tercer lugar, aunque la construcción de infraestructura como caminos, hospitales o escuelas; o la puesta en marcha y financiamiento de pequeños proyectos productivos pueda traer beneficios a las comunidades; de ninguna manera pueden éstos compensar el hecho de que la megaminería es una actividad que agota los recursos, desplaza a otros usos de la tierra y la torna inservible para otras actividades productivas al cierra de sus operaciones; incluso, la filtración de sustancias tóxicas puede ocasionar desastres ecológicos de grandes magnitudes.⁶⁸

En ese sentido, diversos estudios han demostrado empíricamente que la RSE, lejos de contribuir al desarrollo sustentable de las comunidades aledañas, ha operado, de distintas formas, para acceder a territorios; despojar a las comunidades de sus tierras y recursos naturales; manejar conflictos con comunidades y desactivar la resistencia organizada. Por ejemplo, en el estudio que hace Himley (2010)⁶⁹ sobre la mina Pierina de oro a cielo abierto ubicada en la región andina de Perú y operada desde 1998 por una subsidiaria de la gigante canadiense Barrick Gold, se muestra que la promoción de programas de RSE a través de un extenso Plan de Acción en Desarrollo Social —que incluía iniciativas de mejoramiento de actividades agro

pastoriles existentes en la zona, promesas de empleo, construcción de infraestructura y provisión de servicios como salud y educación, saneamiento, es decir, promesas de desarrollo local—, estuvieron completamente interrelacionadas y articuladas con el proceso de compra y adquisición de tierras de comunidades indígenas hablantes de quechua. De acuerdo con Himley,⁷⁰ las promesas de desarrollo fueron un gran incentivo para que los residentes de las comunidades decidieran alienar sus tierras en favor de la mina.

Otro estudio sumamente importante para el caso mexicano es el realizado por Garibay y colaboradores⁷¹ acerca del caso de la mina de oro Peñasquito, propiedad de la gigante canadiense Goldcorp, ubicada en el municipio de Mazapil, Zacatecas. De acuerdo con el relato de Garibay y colaboradores, una combinación de promesas de empleo, infraestructura y programas de desarrollo local bajo esquemas de RSE, ocultamiento de información relevante respecto al proyecto minero, procedimientos fraudulentos y amenazas de expropiación se logró la cesión de derechos territoriales con cuatro ejidos a través de la firma de un contrato de ocupación temporal. De manera similar, los programas de RSE tuvieron un papel importante para el manejo del conflicto surgido con algunos de los ejidos afectados por las operaciones de la mina, así como para desactivar la resistencia organizada. La RSE ha sido un agente activo en la “captura política”⁷² de algunos ejidos, cuya población incluso se ha movilizado para defender a la minera frente a reclamos por despojo de otros ejidos.

Cabe aclarar que, si bien la RSE ha sido sumamente influyente para asegurar el acceso y control de territorios, ésta por lo general se acompaña de estrategias menos gentiles, como amenazas, secuestros, e incluso asesinatos a opositores comunitarios a los emprendimientos minero. Si bien es importante mencionarlo, está fuera del alcance de este artículo

⁶⁶ Gudynas, “Sustentación, aceptación...”.

⁶⁷ Himley, “Global Mining...”.

⁶⁸ Stuart Kirsch, “Sustainable mining”, *Dialectical Anthropology*, vol. 34 (2010): 87-93.

⁶⁹ Himley, “Global mining...”.

⁷⁰ Himley, “Global mining...”, 3281.

⁷¹ Claudio Garibay, Andrés Boni, Francesco Panico y Pedro Urquijo, “Corporación minera, colusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcorp Inc. en Mazapil, Zacatecas”, *Desacatos*, núm. 4 (2014): 113-142.

⁷² Garibay, “Clúster minero...”, 26.

un análisis de la articulación de estrategias explícitamente violentas y estrategias “gentiles”, como la RSE, para la efectiva instrumentación de proyectos mineros. En suma, la evidencia empírica muestra que, lejos de contribuir al desarrollo sustentable de las comunidades locales, la RSE ha resultado fundamental para la efectiva reasignación del acceso y control de territorios y recursos naturales de comunidades a empresas capitalistas, el manejo de conflictos y la desactivación de resistencia organizada.

Reflexiones finales

En un contexto de profundización del modelo extractivo en países de América Latina, con sus consecuencias devastadoras para las comunidades en cuyos territorios se albergan los codiciados minerales, y de fuerte oposición y resistencia organizada; la RSE ha sido una herramienta que coadyuvó a reconfigurar la imagen de la megaminería como una industria que, a través

de la incorporación voluntaria de principios universales en derechos humanos, derechos laborales y medio ambiente, contribuye al desarrollo sustentable de las comunidades impactadas por sus operaciones.

Aunque la literatura convencional enfatiza las potencialidades de la RSE, tanto como formas efectivas de gobernanza de los recursos en contextos con Estados débiles como herramientas de desarrollo sustentable local en áreas de operaciones mineras; esta retórica oscurece las dinámicas a través de las cuales las empresas mineras refuerzan su dominio, evitan regímenes regulatorios sobre sus operaciones y logran despojar a comunidades de sus territorios y recursos naturales. Reconocer las diversas estrategias utilizadas por las empresas mineras, aun cuando muestren la cara gentil del despojo, permite fortalecer la resistencia organizada que interrumpa o bloquee el avance de proyectos extractivos que inevitablemente están basados en la devastación ambiental y social.



El *tanque antiguo* y los santos de Tlapehuala: voces y memoria del agua en la sierra noroccidental de Puebla

*The old tank and the saints of Tlapehuala:
voices and memory of water in the northwestern highlands of Puebla*

Eliana Acosta Márquez¹

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

elianaacostamarquez@gmail.com

Carmen Orihuela

Equipo Sierra Noroccidental de Puebla

Adriana Hidalgo

Equipo Sierra Noroccidental de Puebla

Yois Paniagua

Equipo Sierra Noroccidental de Puebla

Yvonne Vizcarra

Equipo Sierra Noroccidental de Puebla

Clarissa Torreblanca

Equipo Sierra Noroccidental de Puebla

Gonzalo Martínez

Equipo Sierra Noroccidental de Puebla

Fecha de recepción: 8 de diciembre de 2022

Fecha de aprobación: 20 de febrero de 2023

En Tlapehuala, comunidad de origen nahua del municipio poblano de Xicotepec, se encuentra una profusa vida ritual alrededor de los santos, especialmente, en torno a las imágenes de Santiago y Santa Ana. Los días 25 y 26 de julio se celebra a estos santos patronos y, a través de la organización comunitaria, se hace un despliegue de su costumbre a partir de las danzas, la música, la comida, la procesión, el baile y el jaripeo, congregando así a la mayor parte de la comunidad y paisanos de otras localidades del municipio y la región.²

¹ Avances de investigación en el marco del Proyecto Conahcyt de investigación e incidencia: “Derechos Humanos y agua en pueblos indígenas y comunidades vulnerables”, coordinado como responsable técnico por Francisco López Bárcenas. Transcripciones de Adriana Hidalgo y Eliana Acosta.

² El origen de Tlapehuala se remonta hacia finales del siglo XVIII, aunque se cuenta que antes ya existía población, ésta fue sepultada por un deslave y sería refundada la comunidad a partir de la aparición de Santiago y la construcción de su iglesia. Rememora la comunidad que fue habitada por gente de otros pueblos de la región predominantemente de origen nahua, pero también otomí y totonaca. Es un pueblo

Al aproximarse a la acción ritual y a la narrativa sobre la fiesta dedicada a estos santos es posible entrever la correlación entre el ciclo festivo con el ciclo agrícola y el ciclo hidrosocial y constatar cómo cada año, a la vez que se actualiza y preserva una memoria arraigada al territorio, se teje también la vida comunitaria y el trabajo en común. En Tlapehuala, de la misma manera que en otras tantas partes de la sierra noroccidental de Puebla y colindancias con Hidalgo y Veracruz donde coexisten comunidades nahuas, otomíes, totonacas, tepehuas y mestizas, los enclaves rituales, identificados por los serranos como lugares sagrados, están asociados a fuentes de agua, elevaciones de los cerros, cuevas, oquedades y cruces de caminos donde reside un dueño, señor o guardián, o bien, están identificados con los santos y sus apariciones milagrosas.



Figura 1. Vista de la Sierra desde Tlapehuala. Fotografía: Carmen Orihuela.

Expresión de esa religiosidad indígena son las historias que cuentan en Tlapehuala a propósito de la aparición de Santiago y Santa Ana en el manantial que identifican como la piedra del santo y el *tanque antiguo* donde aparecieron las imágenes; tal situación revela también en estas historias manifestaciones de hagiografías locales con referentes que distan del dogma católico al preponderar acontecimientos propios de la historia y sentir de la comunidad.¹

campesino con cerca de 700 habitantes asentado cerca del río San Marcos (subcuenca del río Cazones), que además de la milpa siembra café, siendo éste un cultivo comercial que en los últimos años se ha visto mermada su producción por la entrada de las plagas y ha sido cooptada por intermediarios e impactada por el acaparamiento de parte de la Nestlé. En las últimas décadas se han desplazado las tierras de cultivo por los potreros y la actividad ganadera. En la actualidad está viviendo un proceso de autodeterminación política y recuperación de la gestión comunitaria de sus fuentes de agua, así como el fortalecimiento de su identidad cultural y de sus actividades productivas como pueblo campesino, milpero y cafetalero. En ese proceso destaca la participación de las mujeres, lo cual se narra en el documental: *Tlapehuala y las mujeres en la lucha por el bien común*.

¹ “Sobre el tramado sociocultural del agua es fundamental identificar tres ejes: los lugares de la memoria, la cosmología y la narrativa, y la organización comunitaria. El vínculo entre estos tres ejes nos permite a su vez entrever la correlación entre el tiempo y espacio y la relación entre la acción ritual, las formas simbólicas y la cooperación comunitaria. Los pueblos han encontrado diversas maneras de construir su historia mediante mitos, narraciones, ceremonias, edificación de casas, establos, espacios de trabajo, educación o gestión de gobierno u organización, y también a través de la manufactura de objetos y hasta en sus hábitos corporales. Múltiples han sido las sendas para configurar la memoria y una de ellas es la

El origen de Tlapehuala, en efecto, se remonta a de la aparición de los santos en el contexto de un deslave; incluso el hecho da nombre al pueblo, cuyo nombre se traduce como “lugar tapado” o “entrampado”. En efecto, rememoran que, después de una fuerte lluvia que duró quince días —de esas que son recurrentes en la sierra y que se identifican localmente como “diluvios”—, el pueblo fue cubierto, incluida la primera capilla. Justo después del deslave apareció el Señor Santiago en el “tanque antiguo” y, en específico, en la piedra que está a un costado. Santiago se “entlapehualo” y desde entonces esa piedra no se viene abajo. Se afirma que “no se desbarranca, no se viene para bajo porque ahí apareció el Señor Santiago”.



Figura 2. El tanque antiguo y la Piedra de Santiago. Fotografía: Eliana Acosta

Si bien actualmente en esa localidad existen otras fuentes y depósitos de agua, el 3 de mayo, día de la fiesta de la Santa Cruz, se sigue honrando al tanque antiguo, junto con el conocido como La Conchita y *Acalco*, “el lugar donde nace el agua”. En esos cuerpos de agua y en particular en el tanque antiguo, conocido también en náhuatl como la Xochipila—“la pila de la flor” o “pila florida”—, se condensa un poder simbólico y material, en un lugar en el cual, a la vez que se recrea un tiempo y espacio originario, se reconocen sus habitantes como parte de una misma comunidad. En Tlapehuala, como entre otros pueblos originarios, constatamos que frente a la cosificación del agua y aquello que se identifica como recursos naturales, no sólo se encuentra una profusa

inscripción de marcas en el territorio entrelazadas con narraciones que instauran tiempos y espacios originarios que se actualizan y recrean a través de las ceremonias”. Véase Centro de Estudios para el Cambio Climático, *Territorios del agua*, acceso el 11 de mayo de 2023, <https://ceccam.org/territorios-agua/contenido/relatos-agua/>.

narrativa y práctica ritual, sino también se han configurado relaciones y concepciones que han regulado el uso del entorno y legado los mayores núcleos de diversidad biocultural.²

Con los testimonios de Albino Cardona, actualmente presidente auxiliar de Tlapehuala, Margarita López, regidora de la Presidencia y María Cardona, encargada del lavado de la ropita de los santos y sahumadora, se conocerán esas historias sobre la aparición de los santos, en particular, referentes al Señor Santiago. En sus voces se reconocerá un entramado de relaciones y afectividades, una memoria viva sobre el agua y un saber mitopoético que nos muestra el vínculo que guarda esta comunidad con tal elemento.

Las fiestas y la organización comunitaria

(Albino Cardona, 3 de septiembre de 2022, Tlapehuala)

La fiesta la organizamos entre todos, todos cooperan de alguna manera, todos ponen su granito de arena. Como autoridad hacemos lo más pesado, la fiesta patronal siempre ha sido con música de viento porque es lo que resalta en procesión que hacemos el contorno con las imágenes, pasando por los manantiales de agua. Se hace el mero 25, después de la santa misa, a las 10 de la mañana. De ahí sale la misa y se buscan hombres y mujeres para cargar las imágenes. La fiesta empieza en la víspera, el 24, y termina hasta el 26, el día de Santa Anita. Se juntan las dos fiestas, la de Santiago y Santa Ana.

Existe un Comité de Fiesta, que son tres o cuatro personas, son los que se encargan de recolectar la cooperación que se junta, que aporta la ciudadanía de aquí del pueblo. Un mes antes se forma el Comité que reúne el dinero para pagar la misas, los cohetes, lo juegos pirotécnicos; para comprar flores, el arreglo de la iglesia. Todo lo que se necesita. Eso es por parte de lo religioso, y por parte de lo social le toca a la Presidencia Auxiliar, nos toca los eventos sociales, para adornar la fiesta patronal, por ejemplo, el jaripeo, estamos organizando también unos bailes, toca pagar la música de viento. Nuestra fiesta inicia con unos huapangueros. Ahí es donde entra mi aportación como autoridad, apoyar a la iglesia en la fiesta. Ambas partes recolectamos, el comité de la iglesia y nosotros.

Otra fiesta es la de Santa Cruz y del Agua. Es nuestra tradición cooperar y hacer la limpieza, porque se hace la limpieza el 2 de mayo y en la tarde se le da su ofrenda para amanecer el día 3. Así lo manejamos nosotros, así celebramos nuestra tradición tocante a los manantiales que nos han dado vida, porque el agua es vida y donde hay agua hay vida. En esta fecha el comité encargado, el Comité de Agua, pasa a las casas para pedir una cooperación para el mantenimiento del agua, nadie vive sin el agua, todos la utilizamos, todo lleva agua, el agua es primordial. El comité le da mantenimiento a los manantiales, nuestra santa agua tiene historia, años atrás, yo estaba muy pequeño,

² No extraña entonces que el agua sea el centro de la lucha de los pueblos ante los diversos emprendimientos que trastocan y los despojan del líquido vital y de sus territorios. Al respecto, Véase Eliana Acosta, “La disputa por el agua: una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo” *Narrativas Antropológicas*, primera época, núm. 1, (2020), acceso el 11 de mayo de 2023, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/narrativasantropologicas/article/view/15548>.

no había red de agua. Entre el Tanque y el otro, que le decimos la Concha, han estado dando mantenimiento al pueblo, con esos manantiales ha vivido toda la ciudadanía de aquí del pueblo de Tlapehuala. Con el comité que formamos nos apoyamos, ellos se encargan de recolectar los centavos para la fiesta, la ofrenda, las flores, el chocolate, el pan. Principalmente el aseo, las pintadas de los manantiales. Recuperamos el Comité de Agua para facilitar el trabajo entre todos. Entre todos nos apoyamos. Anteriormente existía, pero se había ido perdiendo.



Figura 3. Presidente auxiliar con María Cardona en el tanque antiguo. Fotografía: Adriana Hidalgo.



Figura 4. Alimentando al manantial de “La Conchita” durante la Fiesta de la Santa Cruz y el Agua. Fotografía: Eliana Acosta.

La aparición de los santos

(Margarita López, 25 de julio de 2022, Tlapehuala)

Mire, me contaba mi bisabuelita, que dice, que en el tiempo después de que se hundió aquí, se vino el cerro. Ellos vivían hasta el Coyular.

Me cuenta mi abuelita que aquí se tapó, como había unas pocas casas, como unas veinte dice, se les vino el cerro y se quedaron solas. Dicen que ellos vivían en el Coyular, por allá, al pie de los cerros, y allá no llegó el deslave y dice que entonces vinieron para acá, pero en ese tiempo dice que se vinieron a reubicar y ya llegaron gente de fuera y bueno, o sea, no conocidos. Dice mi abuelita pues ya los que quedaron aquí, originarios, de aquí empezaron: no pues que, “vamos hacer la iglesia”, y ya hicieron la iglesia aquí abajo, porque la iglesia estaba más abajo, todavía está el sitio.

Entonces, dice que trajeron todos sus santitos, la virgencita que está, que también se celebra el 26, Santa Ana, y dice que se acuerda que vinieron unas personas a traer agua ahí y vieron que el señor Santiaguito ya estaba encima de la piedra, ¿de dónde viene? pues, quién sabe.

Dice que fueron a ver y que tenía hasta cadillos en su ropita, o sea, la hierba que se le pega o espinas de que viene de lejos, dice que tenía su trajecito, entonces trataron de bajarlo y al otro día iban a ver y volvía a su lugar, dice que volvía a su lugar.

Pues es lo raro, porque dicen que, así como está en la iglesia, así esta que nunca ha cambiado que así está desde hace tiempo, que nunca ha cambiado, así como lo bajaron de acá así.

Y dice que lo raro es cómo llegaba solo, no tenía ni una rotura ni nada, y ya dice, bueno, dice mi abuelita que dijeron: “bueno, pues ¿cómo lo bajaremos a este santillo, no hay cómo?” Y pues y ya inventaron lo de las danzas dice, no pues hay que hacer uno de santiagueros y buscaron santiagueros y negritos, ya trajeron atole, pan. Hicieron fiesta aquí.



Figura 5: Danza de Santiagueros. Foto: Clarissa Torreblanca.

El rostro de Santiago

(Margarita López, 25 de julio de 2022, Tlapehuala)

Yo tendría unos 10 años y que se plantó el calor, el calor.

Sí, sí me acuerdo que se secaron las milpas, las matas de café se secaron. Había una abuelita que se llamaba Sofía, abuelita, abuelita, ya también como de unos 110 años, y ya ella dijo, la abuelita que se encargaba de lavarle la ropita, dice: “Saben, hay que llevar al señor Santiaguito y le lavamos el rostro y a ver si así llueve”, y si me acuerdo que sí llovió un aguacero, de eso sí me acuerdo bien.

Yo era niña y hasta lo soñaba volando, ¡yo lo soñaba! Sí, porque yo creo que se me quedó de que mi abuelita me contaba, y se me quedó bien grabado y soñaba que volaba.

Lo veía que pasaba así, pero yo digo que por lo que platicaba mi abuelita, pues se me quedó, Y como de esa vez me quede pensando de que cómo fue posible que lo trajeron acá y le lavaron el rostro en el tanque y sí llovió.



Figura 6. Margarita rememorando. Fotografía: Yois Paniagua.

El lavado de ropa de los santos

(María Cardona Diego, 3 de septiembre de 2022, Tlapehuala)

Si lo hicieran bien en reglas antes barrían a las personas, yo creo buscaban brujos, no sé. Pero los barrían un mes antes, antes de que fuera 25 de julio, ensayaban las danzas, las tres danzas, porque eran tres danzas. A veces salen dos porque eran los Santiagueiros, Tocotines y los Negros, si tres danzas y siempre bailaban ensayaban antes.

Antes, cuando vivía mi papá, porque él era el que tocaba la flauta, pero ya tiene como 50 años que murió, él tocaba la flauta, entonces era cuando velaban varias noches. Si era un mes antes que se arrimaban ahí todos, organizaban todo, y ahí no era de que están durmiendo, hacían sus flores, collares largos, iban a velar a los santitos, me acuerdo que sí.

Me invitaron, que si no quería hacer favor de lavar unos días, me dijo la señora, pues todavía vive la señora, dice: —Pues porque yo ahora ya no puedo—. Le digo: —sí, yo sí—. No puede decir uno que no; dice: —¿no quiere hacer favor de lavar la ropa?—, le digo: —sí, voy a lavarla—.

Voy hasta allá, bajo hasta su casa; me traje la batea, la cubeta y la ropa, porque ya la tenía allá. Que agarro y que me cargo la ropa y que me traigo la batea así y la cubeta. Yo vine a lavar derecho al tanque porque de por sí ahí le lavan. Yo voy a ir lavar al tanque porque allá es su agua, le digo: —allá se apareció el señor—, decía mi papá que ahí se apareció el señor y la santísima virgen.

Yo digo que es su agua del señor porque ahí apareció, dicen que ahí se apareció, pues entonces es su agua de él. Y me acuerdo que la señora que le lavaba ahí siempre venía a lavar y también vivía por allá abajo la señora, siempre venía a lavar ahí.

Antes de que va hacer la fiesta, siempre yo vengo dos días antes en casa de don Cirilo, ahí vive el señor, por allá, yo siempre vengo y le acuerdo que vamos a venir a cambiar al señor, traigo la ropa y ya lo cambiamos y me llevo su ropa para allá. Él siempre viene y él siempre me ayuda, porque baja al señor para que lo cambiemos, porque el señor Santiaguito está montando en su caballo, entonces agarra el señor, agarra y lo baja y lo pone en la silla y yo le ayudo a cambiarlo, lo cambiamos y ya echo la ropa en la bolsa. Yo siempre compro una bolsa de nailon, de esas rayadas y ahí siempre, siempre con una bolsa nueva, siempre así me llevo la ropa, en una bolsa nueva, así comprándola en la tienda; me la traigo y llego, ya venimos y cambiamos al señor, y en esa bolsita ahí me llevo ya la ropa y ahí la vuelvo a regresar otra vez.

Debe ser nueva la bolsa, y su lazo no lo toco para otra cosa, nada más para su ropa, para tenderlo, tender el lazo y tender la ropa; ya se secó, a levantar el lacito y ya lo guardo otra vez hasta que lo vuelvo a lavar y lo vuelvo a poner.

Lavo toda la ropa, la del Señor Grande, la del Señor de la Salud y la del Señor Santiago y la de Santa Ana.

Esa agua es sagrada

(María Cardona Diego, 3 de septiembre de 2022, Tlapehuala)

El agua de aquí de los tanques está muy bendita, ¿por qué? Porque ahí se aparecieron los dos santitos.

Es sagrada porque ahí apareció el Señor con la Virgen. No se seca, siempre hay, es pública, la pueden tomar todos. Esa agua es muy sagrada, no se seca, nunca se seca, está cayendo un chorro. Es para todos, es libre.



Figura 7. Santiago y Santa Ana en procesión. Fotografía: Eliana Acosta.



Figura 8. María Cardona en el tanque antiguo. Fotografía: Eliana Acosta.



¡Ahí viene el Coronavid!

La experiencia de Sandino Bucio Dovalí en la Judea Cora

Here comes the Coronavid! Sandino Bucio Dovalí's experience in Judea Cora

Blanca María Cárdenas Carrión

Dirección de Etnología
y Antropología Social, INAH
blanca_cardenas@inah.gob.mx

Carlos Arturo Hernández Dávila

Escuela Nacional de Antropología e
Historia (ENAH), INAH
crucesymontealto@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de enero de 2023

Fecha de aprobación: 20 de febrero de 2023

La pandemia por covid-19 es un tema que todavía cala en nuestros espíritus con efectos que, en muchos casos, son incalculables en el mediano plazo. Nadie estaba preparado para coexistir con un virus zoonótico tan contagioso y letal para la salud humana, pero además, tan pernicioso para la vida como la conocíamos. Tal vez sea muy temprano para pensar con suficiente claridad las lecciones que nos ha dejado este coronavirus, pero la pandemia iluminó intersticios de desigualdad, dolores, violencias y fracturas sociales profundas,¹ obsequiándonos la posibilidad de crear una nueva realidad más justa o, al menos, conciente de los innumerables mundos que nos rodean.

En ese contexto de discernimiento, desde mediados de 2020 emprendimos un proyecto de investigación que nos aproximara al impacto de la pandemia en diferentes comunidades rurales y semirurales de la república mexicana. De manera gradual y a la distancia, comenzamos a tener noticia de pueblos que cerraron sus accesos y generaron sus propias lógicas de protección frente a un agente desconocido. En todo el país, muchas comunidades se organizaron para practicar ceremonias que, pese a las recomendaciones gubernamentales, se llevaron a cabo con la intención de “danzar para no morir”.²

¹ Diego Castañeda Garza, *Pandemonics* (México: UNAM / Malpaís, 2020), 113-114.

² En referencia a la importancia de la danza para el mundo *rarámuri* en la sierra Tarahumara. Al respecto cabe sugerir la composición *Mo'koólami kókoli* (*Virus Coronado*) de Martín Makawi, acceso el 14 de enero de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=uP5K6tuMChM>.

Preguntas esenciales que se revelaron profundamente complejas aparecieron frente a nuestros ojos: ¿qué es el virus?, ¿cuál es su rostro?, ¿de qué color es?, ¿cómo podemos vivir con él? Lo que empezaba a quedar claro es que el virus es fractal,¹ pues tiene muchos rostros, personalidades, conductas y tratamientos. No todos vivimos con el mismo virus; para algunos era una pesadilla incomprensible, un monstruo intangible. Para otros se trataba de una amenaza del mundo moderno dispuesto a despojar a las comunidades de sus territorios y a arrebatárles hasta la vida misma.

De ese modo, el proyecto comenzó a decantarse por un interés específico en la producción de máscaras tradicionales, pero no como objetos de arte popular dispuestos a exhibirse en el espacio museográfico, sino entendidas como dispositivos que materializan la alteridad e instrumentos de transformación en contextos rituales. ¿Cuál es el rostro del virus? En otras publicaciones que se desprenden de este mismo proyecto² hemos comentado la existencia de máscaras originarias de Hidalgo, Guerrero, Jalisco, Puebla, Oaxaca y Veracruz, donde los artesanos mostraron al virus con miradas amenazantes, gestos torcidos y colores o diseños deslumbrantes. Las máscaras dieron cuerpo al virus por medio de la creatividad y destreza de sus creadores; sin embargo, una de las primeras máscaras que llamó nuestra atención apareció en Nayarit y fue creada y danzada por un joven viajero, escritor de poesía y estudiante de la UNAM en la Ciudad de México. De acuerdo con una noticia publicada el 20 de mayo de 2020, en la comunidad de Jesús María, en el Gran Nayar, en el marco de la Judea Cora, Sandino Bucio Dovalí usó una máscara de coronavirus y, al cabo de cinco días, fue lanzado al río por la comunidad para evitar la llegada del virus y sus nefastas consecuencias.³

Si bien Sandino no tiene una formación antropológica, su sensibilidad artística y cercanía con la comunidad cora nos pareció interesante y decidimos contactarlo para recuperar su experiencia etnográfica. La Judea o Semana Santa cora es un evento que incluye actos performáticos, danza, luchas cósmicas, música, procesiones, rezos y actividades que son cuidadosamente planeadas y ejecutadas por los participantes. Los objetivos de la Judea están asociados con el ciclo agrícola del maíz y el inicio de la temporada de lluvias; en otras palabras, están vinculados con el renacimiento, la recreación de la vida y la cohesión comunitaria.

