

Narrativas Antropológicas



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

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 4, NÚMERO 7,
ENERO-JUNIO 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. 7, enero-junio de 2023

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

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH

Ramón Eduardo González Muñiz, DEAS-INAH

Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH

Amparo Xóchitl Sevilla Villalobos, DEAS-INAH

Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH

Federico Zúñiga Bravo, DEAS-INAH

Hugo Eduardo López Aceves, DEAS-INAH

Práxedes Muñoz Sánchez,

Universidad Católica San Antonio de Murcia

Amaranta Arcadia Castillo Gómez,

Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Yuribia Velázquez Galindo,

Universidad Veracruzana

Asistente editorial

Karla Alaine Torres Martínez

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Imagen de portada: Peluquería de La Vito.

Fotografía: Antolín Muñoz Sánchez

Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 4, número 7, enero-junio de 2023, es una publicación electrónica semestral editada por el 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: 04-2022-040413233300-102, 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 diciembre 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



ÍNDICE

3 EDITORIAL

RELATOS

7 *Jbak'etaltik: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales*
Delmar Ulises Méndez-Gómez:

21 *Maternidades haitianas: diferencias en el proceso de maternaje entre Chile y Haití y la emergencia de la violencia interseccional cuando se omite el factor cultural en el ámbito de la salud*
Yafza Reyes Muñoz / Ketia Chatelier

33 *Voz de roca. La importancia del testimonio como género discursivo en el reconocimiento de la violencia obstétrica*
Yaredh Marín Vázquez

43 *“Sacando adelante” a mis hermanos. Reciprocidad e interdependencia en la familia nahua*
Yuribia Velázquez Galindo

MIRADAS

54 *Un día de huaxmole en Hueyapan, Morelos*
**Leonardo Vega Flores / Laura E. Corona de la Peña /
María Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal**

66 *Una visión antropológica a través de la cultura fotográfica*
Enrique Mena García

74 *“Nos merecemos un reportaje”.
Identidad cotidiana desde toda una calle por Nilot Fotografía*
Práxedes Muñoz Sánchez

VOCES

92 *Vivir la casa de migrantes: tránsito migrante desde el diario de campo*
Erick Oliver Luna González

103 *“Es mentira que el tiempo pasa. El tiempo se atora”.*
Reflexiones acerca de una investigación antropológica en torno
a la violencia femicida
Carina Elizabeth Gómez

RESEÑAS

112 *Reseña del libro: Criminología neuroantropológica. ¿Crímenes*
pasionales o crímenes por infidelidades?, de Alex Pinzón Chunga
y Fidel Crisanto Gómez (Chachapoyas: Instituto Nacional
de Investigación de Arqueología y Antropología Kuelap-Universidad
Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas, 2021)
Wilmer Edwin Valverde

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



El conocimiento científico es parte importante de las respuestas culturales con las que los seres humanos han podido afrontar con éxito todo tipo de necesidades y problemas; sin embargo, aún existen personas y grupos que expresan sus dudas al respecto y que consideran que basta sólo con la aplicación de la imaginación, de la buena voluntad o del sentido común para solventarlas, y además esgrimen como su principal razón de verdad el que dichas opiniones cuentan con una gran cantidad de seguidores. Y ello sigue sucediendo, aunque se pueda constatar —una y otra vez— que la comprensión que aquella mirada superficial ofrece es incapaz de desentrañar las causas y consecuencias, tanto de las situaciones problema, como de las acciones que se guían sólo por dicha opinión. La ciencia, en cambio, ofrece una mirada que ha demostrado, reiteradamente, ser competente para señalar causas, efectos y modelos de intervención; conocimientos con los que se han ido construyendo vías para dar soluciones eficaces a las necesidades y problemas de individuos y de sociedades. Es en este sentido del conocimiento, que los artículos que compartimos en este número siete de la revista *Narrativas Antropológicas*, quieren contribuir al conocimiento científico y exhaustivo del hombre y de su cultura.

Los primeros tres artículos de la sección de *Relatos* giran en torno al cuerpo y se ocupan, el primero, de la corporalidad entre los jóvenes tzeltales, y los dos siguientes, de la maternidad; en uno se comparan los patrones culturales de las mujeres chilenas con los de las haitianas, y el otro desvela la violencia obstétrica. El trabajo que cierra la sección se ocupa del análisis de la migración y su impacto en las relaciones familiares de cuatro comunidades nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Así, la revista inicia con el artículo de Delmar Ulises Méndez-Gómez: “*Jbak’etaltik*: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales”, en cual el autor se propone analizar la manera en que los jóvenes tseltales reconocen su corporalidad, es decir, explora el significado que desde sus patrones culturales tiene para ellos el cuerpo, reflexiona entonces a propósito de las maneras en que dichos jóvenes han experimentado el descubrir su cuerpo y lo que ello les implicó y representó, de tal manera que se muestren las evocaciones tanto materiales como simbólicas, que el cuerpo tiene en su cultura. De igual manera, atiende a los sentimientos de los jóvenes durante el proceso que siguen para ir descubriendo su propio cuerpo. El autor incorpora las diversas teorías sobre la configuración cultural del cuerpo humano, para pensar los procesos de “corposubjetivación” y de “prácticas corporales”, con los cuales se reflexionan los testimonios obtenidos a partir de las dimensiones mitológicas del cuerpo. Se incorpora, además,

un análisis del contenido lingüístico otorgado a varios conceptos claves, a partir del conocimiento y uso de la lengua materna, el tzotzil, por parte del autor.

La segunda aportación es de Yafza Reyes Muñoz y Ketia Chatelier, tiene por título: “Maternidades haitianas: diferencias en el proceso de maternaje entre Chile y Haití y la emergencia de la violencia interseccional cuando se omite el factor cultural en el ámbito de la salud”. En el artículo se analiza el proceso de la maternidad de las mujeres haitianas que residen en Chile, se observan las diferencias culturales existentes entre uno y otro país, y se pone el foco sobre los contrastes entre los conceptos de cuidados durante el embarazo y hacia los recién nacidos por parte de las madres de una y otra nacionalidad. Al comparar las conductas de ambos grupos de mujeres, se torna evidente que cuando se omite la variable cultural en las instituciones de salud, el resultado que se obtiene es el de la presencia de ciertas prácticas racistas y discriminatorias que, en este caso, sufren las mujeres haitianas migrantes en Chile, debido a su forma diferente de llevar el embarazo y la maternidad. Destaca el análisis de los factores sociales: racismo, sexismo y clasismo, que sustentan las relaciones en la sociedad chilena, en conexión con la construcción de prejuicios y estereotipos en contra de las mujeres haitianas.

El tercer trabajo de esta sección se dedica también al estudio del cuerpo, de manera específica, al que sufre la violencia obstétrica; su autora es Yaredh Marín Vázquez y tiene por título: “Voz de roca. La importancia del testimonio como género discursivo en el reconocimiento de la violencia obstétrica”. En él, la autora desarrolla el tema del embarazo y del trato en el hospital a través del análisis de la vivencia de una mujer, siguiendo su historia de vida. Fundamenta así su denuncia política sobre la violencia obstétrica y sobre el uso del poder en el actuar médico y, al mismo tiempo, le permite hacer un llamado al ejercicio de la intervención y la acción. Su planteamiento medular señala que, para entender la violencia obstétrica, es necesario considerar la experiencia de vida a partir de quién la ha padecido y de quién la ha ejercido. Es un producto del trabajo etnográfico, que, por su análisis y visión antropológica, sin duda representa una buena contribución al conocimiento científico de la cuestión así abordada.

Cierra la sección el aporte de Yuribia Velázquez Galindo: “‘Sacando adelante’ a mis hermanos. Reciprocidad e interdependencia en la familia nahua”. El trabajo busca documentar y demostrar, desde el punto de vista antropológico y etnográfico, las aspiraciones familiares que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla quieren para sus hijos. Debido a su noción de persona, ellos se piensan como individuos interdependientes, por lo que sus logros los consideran como el resultado de la acción colectiva, tanto de los miembros de su familia como de los de su comunidad; así es posible entender la manera en que proceden en sus redes de ayuda mutua, las cuales les permiten apoyar a las generaciones de renuevo, tanto para estudiar como para obtener empleo. También se explica así el papel que en ello tiene la migración, sea temporal o permanente, de algunos de sus integrantes para cumplir con el ciclo de vida que desean imprimir a los miembros de sus grupos domésticos. El artículo aborda temas auténticamente antropológicos con base en estudios etnográficos de caso, que recobran la experiencia de los nahuas y sus conceptos propios, relativos a la familia, el cuerpo, la persona, el trabajo y la solidaridad.

La sección “Miradas” presenta tres trabajos, que se dedican, el primero, a la cocina y el huaxmole en Hueyapan; el siguiente, a las colecciones fotográficas en España, y el último, a los quehaceres de la vida cotidiana que desempeñan los distintos habitantes de una calle española.