Uno de los rasgos distintivos —incluso en el ámbito turístico— de la Semana Santa en esta región de la sierra Madre Occidental es la presencia de los “borrados” o judíos; es decir, hombres que pintan su cuerpo de negro con las cenizas del olote quemado y portan un sable y una máscara de colores. La presencia de los “borrados” es fundamental, pues dejan de ser personas para convertirse, durante algunos días, en

¹ La noción de *fractal* designa, en este caso, las réplicas o la pluralidad de personalidades de una misma idea o existente. Hablar de un *virus fractal* sugiere un desdoblamiento del microorganismo que causa enfermedades, malestares y cambios inevitables en cualquier cuerpo biológico y social. Daniele Dehouve, “El fractal: ¿una noción útil para la antropología americanista?”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 53 (2017): 130-149.

² Carlos Arturo Hernández Dávila, “Ponerle rostro al virus”, *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales*, año xv, núm. 30 (julio-diciembre de 2020): 1-12.

³ Libni Tapia, “Con ritual cora, sacan al Coronavirus de la sierra de Nayarit”, *Entérate Nayarit*, 20 de mayo de 2020, acceso el 14 de enero de 2023, <http://www.enteratenayarit.com/seccion/local/1589997879/con-ritual-cora-sacan-al-coronavirus-de-la-sierra-de-nayarit-fotos>.

demonios que, al término de la ceremonia, se autodestruyen, restaurando la paz y el equilibrio en el pueblo. Pese a su condición mestiza, Sandino fue un “borrado” durante la Judea de 2020 y su presencia otorgó un carácter novedoso al ritual.

La lluviosa tarde del 13 de julio de 2021, nos encontramos con Sandino en el Centro Histórico de la Ciudad de México.⁴



Figura 1. Sandino Bucio Dovalí por sexta ocasión en la Judea Cora y portando la máscara del “Coronavid”. Cortesía de Sandino Bucio Dovalí, 11 de abril de 2022, <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10157102151032286&set=a.10150411195887286>.

La Judea Cora

¿Cómo llegaste a Jesús María?

La historia empieza precisamente con las máscaras. En 2014 fui a San Luis Potosí y visité uno de los museos de máscaras más grandes del mundo. En la sección de México, recuerdo que me llamó mucho la atención una máscara cora. Yo en ese momento no sabía casi nada de la Judea Cora, pero se me quedó muy grabada esa máscara de madera y cuando regresé, empecé a investigar en internet en qué fechas se usa, qué pueblos la hacen, cómo se llega, etcétera.

Aunque leí en internet que no dejaban entrar gente de afuera, decidí ir a Nayarit. En la Semana Santa, cierran el pueblo desde el martes y no dejan entrar coches ni camiones. Pero yo fui y cuando llegué un señor me empezó a insistir para que participara en la danza; me dijo: —puedes participar, pero tienes que aguantar—. Me di cuenta de que, desde hace muchos años, los coras se han juntado con mestizos y ahora todo es más abierto. Este señor me contó que hasta gringos han venido a participar, sólo hay que pedir permiso a los capitanes y aguantar para que no te den castigos, multas o cárcel. Durante esa semana hay muchas reglas: la gente no puede tener relaciones sexuales,

⁴ Agradecemos a Sandino Bucio Dovalí su colaboración y generosidad con la información.

no pueden tomar alcohol ni bañarse en el río. Si rompes esas reglas, hay castigos como ponerte bajo el sol todo el día.

¿Quién asigna esos castigos?

Dentro de la Judea hay muchos cargos que van cambiando cada año. También hay dos grupos: el de los judíos o borrados y el de los fariseos que cuidan la iglesia y los santos. En el grupo de los borrados están los capitanes, que son los hombres más viejos del pueblo; después están los cabos, que vigilan que todo funcione bien.

También participan personas de otras rancherías y los borrados pueden dividirse en grupos de familias o amigos; es decir, hacen equipos y cada uno decide cómo se pintan o si usan algo distintivo. A veces se ponen máscaras de animales, piratas, soldados y hasta de aztecas con penachos. Pero cada grupo tiene un jefe que debe estar al pendiente de que nadie vaya al río a bañarse; si un jefe encuentra a alguien rompiendo las reglas, lo trae frente a los capitanes y lo multan con 50 pesos o algo así.

¿Qué significa “aguantar” en el contexto de la Judea?

En las fechas de la Judea hace mucho calor y la región ya lleva meses de sequía. De hecho, parte de las funciones de la Judea es la petición de lluvias, pero en ese momento, el calor y el sol son muy intensos y la Judea exige correr y bailar durante cuatro días al menos. Los capitanes solamente te dejan tomar agua y comer por la tarde, lo que significa que desde las siete de la mañana hasta las cuatro de la tarde estás en ayunas. La sed es la parte más difícil. Es cansado y hay gente que se desmaya por deshidratación, sobre todo, niños.

Más o menos desde los nueve años, los niños ya participan en la Judea, pero los jueves, cuando se danza cuatro horas en la plaza del pueblo, muchos se desmayan. Por eso te lo advierten desde el inicio: si le vas a entrar, tienes que aguantar. No puedes participar nada más uno o dos días, tiene que ser toda la semana. Además, si ya estuviste un año, tienes que regresar los cuatro años siguientes, pues de lo contrario tendrás mala suerte.⁵

El primer año es una prueba porque tienes que estar todo pintado de ceniza negra, sin adornos, rayas o cruces. No puedes usar máscara todavía. El segundo año ya te dibujan una raya en diagonal. El tercer año, una cruz. Hasta el cuarto año puedes usar máscara. Yo pasé por ese proceso y aunque tenía 25 años, mi primer año me pinté de negro y no la usé, únicamente me dejaron usar un sombrerito que ellos llaman “bonete” y que puede ser un sombrero cualquiera o una gorra forrada con papel y engrudo. A partir del jueves, ese sombrero se pinta de rojo.

¿Por qué es importante la máscara en la Judea Cora?

Es muy diferente participar con máscara que sin máscara. Si la traes, para empezar, no te la puedes quitar en toda la semana o te regañan los cabos. Si traes máscara es para usarla, no para cargarla en la mano. Pero, como hace tanto calor, es horrible estar adentro de ella mientras corres. Si la máscara es grande, además, duele el cuello. Y las primeras veces que la usas, como sólo ves a través de las rendijas, chocas con alguien todo el tiempo.

⁵ Los judíos se comprometen a “borrarse”, al menos, durante cinco años seguidos. Si no lo logran, deberán pagarle al diablo los años que quedaron pendientes. Verónica González-Laporte, “La Semana Santa cora: expresión de identidad indígena”, *Société suisse des américanistes*, núm. 64-65 (2000-2001): 119.

Pero es importante porque el acto de pintarse y usar la máscara es como “borrarse”. Eso me han explicado: cuando te pintas, borras tu personalidad, dejas de ser tú para ser la máscara, un espíritu. La palabra “borrado” viene desde los españoles, que en sus escritos no borran las palabras donde se equivocaban, sino que las tachaban con tres líneas similares a las que los coras dibujan sobre sus cuerpos.

La pandemia y la danza

¿Cómo llegó la pandemia a Jesús María?

Yo llegué a Jesús María antes de que empezara la pandemia y cuando se declaró la cuarentena, yo ya estaba ahí, por lo que me tocó ver las discusiones sobre si se hacía o no la danza. Fue un dilema muy grande porque no se ha cancelado desde la Guerra Cristera y en aquella ocasión, hubo una tormenta terrible que afectó todas las cosechas.

Para los coras es muy importante hacer la danza. El gobernador de Nayarit y el mismo presidente municipal les insistieron en cancelarla y otros pueblos aceptaron. Pero en Jesús María sí se realizó la Judea porque su política se basa en usos y costumbres. De hecho, al inicio de la Semana Santa se hace siempre un evento de entrega de cargos donde la policía entrega su poder⁶ a los jefes del pueblo para que decidan, durante esos días, si cobran multas, quién va a la cárcel o si cierran caminos. Entonces, solamente los jefes del pueblo podían tomar la decisión sobre la danza.

Me acuerdo que se encerraron varias semanas a rezar y debatir. Un viejito que no tenía cargo, pero que es respetado por todos, un día dijo que había soñado que el virus llegaba al pueblo y en el panteón había cuerpos expuestos carcomidos por las urracas. Nadie iba a enterrarlos por miedo a contagiarse. Este tipo de presagios fueron considerados, pero el gobernador y el centurión, los dos líderes importantes en la Semana Santa, al final se dieron cuenta de que si no hacían la Judea, les iba a ir peor porque se afectarían las cosechas y todo el año les iría mal.

Era más riesgoso no hacer la danza. Además, en ese momento no había contagiados en la sierra; creo que sólo había dos casos en Tepic, entonces veían a la enfermedad como algo lejano y sólo tomaron la medida de no dejar entrar a nadie externo al pueblo. Lo bueno que yo ya llevaba un mes y medio ahí y me conocían de años atrás.

¿Cómo se te ocurrió hacer una máscara del coronavirus?

Yo ya había decidido hacer mi máscara de coyote y ya la estaba diseñando porque es un proceso que toma tiempo. Las máscaras tradicionales se hacían de madera con cuernos de venado, colmillos de animales y pelo de caballo. Después empezaron a hacerlas de papel sobre un molde de barro que se forra con engrudo y cartón, para agregar los detalles con alambre o madera.

Las máscaras antes se pintaban con palo de Brasil o tintes naturales, sólo de rojo o negro con las cenizas del olote. Ahora las máscaras se pintan con acrílico y a veces con aerosol. Además, ya empezaron a hacer máscaras de otras cosas más allá del jabalí y venado. Con la televisión, ahora hay máscaras de dragones y otros monstruos.

Desde el año 2000, más o menos, se empezaron a usar máscaras de hule de personajes como Donald Trump, López Obrador, Chucky y Frankenstein. Comerciantes

⁶ González-Laporte, “La Semana Santa cora...”, 121.

de la Ciudad de México van a venderlas y sobre todo son los jóvenes quienes las compran. Pero al final hay una mezcla, porque todavía hay gente que usa sus máscaras de madera, hay de todo. También hay hombres que se visten de mujeres y usan rostros femeninos.

Pero bueno, la tradición es que cada quien hace su máscara y al final, las avientan al río, por lo que hay que hacer una nueva cada año. Ahora hay gente también que las guarda para venderlas o reutilizarlas, las pintan de blanco y las redecoran. Pero lo que sé es que cada quien hace su máscara porque se sueña con el personaje que se aparece o te elige; normalmente son diablitos y animales a los que les tienes más miedo. Por eso, la máscara debe asustar.

Y yo estaba ahí y pensaba en el coyote, pero en el proceso de forrar el barro, cuando quise quitar el papel, se destruyó toda y ya faltaban dos días para la fiesta. Estaba pensando qué hacer y se me ocurrió hacerla del covid. Si ya usan del presidente o de lo que sea, pues no importa. Además, esto se va actualizando y ¿cuáles son los monstruos a los que más se les teme? El máximo monstruo del 2020 fue el covid.

¿Cuál fue la reacción de la gente al ver la máscara?

Cuando la estaba haciendo pensé que tal vez no le iban a entender porque en ese momento el virus tampoco era tan conocido, no había una imagen que todos tuvieran. De hecho, el virus es microscópico, no se puede apreciar a simple vista, y nadie sabe de qué color es. Se intuye su forma, pero no se conoce su color. Yo elegí el verde. Además, ya no tenía tiempo y la hice con un globo que inflé y forré con papel y engrudo.

Cuando terminé, un chavo me preguntó si era un planeta o el Sistema Solar, pero después todos entendieron y dijeron que era el “Coronavid”, una mezcla de coronavirus y covid. Fue chistoso. Durante las danzas hay mucho juego entre los personajes. Como yo era el covid, la gente no quería tocarme para no contagiarse. Cuando pasaba por el pueblo, los niños corrían y gritaban: —¡ahí viene el Coronavid!—. Todo el tiempo era un juego.

El viernes en la tarde se hace una competencia o lucha, por eso hay que tener un sable. No peleas realmente. Bueno, hay pueblos donde sí se golpean duro, pero aquí es algo más teatral. Cuando me tocó pelear, mi contrincante actuaba como que me echaba desinfectante en spray, hacía el gesto con las manos de ponerse gel o fingía que se ponía un cubrebocas. Fue toda una representación.

¿Tu máscara fue la única presencia del covid en la Judea?

No, algunos se ponían cubrebocas encima de la máscara o les ponían cubrebocas a sus muñecos. Antes la gente llevaba animales disecados como tigrillos o tlacuaches, pero ahora son muñecos que participan en la danza como si fueran a atacar o para olfatear y buscar cosas.

Expulsar al virus

Sandino comentó cómo la Judea Cora es, en realidad, una fiesta donde ocurren muchas cosas simultáneamente, algunas de las cuales él mismo no ha terminado de comprender. Tampoco es nuestro objetivo dar cuenta de todos los detalles en este documento, mas, en general y según sus apreciaciones, se trata de una alteración de la vida cotidiana donde todo se invierte:



Figura 2. Máscaras para la Semana Santa. Fotografía: Carlos Arturo Hernández Dávila, 2021.

Puedes ver señores casados que normalmente son muy correctos y hasta homofóbicos, que durante la Semana Santa se visten con pelucas de mujer y andan abrazándose con otros hombres. Pero esas cosas sólo ocurren en la Judea y está bien porque no eres tú realmente, es el espíritu al que le diste cuerpo. No pasa nada.

Un tiempo donde se hacen travesuras y se rompen las reglas, donde lo normal se invierte con lo anormal o extravagante, y donde un virus puede bailar, comer y divertirse. ¿Cómo llegó la prensa de Nayarit a registrar el evento y la máscara covid?

El sábado, último día, Sábado de Gloria, todos se echan al agua y se quitan lo borrado. Ahí fue cuando llegaron del periódico y los dejaron entrar porque ya se iba a terminar. Yo ya estaba por echarme cuando un señor se acercó y me dijo: —ayer soñé que teníamos que tirarte al agua para que el río se lleve al virus y no llegue al pueblo—.

Antes de esto, todos los borrados se acuestan afuera de la Iglesia para que el cura les eche agua bendita. Una vez que te cae el agua bendita, ya te puedes quitar lo borrado. Entonces ahí me pusieron hasta adelante y me echaron muchísima agua porque no era yo, era el virus en realidad. Y fue muy interesante todo lo que ocurrió porque hasta antes de la Judea, todos hablaban del virus, pero era algo invisible. Nadie sabía dónde estaba, cómo era, quién estaba contagiado. Era algo invisible que con mi máscara se convirtió en una persona que se puede tocar, vencer. Ese ser amenazante, se volvió tangible y un ser fácil de derrotar.

Todas las máscaras funcionan de esa misma manera. Ellos mismos personifican a los seres malignos de la montaña y es una forma de enfrentar los miedos. Uno encarna a lo que más le teme, son demonios. En este caso, se organizaron para derrotar al virus: me llevaron cargando al río y me aventaron. Un chavo se me acercó y me empezó a enjabonar porque sabían que el virus se moría con jabón. Me llenaron de jabón y me mataron.



Figura 3. Sandino y el “Coronavid”. Fotografía: Carlos Arturo Hernández Dávila, 2021.

No sé, al final, durante muchos meses, ni una sola persona se enfermó en ese pueblo. En 2021 hubo algunos enfermos y hasta muertos, pero por meses ellos estuvieron seguros que todo lo que se hizo en la Judea había funcionado.



Santa Lilia en retrospectiva: metodologías participativas con una mirada feminista

Santa Lilia in retrospect: Pmethodologies with a feminist perspective

Bárbara Valdés Benítez

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana

barro115@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 01 de enero de 2023

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2023

Mujer, no me gusta cuando callas.

MARÍA GALINDO

En este texto me propongo una reflexión sobre una vertiente metodológica basada en un enfoque crítico acerca de la construcción social del conocimiento y el diálogo de saberes. Gran parte de tal perspectiva se fundamenta en el pensamiento del pedagogo y filósofo brasileño Paulo Freire. Autor de obras fundamentales como *Pedagogía del oprimido* (1970) y *La educación como práctica de la libertad* (1967),¹ Freire construyó el concepto de *educación popular* para contraponerlo a lo que llamó la *educación bancaria*. Esta última tiene que ver con una percepción de que los estudiantes o educandos representan sujetos pasivos que sólo reciben una enorme carga de información, pero sin vincularla con su contexto sociocultural. Freire era un visionario sobre los efectos tremendos de la educación formal, misma que se recibe en las instituciones escolares convencionales. Fue muy crítico al respecto; sostenía que el acto coeducativo está en

¹ En el prólogo del libro, Julio Barreiro escribe sobre el autor: “Fue un profesor de historia y de filosofía de la educación en la Universidad de Recife, hasta 1964. Su interés por la educación de los adultos, en un país como Brasil, se despertó hacia 1947, y empezó sus trabajos en el Nordeste, entre los analfabetos. Su conocimiento de las formas y los métodos tradicionales de alfabetización bien pronto le pareció insuficiente. Hacia 1962, Paulo Freire había realizado ya variadas experiencias aplicando el método que fuera concibiendo a lo largo de su trayectoria”. Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad* (México: Siglo XXI, 2011), 28.

todas partes y sucede a cualquier edad. De ahí su insistencia en concebir el conocimiento como un proceso social y colectivo, en donde cada persona tiene algo que aportar.²

Durante mis años como estudiante de licenciatura, comencé a interesarme por la psicología comunitaria. Hice mis primeras prácticas en contextos de marginación y desigualdad; allí aprendí a realizar diagnósticos participativos de la realidad social, cuya metodología se fundamenta en el concepto de educación popular de Freire. Después, cuando tuve la fortuna de convertirme en profesora, me di cuenta de los rezagos, en términos pedagógicos, por los que atraviesa la educación universitaria contemporánea. Y entonces recordé a Freire y su pedagogía crítica. Lo más importante para mí fue que dicho paradigma no sólo me sirvió para mi oficio como profesora, sino también para la investigación.

En este trabajo intento describir la experiencia etnográfica que construí con un grupo de mujeres en una localidad de la cuenca del Papaloapan, Veracruz. El objetivo central es reflexionar acerca de los alcances de un enfoque participativo y dialógico en las investigaciones sociales; para ello, utilicé dos herramientas: los talleres y las historias de vida. Los temas de análisis y reflexión fueron variados, pero todos tuvieron como hilo conductor una perspectiva feminista.³ Entre los temas explorados estuvieron: la codependencia emocional, el matrimonio, la maternidad, la violencia de género y la sexualidad. Por las dimensiones de este manuscrito, me centraré brevemente en el tema de la maternidad, no sólo por su relevancia analítica en diversas escalas, sino también porque dicha experiencia se convirtió después en el punto de partida para mis siguientes indagaciones etnográficas en otros contextos.

Antecedentes

En el otoño de 2016 me encontraba elaborando un proyecto de investigación centrado en explorar la participación política de las mujeres en el ámbito rural. Después de revisar algunos textos sobre el tema, comencé a planear mi primer periodo de trabajo de campo, desde los instrumentos a aplicar hasta seleccionar el lugar de estudio. Tenía claro que llevaría a cabo la investigación en alguna región de Veracruz, pero no sabía qué ruta seguir para encontrar un lugar adecuado y que cumpliera con ciertos criterios estratégicos.

Cuando estaba en tal disyuntiva metodológica y casi existencial, me llegó una invitación que cambiaría el rumbo de todo. Las integrantes del Centro de Servicios Municipales Heriberto Jara me hicieron la propuesta de colaborar con ellas impartiendo un taller de autoestima a un grupo de mujeres, de la región sur, con las que trabajaban

² “Es preciso no olvidar que hay un movimiento dinámico entre pensamiento, lenguaje y realidad del cual, si se asume bien, resulta creciente capacidad creadora, de tal modo que cuanto más integralmente vivimos ese movimiento tanto más nos transformamos en sujetos críticos del proceso de conocer, enseñar, aprender, leer, escribir y estudiar”. Freire, Paulo, *Cartas a quien pretende enseñar* (México: Siglo XXI, 2008), 99.

³ Betty Ruth Lozano señala que “los feminismos latinoamericanos son una gran fuerza transformadora de las sociedades patriarcales de Latinoamérica y el Caribe, los cuales conllevan preguntarse lo que ha significado pensarse y construirse como mujer en el continente. Esta profunda búsqueda de las mujeres por transformar sus sociedades tiene diversas manifestaciones desde finales del siglo XIX, con movimientos de mujeres socialistas y anarquistas revelándose contra el capitalismo y el patriarcado, la represión del Estado y la familia, la coacción de la Iglesia, haciendo propia la consigna: ‘Ni Dios, ni patrón, ni marido’”. Betty Ruth Lozano, “Feminismos latinoamericanos”, en *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, coord. por Kothari Ashish, Salleh Ariel, Escobar Arturo, Demaria Federico y Acosta Alberto (Barcelona, Icaria, 2019), 299.

desde hacía un tiempo.⁴ Mi vínculo con esta asociación civil ya tenía algunos años. Me invitaron porque conocían mis líneas de investigación, además de mi interés en las metodologías participativas.

Confiaron en mí para llevar a cabo esa compleja pero fascinante tarea. Carmen, Reina, Dana, Teresa y Rosaura son cinco mujeres que formaron un grupo en Santa Lilia, Veracruz.⁵ Las mujeres decidieron comenzar un proceso organizativo en su barrio. El objetivo era echar a andar un proyecto de residuos sólidos domésticos. Ellas ya contaban con una cierta experiencia respecto a la participación comunitaria: llevaban varios años asistiendo a las reuniones de otro grupo de mujeres en el municipio vecino de Santiago, ubicado en la región de Los Tuxtlas.⁶ Invitaron a otras mujeres a participar y el grupo se fue haciendo más grande. Se propusieron la tarea de enseñar la importancia de separar la basura, reciclar y hacer compostas. Una vez que el proyecto estaba planeado, también decidieron solicitar apoyo a las autoridades del ayuntamiento.

Mientras se desarrollaban las actividades, las cinco iniciadoras se dieron cuenta que la responsabilidad del grupo era muy grande. Llegaron a la conclusión de que necesitaban adquirir habilidades respecto a los procesos organizativos, además de fortalecerse emocionalmente. Participar en el grupo las confrontó con sus propios miedos e inseguridades, porque nunca habían asumido el compromiso de capacitar a sus vecinas.

Fue en medio de esas circunstancias que se empezó a conformar una historia de aprendizaje colectivo. Me puse a planear el taller con algunos ejercicios que sirvieran para desarrollar el tema de la autoestima desde una perspectiva feminista. Creo que fue una decisión acertada, porque ese primer taller no sería el único, sino que continuamos con tres sesiones más. Además, al finalizar esa parte me aventuré a organizar con ellas unos breves relatos de vida en los que exploramos con más detalle algunos de los temas revisados en los talleres.

Descripción del espacio y perfil de las participantes

Santa Lilia tiene un rasgo especial: su caluroso clima. Lo viví en carne propia, lo padecí y casi huyo.⁷ Desde mi posición de xalapeña irremediable, hice muchos dramas sobre el asunto. Los habitantes visten con ropa ligera y zapatos descubiertos. No existen los suéteres, los abrigos o la neblina. Siempre hay un sol gigante que lo atrapa todo y se mete en los rincones de las casas y comercios.

⁴ El Centro de Servicios Municipales Heriberto Jara A. C. (Cesem) es una organización no gubernamental fundada en 1997. Sus principales actividades consisten en la formación, capacitación y asesoramiento a diversos ayuntamientos rurales del estado de Veracruz (las regiones en las que realizan su trabajo son Papaloapan, Grandes Montañas y Los Tuxtlas). Mi agradecimiento para las compañeras del Cesem es infinito, porque me ayudaron a construir nuevos objetos de investigación. Su apoyo fue fundamental para desarrollar una serie de reflexiones metodológicas que han sido claves para construir mi perspectiva etnográfica.

⁵ Con el objetivo de guardar el anonimato, los nombres de la localidad y de las mujeres participantes fueron modificados.

⁶ Después de algún tiempo de asistir a ese grupo y de organizar diversas actividades (charlas, talleres, diagnósticos comunitarios, entre otras), tuvieron la idea de formar su propio grupo en Santa Lilia. Las integrantes del Cesem siempre acompañaron de cerca el proceso organizativo, además de monitorear el vínculo que las mujeres establecieron con las autoridades del ayuntamiento local.

⁷ Cuenta con varias localidades rurales. La cabecera municipal es la más urbanizada. Según datos del Inegi, la población total del municipio es de 32 000 habitantes. Es una región en donde se cultiva la caña de azúcar. Por ser una localidad ubicada en el corredor costero, la pesca también es una actividad muy importante.

A menudo, causaba risa entre las mujeres cuando observaban todos mis esfuerzos para sacarme de encima aquel calor impertinente. Me veían como una novata que siempre fracasaba en el intento de domar aquella tierra caliente. Tal sopor también me hacía recordar las palabras que Juan Rulfo utilizó para describir a Comala. En las primeras páginas de su novela *Pedro Páramo*, y con su habitual elocuencia, Rulfo decía que Comala estaba *en las brasas de la tierra*. Santa Lilia se ubica en una región de selva tropical que es atravesada por el río Papaloapan. En esta se registran temperaturas que oscilan entre los 35 y 40 grados, casi todo el año. Todas las comunidades que pertenecen al municipio son rurales (a excepción de la cabecera municipal, la cual es mayormente urbana).

Respecto a las participantes del grupo, puedo mencionar que son mujeres de distintas edades que viven en uno de los barrios periféricos que componen la ciudad. Se trata de mujeres de bajos recursos; la mayoría se dedica al trabajo doméstico en sus hogares. Sólo algunas trabajan de forma remunerada. Respecto al estado civil, dos de ellas son casadas, mientras que las otras son viudas o solteras. Por otra parte, el grado de escolaridad de la mayoría es de nivel secundario y bachillerato; a excepción de Dana y Carmen, quienes cursaron las licenciaturas de Administración de Empresas y Medicina Homeopática, respectivamente. En cuanto a la maternidad, tres de ellas tienen hijos adultos; las demás no han optado por la decisión de ser madres. Las tres mujeres mayores del grupo reciben una mensualidad de sus hijos. Algunos son migrantes y llevan mucho tiempo lejos de Santa Lilia.

El taller como dispositivo

Rosaura ofreció su casa para llevar a cabo ahí nuestra primera sesión. Había un enorme patio, así que resultó un espacio ideal para trabajar. Hicimos varios ejercicios en los que pudieron conversar sobre una variedad de temas relacionados con el género.

En una de las sesiones hicimos la lectura en voz alta del cuento “La loba”, de Clarissa Pinkola Estés.⁸ Fue un momento de mucha introspección. Escucharon atentas mi lectura; después vino la discusión y participación de todas para que dieran su opinión sobre el cuento. Clarissa Pinkola es una escritora que combina la literatura y el psicoanálisis. En el cuento, la loba representa la naturaleza salvaje de la feminidad. Se trata de una mujer que está en su casa, en el campo. De repente siente la necesidad de huir y dejar atrás un pasado doloroso. Escucha el sonido de la naturaleza. Al correr, se convierte en loba. Lo que Clarissa intenta transmitir mediante este cuento es que la libertad subjetiva no puede concretarse sin un esfuerzo del espíritu. Advierte la necesidad de realizar una gran tarea: *cantar sobre los huesos*.

Después de la lectura reflexionamos que, cuando las mujeres sufren violencia de género, y cuando no son capaces de salir de ese círculo destructivo, entonces se convierten en unos huesos pero sin carne. Para deshacernos de esa realidad que nos hace daño es fundamental *cantar* sobre esos huesos. El acercamiento de las mujeres a la literatura tuvo un efecto sorprendente. Se identificaron con el lenguaje metafórico y

⁸ Clarissa Pinkola Estés, *Mujeres que corren con los lobos* (Barcelona: Ediciones B, 2001), 26-30.

logramos vincularlo con la urgente necesidad de reinventarnos desde un lugar cada vez más autónomo y libre.

En otra de las sesiones, les hablé sobre un libro en el que se describe la vida de mujeres en reclusión. Se trata de una obra colectiva en la que aparecen las historias de vida de mujeres presas en el Cereso de Atlacholoaya, Morelos. La antropóloga Aída Hernández se propuso desarrollar una serie de talleres para que las mujeres compartieran algunos fragmentos de sus biografías, además de reflexionar sobre su experiencia en la cárcel.⁹ La maravilla del libro es que viene acompañado de un video documental. Allí aparecen imágenes entrañables de mujeres reunidas en un salón compartiendo sus historias. La escritura también las ayudó a soportar el encierro. Decidí compartir con las participantes del grupo esa gran experiencia antropológica de Aída. Así que se me ocurrió que podíamos hacer un cine-debate con el documental.

El ejercicio tuvo resultados sorprendentes. Las historias las impactaron mucho. Después de hacer la reflexión colectiva, propusieron lo siguiente: intentar un ejercicio similar al del video. Así que se dieron a la tarea de elegir a una mujer de su entorno (vecina, amiga, hermana, sobrina o prima) y comenzar a escribir su historia de vida. Acordamos que, para la próxima sesión, llevarían un primer bosquejo. El ejercicio les permitió aproximarse a las distintas trayectorias femeninas de las mujeres con las que conviven de cerca. La sesión fue muy profunda, porque cada quien compartió los aprendizajes que tuvieron gracias a esa escucha atenta. Martha Patricia Castañeda (2019) nos dice: “En la actualidad, las investigaciones feministas suelen ser dialógicas. Esto es resultado, entre otras cosas, de un profundo cuestionamiento del carácter androcéntrico de las relaciones de poder que marcan las posiciones de los sujetos que intervienen en la investigación cuando estas reproducen las jerarquías sociales”.¹⁰

Perspectiva etnográfica y enfoque participativo

La experiencia que tuve con las mujeres me hizo pensar en los alcances que tiene un abordaje colaborativo y feminista. Juntas reflexionamos acerca de la posibilidad de pensar en nosotras mismas de una forma distinta a la que estamos acostumbradas. Me parece que una investigación etnográfica debe contar con ese tipo de herramientas, pues ello nos facultará para explorar cómo está construido el contexto al que nos estamos acercando. Y yo creo que es una forma de estar abiertas, porque si llegamos exclusivamente con la intención de cumplir con nuestro objetivo de investigación y marcharnos, nada se transformará. A veces nos ataca la ansiedad por conseguir el mayor número de entrevistas con los informantes clave. Y sobre todo, queremos con-

⁹ Rosalva Aída Hernández C., coord. *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión* (México: CIESAS-IWGIA, 2010), 9. Al salir de la cárcel, varias de ellas conformaron una colectiva editorial llamada “Mujeres en la sombra”. Han logrado editar 12 libros. En la actualidad cuentan con un programa de radio que se llama “Voces del guamúchil”. La difusión del libro contribuyó a que el proceso jurídico de sus casos se agilizará. Porque gracias a la investigación realizada por Aída, los casos de esas mujeres comenzaron a tomar notoriedad pública.

¹⁰ Castañeda Salgado Martha Patricia, Mujika Chao Itziar, Martínez Portugal Tania et al. *Otras formas de (des)aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y colonialidad* (Bilbao, Universidad del País Vasco, 2019), 21.

cluir rápido, mas el trabajo de campo requiere de una preparación emocional, además de paciencia. También es necesario lidiar con nuestro narcisismo académico.

Para que pueda darse una empatía verdadera, resulta particularmente enriquecedor intervenir con un enfoque en donde el conocimiento se construya de forma colectiva. También hay que estar atentas a las expectativas externas, así como no olvidar que, de igual manera, estamos siendo observadas. Las herramientas deben responder al escenario. Es muy importante estar pendientes de cómo somos vistas por las actrices sociales. No se trata de no tener una postura política, porque eso significaría caer en la simulación, sino que es mejor comunicar claramente quiénes somos y cómo vemos el mundo. Una cosa que a mí me ha servido en mis experiencias de investigación es que siempre declaro abiertamente que soy feminista. Las diferentes reacciones a dicha enunciación nunca deben asustarnos; es mejor considerarlo como un material etnográfico valiosísimo.¹¹

La investigación tiene que ser anticolonial y antipatriarcal, por eso necesitamos metodologías participativas. A través de mi experiencia he observado que existe un cierto desencanto por la etnografía. Cada vez es más frecuente que la interpretación de datos cualitativos se haga a través de un *software* (por ejemplo, el ya famoso *Atlas ti*, que se ha puesto de moda). Las herramientas de investigación deben complementarse y dialogar entre ellas.

En ese sentido, las metodologías participativas también son importantes porque nos permiten observar los dogmas que imperan en el pensamiento académico. El análisis de la realidad desde el espacio de la academia se basa, principalmente, en reflexiones teóricas que vienen de la propia teoría. Y se ha vuelto cada vez más raro atrevernos a construir una fuente empírica verdadera. Todas nuestras interpretaciones deberían surgir de ahí, y no a la inversa.¹² Eduardo Restrepo señala que para hacer trabajo de campo: “Hay que tener capacidad de asombro y preguntarse auténticamente por el mundo. Y sobre todo, estar conscientes de nuestro etnocentrismo”;¹³ También sostiene que la etnografía “es un desplazamiento epistémico y un extrañamiento”.¹⁴ Hay que decir que un enfoque de corte colaborativo es una gran herramienta para el trabajo de campo porque favorece el debate y el diálogo colectivos. Al mismo tiempo que contribuye a hilvanar las historias de una manera respetuosa y sin romper límites personales.

¹¹ “Las metodologías dialógicas y colaborativas hacen que el dilema ético acerca de la representación del sufrimiento humano no sea sólo un problema de la investigadora, sino un tema de reflexión política colectiva, en el que resultan fundamentales las voces, las experiencias, los deseos de las actrices sociales con quienes se trabaja”. Rosalva Aída Hernández Castillo, “Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias”, *Alteridades*, núm. 62 (2021), 45.

¹² “[...] producir conocimiento en colectivo nos ayuda también a compartir nuestros miedos e incertidumbres y construir comunidad en contextos en los que la competencia promovida por la academia neoliberal nos ha aislado cada día más”. Hernández, “Etnografía feminista...”, 2021: 49.

¹³ Eduardo Restrepo, “Taller de etnografía. ¿De qué se trata la labor etnográfica?”, conferencia por YouTube, canal de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 14 de junio de 2018, acceso el 11 de mayo de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=dxrxOfT-ttk>.

¹⁴ “Si lo que se pretende con el estudio etnográfico es comprender y describir situaciones de la vida social teniendo en cuenta la perspectiva de sus actores entonces el sociocentrismo del etnógrafo puede convertirse en una ceguera o limitación epistémica”. Restrepo, Eduardo, *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Bogotá: Envión Editores, 2016), 26.

La entrevista, encuesta, cuestionario o grupo focal representan herramientas útiles, pero creo que un estudio más completo debería incluir abordajes más colaborativos y críticos. Difícilmente nos damos la oportunidad para establecer diálogos verdaderamente profundos. Estamos ante la existencia de un sujeto hipermoderno,¹⁵ que pocas veces se resiste a mirar la investigación desde otro lugar metodológico y ético.

Relatos de vida en clave de género

Después de que terminamos los talleres, les comuniqué a las mujeres mi interés por entrevistarlas. A partir de todas las reflexiones que tuvimos durante esos días me di a la tarea de construir nuevos puntos de partida. Los objetivos de investigación que tenía al principio se habían transformado radicalmente. Estaba fascinada con todo ese material etnográfico que habíamos elaborado juntas. Ellas aceptaron con gusto la propuesta. La idea inicial era que me pudieran hablar, en un contexto más privado, sobre algunos pasajes significativos de sus vidas (infancia, juventud, matrimonio, maternidad, intereses personales, momentos tristes y alegres, entre otros temas).

Entrevisté a las mujeres en un domingo caluroso, como de costumbre. Nuevamente nos juntamos en la casa de Rosaura. Poco a poco fueron llegando las demás. El comedor se convirtió en el espacio dispuesto para charlar con cada una. Las otras participantes esperaban en el patio, platicando. Propusieron que conversara con todas el mismo día. Me pareció que era una tarea casi imposible, pero aceptaron tan amablemente mi petición que no podía negarme. Un mes antes, cuando las contacté, tenía el plan de visitarlas varias veces (por lo menos tres). Se ilusionaron tanto con la propuesta, que decidieron que era mejor desarrollar la actividad en un día. De esa manera, aprovecharíamos para saludarnos y comer juntas.

Debo confesar que entrevistarlas en esas condiciones fue uno de los viajes emocionales más sorprendentes que me ha tocado vivir. Estaba consciente de que tenía que conversar con cinco mujeres en unas cuantas horas, y que eso implicaría un esfuerzo sobrehumano. Pero lo que nunca pude imaginar fueron los universos subjetivos a los que me enfrentaría hablando con ellas durante aquel domingo mágico. Mantuvimos diálogos tan profundos y sinceros que para cuando terminó el día estaba demasiado contenta y con mil pensamientos en mi cabeza. La historia de vida es relevante en etnografía “porque nos permite explorar e ilustrar, en la trayectoria vital de una persona, los significados y prácticas culturales en las cuales se encuentra inserta”.¹⁶

La exploración de su propia historia las obligó a detenerse en distintos puntos de ese mar de la memoria. Estoy segura de que no quedaron indiferentes ante sus propios relatos. Creo que tuvieron la oportunidad de reacomodarlos. Me hablaron de historias de violencia, de culpa, de fuerza emocional. Yo me resigné a ser ese cuerpo que, como dice Svetlana Alexiévich, se convirtió en una gran oreja.

De repente me veía preguntando cosas para llevarlas hacia mis intereses particulares, pero entonces ellas me daban la vuelta una y otra vez. Esas mujeres me desbordaron con sus palabras. Pero si las entrevistas resultaron una enorme galaxia, la

¹⁵ Para una revisión amplia de este concepto, puede consultarse el libro *Los tiempos hipermodernos*, de Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles (Barcelona: Anagrama, 2006).

¹⁶ Restrepo, *Etnografía...*, 61.

transcripción implicó una dimensión muy distinta. Allí me di cuenta de cómo pesaba mi ego, de que por momentos los nervios me traicionaron y le tuve miedo al silencio. Me dediqué primero a escuchar las grabaciones, para luego transcribirlas. Antes me quise regalar un espacio para la escucha de aquellos asombrosos relatos. El registro hizo crecer exponencialmente los diálogos. Sus voces y la mía se escuchaban distintas.

En el caso de Teresa,¹⁷ por ejemplo, la entrevista inició con la pregunta sobre su niñez. Unos minutos después de comenzar a hablar, derramó algunas lágrimas. Durante el tiempo que conviví con ella, me di cuenta que es una mujer muy sensible. En varias de las actividades que hicimos en los talleres, hubo ocasiones en las que lloró también. Pero al mismo tiempo es muy risueña. Me habló de sus amores, de su madre, de los trabajos que tuvo, de sus hermanas. Por otro lado, Carmen¹⁸ me contó que su papá era muy estricto y no quería que se formara profesionalmente, pero no le hizo caso y decidió estudiar Medicina Homeopática en la Ciudad de México. También me habló sobre una experiencia de abuso sexual, por parte de un vecino, cuando tenía 15 años. Respecto al desarrollo de la entrevista, creo que mi actitud fue distinta que con Teresa. Carmen estuvo más callada; me percaté que era más tímida. Con Tere seguí el hilo de su narración y casi nunca la interrumpí. Ella es muy platicadora, y eso contribuyó a que la conversación se desarrollara de forma más espontánea.

Una cosa que aprendí sobre las entrevistas es que su eficacia depende mucho de nuestra capacidad para dominar el ego. No es necesario estar tan pendientes de nuestro desempeño durante la plática; lo más importante es interesarse genuinamente en la escucha. Cuando algo nos interesa, no es necesario fingir, porque le ponemos a ello toda nuestra atención. Además, esa atención se transmite. La otra persona sentirá que la estamos oyendo verdaderamente (algo tan raro en estos tiempos de comunicación digital). Cuando hay silencios, entonces podemos volver sobre la guía de preguntas; es nuestra ancla. Sin embargo, tampoco sirve de mucho concebirla como una camisa de fuerza. Se trata de un instrumento flexible que debe adecuarse a las necesidades del diálogo.

Me di cuenta de que cada charla fue diferente porque las personalidades son distintas también, así que el diálogo establecido siempre estará impregnado de los temperamentos de ambas partes (entrevistadora y entrevistada). Aunque contemos con nuestra guía de preguntas, la dinámica siempre implicará distintos abordajes. Además, cada una me concibió a mí también como una interlocutora cambiante. Con Teresa, sentí un trato casi maternal (era la única que se dirigía a mí con el diminutivo de “Barbarita”). Por el contrario, con Carmen percibí una atmósfera parecida a la conversación con una amiga.

Maternidades que se reinventan

Cada una de estas mujeres tiene un vínculo particular y subjetivo con la maternidad, independientemente de que tengan hijos o no. Por ejemplo, la plática con Reina¹⁹ fue

¹⁷ Tiene 63 años, es viuda. Vive con su hermana y uno de sus hijos (el mayor).

¹⁸ Tiene 48 años, es soltera. Vive con su madre.

¹⁹ Tiene 60 años. Es originaria de Puebla. Durante algún tiempo vivió en Atlixco porque se fue a estudiar mecanografía. En 1974 se casó y se mudó a Santa Lilia. Tuvo dos hijas. Una de ellas, la menor, es migrante y soltera. La otra, su primogénita, está casada y tiene dos hijos.

interesante porque la conversación que tuvimos giró en torno a una de sus hijas; le preocupaba mucho la situación de violencia doméstica que sufría al lado de su marido. Por ese motivo, Reina se quedó a cargo de uno de sus nietos. Intentó convencerla para que se divorciara, pero todos sus esfuerzos fueron inútiles. Ella ha tenido que extender su maternidad, aunque su hija ya sea adulta. A estas alturas de la vida aún se siente responsable por ello. Incluso me llegó a decir que tal vez “falló” como madre.

El tema de la culpa también surgió en los talleres; existe un miedo profundo ante la posibilidad de fracasar respecto a la educación y formación, sobre todo de las hijas. Ante todo, estas últimas representan para ellas un enorme espejo. Andrea Fuentes (2021) explica que en ese espacio “aterriza y se encarna, como nunca, la moral del grupo social, justamente porque la maternidad no es sólo tener hijos, sino criarlos y educarlos. [...] Y las representaciones sociales sobre el género y la familia que implica la madre no son inocentemente construidas e impuestas, están íntimamente relacionadas con una premisa política y moral a la que se busca someter, en todos los contextos”.²⁰

En el caso de Rosaura,²¹ vemos otra situación que también se relaciona con la maternidad como experiencia subjetiva. Lo primero que me contó fue que tenía una hermana que falleció a la edad de 32 años. La sorpresiva muerte significó un gran dolor en la familia, porque era una mujer muy joven que dejó huérfanos a unos niños pequeños. Tal acontecimiento cambió su vida radicalmente, porque ella se convirtió en mamá sustituta de sus sobrinos. Los adoptó porque sintió un compromiso muy grande con su hermana fallecida. Algo muy interesante que surgió durante la charla es que Rosaura se asume como una mujer feminista. Y es así porque sabe que ya no tiene los mismos prejuicios del pasado y se percibe con mayor libertad que antes. Ella no tuvo hijos biológicos; se dedicó a ser la tutora de sus sobrinos, que implica otra forma de ser mamá.

Durante una conferencia sobre los feminismos en América Latina, Rita Segato explica que la historia de la politicidad femenina siempre ha sido ocultada. Tal cosa sucede cuando el espacio doméstico se convierte en la familia nuclear despolitizada. “Es por esa expulsión de la política que ha sufrido la vida familiar. Cuando el espacio doméstico se nucleariza, también se privatiza y se vuelve un espacio de lo íntimo. Y ahí morimos las mujeres”. La autora advierte que ello es una de las consecuencias más devastadoras en la transición de la colonial-modernidad.²²

Respecto a Santa Lilia y la experiencia etnográfica, los ejercicios nos permitieron reflexionar acerca de los efectos —a menudo devastadores— que trae consigo el mandato materno. Nos dimos la oportunidad de romper con ciertas inercias y concebirla de una forma más libre y con menos prejuicios.²³ A propósito, la escritora boliviana María

²⁰ Fuentes Andrea, coord., *Mucha madre* (México: Almadía, 2021), 17.

²¹ Tiene 64 años. Vive en Santa Lilia desde niña. Nunca se casó.

²² Rita Segato, “Examinando el mandato de masculinidad y sus consecuencias”, conferencia del Diplomado Internacional de Actualización Profesional Feminismos en América Latina, Canal del CEIICH UNAM, publicada el 27 de noviembre de 2018, acceso el 11 de mayo de 2023, https://www.youtube.com/watch?v=ffHKKeLD_yk.

²³ En su obra *Calibán y la bruja*, Silvia Federici señala: “Si en la sociedad capitalista la ‘feminidad’ se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico, la ‘historia de las mujeres’ es la ‘historia de las clases’ y la pregunta que debemos

Galindo nos advierte sobre la urgencia de que las mujeres desarrollemos un feminismo intuitivo. Se trata de “una forma de feminismo que nace de la lectura de tu propia historia y de la capacidad de desobedecer”.²⁴ En ese sentido, también me encanta recordar las hermosas palabras de otra escritora boliviana fundamental, Silvia Rivera Cusicanqui: “Se nos ha metido tanta falsedad respecto a la historia, que tenemos que reinterpretar muchas cosas, leer entre líneas, desenterrar muchas verdades escondidas. Y ahí vamos a encontrar posibilidades de reinventarnos en términos de género y de etnicidad. Yo sí creo en la libertad humana para crear formas de identidad flexible, que no sea rígida y estática. La identidad puede ser una camisa de fuerza”.²⁵

Necesitamos alimentar en nosotras la semilla de ese feminismo intuitivo que nos sugiere María Galindo. Su perspectiva apunta hacia la urgencia de comenzar a *despatricular* nuestros cuerpos, afectos, vínculos y sueños.

hacernos es si se ha trascendido la división sexual del trabajo que ha producido ese concepto en particular”, Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2004), 28.

²⁴ María Galindo, “Presentación *Feminismo Bastardo* con María Galindo”, canal Solidaridad Internacional Andalucía Solidaridad Internacional Andalucía, publicado el 3 de noviembre de 2021, acceso el 11 de mayo de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=YgRSWC09B74>.

²⁵ Silvia Cusicanqui Rivera, “Los saberes compartidos de Silvia Rivera Cusicanqui, entrevista realizada por Zuiri Méndez Benavides”, canal de la Universidad de Costa Rica, publicada el 18 de junio de 2015, acceso el 11 de mayo de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=g3DUsv7udNs>.



Corpo-oralidad: una categoría conceptual de la encarnación

Corpo-orality: a conceptual category of embodiment

José Joel Lara González

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS México

joelaraglez@gmail.com

RESUMEN

Corpo-oralidad es una propuesta conceptual que se presenta como una síntesis dialógica entre discursos orales y discursos corporales que fundan la corporalidad en la cultura. Este concepto, que he ensayado desde el 2012 hasta ahora, está sustentado en procesos que se gestan en narraciones orales heredadas de generaciones anteriores y que se encarnan en el cuerpo, como fundamento existencial de la cultura. Se caracteriza porque se construye a partir de la capitalización de dualidades que, en su dialogicidad, constituyen una unidad de sentido. No se presentan como dualidades complementarias, sino que, a partir del contraste y diálogo entre tales dualidades, se estructura la experiencia de ser y estar en el mundo, encarnando la cultura. Este artículo presenta cuáles han sido las principales influencias en la conformación conceptual y también cuáles son los campos de conocimiento con los que propongo articularla en su constitución. Reflexiono esta categoría conceptual desde sus aspectos teóricos y, al mismo tiempo, planteo la importancia de desarrollar esta categoría desde las narrativas locales, personales y sociales en las tradiciones culturales a favor de una antropología dialógica que fije su atención en las narrativas desde la intimidad de la cultura.

Palabras clave: corpo-oralidad, encarnar, antropología de las narrativas, dialogicidad.

ABSTRACT

Corpo-orality is a conceptual proposal that is presented as a dialogical synthesis between oral discourses and corporal discourses that found corporality in culture. This concept that I have rehearsed from 2012 until now, is supported by processes that are developed in oral narratives inherited from previous generations and that are embodied in the body, as the existential foundation of culture. Corpo-orality is characterized by the constant heterogeneity of styles and the plurality of voices, which is why it is not based on cultural repetitions, but rather on the mobility that is updated in the event, whether it is merely spoken or bodily. This article presents what have been the main influences on the conceptual conformation and also what are the fields of knowledge with which. I propose to articulate it in its constitution. I reflect on this conceptual category from its theoretical aspects and, at the same time, I raise the importance of developing this category from local, personal and social narratives in cultural traditions in favor of a more dialogic anthropology that focuses its attention on narratives from the intimacy of culture.

Keywords: corpo-orality, embodiment, anthropology or narratives, dialogicality.

Fecha de recepción: 8 de julio de 2022

Fecha de aprobación: 24 de noviembre de 2022

Genealogía de un concepto

Corpo-oralidad es una categoría conceptual propuesta en la intersección disciplinar entre antropología e historia. Surge con la intención de posicionar al cuerpo, y sus formas narrativas, como un archivo vivo, un texto documental susceptible de ser leído, analizado e interpretado culturalmente. Para argumentarla, he revisado y analizado diferentes perspectivas teóricas tratando de hilar aquellas que han resultado más significativas.

El cuerpo ha acompañado el desarrollo de la preocupación antropológica durante el siglo xx, algunas veces desde la centralidad tópica, otras refiriendo indirectamente a él, relacionándolo con algún campo de la vida social e, incluso otras, desde el exotismo hegemónico que justificaba el colonialismo político y académico sobre los grupos humanos.

La producción antropológica del siglo xx sentó las bases para los diferentes campos de especialización respecto del cuerpo. Destacan, por ejemplo: cuerpo y género;¹ gestos corporales y transmisión de valores culturales;² usos y recursos técnicos corporales;³ usos específicos en el campo de la religión comparada;⁴ así como sus usos sociales en la constitución y presentación de la persona.⁵

Para la segunda mitad de ese mismo siglo, André Leroi-Gourhan,⁶ heredero de una tradición etnológica francesa, planteó la relación entre el gesto corporal con el gesto verbal y presentó una innovadora argumentación sobre cómo esta relación está sostenida en un acto comunicativo. Leroi-Gourhan afirmó que ambas actividades gestuales no sólo constituyen sistemas de conocimiento, sino que son procesos his-

tóricos significativos en los que el cuerpo, mediante ambas facultades gestuales, instituye un lenguaje que no permite que un gesto prescinda del otro, pues se complementan a partir de los sistemas expresivos orales y corporales.

Este trabajo inauguró una dimensión diferente en las ciencias sociales, ya que planteó al cuerpo como un sistema de comunicación, un lenguaje y, como todo lenguaje, lo caracterizó desde su facultad simbólica. La consecuencia de esa perspectiva fue la posibilidad de abrir un abanico de interpretaciones acerca de acciones corporales, elementos taxonómicos y la comparación del cuerpo de las personas con los mundos habitados. Considero este trabajo fundacional, pues a partir de él surgieron campos de especialización que, con el paso del tiempo, reflexionaron y atendieron particularmente los fenómenos sociales relacionados con el cuerpo. Por ejemplo: antropología médica, antropología política, la historia del cuerpo, o bien, sus usos sociales, simbólicos y normativos.⁷

Todos estos trabajos, entre muchos más, representan la historia de cómo el cuerpo ha tenido diferentes percepciones en las ciencias sociales. Esta historia ha permitido trascender el objetivismo decimonónico con el que se veía y estudiaba al cuerpo, para posicionarlo como sujeto de estudio y con ello, proponer el giro corporal en las ciencias sociales.⁸

¹ Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa* (Nueva York: William Morrow and Company, 1928).

² Gregory Bateson y Margaret Mead, *Balinese Character; a photographic analysis* (Nueva York: The New York Academic of Sciences, 1942).

³ Marcel Mauss, "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1971 [1936]), 337-358.

⁴ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México: FCE, 1976 [1951]).

⁵ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1997 [1959]).

⁶ André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra* (Caracas: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, 1971).

⁷ Mary Douglas, *Pureza y peligro* (Madrid: Siglo XXI, 1973); Luc Boltanski, *Los usos sociales del cuerpo* (Buenos Aires: Periferia, 1975); Claude Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología* (Barcelona: Anagrama, 1975); Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1980); Michael Jackson, "Knowledge of the body", *Man*, vol. 18, núm. 2 (1983), 327-345, acceso el 28 de junio de 2022, <https://www.jstor.org/stable/1330156>; Victor Turner, "Body, brain and culture", en *The Anthropology of Performance* (Nueva York, PAJ Publications, 1987-1988): 156-178; Pierre Bourdieu, "Aprendizaje por cuerpos", en *Meditaciones pascalianas* (Barcelona: Anagrama, 1999): 171-214; Jacques Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (México: CEMCA / INI / UNAM, 1990); Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1* (México: Siglo XXI, 1977), Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid; La Piqueta, 1992); Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002).

⁸ Roy Porter, "Historia del cuerpo revisada", en *Formas de hacer historia* (Madrid: Alianza, 2009): 255-287.

El giro corporal,⁹ como escuela de pensamiento, surgió en la década de los años setenta del siglo pasado, como una perspectiva crítica que se preocupó (y preocupa) por comprender y aprehender la experiencia corporal de las personas, principalmente, desde la disidencia. El cuerpo se convirtió en un instrumento de estudio que coadyuvó a entender su radical importancia en la constitución de lo individual, lo colectivo y lo político,¹⁰ sin analizarlos por separado y, sobre todo, sin prescindir de quienes “viven” la experiencia corporal, es decir, las personas en su carácter agencial.

Las investigaciones que suscriben al giro corporal coinciden en colocar al cuerpo en el centro de la investigación, relevar su importancia en los discursos verbales, textuales, estéticos y políticos que posicionan a las personas en sus mundos. En su tratamiento metodológico, han sugerido marcos teórico-metodológicos interdisciplinarios a fin de profundizar a detalle las investigaciones desde el cuerpo y pluralizar la reflexión sobre las formas de conocer y estudiar las corporalidades.

Cada investigación, según sus propios intereses, establece sus corpus y criterios de análisis; resulta arbitrario suponer que todas se estructuran y plantean lo mismo, por el hecho de inscribirse en el giro corporal. En mi caso, me interesa destacar la relación dialéctica entre la experiencia corporal y la *lingüística* de tal experiencia, como una condición existencial del ser humano en la cultura. Lo anterior me ha permitido comprender que la antropología no debe interesarse por el estudio del cuerpo (a menos que se busquen vocabularios o sistemas de categorización del cuerpo humano) sino por cómo se constituyen las corporalidades dentro de un grupo social.