La primera mirada es de Laura E. Corona de la Peña, Leonardo Vega Flores y María Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal y lleva por título: “Un día de huaxmole en Hueyapan, Morelos”. Muestra cómo se vive un día en el que se cocina dicho platillo tradicional; para ello se documenta desde la compra de los ingredientes y su detallada descripción, hasta su consumo. Destacan la importancia del platillo debido al uso que se hace de plantas endémicas para su elaboración y la manera en que se lleva a cabo la reproducción de saberes, lo cual fomenta que las generaciones de renuevo conozcan cómo utilizarlas.

La segunda colaboración es de Enrique Mena García: “Una visión antropológica a través de la cultura fotográfica”. La contribución ofrece una panorámica sobre lo que han representado las colecciones fotográficas en la captura de situaciones concretas de la vida cotidiana que dan contenido a la cultura, tanto en España como en otros países; para ello, ofrece una mirada antropológica a una exposición fotográfica presentada de manera temporal e itinerante. El artículo describe los elementos culturales registrados por los fotógrafos y lo que el autor señala como sus aspectos concretos, productos de un tiempo y espacio determinados, en específico de lo que designa como “cultura fotográfica”.

El tercer trabajo es de Práxedes Muñoz Sánchez: “‘Nos merecemos un reportaje’. Identidad cotidiana desde toda una calle por Nilot Fotografía”, y se ocupa de dar a conocer la vida cotidiana de la calle del poblado Dolores de Pacheco, en Murcia, España. Analiza la comunicación de sensaciones mediante el uso de imágenes fotográficas. El trabajo ofrece, en la cotidianidad reflejada, la posibilidad de intuir las sensaciones y emociones brindadas por las fotografías de negocios, oficios, paisajes o el tiempo destinado al ocio, además de revelar un poco de su diversidad cultural y el procesamiento en marcha de la interculturalidad ocasionada por la migración magrebí. Incluye también una liga para ver un video que muestra la manera en que se presentó la exposición.

En la sección “Voces” se hallan dos trabajos que narran, uno, el acontecer de la migración irregular en México a través de las estancias dedicadas a dar albergue a los migrantes, y el otro documenta el itinerario seguido por la autora en el estudio de la violencia hacia la mujer y sus consecuencias tanto entre los familiares de las víctimas, como en la ejercida hacia ella misma.

El autor del primero es Eric Oliver Luna González y su colaboración lleva por título: “Vivir la *casa de migrantes*: tránsito migrante desde el diario de campo”. Se trata de una reflexión acerca de cómo el autor se enlaza etnográficamente a la problemática de la movilidad humana, en su forma de circulación irregular de personas por México, y el vínculo que se genera y experimenta mediante las casas de migrantes, como el actor social de interés sociológico y antropológico. Realiza un ejercicio reflexivo y crítico constante de la auto-etnografía que se vincula con la casa, las personas migrantes y los caminos posibles del viaje antropológico, efectuado por el autor, en un campo tan accidentado como lo son las vidas y trayectorias migrantes. En la elaboración del trabajo

destaca el papel de la etnografía y la auto-etnografía como las principales estrategias metodológicas, propias de la antropología, y el uso del diario de campo como herramienta para la recolección de información.

La autora de la segunda colaboración es Carina Elizabeth Gomez, cuyo trabajo lleva por título: “‘Es mentira que el tiempo pasa. El tiempo se atora’. Reflexiones acerca de una investigación antropológica en torno a la violencia femicida”. En él, la autora reflexiona en torno al itinerario seguido entre la creación del diseño de investigación y su puesta en práctica; sobre las decisiones teórico-metodológicas tomadas durante la indagación, y a propósito de cómo observa la autora el proceso de investigación de violencia femicida en el propio territorio; para ello, se ocupa de las configuraciones y de las dinámicas sociales de los familiares de las víctimas de feminicidio en la comunidad de San Salvador de Jujuy, en Argentina. Se vale de la experiencia de vida de los afectados después de dicha acción violenta.

En la sección “Reseñas”, se cuenta con la presentación del libro *Criminología neuroantropológica. ¿Crímenes pasionales o crímenes por infidelidades?*, escrita por Wilmer Edwin Valverde, en el que se da a conocer el contenido y aportes del libro, el cual pretende presentar, desde una perspectiva antropológica, un análisis más propositivo sobre la infidelidad en las parejas.



Jbak'etaltik: nociones del cuerpo entre los jóvenes tseltales

Jbak'etaltik: notions about the body among the young tselta

Delmar Ulises Méndez-Gómez*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa /

delmarmego@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo se comparte un análisis acerca de las connotaciones culturales que adquiere el cuerpo en su dimensión material-simbólica y el proceso de autodescubrimiento corporal que mujeres y hombres jóvenes tseltales sintieron, a partir de la experiencia encarnada. Se parte del planteamiento epistémico de que el cuerpo es una materialidad y espiritualidad indivisible. El pensamiento y el sentimiento se conjugan en todo hallazgo corporal. Se ofrece un apartado sobre las dimensiones mitológicas del cuerpo para desentrañar las significaciones culturales que se le adjudican a la corporalidad entre las personas jóvenes tseltales. Se emplean los procesos de “corposubjetivación” y de “prácticas corporales”, en tanto marco teórico y metodológico, con los cuales se reflexionan los testimonios obtenidos. Por último, se presentan algunas interrogantes para encauzar futuras reflexiones relacionadas con la *episteme corporal*.

Palabras clave: corporalidad, performatividad, sentipensar, juventud, indígenas.

ABSTRACT

This article shares an analysis of the cultural connotations that the body acquires in its material-symbolic dimension, and the process of corporal self-discovery that young tselta women and men felt, based on the embodied experience. We start from the epistemic approach that the body is an indivisible materiality and spirituality. Thought and feeling are conjugated in every discovery of one's own body. To this end, a section on the mythological dimensions of the body is offered in order to unravel the cultural meanings attributed to corporeality among young tselta people. The processes of “corposubjectivation” and “bodily practices” are used as a theoretical and methodological framework, with which the testimonies obtained are reflected upon. Finally, some questions are presented to channel future reflections related to the bodily episteme.

Keywords: corporeality, performativity, feeling-thinking, youth, indigenous.

Fecha de recepción: 31 de diciembre de 2021

Fecha de aprobación: 16 de junio de 2022

* Este artículo es resultado de reflexiones surgidas durante el desarrollo de mi tesis de doctorado.

Introducción

Pensar, sentir y escribir el cuerpo es reconocer, en primera instancia, que cada persona posee uno. Suena evidente, tanto que pareciera no ser imprescindible cuestionarlo; sin embargo, cuando revisamos algo de la vasta producción teórica que se ha escrito sobre el cuerpo —desde perspectivas sociales, políticas, culturales, económicas, biológicas, de género y sexuales, por mencionar algunas—, paradójicamente, en una mayoría se obvia y se da por descontado una premisa que, más que fundacional, es fundamental: ¿el ser humano reconoce su propio cuerpo? Reconocerlo no implica, únicamente, que una persona pueda describir las formas de sus manos o las profundidades de sus hombros, sino ser consciente de que habita un cuerpo donde se encarna la experiencia, los afectos, los deseos, los vínculos, el lenguaje; todo lo que, finalmente, constituye el cuerpo en un ser pensante, sintiente y viviente. Reconocer es, en palabras de Elsa Muñiz, “devolverle al sujeto su carnalidad”¹. Y más aun, que el sujeto se apropie de su carnalidad, es decir, que la persona sepa que no habita un cuerpo inerte, que es una materialidad y espiritualidad viva.

En este sentido, el artículo tiene por objetivo reflexionar las formas en que algunos jóvenes tseltales en Chiapas han experimentado su propio descubrimiento corporal y las significaciones que ello implicó, para develar las connotaciones que el cuerpo adquiere en una cultura en específica. En un primer momento, se esboza una breve aproximación sobre las mitologías del cuerpo en tiempos mesoamericanos y su relación con los pueblos tseltales del presente. En un segundo momento, se expone en un apartado teórico y metodológico los elementos para el sustento de la reflexión corporal. Después se comparten algunos testimonios de hombres y mujeres jóvenes tseltales en Chiapas, para sentipensar la experiencia encarnada; parte del proceso reflexivo implicó compartir mi propia experiencia como un recurso de etnografía corporal, al poner el cuerpo en la narrativa que se teje entre voces. Es importante señalar que los testimonios compartidos fueron recuperados en la lengua materna de los

participantes, y posteriormente traducidos al español, con la intención de identificar cómo nombran los acontecimientos que pasan por el cuerpo. Cabe mencionar que, por cuestiones de confidencialidad, los nombres son presentados con un pseudónimo. Por último, se dejan algunas interrogantes para continuar con la problematización del tema en cuestión.

Sentipensar el cuerpo: apuntes reflexivos

El cuerpo no es una materia estática, al contrario, siempre está en constante movimiento. Y no me refiero únicamente al hecho de poner a trabajar las manos, los pies y la cabeza o al sistema motriz activo que regula la respiración cuando dormimos, sino a la capacidad de acción y creación que despliega en su interacción con otras personas, con el mundo, con la realidad que lo traspasa. El cuerpo está inmerso en la marea de lo social, envuelto en un amplio paisaje de símbolos, irrumpido cotidianamente por signos que inciden en su forma de ver el mundo, de desplegarse ante él. Esto es, en otras palabras, la capacidad de agencia que se asume para irrumpir en y con la vida. En ese sentido, el interés central de la reflexión es descubrir cómo la persona vivencia el cuerpo, cómo lo significa y cómo, en el proceso de encarnarse, se performativiza y materializa la subjetividad, a partir de “prácticas corporales” con las que se visibilizan la identidad y la corporalidad.