La corporalidad refiere al conjunto de cualidades con las que se dota a un cuerpo, sea humano o no. Es la constitución cultural de los cuerpos en determinado grupo o sector social que conduce a comprender al cuer-

po no sólo como una estructura orgánica con procesos biológicos, ni como una unidad que se interrelaciona con otros seres en un mundo social. La corporalidad es la facultad narrativa que tienen las personas para experimentar, comprender, transmitir y perpetuar su ser y estar en el mundo. Tal facultad se materializa en las formas narrativas del cuerpo, es decir, dramatizaciones de historias que se hacen propias y que requieren de la experiencia del cuerpo para ser contadas. Las formas narrativas del cuerpo son un producto cultural específico en donde se condensan saberes fundados en las diversas tradiciones y que no distinguen binariamente entre cuerpo y mente, sino que plantean su constitución en la operación de la unidad dialógica corpo-oral a la que haré referencia más adelante. Esas formas se materializan en danzas, ceremonias, rituales, textiles, músicas, lenguajes verbales y escritos, cocina, desarrollo tecnológico, medicina y procesos de atención del cuerpo; todos estos saberes tienen la característica de que son susceptibles de ser planteados como una realización material de sistemas de signos que dan sentido a la experiencia cultural y que, a su vez, son el vehículo para experimentar la cultura.

Corpo-oralidad: un concepto teórico-metodológico

Corpo-oralidad es un concepto teórico-metodológico que propongo para el estudio y análisis de las formas narrativas desde dos diferentes modos de dar sentido: por un lado, las narrativas del cuerpo, y por otro, las narrativas desde la oralidad. Ambas deben partir de un tratamiento distinto para evitar caer en la trampa de pensar que una representa a la otra, o bien, en la falacia de que el rito es una dramatización del mito y que son la misma cosa. Precisamente la distinción debe venir desde cómo se caracteriza y se analiza cada uno de estos modos de dar sentido. Antes de exponer mi propuesta conceptual, es importante hacer tres reflexiones a fin de evitar una postura que se entienda como contradictoria:

Primera. Debo decir que la noción de corpo-oralidad está basada en la dualidad de saberes del cuerpo y la oralidad que, en su dialogicidad, logran una unidad de sentido. Con esto, aclaro que el análisis de las corporalidades tiene un principio complementario y

⁹ Para profundizar en el tema de la historia del giro corporal, véase: Sheets-Johnstone, Maxine, *The corporeal turn: An interdisciplinary reader* (Londres, Imprint Academic, 2009).

¹⁰ Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock, “The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1 (1987): 6-41.

simétrico en el que ninguno de los saberes es representación del otro, sino que demanda diálogo y contraste entre ambos saberes sin privilegiar alguno y dar por sentado el otro.

Segunda. Esta propuesta conceptual invita a plantear un sistema de dualidades que evite la exclusión entre alguno de los elementos en los que se basa la dualidad y prepondere en el análisis de las corporalidades. Lo anterior ayuda a comprender cómo se estructura la experiencia, cómo se habilitan los recursos y se establece un sistema normativo corpo-oral. Con esa característica, me interesa distanciarme de aquellas investigaciones que insisten en posicionar al cuerpo como objeto cultural y no como sujeto experiencial y dejar de reproducir análisis representacionales en los que se presenta un cuerpo sin sujeto, es decir, sin la agencia de las personas que perciben, aprenden y aprehenden el mundo por medio de su cuerpo y la reflexión intersubjetiva.

Tercera. El mundo se asume por medio del cuerpo,¹¹ pero no es hasta que tal percepción se reflexiona y se comparte en la intersubjetividad que es posible plantear una experiencia corporal. Ello significa que, en la propia constitución de la persona o sujeto experiencial, el cuerpo objeto y el cuerpo sujeto deben yuxtaponerse, entrecruzarse, para comprender la corporalidad de ser y estar en el mundo. Esta tercera reflexión conduce a distinguir *cuerpo objeto* y *cuerpo sujeto* en la constitución de las corporalidades, facultando que cuerpo y persona se potencien como un instrumento discursivo mediante el cual se habita el mundo y, además, podemos acceder a las tramas de sentido que las personas establecen.¹² Con esas reflexiones me interesa destacar la importancia de capitalizar las dualidades en el análisis antropológico a través del principio dialógico; trabajar a partir de tal perspectiva invita a plantear investigaciones desde el cuerpo y su papel activo en la vida individual y social.¹³

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1985).

¹² Jean-Michel Berthelot, "The body as a discursive operator: Or the aporias of a sociology of the body", *Body & Society*, vol. 1, (1995): 13-23.

¹³ Nick Crossley, "Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology", *Body & Society*, vol. 1 (1995): 43-63.

Manuela Rodríguez¹⁴ ha propuesto el concepto *reflexividad corporizada* para tratar un fenómeno que transforma la subjetividad de las personas, tanto en lo corporal, como en lo mental y espiritual, y se expresa en sus maneras de estar y habitar el mundo. Desde este concepto, me interesa destacar que la corpo-oralidad, como categoría conceptual, parte de las dualidades: corporalidad/oralidad; objeto/sujeto; reflexión/acción y emoción/sensación, que posicionan al sujeto experiencial —la persona— en coordenadas espaciotemporales en las que el cuerpo y su potencia transformadora estimulan procesos de subjetivación.¹⁵ Esto resulta fundamental porque la subjetivación remite¹⁶ a una forma de hacer, un poder corporal que irrumpe la cotidianidad. Es una potencia del cuerpo que se proyecta en la posibilidad de transformar,¹⁷ ya sea al mismo cuerpo o el mundo del que se es parte, o bien, dar continuidad a aquellos elementos culturales de mayor importancia en las tramas de sentido de determinado grupo social,¹⁸ considerando que no son potencias corporales arbitrarias, sino reflexiones corporizadas, es decir, atravesadas por el pensamiento, la pasión, la emoción y compartidas intersubjetivamente.

El principal fundamento de esta propuesta conceptual es el cuerpo cultural, el cuerpo revestido, ese cuerpo-texto decodificado que nos diga algo sobre alguien. A partir de este fundamento, el cuerpo presenta tres características importantes en su análisis, investigación e interpretación:

- 1) El cuerpo es un sistema simbólico que lo convierte en un universo objetivo.
- 2) El cuerpo es el vínculo de las relaciones con el mundo.

¹⁴ Manuela Rodríguez, "Entre ritual y espectáculo, *reflexividad corporizada* en el candombe", *Avá. Revista de antropología*, núm. 14 (2009), acceso el 15 de mayo de 2023, <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169013838008.pdf>.

¹⁵ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990).

¹⁶ Gilles Deleuze, *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 2006).

¹⁷ José Joel Lara González y Anabella Barragán Solís, presentación, en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 78 (2020): 13-17.

¹⁸ Silvia Citro, *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica* (Buenos Aires: Biblos-Culturalia, 2009).

- 3) La alteridad es el principio básico de la experiencia corporal.

Esas características ayudan a distinguir, metodológicamente, entre cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto para el estudio de las corporalidades; es importante subrayar que en la corporalidad es en donde se encarna la cultura, la materia prima de la evidencia empírica o, en términos antropológicos, el lugar de lo perceptible.

El cuerpo-objeto es un cuerpo instrumental que se prolonga gracias a los atributos que se incorporan y lo constituyen, por esta razón, es un cuerpo que resulta posible a la evidencia empírica por medio de la observación. Es un cuerpo revestido y objetivado en discursos y prácticas específicas configurando un sistema de símbolos compartidos y transmitidos que modelan relaciones sociales, que lo norman, lo regulan, lo controlan e incluso, lo restringen. Este cuerpo corresponde a la fase instrumental o técnica para la adquisición de hábitos y recursos motrices que no sólo lo informan, sino que, a partir de ellos y su especialización, contribuyen a transformarlo.

El cuerpo-sujeto es un cuerpo individual que remite a la experiencia corporal, es decir, las formas de hacerlo existir y hacerlo sentir. Antropológicamente, plantea la lingüisticidad de la experiencia y, con ello, la importancia de la reflexividad como fuente de interpretación de la experiencia personal expresada en la narrativa oral: la información obtenida en la entrevista que nos conduce a la memoria del mundo. Este cuerpo, el cuerpo agente, reflexiona e interpreta su experiencia en el mundo; en tanto agente activo y sujeto de su historia¹⁹ interpreta, reproduce e incluso declina los hábitos motrices y culturales, pero siempre sujeto a su repertorio cultural, concordando unas veces y otras desde la discordancia.

La relación cuerpo-objeto cuerpo-sujeto permite comprender al cuerpo como un universo simbólico objetivado para su análisis antropológico y sugiere un proceso dialógico²⁰ en el que ninguno de los cuerpos,

y sus facultades narrativas es concluyente ni tiene la verdad. No se representa el uno al otro, sino que, en el encuentro de ambos cuerpos, surge el sentido en comunión entre quien emite y quien recibe el mensaje y, con ello, la capacidad de las narrativas de evocar otros espacios, otros tiempos, otras personas y otras realidades.

Corpo-oralidad se plantea como una categoría de análisis antropológico de las corporalidades, recomienda la delimitación entre cuerpo objeto y cuerpo sujeto para mayor profundidad en los análisis. Como ya he mencionado, el cuerpo-objeto se posibilita a la observación, mientras que el cuerpo-sujeto, a la oralidad, por ello se insiste en las posibilidades narrativas corporales y orales en la conjunción de saberes que explican la experiencia humana de ser en el mundo.

Las narrativas corpóreas son aquellos acontecimientos en los que el cuerpo encuentra otra manera de narrar la experiencia del ser en el mundo. Este tipo de saberes son aprehensibles, principalmente, gracias a la observación que permite el registro, análisis e interpretación de los hechos. En otras palabras, constituyen la evidencia empírica de la investigación. Para el caso de las narrativas del cuerpo, han sido tres autores quienes me han permitido reflexionar sobre los saberes que involucran al cuerpo y su experiencia en su facultad narrativa. Primero, con Marcel Mauss, desde su clásico concepto “técnicas del cuerpo”²¹ se inició y sistematizó el estudio del cuerpo para analizar cómo cada grupo humano dispone y organiza los saberes propios sobre el cuerpo y, sobre todo, cómo se interpreta y se transmite dentro del grupo de forma tradicional. Es importante mencionar que este trabajo abrió la brecha para dejar de ver al cuerpo como un mero objeto y se comenzó a pensar en la importancia que tiene el cuerpo en la constitución de la persona y, por supuesto, de la sociedad: el cuerpo del ser en el mundo. Este concepto recalca la importancia de la transmisión de las técnicas de manera tradicional, y aunque no se haya desarrollado como tal, se puede inferir la importancia de la tradición oral y la repetición en la transmisión de los saberes, punto que para el

¹⁹ Sherry Ortner, *La teoría antropológica desde los años sesenta* (México: Universidad de Guadalajara, 1993).

²⁰ Mijaíl M. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoevski* (México: FCE, 1986).

²¹ Mauss, “Técnicas...”.

desarrollo de mi propuesta conceptual es sumamente importante.

Cerca de 25 años después, Luc de Heusch,²² introdujo ideas innovadoras sobre el cuerpo en contextos de magia y posesión y, a partir de su trabajo de campo entre los tetela del Kakai, concluyó 3 premisas que resultaron básicas para mi trabajo:

- 1) El cuerpo humano es el vehículo de lo sagrado.
- 2) En cada religión, las técnicas corporales deben ser específicas. En este punto, quiero precisar la perspectiva semiótica del autor, pues la referencia, más que a las técnicas, a lo que refiere es a los lenguajes del cuerpo. En esta medida, tales lenguajes son particulares del sistema religioso que se analice.
- 3) Para De Heusch, cuerpo y espíritu, cuerpo y ser, son dos entidades indisociables en la constitución de lo humano; idea que resulta revolucionaria, pues rompe con la perspectiva separatista que tanto se ha acusado, también, al propio estructuralismo.

Y en tercer lugar, me interesa destacar la perspectiva fenomenológica con la que se han analizado casos de excepcionalidad en los usos del cuerpo en contextos religiosos y de sanación desde el paradigma de la encarnación. Este paradigma, desarrollado por Thomas Csordas,²³ presentó dos características importantes para el desarrollo de las investigaciones.

- 1) Postula que el cuerpo no es un objeto a estudiar con relación a la cultura a la que pertenezca, sino que es el sujeto de la cultura, por lo tanto, el cuerpo encarna a la cultura misma.
- 2) Desde esta posición, hay que entender que encarnar la cultura implica que el cuerpo es el quicio del mundo, el fundamento existencial de la cultura, gracias a la experiencia y a la cognición.

²² Luc de Heusch, *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica* (México: Siglo XXI editores, 1973).

²³ Thomas Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Journal of the Society for Psychological Anthropology*, vol. 18, núm. 1 (1990): 5-47.

El fundamento existencial de la cultura se posibilita cuando el cuerpo entra en contacto con el entorno y con agentes externos que producen cambios, sensaciones, percepciones y pensamientos que, con el paso del tiempo, generan algún tipo de aprendizaje. Cualquiera que sea, el aprendizaje es valorado, categorizado y traducido a niveles conceptuales. Este proceso genera una experiencia que únicamente es advertida, en la medida en que es reflexiva y compartida en la intersubjetividad mediante la narrativa oral, pero que insiste en la importancia que tiene el cuerpo en la adquisición de la experiencia, en la constitución de la persona, en los elementos de identificación cultural y, por supuesto, en las formas narrativas a las que ya he hecho referencia.

Como puede advertirse, la narrativa oral constituye un soporte material fundamental para el estudio de los saberes del cuerpo desde dos órdenes: uno, las narraciones en las que se sustentan y en las que se puede encontrar resonancia de los saberes del cuerpo; dos, la narración de la experiencia a la que se accede por medio, entre otras formas, de la entrevista, como recurso por excelencia de la práctica antropológica.

La oralidad es una importante herramienta cognitiva del ser humano. Funciona como un medio de registro y transmisión de hechos que resultan significativos para las personas y para determinado grupo social. La oralidad rebasa el sólo decir para inscribirse en la dimensión del hacer, pues trae al presente acontecimientos, personajes, espacios y otras realidades tan distantes como impersonales.

Las narrativas orales no son formulaciones aleatorias, no se utilizan para describir, tampoco son verdaderas, ni falsas y en ellas está implícito, un tipo de acción. Al enunciarse, adquieren una dimensión pragmática que rememora y materializa aquellas acciones significativas y esto es lo que se conoce como enunciados performativos.²⁴

La oralidad también es un medio primigenio de aprendizaje: los enunciados se escuchan, se asimilan, se repiten y se incorporan elementos nuevos que per-

²⁴ John Langshaw Austin, *How to do things with words* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

miten que la oralidad se reproduzca y se transmita entre los miembros del grupo, promoviendo heteroglosias y polifonías en la transmisión e interpretación de los saberes.²⁵ Las narrativas orales son éticas, estéticas y normativas, sublimando a los partícipes; imponen reglas y normas que, mediante la abstracción de ideas en conceptos, han acompañado la historia del ser humano en su tránsito por el mundo. Por tal, es importante atender esas narrativas como una de las formas históricas inmanentes al ser humano. Los saberes orales adquieren materialización en diversos géneros verbales, tales como narrativa, cantos, plegarias, poesía, piezas dramáticas, formas dancísticas y musicales e incluso artes manuales; todos estos géneros tienen un principio común, pues son el fundamento de *esas voces que llegan del pasado*,²⁶ *lo que decían los más viejos, lo que decían los de antes, lo que se decía en los primeros tiempos, como lo hacían aquéllos* y demás construcciones que logran despertar emociones y sentimientos que hacen sentirse vivos en el aquí y en el ahora, como en el antes y el entonces.

El segundo soporte material para acceder a los saberes de la oralidad proviene de la entrevista. Entiendo que varias corrientes de la antropología de hoy se están alejando de la entrevista por considerarla invasiva, incluso hay líneas que privilegian a partir de las experimentaciones literarias de la etnografía, la narrativa de los propios investigadores²⁷ como recurso desde el cual se describe y analiza la experiencia personal para comprender el sistema cultural en el que se incursionó autorreferenciándose. Yo me mantengo lejos de estas exploraciones, ya que considero que la importancia de la entrevista radica en el carácter reflexivo de las personas y promueva que éstas se pregunten por el sentido de sus haceres y saberes, fomentando así la exégesis desde adentro.

Por supuesto que tales reflexiones e interpretaciones no pueden tomarse al pie de la letra, es necesario

ponerlas en discusión con otras para poder establecer si en términos colectivos el sentido puede conducir hacia una dirección similar o completamente disímil en la que se pueda o no establecer una relación polifónica. También es posible analizar la información en términos de cambios y rupturas, y así plantear que el sentido nunca está dado, sino que es cambiante y adaptable. Desarrollar entrevistas desde esa perspectiva invita a evitar relaciones verticales entrevistador-entrevistado como extractor-instrumento o incluso, preguntas tan cerradas que la única opción de respuesta se concrete a la afirmación o negación del hecho en cuestión y también evita que prepondere el discurso del investigador a manera de monólogo narrativo;²⁸ y esto tampoco quiere decir que no se trabaje desde otras herramientas, como el registro de charlas y conversaciones en las que, por supuesto, quienes investigan, tengan un papel menos activo.

Corpo-oralidad y la antropología de las narrativas

La corpo-oralidad se centra en las interpretaciones que las personas ofrecen desde la intimidad de su cultura sobre un hecho en el que el cuerpo tiene un papel fundamental. Para acceder responsable y respetuosamente a esa familiaridad, recomiendo suscribir a la antropología de las narrativas. La antropología de las narrativas²⁹ se caracteriza por hacer comprender que las narrativas “forman algunos de otros tantos juegos del lenguaje, siendo éstos el vehículo del pensamiento [...] Contamos historias para ordenar el caos

²⁸ Dennis Tedlock, “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, en *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Barcelona, Gedisa, 1991): 275-288.

²⁹ Esta perspectiva tuvo auge con autores posmodernos que reflexionaron críticamente en las maneras de escribir antropológicamente. Como salida emergente, propusieron centrar la escritura con etnografías horizontales que ponían énfasis en las maneras de narrar-se de las personas y atender las interpretaciones nativas sobre el fenómeno observado. Para ampliar véanse los trabajos de: James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1995); Clifford Geertz, *El antropólogo como autor* (Buenos Aires: Paidós, 1989); Clifford Geertz y James Clifford, (coords.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1991); Rosaldo, *Cultura y verdad...*; Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski, *El hombre es un fluir de un cuento: antropología de las narrativas* (México: Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, 2010).

²⁵ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la escritura* (México: FCE, 1987).

²⁶ Philippe Joutard, *Esas voces que nos llegan del pasado* (México: FCE, 1986).

²⁷ Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social* (México: Grijalbo, 1989).

del mundo, para encauzar el flujo de la vida entre un principio y un final y de esa manera otorgarle sentido, para reconstruir una vida destrozada o para ‘devolver a la gente la historia en sus propias palabras’.³⁰ La narrativa es un género oral que encierra todo tipo de relatos, ofrece secuencias de hechos sucedidos por uno o más personajes en diferentes dimensiones espaciotemporales; no necesariamente son ubicadas en las realidades físicas inmediatas, y cobran importancia cuando son rememoradas y puestas en acción al ser dichas.

Las narrativas constituyen un género común a la cultura, circulan entre todas las voces y se transmiten generacionalmente para dar sentido, estructura y organización a ciertas esferas de la vida social. Un aspecto fundamental es comprenderlas en su carácter histórico, pues son el testimonio del tránsito de las personas en sus respectivos mundos. También explican, normalmente, el origen y destino de las personas y de aquellos seres con los que comparten el mundo vivido. Fijan temporalidades y espacialidades específicas y obnubilan la distinción entre lo verdadero y lo ficticio, pues presentan diversos mundos posibles. Las narrativas sirven como modelos de explicación y, para ello, toman elementos particulares del mundo para metaforizarlos y así interpretar y justificar la existencia de personas, seres y cosas y así hacer comunidad con el entorno.

Las narrativas presentan dos mundos complementarios: uno evidente y otro simbólico, en los que se basa y justifica la existencia de personas, seres, ambientes, acontecimientos y lugares tan lejanos en el tiempo y el espacio que, precisamente, con las narrativas se hacen presentes en el mundo de las personas, de los discursos, y de los textos que documentan la existencia de las personas y las cosas. Las narrativas demandan narradores y exigen la presencia de escuchas que atiendan y reproduzcan el sentido de los mensajes, posibilitando que permanezcan vigentes y no sedimentados, porque son saberes actualizables. Con ello, las narrativas también agudizan los sentidos,

pues no sólo dependen de la voz que habla, sino que también deben contener intensidades que permitan escuchar, ver y sentir lo que están refiriendo, hacer transitar y provocar sensaciones, preocupaciones, dolores, gustos, satisfacciones y deseos.

Para mantener la vigencia de las narrativas, es imprescindible reflexionar en la presencia del narrador. Regularmente las narrativas carecen de autoría individual, pues son un género eminentemente social, pero sí reclaman el papel de narradores especializados que vale la pena caracterizar. El narrador, ya sea en personaje o en calidad de especialista de la palabra, se despersonaliza y normalmente se aleja de cualquier responsabilidad que lo incluya como testigo, ya que no sólo es su voz la que está siendo enunciada, sino la voz de la cultura, la voz de la autoridad que es la tradición; sin embargo, en diferentes aspectos que él considera importantes y relevantes colectivamente, se incluye en tales acciones narradas. Por esa razón el narrador transita entre mínimamente dos estados: 1) el narrador/personaje, cuando se incluye en las acciones y conoce las emociones y sentimientos del resto de la colectividad, narra en primera o tercera persona, y 2) el narrador/observador, cuando narra con distancia, planteando la secuencia de hechos de manera más objetiva, alejándose de compromisos, sólo relatando en tercera persona. Otro de los aspectos medulares es que quienes narran tienen la facultad de la palabra para hacer transitar a quienes escuchan por mundos velados en los que lo ficticio y lo verdadero resultan fascinante y temeroso, generando sensaciones de ansiedad por conocer los saberes, los desenlaces o los personajes que son incorporados a las narrativas.

Los narradores saben colocar a las narrativas en el espacio de lo entre, del que hace salir y aparecer al mismo tiempo: saca del pasado (de la memoria) para presentar en el presente a los seres, a los acontecimientos y los lugares. Por eso no son simples cuentos ni representaciones, sino verdaderos haceres y construcciones que siempre son las mismas y siempre distintas. Son arriesgadas porque ponen en peligro su misma existencia.

La naturaleza de las narrativas es difusa y se presentan como terrenos que facilitan el encontrar-

³⁰ Eugenia Meyer y Eva Salgado, *Un refugio en la memoria. La experiencia de los exilios latinoamericanos en México* (México: UNAM, 2002), p. 15.

se unos con otros, unas con otras, unos con otras y unas con otros. Las narrativas presentan multiplicidad de realidades mediadas por los lenguajes y que, al ser dichas, constituyen el acontecimiento, pues “el que habla hace renacer por su discurso el acontecimiento y su experiencia del acontecimiento, el que oye capta primero el discurso y a través de este discurso el acontecimiento reproducido [...] el locutor, representa la realidad; para el oyente, recrea esta realidad. Esto hace del lenguaje el instrumento mismo de la comunicación intersubjetiva”.³¹

Encarnar: dialogicidad de saberes corpo-orales

Lo esencial del existir es acercarse a la realidad, participar de ella y derramarse en esa realidad que constituye el mundo. Pero cabe advertir que no es un mundo dado, sino intervenido que requiere de la acción humana por medio del cuerpo y sus técnicas, para hacerlo y diferenciarlo. Para lograrlo, las personas incorporan elementos culturales del entorno para ser percibidos y aprehendidos mediante la experiencia sensible: lo que se ve, se oye, se toca, se huele, se prueba, e incluso, se sueña.

La incorporación de elementos en el cuerpo se hace mediante diversos modos y soportes materiales que se usan para establecer relaciones más íntimas y más afectuosas con el mundo; relaciones en las que se trata de alcanzar una comunión tan homogénea que requiere de especialistas en las que los elementos incorporados fundan el principio de encarnación y alteridad. La forma fundamental de la encarnación es el principio de alteridad y tal se expresa en la cualidad de ser otro, u otros, mediante múltiples posibilidades que tienen los cuerpos para expresar realidades. Encarnar la alteridad no se limita a predisposiciones específicas corporales, sino a plantear cómo éstas se relacionan entre sí para experimentar la esencia del espíritu, es decir, cuando lo trascendente, lo numinoso, lo siniestro, lo divino y lo político se presenta a través de una pluralidad de símbolos que intervienen en la vida de las personas, trastocándolas y planteando una serie de

revelaciones culturales que dependen del cuerpo para ensayarse, ponerse en riesgo y constituirse culturalmente en la experiencia.³²

La alteridad se expresa en la cualidad de ser otro mediante múltiples posibilidades que tienen los cuerpos de expresar realidades y en las tantas maneras de adjudicar atributos en la incorporación y extensión de las cosas. Pensar en la noción de alteridad remite a comprender los procesos ontológicos en los que la vida humana está más allá de sus propios límites, en los que el cuerpo vehicula la capacidad de explorar la alteridad para traducirla en términos de humanidad.³³

Para encarnar la alteridad, por medio de la corpo-oralidad, hay que entender que ésta evoca un pasado e invoca un porvenir que posiciona al cuerpo mismo como un interlocutor entre la palabra y el movimiento, por ello la corpo-oralidad tiene una íntima relación con la memoria. La memoria, desde esta propuesta conceptual tiene tres características a destacar:

- La primera es que remite a una memoria colectiva que resguarda saberes y normas que son el sustento de la oralidad, que se transmiten en la oralidad, a veces en la escritura, y que cohesiona a los miembros de una comunidad.
- La segunda es también una memoria mental que retiene y resguarda códigos corporales. Es un tipo de memoria relacionada con aquellos procesos técnicos que *in-forman* al cuerpo, lo preparan.
- La tercera es una memoria corporal relacionada con las técnicas que transforman al cuerpo, que posibilitan la conversión en otro u otros, llevando al cuerpo cotidiano, a estados de usos extraordinarios y de arrobos que conducen a otras realidades.

Con *otras realidades* me refiero específicamente a la capacidad narrativa que tienen los cuerpos de conducir a otros regímenes de historicidad,³⁴ otros regí-

³¹ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general 1* (México: Siglo XXI, 2004), p. 26.

³² Victor Turner, *The anthropology of performance* (Nueva York: PAJ Publications, 1987).

³³ Saúl Millán, “La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas y teorías antropológicas”, *Scripta Ethnologica*, núm. 37 (2015): 82-100.

³⁴ Françoise Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (México: UIA, 2007).

menes de espacialidad³⁵ y también, otros regímenes de constituir la humanidad.

La corpo-oralidad remite a la dialogicidad de las narrativas, a la búsqueda constante de indicios de una narrativa en la otra y viceversa, a la atención en las relaciones existentes de las narrativas al ser puestas en acción para comprender las redes temáticas en las que derivan tales narrativas y otorgan el sentido que constituye la experiencia. Estudiar las formas narrativas desde la corpo-oralidad contiene principios metodológicos que hay que enunciar:

- Comprender que el cuerpo es un producto histórico cultural, disciplinado, modelado, castigado. Un elemento en el que el poder también se visibiliza y un medio en el que se instauran normas en los marcos culturales.
- El cuerpo no es objeto de estudio, sino que debe comprenderse en tanto sujeto de la cultura, pues gracias a él se tiene existencia material, pero debe entenderse que tal existencia se expone en su capacidad narrativa y ésta tiene una doble naturaleza: tanto en los saberes orales como en los corpóreos para expresar su fundamento existencial de la cultura.
- Los saberes orales deben dividirse, al menos, en dos unidades de sentido. Una que incluye todas aquellas narrativas que explican y justifican la existencia de los saberes corpóreos; otra, que incluya las exégesis nativas. A esos saberes orales puede incorporarse otra esfera: el conjunto de oraciones, rezos y géneros verbales afines que pueden acompañar las formas narrativas. Ello siempre y cuando se tenga claro el objeto de estudio y, sobre todo, se cuente con una capacitación adecuada para la interpretación de este tipo de oralidades.
- Los saberes del cuerpo son por demás diversos y encierran prácticamente cualquier hacer humano, siempre y cuando vaya más allá de la cotidianidad: bailar, bordar, cocinar, curar, partear, sembrar, tallar, fabricar o interpretar algún instrumento

³⁵ Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente* (Madrid: Espasa-Calpe, 1976); Edward T. Hall, *El lenguaje silencioso* (Madrid, Alianza, 1989).

musical, orar, ritos de paso, entre otras, son actividades que comprenden esa esfera de saberes. Analizarlos requiere comprender que son usos inherentes especializados del cuerpo, del espacio y del tiempo en su propio principio de hábito y habitud.³⁶

Para el caso de los usos especializados del cuerpo, las corporalidades, es recomendable conocer a profundidad las técnicas en las que los saberes están fundados. Observar detalladamente las formas narrativas y desarrollar un corpus de análisis que permita comprender su relación con las narrativas orales y el sentido de la puesta en acción.