Los cuerpos subjetivados, ciertamente, no son similares a pesar de ser una construcción simbólica, cultural y social, porque no todos tienen las mismas condiciones de igualdad ni de equidad. Aun cuando una persona nazca en un contexto occidental y burgués o en un contexto colonizado y explotado, el cuerpo es condicionado por distintos mecanismos de control que lo regula y que restringe su recreación en distintos grados. Por supuesto que, de acuerdo con las propias condiciones sociales económicas e ideológicas hegemónicas, el cuerpo sufre en menor y mayor medida las opresiones, las violencias, el racismo y la discriminación, como sucede con el cuerpo indígena y el cuerpo negro. ¿Cómo, desde una condición colonizada, se construye una cultura del cuerpo? Aquí vale la pena reflexionar desde ese lugar de enunciación, donde el cuerpo adquiere otras connotaciones.

¹ Elsa Muñiz, *Prácticas corporales: performatividad y género* (México: La Cifra, 2014), 9.

Lo mismo sucede con los cuerpos abyectos, los que interpelan las heteronormas hegemónicas establecidas que designan el deber ser de la masculinidad en los hombres y la feminidad en las mujeres; en aquellos que transgreden el sexo biológico, la identidad de género y la sexualidad.

Por ello, parto de la premisa de que el cuerpo, al ser una construcción sociocultural e histórica, debe de ser *sentipensada*; es decir, sin la disociación de la razón con la emoción. Justo porque entre los tseltales, como más adelante será explicado, la experiencia y los procesos de subjetivación están vinculados con la capacidad reflexiva de la mente y del corazón. De allí que los constructos culturales como el cuerpo, el género y la sexualidad, por mencionarlos, son encarnados pero no fijos: existe el cuestionamiento sobre lo que es normalizado. Esto es posible al mantener la asociación del sentipensamiento.

***Jbak'etaltik*. La construcción cultural del cuerpo**

Entre las culturas prehispánicas mesoamericanas se describe que el cuerpo tiene un origen mitológico derivado del maíz. De acuerdo con el *Popol Vuh* o *Popol Wuj*, en k'iche', se narra que los primeros *ajawetik* (seres sagrados), luego de experimentar y fallar con los animales, el barro y la madera, dieron vida a los hombres y a las mujeres a partir del maíz. Eso fue posible porque dicha semilla representaba la vida, la fertilidad y la abundancia. Del maíz crearon a nuestros primeros padres y madres; los *ajawetik* les entregaron conocimientos, capacidades, habilidades y fuerzas para ser cuerpos actuantes. Así fundaron las danzas, el juego, la pintura, la música, los cantos, los ritos, entre otras prácticas que, al desplegarlas, recrean la memoria del origen de la humanidad. En la mitología se relata que Xmukané o Ixmucané fue la encargada de crear a los seres de maíz, de darle forma a los cuerpos:

Nueve molidas dio Xmukané a las mazorcas amarillas y a las mazorcas blancas. De allí surgieron los cuatro primeros hombres. Posteriormente Xmukané, mediante el mismo procedimiento creó a las cuatro primeras mujeres, quienes serían las parejas de los primeros hombres. Hombres y mujeres han sido creados y formados de la

misma manera y con el mismo material: mazorcas blancas y amarillas.²

El prefijo *ix* es exclusivo para las mujeres en k'iche',³ de allí surge el nombre del maíz que, en maya, así como en las lenguas que derivan de ella, es nombrado como *ixim*. En tal sentido, se puede deducir que el alimento tiene una condición femenina, de fertilidad y vida. De manera similar, *el grano del maíz* comparte el mismo nombre en tseltal con la fisonomía del cuerpo, principalmente, con el rostro y los ojos, al llamarse *sit*. Esa misma palabra se emplea cuando se habla del “parecido entre dos personas”, al decir, “*pajal sitik*”. De tal manera, como señala Petrich,⁴ la planta se percibe como la imagen de la estructura corpórea del ser humano. “En esa corporeidad se pone de manifiesto el simbolismo cultural que subyace en el sistema cuerpo-mundo”.⁵

El maíz es considerado una planta y alimento sagrado, podría decirse que el más importante entre todos los que hay en el mundo tseltal, como en el mundo mesoamericano.⁶ El cuerpo humano es una metáfora del maíz, de su mitología y origen. Nos provee la vida, la subsistencia, la fuerza, el trabajo, y parte de nuestros recursos económicos. En la mitología se cuenta, además, la existencia de diferentes formas y colores del grano de maíz: *k'anal ixim*, amarillo; *ijk'al ixim*, café; *tsajal ixim*, rojo; o *sakil ixim*, blanco. Ello también resulta ser una analogía de la diversidad de cuerpos y formas humanas.

² Aura Cumes, “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojo en las sociedades que nos dan forma”, en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, de Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords. (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso / Cooperativa Editorial Retos / ISS / EUR, 2019), 297-310.

³ Yasnaya Aguilar Gil, “La dualidad complementariedad en el Popol Vuj. Entrevista con Aura Cumes”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 871 (2021), 18-25.

⁴ Perla Petrich, *La semántica del maíz entre los mochó* (Francia: Chantiers Amerindia, 1986).

⁵ Maritza Lucía Gómez Muñoz, “El arte tzeltal de evocar: signos de identidad entre memorias y olvido” (tesis doctoral, UAM-I, 2010), 188.

⁶ En varios municipios tseltales se practica un ritual especial de siembra de maíz denominado *awal*. Entre las personas tseltales de Tenejapa, al ritual le llaman *k'al nail*, el cual se lleva a cabo el Viernes Santo.

El maíz crece de la tierra: ésa es la razón del por qué al nacer una planta, el nombre de nuestra estructura corporal comparte la misma manera en que se nombran las partes de las cosas, los animales y los lugares que existen en el mundo. Se corporizan con y en el lenguaje. Esto podemos identificarlo mediante las siguientes expresiones: *sjol wits* (la cabeza del cerro), la cima; *spat naj* (la espalda de la casa), detrás; *sit te'etik* (ojos de los árboles) frutos; *schikin samet* (la oreja del comal), agarradera; *xmuxuk' balumilal* (el ombligo del mundo), el centro; *syakan naktib* (los pies de la silla), patas; *sk'ab rawel* (el brazo del violín), el mango. Esto me permite pensar que, a partir del lenguaje, existe una simbiosis y conexión entre el cuerpo, la naturaleza y el mundo. Así podemos identificarlo también en todas las variantes del tseltal en Chiapas, donde el cuerpo humano es nombrado como *bak'etal*, que alude a la unión del hueso y la carne. La raíz de la palabra *bak'etal* viene de *bak'*, es decir, semilla que crece en el interior de la tierra, así como en el centro de algunas frutas. La palabra *bak'etal*, el cuerpo, es también una metáfora de que “somos semillas”.

El cuerpo entre los tseltales, además, se corporiza como una unidad numérica. Por ejemplo, cuando se llega al primer veinte (*tab*), al decir veintiuno se dice *jun scha'winik* (uno de la primera persona); cuarenta, *cha'winik* (dos personas); cuarenta y uno, *jun yoxwinik* (uno de la tercera persona); sesenta; *oxwinik* (tres personas) cien, *jo'winik* (cinco personas). La numeración se cuenta de 20 en 20, porque es la cantidad de dedos que el cuerpo humano tiene. Una vez que se completa el primer veinte, la numeración empieza con un *winik*, es decir, un cuerpo-persona. De igual manera, el cuerpo se toma como una unidad de medida. Por ejemplo, a una brazada, que va de la punta de una mano a la otra con los brazos extendidos, se le llama *jaw*, y con ella se mide el tamaño de las enaguas en las mujeres, o el tamaño de una galera donde los hombres guardan la leña. Una medida de la punta del pulgar hasta la punta del dedo índice, se llama *kejlem*, el cual se emplea para cortar cosas pequeñas como telas, tablas para una mesa o sillas. Una cuarta o palmos, se llama *nabuj*, que se usa para llenar recipientes y medir la cantidad del agua. Finalmente, la distancia que va del codo a la punta de los dedos se llama *xu-*

jkub, y se usa para tomar las medidas de un pantalón, principalmente para la cadera. De tal manera, el cuerpo adquiere una significación numérica y de medida. Esos usos semánticos referidos al cuerpo se denominan “usos partitivos”;⁷ que se corporiza en la lengua.

En la mitología mesoamericana, el cuerpo fue una de las creaciones más importantes de los *ajawetik*. Su inscripción en vasijas, estelas, monumentos y murales dan cuenta de ello. Se encuentran en “imágenes e inscripciones jeroglíficas en las que ha quedado plasmada la vida [...] revelando aspectos como sus creencias mágico-religiosas, sus costumbres funerarias, los procedimientos que utilizaron para relacionarse con otros grupos, sus costumbres en el vestir y adornarse el cuerpo”.⁸ El cuerpo era el mensaje, la narrativa, la grafía que describía los acontecimientos históricos, así como las ceremonias, las sabidurías médicas, las lecturas del tiempo y el espacio. A través de él es que se transmitía la memoria; era la vía para conectarse con los seres del *ch'ulchan*, el firmamento. Las huellas de los pies, los brazos elevados al cielo y los rostros demuestran la poética corporeizada en relación con el cielo, la tierra y el inframundo. Lozada-Toledo y Vighiani afirman que, entre las pinturas rupestres y estelas encontradas, “las manos constituyen una de las partes del cuerpo más representativas de la identidad de una persona, por lo que su impronta en la pared será única y diferente a la de otros sujetos [...]. Por ese aspecto identificatorio las manos [son] uno de los motivos rupestres más repetidos a lo largo y ancho del planeta”.⁹ El cuerpo era parte del todo. Así lo escribe Emma Chirix, al mencionar que “la iconografía maya habla de la participación de los pueblos en un contexto sociocultural específico, que puede ser identificado

⁷ Gabriel Bourdin, “Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas”, *Dimensión Antropológica*, vol. 18, núm. 51 (2011), 103-130.

⁸ José Gamboa Cetina y Lucía Quiñones Cetina, “Una mirada desde una perspectiva de género al modelo de gobierno de las sociedades mayas prehispánicas”, *Península*, vol. 8, núm. 2 (2013), 89.

⁹ Joshué Lozada-Toledo y Silvina Vighiani, “Un soplo de vida en la pared. Arte rupestre y la noción de persona entre los mayas del Posclásico de Laguna Mensabak, Chiapas”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 19, núm. 1 (2021), 226.

como la historia de los cuerpos a través de las imágenes para recobrar la experiencia encarnada”.¹⁰

El cuerpo como grafía no era una práctica propiamente de los mayas, sino de otras civilizaciones precolombinas como fueron los mexicas, que relataban en los murales y códices aquellos acontecimientos sobre los dioses, las batallas y los viajes, como fue el de Aztlán y la fundación de Tenochtitlán.¹¹ El cuerpo era la escritura jeroglífica por excelencia, un lenguaje puesto en escena, en su performatividad. Dichas creaciones expresan elementos vinculados con la noción y construcción del cuerpo y la persona en las culturas precolombinas. Así se identifica en los vestigios hallados en Sudamérica, como el sitio sagrado de Tiwanaku, en Bolivia, donde se han encontrado distintas representaciones del cuerpo en estatuas y rostros colocados en varios muros, que se materializaron como un soporte de la memoria y fundación de la civilización inca. Así, podemos encontrar distintos ejemplos mitológicos, en todas las coordenadas del mundo, donde el cuerpo desempeña un papel preponderante, incluso después de la muerte. Dicha práctica me permite pensar que, para trascender en los otros planos, antes el cuerpo debe trascender en la vida.

Lo anterior se anuda con otra de las premisas del pensamiento maya prehispánico, la cual refiere que el cuerpo no se concebía como una parte aislada de la naturaleza; por el contrario, formaba parte integral de ella y del cosmos.¹² El cuerpo, la naturaleza y el espacio cósmico pertenecían al mismo territorio, se interrelacionaban. El componente material no se separaba de lo inmaterial, es decir, de las “entidades anímicas”. No existía una disociación con el cuerpo, “sino que [era]

concebido como una totalidad orgánica y espiritual”.¹³ La concepción del cuerpo como parte del todo rebate la dicotomía cultura/naturaleza y material/inmaterial existente en el pensamiento hegemónico occidental. Es un hecho que las creencias y prácticas sobre el cuerpo se reconfiguraron a partir de los diferentes procesos coloniales, históricos, políticos y religiosos experimentados en el tiempo; ello ha suscitado otras concepciones culturales del cuerpo.¹⁴

Entre los tseltales, así como en distintos pueblos mayenses, se sabe que el cuerpo es una parte del mundo. No se encuentra aislada de los árboles, de los ojos de agua, de los cerros, de la tierra, de la milpa y las semillas. Tampoco de las fuerzas anímicas, oníricas ni de los seres que pertenecen al plano espiritual, que también constituyen la totalidad. Precisamente por ello las personas, al realizar el *pat o'tan* (saludos al corazón, discursos poéticos), le agradecen a los *ajawetik* por proveerles de aquello que les permite subsistir. Éstas son las razones por las cuales el cuerpo, el *bak'etal*, no está únicamente compuesto por una anatomía material, sino por otras sustancias que lo constituyen en una *persona*.

Esa visión holística del cuerpo y su relación con otras entidades anímicas ha sido estudiada por la antropología del *personhood*,¹⁵ en la cual se afirma que la persona se constituye a partir de la totalidad de sus relaciones con diferentes objetos, lugares, animales, energías y entidades inmateriales. Esa visión del cuerpo sucede en sociedades que no corresponden con la idea de persona occidental, donde la gente, de acuerdo con Lozada-Toledo y Vigliani, “asignan cualidades humanas —intelectuales, emocionales y subjetivas— a entidades no humanas, como animales, ríos, plantas,

¹⁰ Emma Delfina Chirix García “Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya”, en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, de Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords. (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso / Cooperativa Editorial Retos / ISS / EUR, 2019), 154.

¹¹ Una muestra de ello puede verse en el Códice de Azcatitlan, documento que aborda la historia del pueblo azteca mexicana, desde su fundación hasta su caída, tras la invasión de la Corona española. Para conocer una interpretación detallada, véase María Castañeda de la Paz “Los códices históricos mexicas. El códice Azcatitlan”, *Eshea*, núm. 14 (1997), 273-299.

¹² Manuel Alberto Morales Damián, “Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya”, *Cuicuilco*, núm. 48 (2010), 279-298.

¹³ Javier Hirose López, “El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los chenes, Campeche”, *Revista Pueblos y Fronteras*, núm. 4 (2007), 4.

¹⁴ Es importante señalar, aun cuando no profundice en este punto, que el proceso colonial de los pueblos originarios implicó la colonización de los cuerpos, de los afectos, del género. Por ello no debe plantearse que las formas de ser de las mujeres y los hombres sea la misma que en los tiempos precolombinos.

¹⁵ Véase Chris Fowler, *The archaeology of personhood. An anthropological approach* (Londres / Nueva York: Routledge, 2004); Susan Gillespie, “Personhood, agency, and mortuary ritual: A case study from the ancient Maya”, *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 20 (2001), 73-112.

astros o rocas, con quienes además entablan vínculos sociales”.¹⁶

La antropología de la *personhood* ha señalado que en las culturas prehispánicas existía un fuerte vínculo entre el cuerpo con la mente, el alma, la respiración, el espíritu, la memoria y la experiencia. De igual manera, se afirma que “tales aspectos pueden residir en rasgos del cuerpo, pero también en otras cosas y lugares. Algunas cualidades pueden ser temporales, mientras que otras pueden ser eternas, ancestrales, o preexistir a la persona, e incluso prolongarse luego de su muerte”.¹⁷ Esta perspectiva antropológica de la *personhood* me permite pensar que no todo de las prácticas y creencias del mundo mesoamericano prehispánico está desarraigado de las culturas del presente, pues entre los tseltales, como en los tsotsiles, la persona está compuesta y definida de manera múltiple. Para que el cuerpo se constituya en una persona no sólo bastan las expresiones materiales del mundo ni de las construcciones sociales que inciden en la subjetivación de la persona, sino de aquellas que pertenecen a otro orden, como la perspectiva espiritual que existía y aún existe en los pueblos tseltales. Como plantean Lozada-Toledo y Vigliani, “la noción de persona abarca una amplia variedad de formas de las cuales el ser humano es una de ellas”¹⁸.

Esa característica múltiple de persona es nombrada por Marilyn Strathern¹⁹ como la noción “dividual”, que no singulariza las partes que constituyen a la persona, por el contrario, las integra. Ello se reconoce al reflexionar que los cuerpos tienen una composición interna y externa, son inherentes. Como se verá en el siguiente apartado, las entidades anímicas, la construcción social del sexo y género, no son sólo construcciones biológicas sino culturales. La noción de persona en los tseltales está conformada por la presencia encarnada de lo material, lo simbólico y lo espiritual que constituye la forma de sentir, de pensar, de vivir

y también de incorporar las dimensiones genéricas y sexuales²⁰ de los cuerpos.

Algo importante de señalar brevemente es que la constitución de la persona (cuerpo-alma-corazón-mente) y las entidades anímicas tenían diferenciaciones jerárquicas, a partir de las edades de cada hombre y mujer. Es decir, se designaban tareas, responsabilidades y compromisos. Si bien en los estudios antropológicos de género y feministas se habla de una división sexual del trabajo, también es sugerente plantear que las jerarquías no eran excluyentes, es decir, cada persona cumplía una función social para la reproducción de la vida.²¹ De allí que las personas “jóvenes”, como una etapa de vida, también asumían labores correspondientes a su edad. Actividades como la agricultura, la participación en actividades sociales y, por supuesto, el matrimonio como el tránsito hacia la adultez.