Para el caso de los usos especializados del tiempo, temporalizar la experiencia exige comprender esos otros regímenes de conocer y manejar el tiempo, controlar, suspender, acelerar, aletargar, e incluso suprimir para exponer la experiencia. Es importante reflexionar no sólo a propósito de cómo se traen al presente sucesos del pasado y cómo se narran, sino cuál es el tiempo en el que ocurren las acciones, es decir, el tiempo horario.

Para el caso de los usos especializados del espacio, sugiero hacer un análisis de cómo se disponen los elementos que conforman el espacio al momento de poner en acto la forma narrativa. Ubicación geográfica, puntos cardinales, pero también, aquellos elementos materiales que sirven para “escenificar” o contextualizar el espacio y que tales elementos permitan el tránsito hacia otros tiempos y otras realidades.

- Es prioritario comprender que el estudio desde la corpo-oralidad exige analizar el texto puesto en acción dentro de su lugar de enunciación, pues sólo ahí, en esas condiciones históricas, políticas y culturales, es que las personas logran insertarse en su mundo.
- Exige un principio intertextual, es decir, analizar las relaciones que las corporalidades mantienen

³⁶ Para ampliar sobre el desarrollo histórico del concepto *habitus*, véanse los trabajos de: Mauss, “Técnicas...”; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1985); Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Salamanca: Siglo XXI, 1988).

con otros textos en la narrativa de la experiencia humana. Eso implica que la dialogicidad de saberes del cuerpo y de la oralidad también se analizan en la convergencia o divergencia respecto de diferentes textos: textiles, cocina, medicina, formas de organización, danzas, músicas, entre otros.

- Este concepto metodológico demanda una profunda y detallada descripción de las formas narrativas del cuerpo.

La corpo-oralidad es un recurso metodológico que se sitúa entre el lenguaje y la experiencia por medio de la textualización. A partir de la facultad narrativa, se centra el interés en cómo se narra la experiencia de ser y estar en el mundo por medio del cuerpo. Corpo-oralidad es un concepto metodológico propuesto para comprender aquellos grupos humanos que han sido prácticamente despojados de su propia historicidad a través de sus narrativas en riesgo, es decir, aquellas historias que han sido sometidas por los grupos de poder.

La corpo-oralidad debe evidenciar las desigualdades, una “visión de los vencidos”, que no legitime la historia de los privilegiados y que muestre cómo se incorpora la resistencia en las formas narrativas³⁷ y permitan introducir las a lo que Didier Fassin ha planteado como antropología política del cuerpo³⁸ y que ayude a analizar las condiciones de vulnerabilidad y violencia impuestas por sistemas hegemónicos en la historia de los grupos dominados.

Dialogar o capitalizar las dualidades.

A manera de cierre

Las formas narrativas del cuerpo del *Homo narrans*³⁹ no discriminan modos de dar sentido, no privilegian uno u otro lenguaje y éste es el sentido principal de capitalizar las dualidades. Capitalizarlas implica hacer

caer el paradigma que premia un saber desdeñando otro, por ello, la consecuencia es la invitación por hacer dialogar simétrica y equitativamente los saberes en una relación dialéctica que hurgue el sentido del cuerpo en la constitución de lo humano en el mundo.

La corpo-oralidad es una propuesta en construcción, abierta, que invita a hacer dialogar los discursos propios de la oralidad y la corporalidad bajo una misma unidad de sentido. Esto conduce a pensar también en la unidad pensamiento/emoción en la constitución de las narrativas, pues ahí está el sustento de la explicación y la transmisión al interior de la cultura. Esta dualidad pensamiento/emoción lleva a reflexionar en cómo la emoción y los afectos son aspectos insoslayables que hacen perdurar o perecer una tradición cultural y, por tanto, en la investigación corpo-oral, constituye una de las etapas fundamentales, ya que son importantes motores de movimiento que permiten encarnar el pensamiento y la emoción en la acción.⁴⁰ Lo anterior tampoco sugiere caer en un desmedido y poco afortunado giro corporal que sobreinterpretar al cuerpo hasta el punto de olvidarse de las personas y, menos aún, que motive a quien investiga a sobreposicionarse y explicar un hecho a partir de su propia experiencia personal y corporal.

Al partir desde el principio de la encarnación, la investigación está dirigida hacia cómo las personas “habitan” sus cuerpos para que estos se “habituén”⁴¹ en determinada tradición cultural y permiten, precisamente, leer el cuerpo en sus unidades de sentido: oralidad, corporalidad, pensamiento, emoción, encarnación y alteridad en tanto un texto cultural. En su aprendizaje práctico,⁴² el cuerpo posibilita que cada elemento cultural se experimente, se inscriba, se incorpore, se sienta, se objetive, se perpetúe o se deniegue, pues el cuerpo es, por naturaleza, subversivo.⁴³

³⁷ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Era, 2000).

³⁸ Didier Fassin, “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 17 (2003): 49-78.

³⁹ John D. Niles, *Homo narrans: The poetics and anthropology of oral literature* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010).

⁴⁰ Michelle Rosaldo, “Toward an anthropology of self and feeling”, en *Culture theory: Essays on mind, self and emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984): 137-157.

⁴¹ Nancy Scheper-Hugues, “Embodied knowledge: Thinking with the body in critical medical anthropology”, en *Assessing cultural anthropology* (Nueva York: McGraw Hill, 1997): 232.

⁴² Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas* (Barcelona: Anagrama, 1999).

⁴³ Scheper-Hugues, “Embodied...”.

Cabe advertir, que esta propuesta conceptual no pretende decir todo sobre la persona, ni sobre su cuerpo, y a pesar de que “el cuerpo es, al mismo tiempo, emisor y receptor, contenido y referente, medio y mensaje, signo y código, significado y significante, canal y mensaje”⁴⁴ y todo el tiempo está significando⁴⁵, se sugiere no sobreinterpretar las acciones, mucho menos a las personas, sino diseñar objetivos de investigación precisos que den cuenta del nivel de profundidad al que se pretende llegar a fin de aprovechar las

dualidades en un sistema de conocimiento centrado en el sujeto experiencial.

La corpo-oralidad se perfila como un concepto que atiende las corporalidades como composiciones que han sido codificadas en símbolos que fijan en conceptos el sentido de la experiencia humana, son medios de interlocución cargados de intencionalidad, son históricos y subjetivos, procesuales y progresivos y su sentido depende, en gran medida, de su relación con otros géneros textuales.

⁴⁴ José Enrique Finol, *La corposfera. Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo* (Quito: Ciespal, 2015), 144.

⁴⁵ Finol, *La corposfera...*, p. 202.



Utopías espaciales y política terrenal. Consideraciones antropológicas sobre los escenarios utópicos de colonización planetaria

Spatial utopias and earthly politics.

Anthropological considerations on utopian scenarios of planetary colonization

Alfonso Barquín Cendejas

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

albarcen@yahoo.com.mx

RESUMEN

Para la antropología política, resulta fundamental el estudio de la dimensión cultural de lo político. En este artículo se exponen resultados del análisis de algunas ideas que imaginan un nuevo orden social en las colonias espaciales, particularmente el orden político que Elon Musk plantea para las futuras comunidades en Marte. Esos modelos constituyen utopías políticas que pretenden instaurarse más allá de la Tierra. El contraste con el pragmatismo de los programas espaciales nacionales es notable. Por ende, se pondrá en evidencia el funcionamiento del pensamiento utópico y sus límites concretos frente a la colonización espacial. La etnografía espacial está lejos, todavía, de poder practicarse *in situ*; no obstante desde la antropología política se pueden evidenciar los mecanismos de construcción cultural del orden político futuro, derivado de la colonización espacial.

Palabras clave: espacio ultraterrestre, programa político, utopía política, antagonismos, astropopulismo, Elon Musk.

ABSTRACT

For political anthropology, the study of the cultural dimension of politics is fundamental. This paper presents results of the analysis of some ideas that imagine a new social order in space colonies, particularly the political order that Elon Musk proposes for future communities on Mars. These models constitute political utopias that pretend to be established beyond Earth. The contrast with the pragmatism of national space programs is remarkable. Consequently, the functioning of utopian thinking and its concrete limits in the face of space colonization will be highlighted. Spatial ethnography is still far from being practiced *in situ*, however, from the Political Anthropology it is possible to evidence the mechanisms of cultural construction of the future political order, derived from spatial colonization.

Keywords: outer space, political program, political utopia, antagonisms, astropopulism, Elon Musk.

Fecha de recepción: 22 de septiembre de 2022

Fecha de aprobación: 15 de marzo de 2023

Hace más de 50 años, Neil Armstrong pronunció unas célebres palabras que reseñaban lo intrascendente del paso de un hombre y su relevancia para la humanidad. En términos tecnológicos, así fue. La llegada a la Luna evidenció un nuevo nivel de desarrollo, cuyos resultados han impactado profundamente la vida en la Tierra. Las comunicaciones satelitales o el sistema de posicionamiento global (GPS, por sus siglas en inglés) son avances sorprendentes en términos civilizatorios y que millones de personas utilizan sin reflexionar sobre su origen o complejidad. Así que para la Astronáutica y muchos segmentos de la sociedad el salto es gigantesco. ¿Y para la Antropología? Dados los grandes horizontes temporales que es capaz de abarcar frente a las transformaciones culturales, la evaluación es a mi ver más reposada.

Por un lado, los cambios sociales y culturales producto de revoluciones tecnológicas están en el corazón de nuestra disciplina y constituyen “objetos” normales de estudio. En este renglón, vemos en la Tierra efectos espectaculares pero previsibles en cuanto al número de personas ocupadas en la industria espacial, en el creciente monto de inversiones y ganancias, y sobre todo, en la explosión de un imaginario gigantesco cuyos efectos en la cultura de ciertos sectores sociales es dramático. La cima de ese imaginario es el abandono de la Tierra y la emigración a otros planetas. Por otro lado, aquellos relatos prodigiosos nos ubican en una paradoja inversa: hay grandes pasos para un pequeño número de personas, pero estamos muy distantes de un salto para la humanidad. A la fecha de este artículo, 10 personas se encuentran en el espacio; un número ínfimo respecto de las expectativas de convertirnos en una “especie multiplanetaria”, según el dicho de Elon Musk, el más notable de los promotores e inversores de cara a la habitación humana del espacio.¹ Es importante aclarar, en coincidencia con Tutton, que la focalización en este empresario sólo se

dará en función de su liderazgo en el mercado espacial y de que es, claramente, el más adelantado en el factible establecimiento de una colonia en Marte.²

No se desdeñan los resultados de la industria espacial, pero desde una imagen sociocultural todavía estamos a una gran distancia de poder abordar antropológicamente la presencia del humano en el espacio ultra terrestre (EUT). Ello supondría un número significativo de habitantes en una estación espacial o en una base lunar o marciana y su permanencia sostenida por un periodo suficientemente largo para generar un orden social estable y específico del nicho. Según se ve, ese horizonte colonizador está a 50, 100 años o incluso más. Si bien existen esfuerzos antropológicos interesantes, como el desarrollado por la University College of London sobre etnografía en la Estación Espacial Internacional,³ lo cierto es que son sólo conjeturas de cómo pudiera ser la cultura espacial; aparece más cauto el proyecto polaco “Aries”, que lleva a cabo estudios antropológicos acerca de la experiencia de habitar en este planeta y también, más allá.⁴ En cualquier caso, a la fecha lo que existe es una gran revolución sociocultural sobre cómo enfrentamos, *en la Tierra*, esos primeros intentos espaciales y cómo suponemos que *será* la vida en las colonias extraterrestres.

Justo frente a tal perspectiva de futuro es que se abre una veta analítica fructífera para seguir comprendiendo cómo los humanos modelamos el orden social por venir, en resonancia con las satisfacciones

¹ Derek Richardson, “Elon Musk shows off interplanetary transport system”, *Spaceflight Insider*, 27 de septiembre de 2016, acceso el 3 de junio de 2022, <https://www.spaceflightinsider.com/organizations/space-exploration-technologies/elon-musk-shows-off-interplanetary-transport-system/>; Richard Tutton, “Sociotechnical imaginaries and techno-optimism: Examining outer space utopias of Silicon Valley”, *Science as Culture*, vol. 30, núm. 3 (2016): 416-439.

² De hecho, el impacto del proyecto utópico de una sola persona, Tomas Moro, resultó en la institución del propio género en reflexión. Desde luego que la visión *utópica* de Elon Musk, tan reciente en el tiempo, no alcanza en lo absoluto para equipararla en impacto histórico al sueño de Moro; sin embargo, si se consulta el número de seguidores en Twitter o YouTube y la reproducción y menciones inmediatas y reflexivas, sobre sus opiniones o los sucesos relacionados con su compañía espacial, SpaceX, rebasan con mucho el nivel incidental y exponen un fenómeno culturalmente relevante con relación a los proyectos humanos de poblamiento espacial. Por tanto, sus opiniones o sentencias sobre cómo deberá ser la organización social de las colonias espaciales trasciende el accidente individual y constituye un tema de interés contemporáneo respecto de las utopías de poblamiento espacial.

³ “An Ethnography of an Extra-terrestrial Society: the International Space Station”, UCL Anthropology, acceso el 16 de mayo de 2023, <https://www.ucl.ac.uk/anthropology/research/ethno-iss>.

⁴ Aries Project, acceso el 16 de mayo de 2023, <https://aries-project.com/>.

o frustraciones del presente y también las distintas expectativas en concordancia con las posibilidades de cada sociedad. Los proyectos de futuro pueden estar contenidos en los programas políticos; son la expresión de sectores sociales con intereses comunes, que frente a grupos sociales antagónicos, buscan implantarse a través del consenso, la elección, la negociación o el ejercicio de poder. La condición central de los programas políticos es ubicarse en el contexto de los antagonismos sociales para imperar, más no para existir como el único interés. Se ajustan a lo que mencionan Laclau y Mouffe: “la aceptación del carácter inerradicable de los antagonismos”.⁵ Esta vía “normal”, que es la que están proponiendo —con distintos alcances— los Estados-Nación del globo en sus respectivos programas espaciales, contrasta con la extraordinaria vía de la utopía.

Las utopías bosquejan un futuro ideal para lograr acercarse: “Jamás conseguiremos alcanzar los puntos cardinales —y por eso ciertamente nunca viviremos en utopía— pero sin la aguja magnética, en modo algunos seríamos capaces de viajar de forma inteligente”.⁶ Las expectativas desmedidas de las utopías, motivan la imaginación sobre un futuro sin conflictos, sin contradicciones, donde las luchas cesan y los antagonismos desaparecen, es decir, bosquejan un mundo donde los motivos para la política se desvanecen. Algunos modelos utópicos lucen factibles para pequeños grupos de personas, que se apartan de la sociedad para imponerse a sí mismos condiciones excepcionales en un espacio separado, intentando diluir las contradicciones que motivan su fuga; ya sean las derivadas del rechazo a los antagonismos de clase, del control estatal, buscando la pureza religiosa o educativa o rechazando los efectos de la industrialización y la destrucción de la naturaleza, por poner algunos ejemplos.⁷

⁵ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: FCE, 2004), 17.

⁶ Lewis Mumford, *Historia de las utopías*, 2a. ed. (Logroño: Pepitas de Calabaza, 2015), 36.

⁷ Desde el siglo XIX son notables estos esfuerzos, entre los que destacan las experiencias impulsadas por Robert Owen en las comunidades de Harmony y New Harmony, los falansterios de

El centro de estas utopías reside en su separación de la sociedad como está y no de su transformación; no plantean un proyecto político totalizador. Contienen, sin embargo, un dilema en su interior: al rechazar un cierto número de antagonismos sociales, generalmente rechazan el ejercicio de poder como medio para conseguir el orden interno. Esto es comprensible, porque como el poder es resultado de la capitalización social de asimetrías, una comunidad originada en el desprecio a las divergencias sociales verá condicionada su operación y factibilidad, al consenso interno.

Nada de ello rige en las definidas como utopías políticas, aquellas que buscan imponerse vía el poder político en sectores amplios de la sociedad, que no están necesariamente interesados. El impulso de esos peculiares esfuerzos políticos es alcanzar una sociedad mejor o ideal mediante la eliminación de antagonismos que consideran dañinos en el presente. A diferencia de las utopías de consenso, cuya dilución acecha a cada momento, las utopías políticas son paradójicas, pues al buscar la eliminación de antagonismos, requieren de otros por el necesario uso del poder político para consolidarse. De ahí que las utopías políticas hayan sido consideradas como *un relato* “que a través del ejercicio de poder, plantea la eliminación o suspensión de uno o varios antagonismos sociales”.⁸

Así, para la antropología política resulta profundamente interesante tipificar y analizar los relatos que plantean el deseable o posible orden político en las colonias del EUT, fundamentalmente, porque esos relatos de carácter prescriptivo exponen en sus visiones del futuro una serie de juicios políticos sobre el presente, con la excepcional y novedosa característica de que son formulados desde una perspectiva global de lo que es y debe ser *la humanidad*. Ya en el siglo XX eventos dramáticos como la Segunda Guerra Mundial y la bomba atómica abrieron por primera vez la idea de reflexionar acerca del destino global de la humanidad

Charles Fourier o la explosión mundial de las comunas, derivadas del movimiento *hippie* en los años 60-70 del siglo XX.

⁸ Alfonso Barquín, “Reflexiones antropológicas sobre la implementación política de los proyectos utópicos”, *Antrópica*, vol. 6, núm., 12, (2020): 97, acceso el 8 de septiembre de 2022, <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/240>.

frente a la probable guerra nuclear total, reafirmada durante la Guerra fría y condensada en el concepto de “destrucción mutua asegurada” (MAD, por sus siglas en inglés). Hay otros fenómenos contemporáneos que conducen a reflexiones a propósito del desastre y la “unidad” de la humanidad: el calentamiento global, la contaminación mundial y la muerte de los ecosistemas; las pandemias globales; el caos social por la crisis terminal del capitalismo; la colisión de un meteorito gigante; el contacto con civilizaciones extraterrestres pacíficas o las amenazas por su hostilidad, etcétera. Si bien la idea del fin del mundo parece consustancial al ser humano, la factibilidad de emigrar a destinos extraterrestres hace que estos relatos convoquen actores que perciben el EUT como vía de escape y solución de esas amenazas globales; en este caso aplica la sentencia de Marx, de que la humanidad se propone únicamente los objetivos que puede alcanzar.⁹ En tal sentido, las herramientas tecnológicas han brindado la posibilidad de “innovar y dejar la Tierra, antes que cuidar de ésta”, como afirman Russel y Vinsel sobre las motivaciones escapistas de empresarios espaciales como Elon Musk.¹⁰

El EUT condensa entonces motivaciones antagónicas. Por un lado, se presenta como el lugar de refugio ante las amenazas del fin de la civilización, sean autoinfligidas o venidas del exterior. Lo refiere muy bien Musk al declarar la utilidad de pequeñas colonias, “semillas de civilización humana”, que preserven nuestra forma de vida ante una nueva Edad Media, producto de las crisis en la Tierra, incluida la Tercera Guerra Mundial.¹¹ Por otro lado, es también el lugar de la unidad del género humano, expresada constantemente en las declaraciones de aquellos que viajan al espacio y refieren, ante la vista de la Tierra, un mundo sin fronteras que incita a la paz mundial. Desde las palabras

de Armstrong al abandonar la Luna en 1969, “vinimos en paz para toda la humanidad”, hasta las declaraciones cincuenta años después de uno de los viajeros de la primera misión comercial: “Creo que todos los astronautas sentimos lo mismo. Al recorrer la Tierra no se ven las líneas y los límites de los mapas. Se ve la Tierra como una unidad y es nuestro hogar”.¹² Resulta irónico que a Sergei Krikaliov, el último cosmonauta soviético, se le ocultara el proceso de disolución y reconfiguración de las fronteras de la ex Unión Soviética mientras orbitaba la Tierra en la estación espacial MIR.¹³ En resumen: la contradicción que supone construir un mundo mejor para la humanidad en donde no caben todos, expone las posibilidades de analizar las utopías políticas sobre la colonización espacial.

Antropología y relatos utópicos

El estudio de las utopías políticas consiste en profundizar en el significado de sus relaciones con la dimensión política de la cultura. Integrando política y cultura en un solo relato, se muestra como un objeto que concentra, según Geertz, una densa red de significados interpretables contenidos en una estructura compleja¹⁴ —en este caso la estructura política— y por otro lado, de acuerdo con Schmitt, la naturaleza específica de lo político: conjunto de antagonismos sociales de tal naturaleza que producen separaciones colectivas que agrupan actores en amigos y enemigos.¹⁵ Esquemáticamente, estos relatos presentan la visión de un grupo cuyos valores tienen, como se dijo arriba, antagonismos inerradicables frente a los de otro grupo, y proponen construir una nueva sociedad que elimine esas contradicciones. En el caso que nos ocupa, la emigración espacial, imaginan “dejar” en la Tierra los antagonismos que rechazan, pero esa nueva sociedad

⁹ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 2a. ed., (Barcelona: Alberto Corazón Editor, 1976).

¹⁰ Andrew Russell y Lee Vinsel, “Whitey on Mars”, *Aeon*, 1 de febrero de 2017, acceso el 2 de septiembre de 2022, <https://aeon.co/essays/is-a-mission-to-mars-morally-defensible-given-todays-real-needs>.

¹¹ Elon Musk, “Elon Musk-artificial intelligence, neuralink & new forms of government on Mars”, The Artificial Intelligence Channel [YouTube], 11 de marzo de 2018, 7’20”-8’30”, acceso el 3 de junio de 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=6tBZA2rygcM>.

¹² Elizabeth Chai Vasarhelyi y Jimmy Chin, dirs., *Regreso al espacio*, documental, 2022, 1:34’30”, Netflix, acceso el 3 de junio de 2022, <https://www.netflix.com/mx/>.

¹³ Carlos Serrano, “El ‘último ciudadano soviético’: Sergei Krikalev, el cosmonauta abandonado en el espacio mientras la Unión Soviética colapsaba”, *BBC News Mundo*, 25 de diciembre de 2021, acceso el 16 de junio de 2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-59771544>.

¹⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2005).

¹⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1998).

ya no se fundará aquí, sino que justo aprovechan la aparición de un destino sin colonizar, una tierra virgen, en donde los antagonismos sociales no lleguen o se reduzcan al máximo.

En general, las utopías políticas son el relato de la insatisfacción con las situaciones pasadas y presentes, que busca mejoras en el futuro con un cambio cualitativo frente a los programas políticos: que plantean una solución definitiva, es decir, la eliminación irreversible de las contradicciones. Esta última circunstancia y la relación de convivencia simultánea entre pasado, presente y futuro, hacen a las utopías un punto de convergencia con el mito. Asevera Lévi-Strauss que el sentido del mito es aportar un marco lógico para solventar una contradicción.¹⁶ Es evidente que las utopías políticas, en su expectativa de eliminar antagonismos sociales mediante el ejercicio de poder, ajustan con este planteamiento. No sólo eso, sino que abordando el tema de las ideologías políticas, afirma:

El valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad fundamental. *Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política.* Tal vez ésta no ha hecho más que remplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿qué hace el historiador cuando evoca la Revolución francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero *para el hombre político y para quienes lo escuchan*, la Revolución francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente *que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que ahí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura.*¹⁷

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 6a. ed., (Buenos Aires: Eudeba, 1976).

¹⁷ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 189. Las cursivas son mías.

Las utopías políticas, sin estar ancladas en un pasado remoto, contienen los dos criterios que refiere Lévi-Strauss para el mito: tratan de resolver una contradicción insoluble, originada en los antagonismos sociales; y son un relato ideológico que contienen relaciones simultáneas entre el pasado, el presente y el futuro. Desde luego que la utopía no es un calco del mito, pero hay líneas de convergencia entre ambas entidades principalmente con la dimensión ideológica mencionada. A este respecto vale la pena señalar que Ricoeur también planteó la dificultad de discernir entre utopía e ideología, pues los juicios valorativos sobre un despliegue político, siempre están sesgados por la posición del que emite la opinión, es decir, su ubicación dentro de un grupo dominante o subalterno, de tal manera que la opinión corre el riesgo de ser “ideológica”. Para salir de este ciclo, Ricoeur propone construir una utopía y realizado esto, juzgar las ideologías desde ahí.¹⁸ Sin embargo desde esa perspectiva, los términos parecen fundirse, pues un criterio semejante considerado desde una posición antagónica produce el mismo resultado, es decir la utopía es la del observador y la ideología es la del observado, llegándose a un callejón sin salida. Como se citó arriba, las utopías políticas son relatos que buscan eliminar antagonismos sociales mediante el ejercicio de poder y de ahí se propone definir a la ideología, llanamente, como “una utopía en marcha”,¹⁹ es decir, un conjunto de ideas utópicas que se están aplicando efectivamente, a través del ejercicio de poder.

Por todo lo anterior es que la antropología encuentra profundamente interesantes los relatos que plantean una nueva y mejor organización social en las colonias espaciales. Frente a un pasado sostenido de habitación planetaria y una desdeñable gestión de los asuntos de la humanidad, ven en el presente condiciones ideales para reformar la situación, pero *necesariamente*, según esos relatos, ya no es posible conseguir mejoras en la Tierra, por lo que se impone emigrar al EUT y fundar desde cero, una mejor sociedad que

¹⁸ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa, 2008).

¹⁹ Barquín, “Reflexiones...”, 97.

corrija las fallas y diluya los antagonismos terrenales anclados a nuestro planeta.

Resulta peculiar que las utopías se posicionen de manera inversa frente al proceso social, que consiste en la ocurrencia de hechos reseñables y su posterior cristalización en memoria histórica o mitológica, que puede evocarse innumerables veces. En la utopía, el fenómeno es contrario según la perspectiva de Moore, porque se presenta un relato de hechos por ocurrir fundamentado en la experiencia de lo ocurrido.²⁰ Ambas dinámicas enlazan pasado, presente y futuro, pero diferenciándose los dos tipos de relatos por comenzar en extremos opuestos, uno en lo ocurrido y el otro en lo que debe ocurrir, es decir, son para Moore modelos inversos de sociedad. Los relatos utópicos, si se está de acuerdo con Wallace, son movimientos de revitalización: “un esfuerzo consciente, organizado y deliberado de los miembros de una sociedad, para construir una cultura más satisfactoria”²¹ frente a la insatisfacción con el presente. Para Wallace, la *utopía* representa únicamente la transformación de lo viejo hacia un estadio jamás visto, algo nuevo, mientras que el *revival* (recuperación), es la búsqueda de implantar en el futuro, modelos exitosos del pasado.²² Las utopías políticas coinciden con este planteamiento, en el sentido de buscar no sólo una nueva reconfiguración de los antagonismos sociales o su desaparición, sino construir una nueva estructura simbólica que aporte viabilidad y permanencia al proyecto político, llanamente, una transformación de la dimensión política de la cultura. Ante los problemas del planeta, la búsqueda de un nuevo comienzo en las colonias espaciales bosqueja no sólo una probable reconfiguración del orden político, sino un replanteamiento del modelo civilizatorio que se supone agotado y por tanto, ven en la vida espacial un horizonte de renovación; una revitalización de la cultura humana para el desarrollo futuro de todos los órdenes: político, económico, ecológico, etcétera. Esta expectativa tan colosal, diría-

se desmesurada, puede alcanzar niveles de convencimiento de tal magnitud que la confianza en su ocurrencia se transforme en fe y el carácter de relevancia del proyecto mute de prioritario a sagrado. Ésta es la tesis de Laplantine (1977), quien asegura que la inconformidad con el orden presente —y, por tanto, la esperanza de una regeneración del orden cósmico, en convergencia con Wallace—, ocurre mediante tres formas básicas: posesión, mesianismo y utopía.²³ Esas formas se presentan como canales para alcanzar los sueños de una transformación social contundente y por ello exhiben de manera importante un carácter religioso y sagrado. Gallego confluye con esta idea, al aseverar que las ideologías seculares posteriores a la Revolución francesa impulsaron la transformación de la política como el núcleo sagrado de estas nuevas religiones.²⁴

La dimensión cultural de las expectativas políticas y la estructura simbólica de las relaciones de poder que imaginan son las condiciones que definen los núcleos de interés para un estudio antropológico de las esperanzas de reinención de la vida social en el EUT. Las pequeñas muestras que se van a presentar a continuación, y que representan un nuevo orden político-simbólico, se contrastarán con las posiciones “realistas”, aquellas que ven el poblamiento espacial como la extensión de las relaciones económicas, políticas y jurídicas de la Tierra en el EUT. Aparecen así visiones contrapuestas: la de los antagonismos persistentes frente a la dilución de las contradicciones; la del EUT como un nuevo lugar de las relaciones sociales de siempre frente al EUT como el lugar de la reinención de lo social; la de lo político como un ámbito cotidiano de lucha frente al anhelo de su disminución o dilución; en fin, la lógica del programa político frente al de la utopía política.

Sueños y despertares de la colonización espacial

Es sorprendente el entusiasmo que muestran los actores involucrados en la exploración espacial, agentes económicos cuyos esfuerzos no están subordinados a

²⁰ H. L. Moore, “Visions of the good life: Anthropology and the study of Utopia”, *Cambridge Anthropology*, vol. 14, núm. 3 (1990).

²¹ Anthony Wallace, “Revitalization movements”, *American Anthropologist*, vol. 58, núm. 2 (1956): 256.

²² Wallace, “Revitalization...”, 275.

²³ Françoise Laplantine, *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía* (Barcelona: Granica Editor, 1977).

²⁴ Francisco de Borja Gallego, “Religión secular y utopía política”, *Derecho Público Iberoamericano*, núm. 9, (2016): 121-148.

las lógicas estatales y conjuntan una mezcla de intereses financieros, colonización extraterrestre y utopías espaciales.²⁵ El núcleo central de tal explosión es una retroalimentación entre el descendente precio del kilogramo en órbita, el incremento en la inversión monetaria y la participación de agentes expertos. Tal proceso ha llevado el precio por kilogramo de carga colocado en la órbita baja de la Tierra (LEO, por sus siglas en inglés)²⁶ de 100 000 dólares en los años 60-70, a 18 500 dólares entre 1970-2010, cayendo dramáticamente a partir de 2010 a 2 700 con el Falcon 9 y hasta los 1 400 del Falcon Heavy, ambos cohetes de la compañía privada SpaceX.²⁷ Este grupo de capitalistas, que Valentine llama *NewSpacers*, buscan capitalizar inversiones a corto o mediano plazo, pero también anhelan la posibilidad de establecer(se) en una colonia espacial.²⁸ Tenemos así una mezcla de proyectos realistas con impulsos utópicos.

Según aseveró en 2016 Elon Musk en el Congreso Internacional de Astronáutica en Guadalajara, México, el horizonte real de colonización en Marte será de entre 40 y 100 años, los necesarios para llevar un millón de personas mediante unos 10 000 viajes y, simultáneamente, iniciar el proceso de calentamiento del planeta para producir una atmosfera que mejore las condiciones de vida.²⁹ Resulta insensato criticar con ligereza las previsiones de estos actores, pues como

es evidente, su esfuerzo ha producido resultados espectaculares y en algunos años veremos en Marte hombres y mujeres dando pequeños pasos, y a la humanidad, otro gran salto; sin embargo, la paradoja es de nuevo evidente. Hace cincuenta años que no se regresa a la Luna. De las primeras misiones a Marte a la real presencia de colonias estables podrían pasar cientos de años, lapso necesario también para practicar antropología espacial *real* cuando, como vaticina Musk, habiten en las colonias millones de personas.

La pregunta central es: ¿Dónde termina el programa y empieza la utopía? Lo primero que hay que discriminar, como se planteó al inicio, es una diferencia entre el programa tecnológico y el social. El astrocapitalismo es un fenómeno reciente que oscila entre la rentabilidad de corto y largo plazo. Su condicionante es que la inversión en tecnología produzca mecanismos de “salida” de la inversión y se puedan cosechar las ganancias.³⁰ La creación de medios técnicos necesarios para llegar a Marte y colonizarlo de manera autosustentable, deberá estar atada a su rentabilidad terráquea antes que a su viabilidad marciana. Esa certidumbre económica contrasta con el anhelo más alto de los *NewSpacers*, pues para ellos: “el éxito futuro lo marcará el momento en que los humanos no tengan que volver a la Tierra”.³¹ Expectativa de naturaleza utópica al no existir un programa concreto para tal futuro, el cual no será disfrutado por los inversionistas de hoy.

Con todo lo anterior, podemos concluir que una cosa es el avance por el diseño y producción de dispositivos tecnológicos necesarios, lo que Tutton llama “tecno-optimismo”,³² y otra cosa muy diferente alcanzar la implantación de “dispositivos” sociales que se supone imperarán en las colonias espaciales. Lo tangible de los medios de viaje contrasta con lo evanescente del objetivo final. La utopía llena el hueco al ser un mecanismo social que le da sentido último a tareas que en la actualidad, sólo representan fases del objetivo final: la transformación de la humanidad en una especie multiplanetaria; sin embargo, esta lejana idea

²⁵ Klaffke identifica este movimiento utópico-espacial como localizado principalmente en Silicon Valley, California, bajo las etiquetas de “Ideología californiana”, “ciber-libertarismo” y “singularitarismo”. Thomas Klaffke, “Technological utopianism in Silicon Valley”, *Medium*, 3 de septiembre de 2015, acceso el 31 de agosto de 2022, https://medium.com/@thomas_klaffke/technological-utopianism-in-silicon-valley-bd38a0e4c047.

²⁶ En esa órbita se ubica la mayoría de los satélites comerciales.

²⁷ Harry Jones, “The recent large reduction in space launch cost”, *Proceedings of the 48th Conference on Environmental Systems*, ICES-2018-252 (2018), 2-3, acceso el 29 de junio de 2022, <https://ttu-ir.tdl.org/handle/2346/58495>. La NASA calcula que el precio llegará a 20 dólares por kilogramo hacia 2040. “Advanced Space Transportation Program: Paving the Highway to Space”, NASA, acceso el 29 de junio de 2022, <https://www.nasa.gov/centers/marshall/news/background/facts/astp.html>.

²⁸ David Valentine, “Exit strategy: Profit, cosmology and the future of human in space”, *Anthropological Quarterly*, vol. 85, núm. 4 (2012) 1045-1067, acceso el 29 de junio de 2022, <https://www.jstor.org/stable/41857289>.

²⁹ Richardson, “Elon...”.

³⁰ Valentine, “Exit...”.

³¹ Valentine, “Exit...”, 1058.

³² Tutton, “Sociotechnical...”.

tiene en el presente y en la Tierra significados concretos, es decir, que el relato sobre la organización social en las colonias expone diagnósticos sobre la percepción de los problemas contemporáneos y su probable solución. El pretexto es desde luego la posibilidad de trasplantar comunidades a un sitio inhabitado, lo que supone, producirá de manera mecánica una sociedad sin los problemas diagnosticados.

Desde un punto de vista histórico, este expediente luce cercano a las esperanzas aparecidas en la emigración europea a América en el siglo XVI y XVII, que sin embargo, resultaron en la extensión inicial de los órdenes metropolitanos en las colonias, y sólo tras 150 años—para Estados Unidos— y 300 años —para América Latina— ocurrieron las independencias del Imperio. Sería cándido imaginar la repetición de este proceso en las colonias marcianas, tanto como suponer factible la refundación desde cero. Una propuesta interesante sostiene que si bien los humanos emigraremos con todo nuestro cargamento de relaciones sociales y culturales, los antropólogos debemos desafiar los límites de nuestros métodos y teorías, confrontando su factibilidad para el EUT.³³ A partir de la consideración anterior, aseveran que: “Las lagunas en el conocimiento que surgen de estos ámbitos de investigación —y en las teorías y preguntas que empleamos para producir conocimiento—, apuntan a un espacio que *se resiste a una simple reducción a las analogías terrestres*, aunque debemos reconocer su poder analógico”.³⁴ Lo anterior nos lleva a sostener que la emigración a Marte no podría ser un calco de la colonización de América, es decir, la ineludible generación de tensiones entre los colonos y las metrópolis terráqueas, que derivaría en la ruptura por las tensiones de la lejanía, produciendo la independencia y la creación de nuevos Estados-Nación espaciales. No obstante, la Historia sí muestra que la existencia de conflictos no resueltos entre comunidades políticas interdepen-

dientes tiene en la ruptura una solución regular a lo largo del tiempo; así lo atestigua la historia política humana. Más aún: en aquella época, para los observadores europeos pasivos, la colonización del Nuevo Mundo y las expectativas de una infinitud de recursos para su explotación o la posibilidad de fundar mejores sociedades se les presentaban únicamente como relatos o imágenes insólitas en libros de aventuras. De manera semejante, las utopías de refundación espacial resultan lejanas y fuera del ámbito de posibilidad de las sociedades menos desarrolladas, como es el caso de Latinoamérica o de los estratos marginales de las sociedades centrales.³⁵

En este punto es necesario exponer algunos ejes de las utopías políticas sobre la colonización espacial y de las fuerzas reales que se les oponen. Dado el liderazgo que tiene Elon Musk en el campo de la astronáutica, y que su prioridad es la fundación de una colonia en Marte, se utilizarán parte de sus visiones sobre el futuro marciano que conforman una clara utopía política.³⁶ La declaración que origina el análisis aparece en 2020 en la publicación de un usuario de Twitter, @WholeMarsBlog, de una sección de las condiciones de servicio de la plataforma Starlink, compañía subsidiaria de SpaceX, que tiene por ob-

³⁵ Russell y Vinsel, “Whitey...”, evocaron en el título de su artículo, la conocida composición de Gil Scott-Heron “Whitey on the Moon”, que relata las desventuras de un afroamericano, mientras “el blanquito está en la Luna”. Audio disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=goh2x_Goct4 acceso el 12 de octubre de 2022.

³⁶ Contrastan las elaboradas expectativas sociales y políticas de Musk, con las manifestadas por Jeff Bezos, el otro empresario espacial más visible con su empresa Blue Origin, que simplemente se limita a imaginar que los humanos emigrarán, todos, al espacio en el futuro por venir. El argumento es muy escueto: como las sociedades son dañinas para la Tierra, la única solución para su conservación es despoblarla de humanos, que solamente vendrán a visitarla “de vacaciones”. Sobre el orden social o político, que permitiría la colosal empresa, el que imperará en las futuras colonias o los mecanismos de instauración, no existe ninguna reflexión, es decir, no constituye un proyecto utópico como tal; simplemente es la manifestación de una opinión sobre los posibles futuros, consecuencia del crecimiento de las industrias espaciales. Judit Castaño, “Jeff Bezos cree que en el futuro viviremos en el espacio y la Tierra será un ‘resort’ de vacaciones”, *La Vanguardia*, 17 de noviembre de 2021, acceso el 8 de octubre de 2022, <https://www.lavanguardia.com/tecnologia/actualidad/20211117/7865453/ultimas-predicciones-jeff-bezos-viviremos-espacio-tierra-sera-resort-vacaciones-pmv.html>.

³³ Debhora Battaglia, David Valentine y Valerie Olson, “Relacional space: An earthly installation”, *Cultural Anthropology*, vol. 3, núm. 2 (2015): 245-256, acceso el 30 de junio de 2021, <https://journal.culanth.org/index.php/ca/article/view/ca30.2.07/244>.

³⁴ Battaglia, Valentine y Olson, “Relacional...”, 251. Las cursivas son mías.

jetivo brindar comunicación satelital de internet en toda la Tierra, pero también en Marte o en el tránsito hacia ese planeta. Bajo el comentario de “Sólo @elonmusk escribiría esta mierda. De los términos de servicio de Starlink. Ya está estableciendo el marco legal para la colonia de Marte...”.³⁷ El párrafo adjuntado del contrato reseña lo siguiente:

Para los Servicios prestados en, o en órbita alrededor del planeta Tierra o la Luna, estos Términos y cualquier disputa entre nosotros que surja de o esté relacionada con estos Términos, incluyendo las disputas relativas a la arbitrabilidad (“Disputas”) se regirán e interpretarán de acuerdo con las leyes del Estado de California en los Estados Unidos. En el caso de los Servicios prestados en Marte, o en tránsito hacia Marte a través de *Starship* u otra nave espacial de colonización, *las partes reconocen que Marte es un planeta libre y que ningún gobierno terrestre tiene autoridad o soberanía sobre las actividades marcianas. En consecuencia, los Conflictos se resolverán mediante principios de autogobierno, establecidos de buena fe, en el momento de la colonización marciana.*³⁸

La publicación generó un impacto inusitado. Numerosos sitios web de todo el mundo reseñaron que Musk había declarado Marte como un planeta libre. ¿Cuál es la relevancia de la declaración? De inicio, que conforma la base de una utopía política al definir que todos aquellos que se embarquen a Marte en su nave *Starship* o cualquiera otra de su compañía, así como quienes utilicen los servicios de internet o cualquiera otro de Starlink, “deberán” reconocer a Marte como un planeta libre donde los Estados terráqueos no tendrán ninguna influencia. Inclusive extiende el supuesto a otros agentes no usuarios de Starlink, pues

todo el planeta será libre. El antagonismo que rechaza la utopía —mediante la firma del contrato— es uno de largo tratamiento en la teoría política: “*la relación política fundamental*, gobernantes-gobernados, o soberano-súbdito, o Estado-ciudadanos” (Bobbio, 1989; 82).³⁹ Este antagonismo, que funda en su sentido más puro el origen del Estado, es el que define y estructura a la totalidad de las sociedades complejas y contemporáneas. La complejidad de los asuntos humanos ha sido posible, y necesita, de la existencia de un órgano que centralice la coordinación social. Este núcleo utópico es impuesto no sólo a quienes —como se dijo arriba— lo aceptan de manera consensuada, sino que será un escenario político extensivo a todo el planeta, cumpliendo así el requisito que definen las utopías políticas, como la promesa de una sociedad sin determinados antagonismos que se eliminan mediante el ejercicio de poder, para este caso, el rechazo a las formas estatales vigentes en la Tierra.

Otro argumento es la motivación para el viaje. Además del espíritu de aventura y la transformación de la humanidad como especie multiplanetaria, está el tema de la huida del planeta, pues como se refirió, a Musk y a los *NewSpacers* les preocupa que las catástrofes internas o externas acaben con la civilización o con la especie aquí en la Tierra.⁴⁰ Un ejecutivo espacial declaró: “Creo que no hay duda de que somos más vulnerables a la destrucción como especie, a la extinción, si no nos expandimos a otros planetas, al menos en nuestro sistema solar y ojalá, a otros sistemas solares”.⁴¹ Con excepción del meteorito terminal, cuya constante difusión en medios exhibe la atracción que genera la idea del desastre, las demás calamidades son endógenas. De todas ellas, el relato de una guerra nuclear total es el que más preocupa a Musk; entrevis-

³⁷ Whole Mars Catalog, publicación en Twitter, 27 de octubre de 2020, acceso el 16 de mayo de 2023, acceso el 30 de junio de 2022, https://twitter.com/WholeMarsBlog/status/1321264245674106880?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwtterm%5E1321264245674106880%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5E1_&ref_url=https%3A%2F%2Ffuturism.com%2Fthe-byte%2Fstarlink-terms-of-service-demands-users-recognise-mars-free-planet.

³⁸ Las cursivas son mías. El documento completo está disponible en https://www.reddit.com/r/Starlink/comments/jti2k/starlink_beta_terms_of_service/, acceso el 30 de junio de 2022.

³⁹ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad* (México; FCE, 1989). Las cursivas son mías.

⁴⁰ Andersen relata que en una entrevista con Musk, a propósito de las futuras condiciones de la Tierra con relación al desarrollo de las colonias en Marte, el empresario respondió en broma, pero reveladoramente: “Fuck Earth! [...] Who cares about Earth?” [¿Al diablo la Tierra!; ¿A quién le importa la Tierra?]. Ross Andersen, “Exodus”, *Aeon*, 30 de septiembre de 2014, acceso el 3 de septiembre de 2022, <https://aeon.co/essays/elon-musk-puts-his-case-for-a-multi-planet-civilisation>.

⁴¹ Valentine, “Exit...”, 1060.

tado en 2018 comentó: “No se sabe, pero es probable que ocurra otra Edad Media [...] no estoy prediciendo que vayamos a entrar en una edad oscura, pero hay alguna probabilidad de que lo hagamos, *particularmente si hay una Tercera Guerra Mundial*”.⁴² Más adelante se verá lo que los realistas piensan sobre el tema, pero en términos utópicos es muy claro: hay antagonismos que surgen entre comunidades políticas y derivan en la guerra; viajando al EUT, nos alejamos de sus efectos, de la posibilidad que ocurra “allá”, pero además, que las causas que la originan no sucederán en Marte. Lo anterior se sigue del razonamiento de que Marte estará libre de los gobiernos mundiales y por ende, de sus antagonismos. Peculiarmente, el aislamiento de los efectos terráqueos llegaría hasta la inteligencia artificial (IA), pues según Musk, la competencia entre las naciones por la superioridad en la IA aparece como la causa más probable de la Tercera Guerra Mundial.⁴³ No explica porque una “inteligencia” artificial excluiría de su estrategia las colonias marcianas, evidenciando con ello —irónicamente— su falta de inteligencia. La explicación reside de nuevo en la lógica interna de la utopía, cuya naturaleza aísla, por norma, los antagonismos.

Respecto de la clase de gobierno que imagina, un entrevistador le comenta que ésa es la pregunta número uno del público presente; Musk contesta:

Yo creo que la más probable forma de gobierno sería algo como una democracia directa *donde votas sobre los temas en vez de hacerlo a través de un gobierno representativo*. Cuando se fundaron los Estados Unidos, *el gobierno representativo era la única forma logísticamente asequible, porque la gente no podía comunicarse de manera instantánea [...] entonces el gobierno debía ser representativo o las cosas no funcionarían del todo*. Pero creo que lo más probable es que cada uno vote *en cada tema*.⁴⁴

El conocido dilema entre democracia representativa y deliberativa no merece reflexión en el entrevistado.

⁴² Musk, “Elon...”, 7’ 22”.

⁴³ Según un tweet publicado en septiembre de 2017. Elon Musk, publicación en Twitter, acceso el 16 de mayo de 2023, <https://twitter.com/elonmusk/status/904638455761612800>.

⁴⁴ Musk, “Elon...”, 20’ 10”. Las cursivas son mías.

Para Musk, el antagonismo entre ciudadanos y representantes resulta de un proceso lento de comunicación; es decir, la función representativa de los congresos emana de la falta de comunicación bidireccional instantánea y al alcance de todos; parece tener en mente el internet y el teléfono inteligente. Con tales herramientas, las tensiones existentes entre los representantes populares y la ciudadanía carecería de sentido porque en Marte, tal antagonismo desaparecerá al eliminarse por decreto la representación; lo que constituye una clara muestra de lo que arriba se refirió como tecno-optimismo. El gobierno representativo, claramente, no surge tan sólo por las dificultades comunicativas, sino que tiene otras razones, como reseña Offe al destacar la certeza de Max Weber, Robert Michels y Rosa Luxemburgo sobre el papel que tienen los partidos y la representación legislativa en la moderación de las demandas populares excesivas o equivocadas producto de las pasiones políticas coyunturales, lo que impide el desgaste institucional.⁴⁵ El problema central para la eliminación de la representatividad sería la existencia de temas técnicos en los que no todos pueden votar a despecho de producir decisiones erróneas. El dilema sería: ¿quién decide qué tan técnico es un tema y, por tanto, qué segmentos de la sociedad marciana no votarán? Para el relato utópico, esta contradicción no existe y cuando ocurra, se resolverá mediante el ejercicio de poder, donde una minoría experta decidirá cuándo sí y cuándo no los ciudadanos podrán votar, avanzando en los dilemas de las utopías políticas y llevando el relato al terreno ideológico, a causa de los problemas de la utopía “en marcha”.

Finalmente, Musk presenta sus opiniones sobre el tema legislativo: emisión, reforma y derogación de las leyes.

Habría algo que reconocer: mantener la ley breve; las leyes extensas son algo sospechosas [...] Debe haber

⁴⁵ Clauss Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales* (Madrid: Sistema, 1988), 62. Los efectos perversos y los mecanismos de manipulación que supone el modelo deliberativo están claramente expuestos en: Susan Strokes, “Patologías de la deliberación”, en *La democracia deliberativa*, coord. por Jon Elster (Barcelona, Gedisa, 2001).

un límite al tamaño de las leyes; deben ser factibles de digerir [...] En fin yo creo que: democracia directa [y] leyes comprensibles [...] tener un tipo de histéresis⁴⁶ sobre ello. Como que debería ser más fácil quitar una ley que crearla [...] Yo no quiero dar un número específico, tal vez 60/40. Así, necesitas 60 % para aprobar una ley pero 40 % para derogarla [...] tener una especie de cláusula donde automáticamente expiren a menos que haya un ímpetu para mantenerlas”.⁴⁷

El dilema que expone es doble. Por un lado, rechaza los antagonismos entre el conocimiento experto y el conocimiento lego. Según Musk, las leyes son de tal complejidad que sólo son comprensibles para un pequeño núcleo de individuos, haciéndolas sospechosas para las mayorías que no las entienden. Este rechazo *a priori* evidencia el pensamiento utópico, porque no acepta que la complejidad de las leyes deriva de la necesidad de sancionar de la manera más ajustada, los balances normativos entre las necesidades sociales y los factores reales de poder, porque de otro modo la ley se vuelve, como dijo Lasalle, “una hoja de papel”.⁴⁸ La ilusión de Musk es que se pueden describir de manera simple las relaciones normativas de una sociedad compleja, independientemente de la variedad de casos particulares y excepcionales. Esta ambigüedad deseada, resultaría en múltiples demandas legales ante la incertidumbre jurídica, derivando en un poder desmedido de los jueces para sentenciar caso por caso la ley ambigua. Tal poder de los jueces

remacharía la idea de que la instrumentación de la utopía política ocurre mediante el ejercicio de poder y empuja el relato al ámbito ideológico, para justificar el ejercicio de poder como necesario para alcanzar las promesas utópicas.

Por otro lado, está el absurdo régimen de la soberanía de las minorías sobre las mayorías, derivado de que, según Musk, para evitar el pesado cuerpo legal, la citada histéresis sería un proceso tendiente a mantener leyes pequeñas al decretar su caducidad. Si no se junta una mayoría que reclame su vigencia, los artículos de determinada ley se derogarían automáticamente. Ello supone que las conductas lícitas que los individuos adoptan frente a determinada ley tendrían que acotarse a la fecha de caducidad, reduciendo la certidumbre de cualquier proceso. Y para las conductas ilícitas, una especie de retroactividad inversa o más bien “nula-actividad”, es decir, que las conductas punibles —los delitos—, dejarían de serlo automáticamente al caducar dicha ley. El caos resultante es innegable: premia las conductas ilícitas y castiga la observancia de la ley. Más aún: premia la soberanía de las minorías sobre las mayorías, porque el proceso de una ley consiste en votarse por mayoría, pero derogarse por minoría (60/40, según su ejemplo). El proceso legislativo aparece incoherente: lograda una mayoría para aprobar una ley, los opositores no votan para evitarla; esperan su publicación e inmediatamente proceden a derogarla. Tal visión resulta profundamente absurda y cae en las formas de gobierno corruptas enunciadas por Polibio ya en la antigua Grecia, pues imaginando Musk una forma pura no antagonica, la *democracia* —gobierno del pueblo y por el pueblo— impulsa formas corruptas y antagonicas, la *oligarquía* —gobierno de las minorías sobre las mayorías— o la *oclocracia* —gobierno que desprecia la ley—. ⁴⁹

Como se desprende de toda la postura, el deseo de una sociedad que elimine los antagonismos perniciosos del planeta Tierra encuentra en Marte el territorio de la utopía política de Musk; sin embargo, la transición entre la utopía pura por consenso, sin ejercicio

⁴⁶ La histéresis es la característica por la que un material conserva alguna propiedad aun cuando hayan desaparecido las causas que la generaron. En Sociología, se entiende como el fenómeno de desfase entre el cambio histórico y las mentalidades o el sentido común, por resistencia de estos últimos a transformarse a pesar de que las circunstancias que les dieron origen han desaparecido. Véase Manuel Baeza, “Cambio histórico versus mentalidades: El fenómeno de histéresis a través de la llamada ‘Revolución tecnológica’”, *RISP. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 1, núm. 2 (1999): 81-92, acceso el 3 de julio de 2022, <https://www.redalyc.org/comocitar.oi?id=38020106>; o Juan Martínez, Isidoro Arroyo y Francisco García, “La pertinencia del concepto de histéresis en las disciplinas humanistas”, *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 148, núm. 788 (2018): 1-11, acceso el 3 de julio de 2022, <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2263>.

⁴⁷ Musk, “Elon...”, 20’10”-23’20”.

⁴⁸ Ferdinand Lasalle, *¿Qué es una constitución?*, 2a. ed. (México: Colofón, 2002).

⁴⁹ Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2a. ed., (México: FCE, 2001), 47.

de poder y sin programa concreto, engendra ya en su utopía política problemas insalvables, porque el programa político derivado del relato requiere ejercer el poder para eliminar unos antagonismos, derivando en justificaciones ideológicas por los nuevos vicios y antagonismos creados.