Corposubjetivación, prácticas corporales y performatividad

Se ha planteado que interrogarse sobre el cuerpo es, sobre todo, un interés de las “sociedades contemporáneas”,²² del interés de los feminismos y los estudios de género, los cuales han puesto el cuerpo en el centro del debate —como un deber político— para reflexionar sobre las desigualdades, las violencias, las opresiones, el control y el disciplinamiento que el cuerpo históricamente ha sufrido, y más cuando se trata de un cuerpo “femenino”, cuando expresa una sexualidad otra que transgrede la heteronorma y cuando es un cuerpo racializado, marginado, excluido y abyecto. En

²⁰ Por cuestiones de espacio no desarrollo, con la profundidad que amerita, la reflexión sobre la colonialidad del género y la sexualidad. Entiendo que las formas de vivenciar el cuerpo también se debieron a la *colonialidad del saber* y del *ser*, que incidió en la manera hegemónicamente permitida para auto-descubrir el cuerpo. Es decir, se establecieron normas por la hegemonía heteronormativa y patriarcal para regular la constitución genérica del cuerpo.

²¹ Véase Aura Cumes, “Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojo en las sociedades que nos dan forma”, en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, de Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords. (Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso / Cooperativa Editorial Retos / ISS / EUR, 2019), 297-310.

²² David Le Breton, *Adiós al cuerpo* (México: La Cifra, 1999).

¹⁶ Lozada-Toledo y Vigliani, “Un soplo de vida...”, 228.

¹⁷ Lozada-Toledo y Vigliani, “Un soplo de vida...”, 228.

¹⁸ Lozada-Toledo y Vigliani, “Un soplo de vida...”, 228.

¹⁹ Marilyn Strathern, *The gender of the gift. Problems with Women and Problems with society in Melanesia*. (Los Ángeles: University of California Press, 1988).

el cuerpo se materializa el poder, la sexualidad, el género y la subjetividad, “metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo”.²³ Un cuerpo que también está enraizado dentro de estructuras y símbolos sociales que difícilmente escapan de ellas.

Aunado a lo anterior, me parece importante abrir una ruta de reflexión sobre las formas y miradas en que se ha abordado el cuerpo para situar un análisis con jóvenes tseltales en Chiapas, donde la experiencia y la subjetividad sea el sustento reflexivo. Para ello, integro varios testimonios que dan cuenta de cómo culturalmente significamos el cuerpo; cómo lo descubrimos, y cuáles son las circunstancias que permiten hallar nuestros adentros. Recupero la experiencia corporal que es, ante todo, un proceso de subjetivación que refiere, como Michel Foucault²⁴ señala, al modo en que un ser humano se transforma y aprende a reconocerse como sujeto, a partir de sus propias prácticas y usos de sí, aunque siempre inmerso en múltiples relaciones de poder a las que resiste, interpela y actúa. Esto se vincula con la *corposubjetivación*, como lo sugiere la antropóloga Alba Pons, quien apela a los procesos multidimensionales “mediante los cuales los sujetos nos encarnamos como tal y en los que las representaciones sociales en torno al género, la racialidad, la sexualidad y la clase social participan performativamente de forma compleja, particular y constante”.²⁵

De acuerdo con Alba Pons, en el proceso de la *corposubjetivación* se entrelazan diferentes niveles de la experiencia que “producen, intercorporal e intersubjetivamente (*inter/acciones*) resignificaciones constantes de los referentes (*meta/acciones*) que van siendo encarnados a través de las prácticas corporales (*encarnar/acciones*)”.²⁶ Ello, en otras palabras, quiere

decir que a lo largo del tiempo —a partir de las trayectorias, de las relaciones, de los campos en los que transitamos y el intercambio de lo que vemos, sentimos y escuchamos con otras personas—, el cuerpo experimenta rupturas, variaciones y apropiaciones de nuevos gustos, afectos, deseos, consumos e intereses que están vinculados con la identidad sexual y de género que asumimos.

Pero la *corposubjetivación*, como un proceso teórico y práctico, tiene como referencia el planteamiento de Elsa Muñiz,²⁷ quien considera que, para reflexionar sobre las experiencias del cuerpo, es necesario centrar la mirada en las “prácticas corporales”, a partir de los usos intencionales, individuales y colectivos que adquiere. Precisamente, no sólo importa la reflexión sobre el cuerpo sino lo que se hace de él. En las prácticas “están comprendidas imágenes y representaciones, sensaciones y vivencias, tanto como los procesos de construcción y deconstrucción de las subjetividades y las identidades de los sujetos”.²⁸ Dichas “prácticas corporales” adquieren sentido, por un lado, a partir del proceso de *materialización de los cuerpos* en el que intervienen las relaciones sexuales y de género, así como las de etnia, clase y edad, diversos discursos, prácticas e instituciones que hacen que el cuerpo no sea un ser vacío. La materialización tiene que ver con prácticas, interacciones sociales y comportamientos que encarnamos, que asumimos como parte constitutiva de lo que somos. “Es un proceso, producto de los efectos discursivos, de las prácticas corporales y de la performatividad”.²⁹

Las “prácticas corporales” se manifiestan mediante la *performatividad* que, siguiendo los planteamientos de Judith Butler, “no es un acto único, sino una repetición [normativa] y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuer-

²³ David Le Breton, *La sociología del cuerpo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 73.

²⁴ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3 (1988), 3-20.

²⁵ Alba Pons Rabasa “Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva”, en *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, de Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus, coords. (México: UNAM-IIIJ, 2018), 25.

²⁶ Alba Pons Rabasa, “De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: Un archivo etnográfico de la norma-

lización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México” (tesis doctoral, UAM-I, 2016), 467.

²⁷ Elsa Muñiz, “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad”, en *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*, de Elsa Muñiz, coord. (México: UAM / Anthropos, 2010), 17-50.

²⁸ Muñiz, “Las prácticas corporales...”, 21.

²⁹ Pons Rabasa “Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes...” (2018), 41.

po”.³⁰ Esa reiteración de una norma o del conjunto de normas reguladoras pretende establecer lo que los sujetos deben de ser para legitimar su identidad y corporalidad. Por ello, se plantea que la *performatividad*, en tanto práctica y discurso, “produce los efectos que nombra”;³¹ constituye la materialidad de los cuerpos subjetivados, generizados y sexuados. Dicha materialidad es entendida “como el efecto más productivo del poder”³². Pero es precisamente en esas relaciones de poder que las “prácticas corporales” interpelan la norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos, para dar apertura a otras posibilidades de ejercer el género y la sexualidad.

La performatividad no es una sustancia o esencia estática. Tampoco debe pensarse como una “simple” teatralización o representación de las prácticas y discursos sociales. No es una mera reproducción mecánica de las normas. “El género además de ser norma, es en sí mismo extravío [...] ningún sujeto en tanto que tal puede estar fuera de la normatividad, pero tampoco completamente subyugado a ella, porque la norma es representación y como tal siempre está en tensión con la experiencia”.³³ En ese sentido, la performatividad es intervención, un modo de incidir en el espacio-cuerpo-territorio.

Camino metodológico: corpobiografías y autodescubrimiento

Para el desarrollo reflexivo de la episteme corporal se hizo indispensable recuperar relatos de vida de mujeres y hombres jóvenes tseltales, originarios de distintos municipios de Chiapas. Los relatos fueron obtenidos de encuentros programados en San Cristóbal de Las Casas durante los meses de agosto y septiembre de 2021. Mis interlocutores radican en dicha ciudad por cuestiones laborales y de estudio. La selección se

hizo a partir de una segmentación de edades, de entre 24 y 28 años, mediante una participación voluntaria, es decir, con una invitación directa. Las únicas variables para considerar a las personas participantes fueron pertenecer a un pueblo tselta y radicar temporalmente en la ciudad. En todos los casos, las personas participantes culminaron una licenciatura. Si bien, el nivel de escolaridad no fue un criterio para la selección, se puede inferir que hubo una mayor apertura al momento de hablar sobre el cuerpo.

Al mismo tiempo en que se recuperaron los relatos de vida, recurrí al empleo de la corpobiografía,³⁴ que no sólo implicó el relato hablado, sino el cuerpo mismo como un lugar de enunciación. La corpobiografía facilitó reconstruir los tránsitos de las experiencias corposubjetivas en torno a las formas en que el cuerpo se reveló como un autodescubrimiento en las personas, para distinguir las circunstancias en que eso sucedió y los sentidos que se adjudicó a ese particular momento. Además, la corpobiografía implica poner el cuerpo como el centro de reflexión vinculada con la experiencia y los tránsitos, es decir, en su forma de sentir, actuar y vivir.

Esto implicó compartir mi experiencia corposubjetiva al momento de conversar con mis interlocutores, porque fue un modo de situarnos en una misma posición de autodescubrimiento. Ello contribuyó a establecer confianzas y confidencias sobre los pliegues íntimos que envuelven nuestra corporalidad y que fueron contados en cada encuentro. Por esa razón, decidí insertar mi propia experiencia en el análisis de la constitución del cuerpo en persona, para distinguir cómo la generización incide en las formas en que se descubre la anatomía y se socializa la experiencia encarnada. Además, compartir mi propio autodescubrimiento implicó la movilización del *sentipensamiento* corposubjetivo de lo que encarno, que diseminó el distanciamiento entre quien escribe y revela su propia experiencia; en ese sentido, fue importante la aplicación de las corpobiografías a fin de comprender los

³⁰ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007), 17.

³¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 18.

³² Judith Butler *Cuerpos que importan...*, 18.

³³ Alba Pons Rabasa, “De la representación a la corposubjetivación. La configuración de lo transgénero en la Ciudad de México”, en *Mujeres y VIH en México. Diálogos y tensiones entre perspectivas de atención a la salud*, de Ana Muchástegui, coord. (México: UAM-X / Imagia, 2018), 239.

³⁴ Rosana Paula Rodríguez, “Corpobiografía de mujeres. Reflexiones epistemológicas y metodológicas”, ponencia [32 pp.], I Jornadas Nacionales de Investigación en Ciencias Sociales de la UNCuyo (Mendoza, UNCuyo, 2016).

procesos que cada persona transitó para revelar ante sus propios ojos lo que llevan en sí misma: el cuerpo.

Para comprender cómo se performativizan y materializan los cuerpos, a través de prácticas y discursos que llevan a cabo las personas jóvenes, se consideró importante intersectarla con la categoría “juventud”, que no se trata únicamente de un grupo poblacional, una etapa de la vida o un momento biológico del ser humano, sino de una construcción sociocultural dinámica y heterogénea. En algunos estudios antropológicos, retomando la propuesta del antropólogo Javier Gutiérrez con las comunidades ch’oles, se afirma que, si bien la noción de *juventud* no existe como tal en las lenguas originarias de quienes participan en la investigación, hay una etapa de la vida que se asocia con la madurez biológica, el inicio de la fertilidad y la reproducción, así como el trabajo comunitario, previo al matrimonio, que asumen los niños y las niñas en el momento en que transitan hacia la adultez. Por ello, como señaló Gutiérrez —a partir de una propuesta sugerida por quien aquí escribe—, es necesario trabajar con “las formas lingüísticas en que se dividen las etapas de vida, con el fin de ubicar los sentidos de lo que significa ser ‘joven’ en el contexto de las comunidades indígenas”³⁵. Por ello, hablamos del *ch’iel kerem ach’ix*, es decir, un “joven” mujer y hombre” como aquella etapa que comprende el tránsito de la infancia hacia la adultez. Momento en que consideramos relevante para desentrañar las formas en que el cuerpo fue descubierto en esa etapa.

***Sna’beyel jbak’etaltik*: descubrir el cuerpo**

A todos, en algún momento, el cuerpo se nos reveló como si fuera algo que recién acabáramos de descubrir. Quizá porque nos resultaba tan cotidiano que nunca prestamos atención a nuestra propia anatomía o porque no nos habíamos hecho conscientes de lo que somos. Vivíamos con nuestras rutinas sin preguntar por nuestro cuerpo, si lo reconocíamos más allá de lo que veíamos frente al espejo al momento de peinarnos o al darnos un baño y vernos desnudos.

³⁵ Javier Gutiérrez Sánchez, “‘ser joven’ en distintos contextos ch’oles del norte de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 50 (2017), 300.

Tal vez nos resultaba demasiado evidente o indiferente que no había necesidad de contemplarnos. Pero un día, algo debió de suceder para observar nuestras extremidades y la fisiología que habitamos. Quizá por algo que nos causó conflicto, incertidumbre o asombro, a partir de una experiencia inédita, al punto de generar un giro, un quiebre en la forma de percibir nuestra composición. Esto es, en palabras de Víctor Turner, “un disparador simbólico de confrontación o encuentro”,³⁶ que posibilita extrañarnos y encontrarnos con nuestros adentros. Así nos detuvimos a palpar las honduras de nuestro cuerpo y a mirar los remaneros de la piel. Ese primer instante fue el ejercicio de una *episteme* corporal subjetiva que, seguramente, hubo un antes y un después de sentir la manera en que nosotros mismos nos encarnamos, pues, como en la película *Synecdoche, New York*³⁷ se revela, “no hay nadie más viviéndonos”. ¿Cuáles fueron las circunstancias que nos llevaron a descubrir y preguntar por nuestro propio cuerpo? ¿Cómo aprendimos a reconocer nuestro cuerpo? ¿Lo reconocemos? El cuándo es un tiempo relativo y el cómo es una circunstancia particular que, posiblemente, tenga alguna relación con las experiencias de quienes, hasta ahora, han hecho su propio hallazgo corporal.

Dar respuesta a esas interrogantes no es del todo sencillo. No obstante, por una cuestión metodológica y política, tejo mi propia experiencia con la de hombres y mujeres jóvenes tseltales para entrever la manera en que se nos manifestó dicha aparición corporal. Para empezar, en un proceso de recordación, el momento en que por primera vez me vi con cierto detenimiento fue cuando cursaba el tercer grado de secundaria. Por cuestiones familiares, me mudé de una comunidad tseltal hacia la ciudad. Al inicio del ciclo escolar, me sucedieron dos cosas. Por un lado, noté que la mayoría de mis compañeros hombres de clase eran más altos que yo, además de que eran “güeros”; también mis compañeras. Eso me hizo distinguir mi baja estatura y que mi piel era morena, pues había crecido en un contexto donde todos compartíamos la misma tez, sin

³⁶ Víctor Turner, *Dramas sociales y metáforas sociales* (Nueva York: Cornell University Press, 1974), 14.

³⁷ Charlie Kaufman, dir., *Synecdoche, New York* (Los Ángeles, Sidney Kimmel Entertainment, 2008), 124 min.

necesidad de interrogarlo. Eso me llevó a notar que había tantos cuerpos distintos al mío, pero jamás antes había pensado, siquiera, en el color ni en la textura de mi piel. Ésa fue una de las primeras rupturas experimentadas al verme y al ver a otros/as.³⁸ Es posible que esto se debiera a que yo era el único, tal vez de los pocos, con una piel distinta a la mayoría de mi grupo. En ese tiempo no me reconocía “indígena” ni tampoco tseltal. Por ello, no fue un momento de ruptura ni de incertidumbre.³⁹ Fue mucho tiempo después cuando descubrí que el cuerpo indígena también tenía otras connotaciones, sobre todo, por la historia colonial y las opresiones que constituían la racialización de los cuerpos.

Por el otro, recuerdo que en aquel tiempo comenzaban a crecer los vellos púbicos en mis genitales. Si bien había leído en los libros de ciencias naturales que eso nos sucedía a todas las personas, me causó cierta incertidumbre, tanto que se lo conté a mi padre, porque pensé que algo estaba mal con mi cuerpo. Entonces, él me dijo que era normal, que había dejado de ser un niño para ser un “joven”. Ese cambio de ser *kerem* (niño) a *ch'iel kerem ach'ix*, es decir, un “joven hombre y mujer”, implicaba que mi cuerpo había crecido y cambiado no sólo físicamente, sino en mi capacidad de pensar, que por esa razón era consciente de mis cambios corporales. Este momento de transición, como un ritual de paso, tanto en hombres como en mujeres, es nombrado en tseltal como *julix sch'u'lel* (su conciencia-pensamiento-alma ha llegado) y *la yich'ix yo'tan* (ya tiene corazón). Ambas formas de enunciar el paso tienen que ver con lo espiritual, con el razonamiento, las responsabilidades que uno empieza a asumir, incluso con la capacidad reproductiva que el cuerpo desarrolla. Además, como Gabriel Bourdin⁴⁰ lo deno-

³⁸ Ésa no fue —ciertamente— la primera vez que vi a personas con una piel distinta a la mía, pues las había visto en las películas que transmitían en el canal abierto, pero no lo razoné. No implicó un acontecimiento que me interpelara o causara incertidumbre, como sí fue el hecho de verme entre tantos.

³⁹ En mi experiencia, fue hasta la preparatoria cuando por primera vez alguien me llamó indígena por reconocermelo de un pueblo de Tenejapa, hablante del tseltal. Cuando me fue dicho me asombró, pues no sabía que había maneras de identificar a los cuerpos por mestizos, ladinos, criollos, negros, indígenas.

⁴⁰ Gabriel Bourdin, *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística* (México: UADY, 2007).

mina, se enuncian dichas expresiones porque “el cuerpo [es] una extensión metafórica del lenguaje” y, por supuesto, el lenguaje como una extensión del cuerpo, pues mediante éste es que podemos representarlo y nombrarlo.