Resultaría simplista determinar una estructura política definida en las ideas expresadas por Musk de manera informal; sin embargo, si se puede detectar una convergencia hacia ideas políticas concretas. En este caso, su cercanía con el espíritu contemporáneo del populismo. Esquemáticamente, el populismo se distingue por escuchar de manera cercana y complaciente el eco de los sueños populares y por buscar abolir la barrera que separa a los de abajo o los gobernados, con los de arriba o los gobernantes;⁵⁰ también por ser una estrategia centrada en un liderazgo carismático sostenido por conexiones no institucionales entre el líder y la masa;⁵¹ finalmente, porque al buscar la soberanía popular se muestra reticente al orden constitucional, en la medida en que los controles institucionales y los procedimientos formales de los ordenamientos constitucionales impiden la realización de la voluntad popular, es decir, un régimen denominado “iliberal”, donde el gobierno puede implementar las preferencias populares según se vayan presentando, sin las trabas institucionales y jurídicas de las democracias liberales.⁵² De lo expuesto, hay evidentes convergencias entre lo declarado por Musk y las ideas populistas. En particular destaca: el rechazo a los gobiernos centrales y tradicionales de la Tierra; el rechazo a las mediaciones entre la voluntad popular y la legislación al proponer la eliminación de los órganos representativos, sustituyéndolos por la democracia directa y la facultad legislativa para todos los ciudadanos

de Marte, y finalmente, el desdén por el edificio legal y los controles constitucionales al postular el deseo de leyes breves que caduquen si no se reafirma su vigencia constantemente. Incluso, se atisban influencias del libertarismo tan extendido en los Estados Unidos y cuyos orígenes se encuentran en el pensamiento de Henry Thoreau, cuya sentencia: “El mejor gobierno es el que menos gobierna”,⁵³ resuena en la utopía de Musk. De hecho, tanto Tutton⁵⁴ como Klaffke⁵⁵ reconocen la incorporación de las ideas libertarias dentro de las utopías californianas de Silicon Valley. De alguna manera, Elon Musk es un representante destacado de algo que se podría denominar “astropopulismo”, que encerraría las esperanzas de instrumentar un verdadero régimen popular para la sociedad, pero no siendo posible instrumentarlo en la Tierra por las trabas y controles hegemónicos, la alternativa es buscar una solución “fuera de este planeta”.

§

Como contrapunto al relato utópico, hay que mencionar brevemente el panorama político real en el que operan los programas espaciales nacionales y que enmarcan y constriñen las expectativas de los *NewSpacers*. Como consecuencia de las incursiones al espacio que iniciaron en 1957 con el lanzamiento del Sputnik, se firmó en 1967 el “Tratado sobre los principios que deben regir las actividades de los Estados en la exploración y utilización del espacio ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes”. La totalidad de los países que desarrollan actividades espaciales han firmado su adhesión al instrumento en las distintas modalidades existentes. El enunciado principal es el artículo 2: “*El espacio ultraterrestre, incluso la Luna y otros cuerpos celestes, no podrá ser objeto de apropiación nacional por reivindicación de soberanía, uso u ocupación, ni de ninguna otra manera*”.⁵⁶ Es el corazón

⁵⁰ Guy Hermet, “El populismo como concepto”, *Revista de Ciencia Política*, vol. XXIII, núm. 1 (2003): 10, acceso el 4 de julio de 2022, <http://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/7190>.

⁵¹ Kurt Weyland, “How populism dies: Political weaknesses of personalistic plebiscitarian leadership”, *Political Science Quarterly*, vol. 137, núm. 1 (2022): 10, acceso el 4 de julio de 2022, <https://online.library.wiley.com/doi/abs/10.1002/polq.13277>.

⁵² William Galston, “The populist challenge to liberal democracy”, *Journal of Democracy*, vol. 29, núm. 2 (2018): 11, acceso el 4 de julio de 2022, <https://www.brookings.edu/research/the-populist-challenge-to-liberal-democracy/>.

⁵³ Henry Thoreau, *Desobediencia civil* (Barcelona: José J. de Olañeta Editor, 2002), 5.

⁵⁴ Tutton, “Sociotechnical...”.

⁵⁵ Klaffke, “Technological...”.

⁵⁶ Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Tratados y principios de las Naciones Unidas sobre el espacio ultraterrestre* (Nueva York, ONU, 2002), 4, acceso el 4 de julio de 2022, <http://www.unoosa.org/pdf/publications/STSPACE11S.pdf>. Las cursivas son mías.

del compromiso internacional. Obliga en términos jurídicos a la cooperación internacional, a la equidad en el acceso y al imperio de la paz en las misiones que lo utilicen. El artículo 6 dispone como complemento, que los Estados parte serán responsables internacionalmente de las actividades nacionales que realicen en el EUT los organismos nacionales o las entidades no gubernamentales.⁵⁷ Con ello, se entiende que la responsabilidad de un Estado queda normada por su legislación nacional. Así, el marco legal impide la instrumentación de las expectativas utópicas de Musk, pues sus actividades quedan restringidas tanto en términos de su ciudadanía estadounidense, como frente al conjunto de las naciones del mundo, que desconocerán su declaración de Marte como un planeta libre de la soberanía terrestre.

La dimensión jurídica internacional convive con el expediente político en el que se mueven las potencias y las expectativas “independentistas” de Musk. En este ámbito, los Estados dominantes buscan instaurar su hegemonía o controlar la de sus antagonistas. Esto ha sido un proceso largo, porque de inicio la carrera espacial era puramente estatal-militar, tornándose también económica-privada a partir de 2004, con el despegue de la *SpaceShipOne*, primera misión con capital privado.⁵⁸ En la actualidad, se busca encontrar un balance entre la hegemonía militar y de seguridad espacial, con las certezas en el acceso a la explotación comercial del EUT. Respecto de la hegemonía militar, destaca la postura de Dolman, quien al imaginar para Estados Unidos un escenario parecido al que describe Tucídides sobre la inevitabilidad de la guerra entre Esparta y Atenas, plantea que es inevitable el choque con China y, por tanto, Estados Unidos debe tratar de instaurar su hegemonía para, como dice Dolman, dominar la Tierra a través del dominio competitivo del espacio.⁵⁹ Como se ve, la ventana de oportunidad

para la instauración de colonias independientes de los gobiernos terrestres está entrampada con fuerzas colosales y resulta muy aventurado imaginar una soberanía marciana independiente de las potencias mundiales, que sobrevenga con la sencillez que plantea Musk.

En la segunda fase de la conquista del espacio, la económica, es donde se aprecia una búsqueda por mayor flexibilidad. En el Tratado de 1967, que corresponde a la etapa estatal-militar, hubo un gran consenso respecto de la imposibilidad de declarar soberanías en el EUT y los cuerpos que contiene; correspondió a una época de exploración y, por tanto, las potencias consideraron adecuado evitar las soberanías nacionales, sobre todo en la Luna. Avanzando hacia la segunda época, en 1979 se firmó el “Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes”.⁶⁰ Este documento está firmado a la fecha únicamente por once países y ratificado sólo por 7; ninguno pertenece a las potencias espaciales.⁶¹ La reticencia es obvia, el “Acuerdo” expresa en su artículo 11 que: “La Luna y sus recursos naturales son patrimonio común de la humanidad”⁶² y que se establecerá un régimen internacional para la explotación de dichos recursos donde habrá “Una participación equitativa de todos los Estados partes en los beneficios obtenidos de esos recursos, teniéndose especialmente

[dolman.pdf](#); Jonathan Havercroft y Raymond Duval, “Critical astropolitics. The geopolitics of space control and the transformation of state sovereignty”, en Natalie Bormann and Michael Sheenan (eds.), *Securing Outer Space* (Nueva York: Routledge, 2009), 42-58, acceso el 5 de junio de 2022, <https://www.law.upenn.edu/live/files/7892-havercroft-and-duvallcritical-astropoliticspdf>. La idea de comparar las tensiones contemporáneas entre China y Estados Unidos con una “trampa” factible de llevar a la guerra, con las existentes entre Atenas y Esparta según comentaba Tucídides, es una imagen que permea el medio académico estadounidense desde 1989. Véase Richard Hanania, “Graham Allison and the Thucydides Trap Myth”, *Studies Quarterly*, núm. 13 (2021): 13-24, acceso el 6 de julio de 2022, <https://www.defensepriorities.org/opinion/editorials/2021-12-22-graham-allison-and-the-thucydides-trap-myth>. El clímax de esta discusión lo constituye, en efecto, el polémico trabajo de Graham Allison, *Destined for war: Can America and China escape Thucydides's trap?* (Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt, 2017).

⁶⁰ ONU, *Tratados...*, 29-38.

⁶¹ Véase <https://treaties.unoda.org/t/moon>, acceso el 6 de julio de 2022.

⁶² ONU, *Tratados...*, 34.

⁵⁷ ONU, *Tratados...*, 5.

⁵⁸ Emili Blasco, “Espacio: nuevo dominio militar y económico”, *Global Affairs Journal*, núm. 2 (2020): 6, acceso el 4 de julio de 2021, <https://vdocuments.net/introduccion-espacio-nuevo-dominio-militar-y-econmico-asegurada-con-resultados.html?page=1>.

⁵⁹ Everett Dolman, “New frontiers, old realities”, *Strategic Studies Quarterly*, vol. 6, núm. 1 (2012), 78-96, acceso el 4 de julio de 2022, www.airuniversity.af.edu/Portals/10/SSQ/documents/volume-06_Issue-1/

en cuenta los intereses y necesidades de los países en desarrollo”.⁶³ Esto significa que las enormes inversiones, necesarias para explotar los recursos de la Luna y los demás cuerpos del EUT, no podrán ser capitalizadas al 100 % porque deberán ser compartidas con los demás signatarios del acuerdo. Una potencia espacial signataria tendría que compartir ganancias de manera equitativa con todos los firmantes, lo que generaría el fenómeno conocido como *gorrón*: países que sin ninguna contribución, cosecharán ganancias por sólo firmar; por tanto, las potencias carecen de incentivos para adherirse al documento; por tanto, en términos lasalleanos es “una hoja de papel”. En consonancia con lo expuesto aquí, el “Acuerdo” tiene pretensiones utópicas porque supone que con la firma de las naciones de la Tierra se terminarán los antagonismos económicos espaciales.

La realidad es más dura, los Estados han comenzado a legislar sobre el control de la explotación y los beneficios del EUT. En 2015 el gobierno estadounidense publicó la “Ley de Competitividad de los Lanzamientos Espaciales Comerciales”, que reconoce que sus ciudadanos, cuando participan en la recuperación comercial de recursos espaciales, tendrán derecho a los beneficios derivados, sin que esto constituya una declaración de soberanía sobre ningún cuerpo celeste.⁶⁴ Un caso peculiar es de Luxemburgo, que en 2017 estableció una ley que reconoce que: “Los recursos espaciales factibles de ser poseer”,⁶⁵ consiguiendo con ello o a causa de ello, firmar un acuerdo de cooperación con la agencia espacial China.⁶⁶ Como se ve, hay una competencia económica que no reconoce soberanía sobre los recursos naturales espaciales, pero

sí reconoce la imposibilidad de apropiarse un cuerpo celeste como tal.

Estas legislaciones embonan con las expectativas de Musk de una explotación comercial libre para aquellos que tengan los recursos necesarios, pero son contrarias a su utopía de libertad en el planeta Marte. Perfilan, de hecho, las bases de una extensión del astrocapitalismo al EUT, arrastrando más allá de la Tierra sus estructuras de desigualdad y los controles estatales que lo constriñen.⁶⁷ Como se puso en evidencia, las aspiraciones por instaurar una utopía política en Marte tienen a la fecha una serie de controles jurídicos, políticos e institucionales, que definen la factible extensión de los antagonismos terrestres a las colonias espaciales. El análisis antropológico del proceso de construcción de los relatos sobre una mejor sociedad arroja información valiosa sobre la dimensión cultural de la satisfacción o insatisfacción con las instituciones que definen el orden político vigente y permite aventurar sobre las posibles reformas que sobrevendrán aquí en la Tierra, aun cuando las colonias marcianas todavía no existan.

Esta puesta en marcha del orden político vigente con relación al futuro utópico es revelador en el caso de la realidad latinoamericana o de otros países de la periferia. Si bien el impulso cultural de participar en la conquista del espacio genera imaginarios útiles para ubicar la incorporación de expertos de nuestros países en el esfuerzo global, la marginación que padecen es doble en los términos de lo que aquí se trató. Por un lado, las utopías sobre el orden sociopolítico de las colonias marcianas se están gestando en los paí-

⁶³ ONU, *Tratados...* Las cursivas son mías.

⁶⁴ United States of America (U.S.A.), *Commercial Space Launch Competitiveness Act*, (2015), acceso el 2 de septiembre de 2022, <https://www.congress.gov/bills/114th-congress/house-bill/2262/text>.

⁶⁵ Luxembourg, *On the exploration and use of space resources*, (2017), acceso el 6 de julio de 2022, https://space-agency.public.lu/en/agency/legal-framework/law_space_resources_english_translation.html.

⁶⁶ José Ignacio Castro Torres, “La astropolítica en un mundo pospandémico”, documento de Análisis, núm. 17 del Instituto Español de Estudios Estratégicos (2020): 16, acceso el 6 de julio de 2022, www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2020/DIEEEA17_2020_JOSCAS_astropolitica.pdf.

⁶⁷ Las desigualdades en el denominado *astrocapitalismo* se sienten aun sin salir de la Tierra. Lo evidencia Johnson en las limitaciones de los mexicanos interesados en participar en la industria espacial. Véase Anne Johnson, “A Mexican conquest of space. Cosmopolitanism and cosmopoetics in the Mexican space industry”, *Review of International American Studies*, vol. 13, núm. 2 (2020), acceso el 7 de julio de 2022, https://www.academia.edu/44937083/A_MEXICAN_CONQUEST_OF_SPACE_Cosmopolitanism_Cosmopolitics_and_Cosmopoetics_in_the_Mexican_Space_Industry_introduction_stakes_and_scales_of_outer_space; Mitchel expone las inequidades con los pobladores desplazados por una base aeroespacial brasileña en la localidad de Alcántara: Sean Mitchel, *Constellations of Inequality: Space, Race & Utopia in Brazil* (Chicago: University of Chicago Press, 2017).

ses o empresas del primer mundo en función de que son ellos quienes llevan la delantera, imaginando ya desde ahora las reglas que imperarán en ese idílico destino. Por otro lado, con relación a los instrumentos internacionales, las asimetrías existentes en el orden internacional privilegian a los países que llevan la delantera en la carrera espacial, con el acceso comercial y estratégico al espacio. Entre las asimetrías que la utopía política de Elon Musk desea desaparecer no se encuentra la desigualdad norte-sur, por lo que la veta liberal e individualista de su utopía revela, como se ha planteado, los olvidos y ausencias que siguen imperando en la realidad política global y que los relatos utópicos exponen por omisión.

Conclusión

Las utopías políticas son un tipo de relato que expone la insatisfacción con la realidad presente y la esperanza de construir una mejor sociedad. Para lograrlo, realizan un diagnóstico específico sobre los antagonismos sociales que impiden alcanzar esa nueva sociedad y construyen un modelo funcional que opere sin tales contradicciones. Para la antropología política, estos modelos exponen estructuras muy reveladoras de la relación entre cultura y política, porque evidencian los significados profundos de los antagonismos sociales y sus efectos sociales. En el caso de las futuras colonias del EUT, los llamados *NewSpacers* —entre los que destaca Elon Musk— abordan la in-

dustria espacial no sólo como un medio para obtener ganancias, sino como una posibilidad de refundación social. Como se evidenció, en el caso de Musk esta refundación acomete algunos de los antagonismos más disputados en las sociedades contemporáneas, a saber: centro-periferia; metrópolis-colonias; Estado-ciudadanos; guerra-paz; representantes-representados; expertos-legos; y mayoría-minoría. Es evidente que son de los más notables y en la arena política se disputa constantemente en torno a sus correlaciones de poder o su desaparición, haciendo notar en el relato la insólita ausencia del antagonismo norte-sur que, por ende, impulsa en los hechos su permanencia en el futuro espacial. Al margen del momento en el cual se pueda desarrollar investigación antropológica en el EUT que genere una “antropología del espacio” efectiva y cuyo horizonte real está no pocas décadas adelante, desde la antropología política se puede dar seguimiento continuo a las utopías políticas que se vislumbran en las colonias espaciales. La serie de resultados a lo largo del tiempo producirá dos resultados relevantes. Por un lado, a corto plazo se podrá diagnosticar la dimensión política de la cultura contemporánea, exhibiendo las tensiones sociales más relevantes y sus posibles remedios. Por otro lado, a mediano o largo plazo, se comprenderá la función social de la utopía como acicate de una mejor sociedad y sus límites o efectos perversos, producto de las expectativas desmesuradas.

**ETNOGRAFÍA
SEIS VISIONES**Etnografía de las regiones
indígenas de MéxicoLEOPOLDO TREJO Y NICOLÁS OLIVOS
Coordinadores

Reseña del libro: *Etnografía. Seis visiones. Etnografía de las regiones indígenas de México*, de Leopoldo Trejo y Nicolás Olivos, coords., (México: INAH, 2021)

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2022

Fecha de aprobación: 16 de enero de 2023

En 2014 tuvo lugar una celebración doble: los 50 años del Museo Nacional de Antropología (MNA) y los 15 del proyecto Etnografía de la Regiones Indígenas de México, el más grande en la historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en materia etnográfica, para lo cual se organizó un coloquio en el que se reunieron más de 50 investigadores en torno a 13 mesas bajo el tema: “La etnografía y los retos del México contemporáneo. Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”. Aderezando el encuentro seis ponencias magistrales hicieron lo propio, pluralizando aún más las voces, las cuales se compilan en este volumen a las que se añadieron seis entrevistas hechas a sus autores: Georges E. Marcus, Carlos Reynoso, Néstor García Canclini, Claudio Lomnitz, Christian Ghasarian y Marshall Sahlins quienes abundaron acerca del papel de la etnografía no sólo en el campo antropológico, sino también museográfico y en la generación de conocimiento pertinente ante apremios contemporáneos.¹

¹ Leopoldo Trejo y Nicolás Olivos, coords., *Etnografía. Seis visiones. Etnografía de las regiones indígenas de México* (México: Se-

Esta publicación tiene lazo genealógico con un esfuerzo similar emprendido en 2001 por el proyecto etnográfico que, en sus inicios, celebró un encuentro similar en Oaxaca en torno al papel de la etnografía en la antropología mexicana, publicado bajo el título *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*,² lo cual es fehaciente en la introducción, a cargo de Leopoldo Trejo, y el epílogo, redactado por Nicolás Olivos, dos partes fundamentales del presente libro no sólo por el marco en que sitúan los capítulos que le componen, sino por la suficiencia y valentía que muestran ambas plumas frente a problemas acuciantes que atraviesan a la museografía y a la antropología mexicana, con un abierto distanciamiento al nacionalismo característico de la temprana formación disciplinaria en el país, pasando por señalamientos en torno a la colonialidad del saber así como a la crítica al empirismo ingenuo y al localismo que aún adolecen muchas de las producciones antropológicas, las cuales, no obstante, mantienen un esfuerzo etnográfico importante, a pesar de que sus alcances teóricos y museográficos son limitados. Nada mejor que “el punto de vista del nativo” en materia museográfica como la voz de Leopoldo Trejo, quien no tiene necesidad de recurrir a recursos ajenos a su experiencia para poner en la mesa una mirada crítica a propósito del papel que hoy tiene la etnografía en las salas del MNA. El epílogo, por su parte, cierra abrevando de reflexiones que aparecen en las conferencias y las entrevistas, subrayando las implicaciones teóricas y metodológicas en que Nicolás Olivos muestra amplia competencia desde una enunciación cercana al giro reflexivo.

La diversidad de enfoques que presentan los diferentes capítulos es un grato reflejo de la heterogeneidad que habita a los investigadores implicados en

cretaría de Cultura-INAH [Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Debates], 2021).

² Gloria Artis, coord., *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX* (México: Conaculta-INAH [Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Debates], 2005).

proyectos del INAH, pero también muestra el interés genuino por ampliar los marcos de conversación, que si bien tiene un fiel en la investigación con pueblos originarios, la complejidad de los mismos y la amplitud de temas de investigación no puede ceñirse exclusivamente a ellos. Así, Georges Marcus, connotado investigador de la antropología crítica estadounidense, presenta una reflexión en la que echa a andar una “paraetnografía” multilocal que imbrica la colaboración de públicos diversos desde la producción de la misma, abriendo espacios a la intervención en diseño y experiencias imposibles de subsumir a la mera textualidad de la etnografía convencional, abrevando del arte participativo y la experimentación estética. Por su parte, Carlos Reynoso, desde una posición e inercia polémica, expone las “argucias” de lo que él localiza en autores del llamado giro ontológico que, si bien ofrece algunos puntos a debatir sobre la forma de intervención de textos y la recepción de autores posestructuralistas, resulta particularmente pobre al denostar el trabajo etnográfico de Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y Bruno Latour, al no dedicar una sola línea al lugar que tiene el registro de prácticas de conocimiento, la utilidad de herramientas de la pragmática en etnografía o la descripción minuciosa de redes y ensamblajes en campos particularmente heterogéneos, siendo el pretexto del evento el diálogo en torno a la etnografía y su papel en los tiempos que corren. Néstor García Canclini, con mucho oficio pero también con ingenio, ofrece una ficción futurista en la que el problema de la patrimonialización y las formas de concebir la cultura decantan en una propuesta de repertorios mucho menos normativa, sensible a la creatividad y acorde con la incidencia de numerosos actores en la producción e innovación cultural. El trabajo de Claudio Lomnitz aborda un punto sintomático de la antropología mexicana al perder el protagonismo del que gozó décadas atrás, participando en los debates de los “grandes problemas nacionales”, relegada hoy por la preponderancia de aproximaciones cuantitativas *ad hoc* a la episteme del fin de siglo pasado, cuyo potencial, sin embargo, puede recobrarse al ser altamente sensible a la producción de conocimiento sutil, en la medida en que logre insertarse en abor-

dajes interdisciplinarios que ya no sólo se reduzcan a cuestiones nacionales en materia de políticas públicas, sino también a problemas sistémicos como los relacionados con el deterioro ambiental y la emergencia climática. Christian Ghasarian toma un costado por demás contemporáneo en lo que respecta al campo laboral del etnógrafo, donde actualmente se participa en proyectos de empresas privadas que ponen en tensión los principios éticos y deontológicos de toda investigación antropológica, tomando posición sobre su viabilidad a través de una experiencia reflexiva que permita discernir prioridades dentro de un trabajo con este tipo de compromisos, siendo cada vez más frecuente el que sea uno de los pocos espacios profesionales en los que se ejerce el oficio. Por último Marshall Sahlins, antropólogo imprescindible del siglo xx recientemente fallecido, presenta los alcances de una intervención antropológica en fuentes históricas mediante comparaciones que toman por objeto a la majestad foránea mexicana, cuya consistencia toma cuerpo bajo referencias controladas de la tradición política melanesia y africana, para concluir con una operación de mostración donde las relaciones interculturales son la característica propia de toda configuración cultural, sumando con ello una mirada crítica a la aún vigente hipótesis Sapir-Whorf, cuya analogía con culturas homogéneas a manera de bolas de billar fue clásicamente plasmada por Eric R. Wolf en *Europa y la gente sin historia*,³ crítica particularmente relevante en un país habitado por viva diversidad como el nuestro y con variantes racistas de diferentes cepas. Sin duda una intervención memorable no sólo por haber sido tal vez una de las últimas de Sahlins en vida, sino por mostrar la potencia del abordaje antropológico para cuestiones tan significativas como los abordajes de sistema-mundo.

Las entrevistas exponen la sólida formación y mirada analítica de cada uno de los expositores, las cuales se recuperan en el epílogo vinculándolas a reflexiones poscoloniales y decoloniales, al papel de la historicidad, al aporte de los feminismos, del conocimiento si-

³ Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia*, 2a. ed., trad. de Agustín Bárcenas (México: FCE [Sección de Obras de Historia], 2005 [1982]), 19.

tuado y el lugar cada vez más fehaciente que toma la afectación y la reflexividad en la descripción etnográfica, destacando que a pesar de su uso extendido en otras disciplinas, la particularidad antropológica tiene que ver en mucho con la profundidad, la intensidad y densidad que alcanza en este campo, su complejidad en un marco de regímenes de alteridad que incluso pueden ser constitutivos. Y si bien es evidente en las entrevistas que la difusión del trabajo etnográfico de países latinoamericanos es por demás limitada —tal como Roger Magazine y Jorge Rosendo Negroe recientemente constataron también con relación a la mexicana—,⁴ es innegable la influencia actual de la teorización brasileña, así como la potencia que alberga la etnografía de países no metropolitanos y que, convocados por el texto, permiten especular derivas para explorar líneas en las que, por ejemplo, a la manera de Marcus y su aproximación al arte participativo, la investigación participativa —común en manejos socioambientales o en el acompañamiento a víctimas de diferentes agravios— decanten en experiencias colaborativas innovadoras; que la alter-antropología que se practica en numerosas etnografías posibilite una forma de registro donde la agencia de nuestros interlocutores no se reduzca a referencias enciclopédicas; grafías del porvenir que ya no sólo estén a cargo de la pluma del etnógrafo o la investigadora en turno, sino de los colectivos que le orientan, de las que somos tributarios, permitiendo que el protagonismo del saber antropológico se teja en numerosas trincheras cuya incidencia no sólo se constate en políticas públicas, sino que se tome a cucharadas en un sinfín de rincones cotidianos, participando de las apuestas de vida frente a amplios procesos de despojo y devastación hacia una auténtica transformación, en la producción de heterotopías en curso. La presentación de Ghasarian, con la reflexividad que exige, implica en países como el nuestro no sólo a quienes asumen el encargo

del mercado o el Estado, sino que interpela a su vez a quienes participan de procesos en los que actividades extractivas son puestas en acción sobre amplios sectores con quienes los antropólogos trabajan, donde los encargos son de las comunidades o colectivos afectados con diferenciales de poder abiertamente desiguales. Por último, el esfuerzo comparativo que pone a trabajar Sahlins nos es cada vez menos ajeno respecto de etnografías regionales, aunque aún poco frecuente en términos de áreas de estudio fuera del país, cuyos ensayos no obstante existen ya en, por ejemplo, la antropología del arte y que en materia arqueológica comienzan a tener solidez.

El énfasis en la operación que implica la escritura etnográfica y la incondicional reflexividad a la que invita este libro no puede ya obviarse, considerando el peso que tiene la relacionalidad en los enfoques etnográficos, la producción situada de conocimiento y las implicaciones de nuestro campo en el desmontaje y proliferación de narrativas, donde el uso de conceptos y terminología no puede ceder al disciplinamiento y ha de entregarse, del brazo de nuestros interlocutores, a la exploración de senderos dignos de recorrerse en un mundo que hace agua climática. Viene bien entonces tener presente a Anna Tsing, quien con cautela se hace a la mar de la descripción en la que “cambia la función que atribuimos a los nombres, incluidas las etnias y las especies. Si las categorías son inestables, debemos verlas emerger en el marco de encuentros. Utilizar nombres de categorías debería ser una solución de compromiso para poder seguir el rastro a aquellos conjuntos en los que dichas categorías adquieren preeminencia momentánea”.⁵

Los autores de esta obra nos convocan nuevamente a refrendar un compromiso con la etnografía, haciendo de él una carta de amor en la que lo ideal no es privilegio, pues las sólidas experiencias que presenta enmarañan un tipo de relación donde la condición de los implicados es profunda, respetuoso y abierta, cuya temporalidad a veces requiere distancia y a veces íntima imbricación, pero donde dicha relación es sin

⁴ Roger Magazine y Jorge Rosendo Negroe Álvarez, “La influencia de la antropología mexicana fuera de México: las aportaciones y limitaciones de una antropología de dominación y sufrimiento”, *Plural. Antropología desde América Latina y el Caribe, Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, año 5, núm. 9 (enero-junio de 2022): 169-196.

⁵ Anna Lowenhaupt Tsing, *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas del capitalismo*, trad. de Francisco J. Ramos (Madrid: Capitán Swing, 2021 [2017]), 54.

más productiva. Un escrito que en su tinta lleva amor a la diferencia, con el equívoco de este último término en tanto diferencia que produce y promueve diversidad, pero que también difiere, no impone, imposibilitando la dominación de lo Uno, de “la buena vía” sobre cualquier otra, incitando a tomar posición, difiriendo con algunas. Pero más aún, es también un diferir a la manera de un don en el que diferentes circuitos de reciprocidad están en curso, activo, en el futuro de todas y todos los convocados a seguir trabajando bajo el compromiso

del encuentro con alteridades no exotizadas, no sustancializadas, creativas, irreductibles, generosas, potentes. Un libro para etnógrafos experimentados, museógrafos preocupados y para muchas y muchos que están en formación, una que debería ser permanente.