De tal manera, me tomé el tiempo para mirarme con atención. Aquel primer momento fue un hallazgo personal que, seguramente, cada persona la significó de una forma distinta, en un tiempo y espacio singular. No obstante, la introspección corporal, sin duda, fue crucial, pues así aprendimos a reconocer el reflejo de nuestro rostro; con nuestras manos sentimos la tesitura de nuestro cuerpo, descubrimos la composición de nuestra piel, la suavidad de los párpados, la profundidad del ombligo, las huellas dactilares de las manos, la rigidez de las rodillas y los filamentos del cabello. De ese modo reconocimos nuestros lunares dispersos desde la cabeza hasta los pies, que son las marcas más íntimas que tenemos. Identificamos el tono de nuestra voz y el sonido de las carcajadas que desprendemos cuando algo nos causa risa; la manera en que caminamos y sonreímos, aun cuando no podamos describirlos. Ese hallazgo íntimo, tan nuestro, nos permitió reconocernos entre la gente, saber que nadie habita el mismo cuerpo, que cada anatomía tiene una singularidad que jamás se asemeja con la de nadie, incluso entre los gemelos. “El cuerpo en tanto encarna [a cada persona], es la marca del individuo, su frontera, de alguna manera el toque que lo distingue de los otros”.⁴¹

Pero este proceso de autoexploración, no sólo se dio, al menos no en mi caso, únicamente con el uso de la vista sino con las manos. El palparme, sentir cada parte mía, fue un ejercicio de reconocimiento, que lo hice sin revelárselo a nadie porque, incluso, tenía pena de mirarme a mí mismo, como si al deshilar cada pliegue me fuera quedando sin ropa frente a ojos extraños que eran los míos. No sé si esta práctica del sentir el cuerpo sea cotidiano, aun cuando sea algo que nos pertenece y que nunca podemos despojar: nacemos y morimos con él. Este, el que habito, lleva un nombre que, al nombrarlo, despliega toda una historia personal que me subjetiva y constituye

⁴¹ Le Breton, *La sociología del cuerpo...*, 11.

en un ser social con identidad. Así reconocemos que el cuerpo no está vacío, que es una materialidad significativa. Se vuelve más complejo cuando vamos reconociendo todas las cosas que siente, escucha, vive y experimenta el cuerpo en su proceso de materialización en el cual, como señala Muñiz, “intervienen las relaciones sexuales, de género, etnia, clase y edad [...] también diversos discursos, prácticas e instituciones”.⁴² Ese proceso no es gratuito, está condicionado por ideologías culturales, sociales e históricas construidas desde la hegemonía heterosexual y patriarcal, que establecen diferencias y desigualdades que impactan directamente en los cuerpos.

En el proceso de ir descubriendo(nos), también reconocemos que, para hacer comprensible la experiencia, nos encarnamos en cuerpos femeninos y masculinos. Tales prescripciones sociales y culturales las apropiamos en los distintos campos donde interactuamos, pues nadie nace siendo mujer y hombre, para ello, el cuerpo es conferido de normas, prácticas y discursos que fijan el deber ser de cada género. Esta diferenciación del género, así como del sexo, inciden en las significaciones y lecturas que damos al cuerpo. Así lo escribe Judith Butler al afirmar que el sexo y el género “obligan la configuración social de los cuerpos”.⁴³ Lo anterior puede reconocerse en el relato de la joven Gómez, tseltal de Oxchuc, quien comparte cuándo y cómo fue el momento en que prestó atención a su cuerpo:

K'ax la jxi' k'alal jajch' koel te jch'ujte, yu'un la kuy te chamelon a. Yu'un abi, la kalbey ya'y te jme'e, ja'la yalbon te ja' jich jtaletik te antsotike: “kanantay aba, yu'un jich maba ataj chamel ta ora”, la yalbon. Jich jajch'on ta sk'abuel te jlu'e, te jchu'e, yu'un yakal ta chi'el. Ja' nel k'aal te lek la jkil bit'il jelon te jbak'etale.

Cuando menstrué la primera vez tuve miedo, pensé que estaba enferma. Entonces, se lo conté a mi mamá, ella me dijo que eso nos pasaba a nosotras las mujeres: “cuídate bien, porque tu cuerpo ya está listo para quedar embarazada”, me dijo. Así empecé a verme la vagina, mis senos que crecían. Ésa fue la primera vez que vi

cómo mi cuerpo había cambiado (testimonio de Gómez, Oxchuc, 28 años).

En el relato de Gómez se identifica que el reconocimiento de su cuerpo se dio a partir de un proceso orgánico corporal en el que, a su vez, significó la conciencia de ser “mujer”, como su madre se lo dijo, así como de la condición reproductiva (embarazo) que su cuerpo ya había desarrollado y los cuidados que debía asumir. Al parecer hay una relación entre descubrir el cuerpo y la identidad sexual que socialmente se espera de una persona; entiendo ésta como “el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinado, construye de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos, y las relaciones eróticas [atribuidas al sexo]”.⁴⁴ Más o menos como a mí me sucedió, Gómez recurrió al conocimiento de su madre para contarle sobre su menstruación, pues pensaba que algo estaba mal en ella. Eso se vincula con la construcción discursiva y material del género: “tema de mujeres se trata con mujeres; tema de hombres, con hombres”. Se visibiliza en la manera en que, tanto ella como yo, actuamos al notar los cambios en nuestro cuerpo y recurrir a nuestro alter “femenino” y “masculino” para contar lo que nos sucedía.

Aunado a lo anterior, el proceso de *corporsubjetivación* no sólo implica lo dicho en el relato hablado, sino el cuerpo como un lugar donde se expresan las marcas y los cambios más visibles ante los ojos de los demás. El joven López, joven tseltal de San Juan Cancuc, relata que el primer momento en que observó su cuerpo fue al cursar la secundaria. En aquel tiempo sentía atracción por una chica de su generación, por lo que comenzó a darle cierta relevancia a su apariencia, debido al deseo afectivo que experimentaba:

K'alal ayon ta bulucheb ja'wil ochon ta secundaria, tey la jnabey sba a la tul ach'ix. K'ax la jmulan, ya xp'itp'un te k'otan k'alal ya jta ta ilel a. Jich jajchon ta sk'abuel te jsite. La kil te jsit-kelaw, la jtes te jole jich bit'il “mango

⁴² Muñiz “Las prácticas corporales...”, 38.

⁴³ Butler, *El género en disputa...*, 232.

chupado” ya yalik, yu’un la jk’an te t’ujbiltiknax ya yilon ek te ach’ixe. Ja’ jich te la jnop yilel te jbak’etale, lek la jk’an kak’ba ta ilel.

Cuando tenía doce años entré a la secundaria, allí conocí a una chica. Me gustó mucho, mi corazón latía fuerte cuando la veía. Así empecé a ver mi cara. Vi mi rostro, me empecé a peinar con un corte de “mango chupado” como le dicen, porque quería que ella también me viera. Así comencé a ver mi cuerpo, quería que notara que tenía una buena apariencia (testimonio de López, tseltal de San Juan Cancuc, 24 años).

En la experiencia de López sobresalen varios elementos. Por un lado, que fue a partir de un sentimiento afectivo, de encarnar la atracción hacia un género opuesto al de él, que dio relevancia al hecho de arreglar su aspecto físico. En la expresión “quería que notara que tenía una buena apariencia” se revela que, para que alguien más pueda reconocer lo que somos o tenemos, el primer paso es saber que la persona misma lo reconoce, hay una idea de la imagen que tiene y que desea proyectar. Esto implica, como señalan Zúñiga y Morales: “[Reconocer] lo que sentimos y vemos de nosotros. Soy el cuerpo que siento y el cuerpo que veo”.⁴⁵ Pero ese reconocimiento de la imagen corporal implica, siguiendo a David Nasio,⁴⁶ la imagen del reflejo visible en el espejo (bonita, guapo, bien afeitado, etcétera) y la imagen mental de las impresiones sensoriales (sentirse triste, alegre), la que está en la conciencia. La conjunción de ambos es un proceso *corposubjetivo*, pues implica realizar una idea de lo que soy reconociéndome y sintiéndome⁴⁷ de una manera personal.

Un segundo elemento es la edad de López: entre los tseltales se reconoce que el niño comienza su trán-

sito hacia la juventud a partir de los doce años.⁴⁸ En esa etapa de la vida, por la materialización cultural de los géneros desde una estructura patriarcal, las jóvenes mujeres y los jóvenes hombres empiezan a ser separados de los espacios donde usualmente se reunían o jugaban durante la infancia, porque los deseos corporales, al mismo tiempo en que aparecen, son restringidos. Esto se identifica en el relato de Rodríguez, tseltal de Oxchuc, quien narra lo siguiente:

Lek la kil te jbak’etale k’alal jajch ta muk’ubtesel te jchue’, yu’un k’exawon mok ma jna’ binti yakal ta k’axel ta jbak’etal. Ta jparajee, ay a la be ja’, nopol ta jna. Tey ya xnuxik kerem ach’ixetik, lek xtajinonjo’tik sok x-atinonjo’tik. Ay ala tul kerem te ja’nax ya sk’abuon, jich ya sk’abu ek te yan ach’ixetik, ya spas jich k’alal ya jtsob jbatik ta tajimal. La kil te binti pajal kich’o sok te ach’ixetik: yu’un ch’i te jchu’tike. Ja’ stojol te ya kich’tik k’abuel a. La jcholbey ya’y te jme’e, la yalbol te ya jlap jk’u yu’un jich ma yilbonik a. Te jo’one ma jnop te maba lek, ma jna’ bistuk yu’un ya jmuk te jbak’etale. Ja’to k’alal ochonta secundaria la jnop bistuk jich ak’ax a. Tey la jnop te kich’oj bak’etal yu’un ants, te maba pajal sok te winiketik, la jnop te ya smuk’ubte sba te jbak’etaltike.