Mauricio González González
Colegio de Psicoanálisis Lacaniano (CPL) / Centro de
Estudios para el Desarrollo Rural (Cesder)
mauricioglez@politicamex.unam.mx



Reseña del libro: *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*, de María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, coords. (Buenos Aires: SB / Paradigma Indical, 2021)

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2022

Fecha de aprobación: 16 de enero de 2023

Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis es una compilación de varios textos recabada por María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, bajo el sello de la editorial SB. Una compilación que, dada su particular configuración, me impone una aproximación tentacular al modo que Donna Haraway propone con su método difractivo. Karen Bader define *difracción* como “un fenómeno característico de las ondas que se basa en la desviación de éstas al encontrar un obstáculo o al atravesar una rendija. Es decir, es un método de multiplicación de posibilidades a partir de la interferencia”⁶. Haraway lo utiliza para pensar la geometría de la relacionalidad. “Frente a la refracción o a la reflexión que producen lo mismo pero desplazado”, dice Haraway, “la difracción produce una cartografía de las interferencias”⁷.

⁶ Mayte Cantero-Sánchez, “Apuntes sobre el método. Materialismos feministas para las ciencias sociales”, ponencia en la 8a. Conferencia Caribeña y Latinoamericana de Ciencias Sociales, Clacso, 2018), acceso el 16 de mayo de 2023 https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion_ponencia.php?ponencia=2018615173359-1224-pi

⁷ Cantero-Sánchez, “Apuntes...”.

Pensé en ese método puesto que me aproximo al texto desde mi práctica como psicoanalista y es desde allí que me interesa explorar otra manera que no sea la de conjugar dos cosas, en este caso la antropología y el psicoanálisis. Me parece que cuando decimos *psicoanálisis y...* lo que sea, estamos ya partiendo de un *impasse* irresoluble porque supone relacionar dos cosas que de antemano ya están configuradas como si estuvieran terminadas, y se tuviera clara la forma y la naturaleza de su *qué hacer*, reafirmandose así cada una en su propio terreno y en su propia lengua; sin embargo, me parece que la pregunta de qué hacemos y cómo lo hacemos es una constante que habría de estar en continuo movimiento y a la cual es necesario volver periódicamente.

Recuerdo que hace algunos años escuché una conferencia de psicoanálisis y etnología en la ENAH, en ella uno de los ponentes planteaba que lo que encontraba en común entre estas dos disciplinas era la otredad. Cabe señalar que el Otro —ya sea con mayúsculas o con minúsculas—, tal y como lo trabajamos en psicoanálisis, específicamente con Lacan,⁸ es distinto a la otredad a la que se refieren en etnología y en antropología. Sin embargo, creo que éste, más que un punto en común, se puede pensar como un obstáculo que genera una difracción, ya que en ambos casos se trata de ampliar los límites de lo conocido, pero en canchas y con objetivos diferentes. Pero ¿será que estos campos son realmente tan distintos? Por otro lado, pensar solamente en ampliar los límites del conocimiento quizá nos obtura la posibilidad de ser receptivos a otros tipos de realidades inmunes a éste.

El problema, si bien tiene sus raíces epistemológicas —ya que atañe a la cuestión de cómo definir nuestro objeto de estudio y desde dónde acceder a él—, de nuevo planteado así, no tiene mucha salida, porque suponemos ya de antemano lo que es conocimiento, lo que es objeto y sujeto, lo que es cultura y naturaleza.

⁸ Jacques Lacan, *Escritos* (México: Siglo XXI, 1975).

En el campo del psicoanálisis, Lacan probó sortear esta cuestión haciendo algo distinto con el inconsciente freudiano —el cual no dejaba de tener sus anclas en el proyecto de la ilustración— al apostar por conocer y definir su naturaleza o sus contenidos. A diferencia de Freud, Lacan estableció una distancia con la ciencia y con la religión que le permitió no desecharlas, sino mantener una tensión con ellas. Movimiento no menor, que fue posible gracias a la introducción tanto de los tres registros, como del famoso objeto *a*. Un objeto, a estas alturas, más que manoseado. Un objeto que está inspirado en la cosa en sí kantiana, pero que no está, como en Kant⁹, colocado más allá del conocimiento, sino más acá; en la intersección de los tres registros. A este objeto lo conocemos en psicoanálisis como el *objeto causa de deseo*. Un objeto que, a diferencia del *objeto perdido* de Freud, se ubica en la base del deseo y no como objetivo de éste. Un objeto que, si bien puede ser el vehículo de superación de la epistemología kantiana, no obstante hereda las mismas paradojas de la *cosa en sí* porque estrictamente no es un objeto del mundo, y sin embargo, paradójicamente, al ser nombrado está condenado a habitar en una frontera muy peligrosa. Lacan decía que por eso lo había nombrado con la mínima partícula posible: *a*. No obstante, aún la más mínima partícula introduce al dichoso objeto en el registro del simbólico y corre el riesgo de obturar aquello que está por fuera del mismo. A pesar de este pequeño detalle, el gesto de Lacan tergiversa la idea del mundo kantiano porque este objeto ya no se encuentra en los límites de lo posible, sino en la base de lo posible. Podríamos decir que, a pesar de lo abstracto que pueda parecer el *objeto a*, en realidad posibilita una práctica del psicoanálisis mucho más inmanente. Esto que estoy queriendo resumir en unas cuantas líneas le tomó a Lacan toda una vida. Lamentablemente, sus planteamientos aún no han llegado hasta sus últimas consecuencias porque suelen coagularse en una serie de fórmulas inertes que se repiten sin siquiera dar cuenta de lo que implican. Así pues, en el mejor de los

casos esta invención ha permitido, en ocasiones, que en el campo del psicoanálisis podamos movernos a partir de otras coordenadas que no sean las del dualismo moderno.¹⁰ No obstante y sin dejar de reconocer este valioso aporte, la vía propuesta por Lacan no es la única manera de salir de la epistemología kantiana. De hecho, en nuestro campo se ha pensado muy poco la pertinencia de plantearnos la posibilidad de que existan otros mundos no kantianos, los cuales podrían proveernos de elementos para trazar nuestra anhelada cartografía de las interferencias.

El tema de este libro precisamente permite avanzar por esa brecha,¹¹ ya que se desmarca de la lógica que desemboca en la síntesis priorizando la unidad y explora la multiplicidad radical al proponer la cosmopolítica como “un modo de mirar y de acercarse a algo, una manera de pensar”.¹² Los compiladores advierten que siguen, hasta cierto punto, a Isabelle Stengers (1997) no sólo en su noción de cosmopolítica, sino en su idea de jugar con la figura del idiota en términos del no saber. Así pues, desde mi punto de vista es un libro que trasmina también, pero desde otros lugares distintos al psicoanálisis, la unidad hegemónica propia del pensamiento occidental al no proponerse como objetivo central ampliar el conocimiento, sino todo lo contrario: acotarlo, pues sólo así será posible hacer lugar a otras realidades.

Cada uno de los textos lo hace de una manera muy singular. Federico Navarrete ubica puntualmente las diferencias entre la manera tradicional de hacer histo-

¹⁰ Aunque, en ese sentido, al colocarnos, como decía Freud, del lado de todo aquello que Kant desechó, no dejamos de estar en oposición a ello.

¹¹ Brecha que tiene ciertas resonancias con los desarrollos de Deleuze y Guattari, quienes fueron importantes críticos e interlocutores del psicoanálisis y quienes apuestan a la multiplicidad y también con la idea que encontramos en Lacan cuando dice en el seminario de *Los no incautos yerran*, que sus fórmulas de la sexuación se pueden leer como un tipo de física cuántica. Esto quiere decir que en cuanto a la cuestión de la sexuación, no se trata ya de hablar en términos de identidad de género o de posiciones masculina o femenina, sino de trabajar a nivel intramolecular, es decir de relaciones a nivel subatómico, que desmontan también un cierto tipo de unidad.

¹² María Isabel Martínez Ramírez y Johanes Neurath, coords., *Cosmopolítica y cosmo-historia. Una anti-síntesis*. (Buenos Aires: SB / Paradigma Indical, 2021), 7.

⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1978).

ria y lo que se podría hacer desde la cosmohistoria en la medida en que se aleja de la integración temporal, la definición de una sola realidad y la búsqueda de una cierta efectividad. De clara inspiración benjaminiana, el texto propone pensar “la cosmohistoria no tanto como búsqueda de la verdad histórica sino como comprensión de la forma en que se construyen las limitadas y precarias verdades entre mundos diferentes”.¹³

Gabriel Kruell trata la diferencia entre cosmovisión y cosmopolítica. Según el autor, la primera se refiere a la naturaleza exterior percibida a través de los ojos distantes y ajenos a la cultura mesoamericana, mientras que “cosmopolítica propone una nueva manera de hacer política, de crear espacios de reflexión, de vivir y experimentar nuevos mundos comunes”.¹⁴ Kruell, además, enfatiza el constante tráfico entre filosofía y antropología. Por ejemplo, ubica que Stengers tomó la noción de cosmopolítica de Kant, quien soñaba con un mundo unificado y cosmopolita; sin embargo, a diferencia de Kant, para Stengers no se trata de la unificación armónica de todos los mundos en uno solo, sino de la reducción del mundo kantiano o el mundo hegemónico de la ciencia. Por otro lado, es muy interesante cómo el autor rescata algunos de los planteamientos de la noción de cosmovisión de López Austin. Al final lo importante para Kruell no es tanto señalar que para López Austin fue más importante enfatizar la noción de cosmovisión mesoamericana a modo de un monolito, sino retomar las preguntas que quedaron olvidadas o “desechadas”, como dice Stengers, tras este enorme constructo.

El trabajo de Marcio Goldman desarrolla de manera crítica los términos de sincretismo y mestizaje en Brasil. Términos que ubica desde un principio como parte del proyecto de Estado, pero que luego, a través de tres casos,¹⁵ muestra cómo se pueden pensar de otra manera. Así pues, Goldman puntúa que lo que está en juego en estos casos es un procedimiento epistemológico-político. El término “afroindígena tiene como objetivo caracterizar una modalidad de relación

más que un tipo de realidad empírica como tal”¹⁶ y el afroindigenismo al que se remiten tiene un carácter mítico no representacional del orden del agenciamiento, en el sentido de Deleuze y Guattari. “Se trata de enfatizar el carácter abierto de estos procedimientos, su dimensión analógica, no binaria, ni digital, el elemento de indeterminación que implica cualquier proceso de mezcla”.¹⁷

En otro de los ejemplos, enfatiza que hay términos que reflejan una teoría de la variación. Es decir, que “los seres que habitan estas ontologías no existen en estados fijos sino en lo que podríamos llamar nuevamente modulación”.¹⁸ Un *caboclo*, por ejemplo, puede aparecer como indígena o como *exu* o bajar como *orixá*. De tal manera, dice Goldman, “que el conectivo *y* nunca se convierte en *Es*”.¹⁹

Por otro lado, Alejandro Fujigaki²⁰ sumerge al lector en la forma de vivir la muerte entre los rarámuri, matizando la idea de que ésta sea universal, dado que las formas de entenderla, vivirla y tramitarla no son iguales. Para entender la forma de vivir la muerte de los seres queridos entre los rarámuri hay que partir de que es necesario que una persona cuente con tres elementos básicos: 1) con *alewá*, que se podría traducir como vida, respiración, alma o espíritu; 2) con *repokára*, que se podría traducir como cuerpo,²¹ y 3) pertenecer de manera activa a una red de convivencia con otros rarámuri dentro o fuera de la sierra Tarahumara.

Iwigá es el principio de vida dado por *Onorúame*. Todo ser vivo lo posee. Una vez insuflado en el cuerpo de una persona es llamado *alewá*. Éste es el que proporciona las capacidades oníricas, del habla, del pensar y de la acción. Cuando la persona fallece el *alewá mukúame* debe

¹³ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 35.

¹⁴ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 60.

¹⁵ Ubicados en la ciudad de Caravelas y en la Serra do Padeiro, en el sur de Bahía.

¹⁶ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 90.

¹⁷ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 77.

¹⁸ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 85.

¹⁹ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 85.

²⁰ Quien trabaja en la sierra Tarahumara en Chihuahua.

²¹ El problema de la traducción nos remite a la imposibilidad de pasar de una lengua a otra de manera absoluta. En este caso es fácil optar por el término en castellano, pero sería importante mantener presente que no son sinónimos, es decir, que existe siempre una discrepancia insoslayable entre uno y otro término.

recoger sus pasos, sus huellas, sus pisadas, su historia y su memoria en este mundo.²²

De tal manera que la muerte no es un cambio de estado, ni el fin absoluto, sino una disyunción radical. La fiesta es una manera de colaborar para que esa persona deje este mundo y al mismo tiempo, pueda llegar a ser un ente inidentificable, es decir, un *no pariente*. Y el ritual es un momento de sintonía donde “convergen los vínculos —sustanciales y relacionales— en un solo punto con la mayor intensidad y potencia para luego desaparecer”.²³ El texto de Fujigaki me recordó la expresión de T. S. Elliot²⁴ del punto fijo del universo cambiante, pero en este caso un punto fijo que es efímero y que requiere de trabajo. Me recordó también la noción de la segunda muerte tratada por Lacan en el seminario de *La ética (1959-60)*,²⁵ así como el desarrollo de Allouch,²⁶ quien lee a Lacan con el hinduismo y que resuena con los rituales rarámuris porque también buscan la extinción absoluta.²⁷

Johannes Neurath,²⁸ por otro lado, lo que hace es volver sobre el término de cosmopolítica y criticar la reducción que hacen algunos autores al definirla como el resultado de la suma de sus partes. Para Neurath, ni el cosmos ni la política lo son todo y se avoca entonces, a mostrar una serie de estrategias y de prácticas propias de los wixaritari, quienes a la fecha resisten y se oponen de manera muy peculiar a lo que con Foucault se ha llamado biopoder —un término que, según Neurath, ha sido muy poco utilizado como herramienta de trabajo porque las nociones de naturaleza y de vida entre estos grupos son muy distintas. No obstante, nuestro autor considera que

con Foucault se puede entender mejor aquello que los huicholes rechazan, siempre y cuando se considere que la comunidad practica una pluralidad de relaciones político-rituales que no armonizan una con la otra. Y esto quiere decir que aquello que puede resultar contradictorio no necesariamente lo es desde esta lógica de la pluralidad. Otra cosa que señala Neurath es la importancia de la autonomía dentro de la comunidad, pero curiosamente, a veces ésta implica que no hay problema con, por ejemplo, hacer negocios con mestizos, al mismo tiempo que dentro de la comunidad existe una estricta regulación del poder. Subraya enfáticamente la necesidad de combatir la tendencia a la éxotización de los pueblos, especialmente el huichol, porque “la magia y el chamanismo de los huicholes”, dice Neurath, siguiendo a Tausig, “son realistas porque reflejan y son parte de las condiciones sociales reales”.²⁹ Así que, las diferentes prácticas, ya sean rituales o no, les permiten hacer algo frente al biopoder. De hecho, me parece que habitar un mundo donde la noción de vida no es unitaria es ya en sí mismo un acto de resistencia frente al Estado.

El último texto, de María Isabel Martínez,³⁰ tiene la virtud de adentrarse en las cuestiones más metodológicas que la llevan a reflexionar sobre los límites de la epistemología más clásica y preguntarse por la posibilidad de otro tipo de epistemología a través, por ejemplo, de artefactos como el *ware*.

Entendí que mientras ella tejía sin decirnos nada, nos mostró que en esos artefactos estaban contenidos conocimientos capaces de impactar, potencializar y enriquecer metodológicamente la antropología tal y como la conocíamos. Estos canastos materializaban la epistemología nativa, así como los dispositivos de producción y transmisión de conocimiento rarámuri.³¹

La virtud del texto es su capacidad para transitar en el filo del no saber, lo cual le permite acercarse y participar de otra manera mucho más enriquecedora.

²² Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 102-104.

²³ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, p. 124.

²⁴ T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos* (México: El Colegio Nacional / FCE, 1989).

²⁵ Jacques Lacan, *El seminario. La ética* (Buenos Aires: Paidós, 2003).

²⁶ Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (Córdoba: Ediciones Literales, 2006).

²⁷ Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006).

²⁸ Quien desde 1992 trabaja en la comunidad de Tuapurie, conocida como Santa Catarina Cuexcomatitán, en el municipio de Mexquitic, Jalisco.

²⁹ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 158.

³⁰ Quien trabaja desde en la sierra Tarahumara en Chihuahua.

³¹ Martínez y Neurath, coords., *Cosmopolítica...*, 171.

Su texto me da pauta para volver a la discusión inicial y así jalar algunos elementos que nos permitan ahora hacer una crítica al seno de nuestra práctica (la del psicoanálisis).

Como decía al inicio, el psicoanálisis ha podido elaborar una serie de planteamientos en oposición a la modernidad, pero aún quedan grandes vestigios de ésta que se traducen en algunos prejuicios que escucho regularmente entre quienes practicamos el psicoanálisis. Por ejemplo, la tendencia a considerar la autonomía de las personas como uno de los objetivos en el trabajo analítico o la tendencia a descalificar algunos de los planteamientos que se encuentran en este libro como propios de un pensamiento mágico y,

por lo tanto, cuasi psicótico o incivilizado y, por último, un cierto abuso del corpus analítico que funge como una especie de traje de lo que supuestamente *es* el qué hacer del analista, cosa que obtura la posibilidad de hacer lugar a eso que Lacan llamó el saber del psicoanálisis. De hecho, podríamos incluir este último término en nuestra cartografía. Celebro la publicación de este libro que me ha permitido esbozar algunos trazos cartográficos de ciertas interferencias afines al psicoanálisis y a la antropología.

Helena Maldonado Goti
Investigadora independiente
helena.maldonadogoti@gmail.com

POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES

Narrativas Antropológicas, revista electrónica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, publica trabajos inéditos y originales, escritos en español o en cualquiera de las lenguas nacionales. Recibe artículos y ensayos visuales que abordan temas de etnología, antropología social y etnología. El espíritu de la revista enfatiza el profundo sentido que anima ambas disciplinas: privilegia el conocimiento integral del ser humano (*ánthropos*) y en cuanto a colectividad social (*éthnos*). La revista se propone como un espacio para que los investigadores “refieran”, “traigan” y “devuelvan” el conocimiento etnográfico a través de sus propios “relatos”.

Se buscan contribuciones que refieren momentos o situaciones en los que el antropólogo es testigo y parte, para transmitir y difundir lo observado; pero también son bienvenidas sus reflexiones sobre lo que significa para los sujetos de la investigación y para él la cotidianidad del hecho humano. Por lo tanto, se acepta todo relato descriptivo o interpretativo de la realidad, desde cualquier propuesta analítica.

Narrativas Antropológicas fomenta la publicación de textos cuya génesis y elaboración refleje las características peculiares de la producción del conocimiento antropológico, reivindicando la evidente conexión de la elaboración teórica con la experiencia etnográfica y el trabajo de campo, la búsqueda de fuentes directas o el tratamiento etnográfico de fuentes primarias y secundarias, así como el énfasis en los testimonios vivos de los sujetos de la investigación. Queda manifiesta la conciencia epistemológica y reflexiva, junto con la fecunda interacción con las disciplinas históricas y sociales, en una perspectiva de unidad de las ciencias humanas.

Narrativas Antropológicas se constituye en 2017 por iniciativa de investigadores de la DEAS con el propósito de abrir un espacio que permita abordar problemáticas relevantes para nuestro quehacer y compartir narraciones antropológicas desarrolladas a partir del trabajo o la reflexión etnográfica. Además de trabajos de los académicos, se publican testimonios de sus interlocutores y se da cabida a distintos formatos de presentación textual y gráfica.

Se publica dos veces al año en formato digital y es de acceso abierto, con lo cual aporta a la circulación de las ideas, a la generación e intercambio de conocimientos. El envío de propuestas para ser incluidas en la revista es libre y no existe ningún costo monetario para la publicación, lectura o descarga del material. Las personas interesadas deberán enviar sus trabajos a los correos: narrativas_antropologicas@inah.gob.mx o narrativas2020@gmail.com, indicando a cuál sección dirigen su colaboración. Las propuestas deberán presentarse en documentos Word 97 o posterior, con interlineado de 1.5 en letra Arial de 12 pt. y con márgenes de 3 cm por lado, con notas a pie de página en el sistema de citación Chicago (se presentan ejemplos más adelante); las referencias bibliográficas citadas se incluirán, en orden alfabético, en un apartado al final del artículo. Las imágenes se presentarán en formato TIFF o JPEG, con al menos 300 DPI, en tamaño carta; se deberá contar con datos de autoría y, en caso de que no sean del autor del trabajo, es necesario anexar el documento que acredite la autorización para su publicación. Las características y procesos de publicación dependen de cada sección de la revista:

- a) **Relatos:** Publicará trabajos producto de investigaciones originales en las que resulte evidente el trabajo etnológico, etno-

gráfico y de antropología social, y que consideren los procesos de reflexión sobre lo que significa, para los actores y para el investigador, la cotidianidad del hecho humano. El Consejo Editorial evaluará la pertinencia y los someterá a dictámenes externos, preservando el anonimato de autores y dictaminadores. La extensión será de un mínimo de 15 y un máximo 25 cuartillas; se adjuntará un resumen de máximo 180 palabras en español y su versión en inglés, además de cinco palabras clave (diferentes a las que están en el título), con datos de autoría y, en caso de no ser del autor del trabajo, anexar documento que acredite los permisos de publicación.

- b) **Miradas:** Presentará *dossiers* audiovisuales y ensayos de antropología visual. No se requieren dictámenes, pero sí se precisa la calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los archivos, en caso de ser aceptados, serán publicados en la revista y no se aceptarán enlaces a otros sitios web. Los aportes pueden ser de dos tipos:

Serie fotográfica: Se incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas.

Video: Incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas en el que se explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro en video, así como el contexto (festividad, entrevista, etcétera) y qué tipo de material incluye (música de, interpretación de, voces de, registro filmico de celebración o lo que convenga).

- c) **Voces:** sección dedicada a entrevistas, relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador y otros trabajos que el Consejo Editorial considere pertinentes. No se requieren dictámenes, pero sí precisan de calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los trabajos que se presentan para esta sección pueden tener alguno de los siguientes formatos:

Texto: podrá tener una extensión de entre cinco y quince cuartillas.

Audio: incluirá un texto introductorio que explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro sonoro, así como el contexto (festividad, entrevista, otro) y qué tipo de material incluye (música de, voces de, o lo pertinente). El texto tendrá una extensión de entre una y tres cuartillas.

- d) **Perspectivas:** enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas referentes a la etnología, la etnografía y la antropología social. Se consideran en esta sección solamente escritos (pueden incluir imágenes) con una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. El Consejo Editorial evaluará su pertinencia y los someterá a dictámenes externos de doble ciego.
- e) **Debates:** Sección dedicada fundamentalmente, al establecimiento de interlocución académica con los trabajos publicados en la revista. Se privilegiarán contenidos que presenten perspectivas distintas o complementarias a los argumentos publicados, ya sea en términos teóricos, metodológicos, o que añadan evidencia de corte etnográfico. En caso de ser aprobado para su publicación, el texto será enviado al autor del artículo para que emita un comentario en respuesta; si la hay, ambos textos se publicarán juntos. En ningún caso se considerarán trabajos que contengan descalificaciones, críticas personales, adjetivaciones o ironías, en la inteligencia que el texto ha satisfecho el proceso de dictaminación de la propia revista.
- f) **Reseñas:** Sobre libros, tesis, audiovisuales, exposiciones, ensayos fotográficos, actividades académicas y otras obras

antropológicas que no tengan una antigüedad mayor a tres años. Excepcionalmente se podrán incluir reseñas de obras de mayor antigüedad, si el autor argumenta su relevancia contemporánea. Deberá incluir los siguientes aspectos: objetivo general del texto que se comenta, Aportaciones de la obra al conocimiento de la etnología, etnografía o antropología social, crítica al trabajo, y una breve conclusión. La extensión será de entre cuatro y siete cuartillas. En la medida de lo posible, debe incluirse una imagen del material que se comenta.

Información sobre el autor

Toda colaboración, independientemente de la sección a la que se postule, deberá incluir la siguiente información en un documento aparte: nombre del autor, institución en la que labora o estudia, dirección, número de teléfono fijo o de celular, correo electrónico, información sobre el patrocinio recibido por cualquier entidad pública o privada para la realización total o parcial de la investigación o el trabajo y una semblanza curricular de 10 líneas.

Dictamen

El Consejo Editorial enviará los trabajos recibidos para las secciones “Relatos” y “Perspectivas” a dos evaluadores externos para su dictamen, conservando el anonimato tanto del autor como del dictaminador (doble ciego). De ser aprobado, se notificará al autor y, si es el caso, se le expondrán las correcciones y sugerencias de modificación del texto; las recomendaciones hechas por el dictaminador o por el Consejo Editorial serán sometidas a la consideración del autor. Las colaboraciones serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas para la presentación de originales especificadas abajo.

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas

Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros

- ¹ Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.
- ² Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo*, 13 (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL9gjz.pdf.

Capítulos de libros o textos introductorios

- ¹ Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral”, en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, coord. por Mario Camarena y Lourdes Villafuerte (México: INAH / AGN, 2001), 302-316.
- ² Edith Yesenia Peña Sánchez, introducción a *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto*, de Edith Y. Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán, coords. (México: INAH [Científica, 516], 2008), 11-17.
- ³ María de Lourdes Suárez Diez, “El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha”, en *La trayectoria de la creatividad humana indioamericana y su expresión en el mundo actual*, coord. por Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de

Lourdes Suárez Diez (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoria00/files/assets/basic-html/index.html#15>.

Artículos de revistas

- ¹ Ana María L. Velasco Lozano, “In quicua, se come, los alimentos en la cosmovisión mexicana”, *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35, 24.
- ² Julio Nazer H. et al., “La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas”, *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

Artículos de periódicos

- ¹ Rubicela Morelos Cruz, “Frausto lanza en Morelos el programa Cultura Comunitaria”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, 4.
- ² Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>.

Tesis o trabajos de grado

- ¹ Luis Carlos Castro Ramírez, “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia” (tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2010), 56-57.
- ² Ada Edith Velázquez Camacho, “Un acercamiento a la construcción de la identidad social de las jóvenes estudiantes indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México: una mirada desde el trabajo social” (tesis de licenciatura, UNAM, 2013), 8-9, <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701764/index.html>.

Documentos presentados en congresos y obras manuscritas

- ¹ Brown, W. Paul, “Manipulation of the 2D and 3D digital data sets of the waxes of La Specola” (ponencia, International Congress on Wax, 2017).
- ² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

Leyes, decretos o documentos similares

- ¹ Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 4 de diciembre de 2018, *Diario Oficial de la Federación*.
- ² Real Decreto 244/2019, de 5 de abril, por el que se regulan las condiciones administrativas, técnicas y económicas del autoconsumo de energía eléctrica (BOE, 6 de abril de 2019), http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/641885-rd-244-2019-de-5-abr-condiciones-administrativas-tecnicas-y-economicas-del.html.

Documentos en acervos

- ¹ Nombre del Archivo (abreviatura para citas subsecuentes), Nombre que identifique la clasificación documental, número de legajo, caja o volumen, número de expediente, número de foja.
- ² Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, ramo Instrucción Pública, caja 110, exp. 3, f. 2.

Comunicaciones personales y entrevistas

No precisará de llamadas a nota, se reportarán en el cuerpo de texto entre paréntesis.