Observé con atención mi cuerpo cuando empezaron a crecerme los senos, pero fue por pena o ignorancia de no saber qué estaba sucediendo conmigo. En mi comunidad, cerca de mi casa, hay un arroyo. Allí niños y niñas nos reuníamos para jugar y bañarnos. Pero uno de los niños me veía con mucha atención, también veía a mis amigas, lo hacía cuando nos juntábamos a jugar. Noté que tenía algo en común con las niñas: que nuestros senos habían crecido. Eso era por lo que él nos veía. Se lo conté a mi mamá, y ella me dijo que cuando jugara usara un suéter para que no me vieran. Pero no pen-

⁴⁵ Magda Estrella Zúñiga Zenteno y Jesús Morales Bermúdez, *Jóvenes de Chiapas: cuerpos y subjetividades. Reflexiones en torno a fenómenos contemporáneos* (Tuxtla Gutiérrez: Unicach / Juan Pablo Editores, 2020), 141.

⁴⁶ David Nasio, *Mi cuerpo y sus imágenes* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

⁴⁷ Vale la pena destacar que, para Nasio (*Mi cuerpo...*, 2008), la imagen del yo, en tanto subjetiva, puede ser una sustancia deformada de lo que uno ve en y para sí mismo; como sucede con hombres y mujeres que sufren anorexia, al crear una idea sobre su cuerpo que no los hace sentir cómodos. Ello puede llevar a tomar acciones que afectan al cuerpo.

⁴⁸ En distintas comunidades, alguien que cumple dicha edad ya puede ser cooperante. Es decir, puede comenzar a asumir responsabilidades comunitarias, inicialmente con actividades básicas como apoyar a limpiar los mojones y limpiar las veredas. Esto indica que, ante los ojos de la comunidad, ha dejado de ser un niño para transitar hacia su adultez. Esto, sin duda, es uno de los primeros procesos donde se materializan la división sexual del trabajo y los roles de género, pues ser cooperante y el derecho a la tierra es únicamente para los hombres. Las mujeres, por el contrario, no cuentan con ese derecho, pues las decisiones y cargos comunitarios son masculinizados.

saba que eso fuera malo, no entendí el por qué tenía que taparme. Fue cuando entré a la secundaria cuando supe por qué pasaba eso. Allí me di cuenta que tenía un cuerpo de mujer, distinto al de los hombres y que por etapas va cambiando (Testimonio de Rodríguez, tselta de Oxchuc, 25 años).

El crecimiento biológico de nuestra anatomía implica, al mismo tiempo, el desarrollo de la conciencia, es decir, del *ch'ulel*, con el cual se expresan las emociones, los afectos y los deseos. Esa es la razón por la cual el cuerpo, de acuerdo con Sáenz y colaboradores, “no puede ser entendido solamente desde una perspectiva anatómica o fisiológica sino, de una manera más primaria, como una materialidad, una corporalidad deseante”.⁴⁹ Esto puede identificarse en los relatos antes expuestos al reflexionar cómo los niños y las niñas, una vez que hacen su tránsito hacia la adultez, nombrada como *ch'iel kerem ach'ix*, son separados de los espacios donde antes solían estar juntos por la madurez del cuerpo y porque su *ch'ulel* ha crecido y, por ello, el deseo corporal comienza a manifestarse. Los cuerpos se ocultan, como el hecho de no mostrar los senos al sexo biológico opuesto. Esto se anuda con la cuestión cultural de los géneros al no permitir que las jóvenes mujeres se encuentren con los hombres en espacios cerrados o aislados de la comunidad. De lo contrario, el padre y la madre de la mujer pueden exigir que se casen, pues se cree que ya están en edad de reproducirse, de hacer algo indebido sin el consentimiento de las familias ni de la comunidad. Existe la creencia de que es en esa etapa de la vida cuando los jóvenes, tanto hombres como mujeres, empiezan a experimentar atracción por los cuerpos. Entre los tseltales, existe una forma específica para nombrar el deseo sexual, ya *schijubix*, es decir, “ya tiene antojo de sexo”.

De manera similar, el descubrimiento del cuerpo, la construcción de una imagen del “yo”, así como la expresión de los deseos, está relacionado con encarnar el género y su *performatividad*. Eso se deja ver en cada uno de los testimonios compartidos, donde

la categoría “mujer” y “hombre” se manifiestan y actúa según sea la condición asignada al género, más que al sexo. Pues, aun cuando biológicamente los cuerpos sean distintos, estos se materializan a partir de la “repetición obligatoria de normas que en un contexto histórico y cultural específico determinan lo que se entiende por masculino y femenino”.⁵⁰ Ello, al mismo tiempo, se vincula con la construcción cultural del sexo.

Encarnar el cuerpo

Al plantearles la pregunta a los jóvenes tseltales sobre qué significaba el cuerpo, resultó interesante ver las reacciones, acompañadas de cierta incertidumbre, al afirmar que hasta ese momento no se habían siquiera hecho la interrogante. Lo mismo sucedió al querer saber si lo reconocían. Eso me hizo pensar que el ejercicio de observarse, de realizar una introspección corporal no es un hábito apropiado. Es posible que esto tenga una connotación cultural, donde la socialización o las pláticas sobre el cuerpo no sean una práctica normalizada entre los tseltales, al menos no de manera explícita; sin embargo, al escuchar las experiencias sobre los cambios que cada uno experimentó al dejar de ser *kerem ach'ix* para ser *chi'el kerem ach'ix*, me permitió entrever la forma en que el cuerpo sí se hace presente, en tanto que cada uno tiene conciencia del tiempo, la circunstancia y las condiciones vividas, para reconocer el momento en que se detuvieron a contemplar. La capacidad de sentir y razonar los cambios corporales no sólo está asociada con lo visible, como la materialidad del cuerpo, sino ante el crecimiento del alma-conciencia-lenguaje que acrecientan nuestras capacidades sensoriales y perceptivas.

Por ello, resulta importante no sólo pensar el cuerpo en su materialidad más abstracta porque, como señala Adriana Guzmán, “no es posible comprender al cuerpo si al mismo tiempo no se considera al sujeto, su experiencia y el contexto que determina a ambos o, en otras palabras, la cultura en la que el sujeto vive la experiencia”.⁵¹ El cuerpo siempre ha estado allí:

⁴⁹ Marya Hinira Sáenz Cabezas *et al.*, “Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler”, *Estudios Políticos*, núm. 50 (2017), 93.

⁵⁰ Judith Butler, “*El género en disputa...*” (2007), 87.

⁵¹ Adriana Guzmán, *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto* (México: INAH, 2016), 47-48.

presente, constante y dinámico. En tal sentido, encarnar el cuerpo no sólo implica el reconocimiento de la materialidad, la performatividad y las prácticas, sino reconocer la experiencia vivida y que se asume como parte constitutiva del cuerpo. Además de saber que el *ch'ulel*, así como del *o'tanil*, constituyen lo que una persona es. Así se identifica en el relato de López sobre una situación en particular que hasta la fecha la mantiene presente:

K'alal ch'inonto ae, te jmam ya yik'on bel ta a'tel ta jk'in-altik. Ay jun k'aal te la jboj te jk'abe yu'un ma lek la jtsak te machite. Bayel ch'ichel lok' bel ta jk'abe, k'ax la jxi' te ko'tane. Jich la kil te jch'ich'ele, la k'ay te sk'uxilil te jk'abe. Jajchon ta ok'el, la kuy te ma xtunix te jk'abe. Ja' jich te bit'il la jna' stojol te ya sk'an kanantay te jbak'etale tame yato jk'an kuxinon. Yo'tik ch'ionix mak yato jna' te bit'il la jboj te jk'abe, yu'un julix te jch'ulele.

Cuando era un niño, mi abuelo me llevaba a trabajar a la milpa. Hubo un día en que me corté porque no agarré bien el machete. La mano empezó a sangrarme mucho, tuve mucho miedo. Así vi sangre, sentí el dolor en mi mano. Lloré mucho, pensé que perdería la mano. Así entendí que debía cuidar mi cuerpo si quería vivir todavía. Ahora ya estoy grande pero aun recuerdo cómo me corté porque mi conciencia-alma creció (testimonio de López, tseltal de San Juan Cancuc, 24 años).

La experiencia se encarna en el cuerpo, es una de las formas en que se aprehende lo vivido. Las marcas corporales no refieren únicamente a las que se graban en la piel, en forma de cortaduras y cicatrices —como sucedió con López—, sino en la memoria que habita en el cuerpo, en el *ch'ulel* y el *o'tanil*. Esas tres sustancias se encuentran visibles en el relato antes expuesto, lo cual quiere decir, que para que la experiencia se

encarne no basta con que el cuerpo lo reconozca, sino que además queden grabadas en la conciencia-alma y en el corazón, que son la parte intangible de nuestro ser. El cuerpo no es nada sin ellas. Por tanto, como Guzmán señala, “la cultura es experiencia que moldea al sujeto con todo y su cuerpo”.⁵²

Reflexiones finales

Todo sentido social pasa a través del cuerpo, se enraíza y establece en él, pero es en ciertos momentos cuando las experiencias encarnadas se reconocen o más bien se nombran, porque la introspección o el autorreconocimiento fisiológico no suele ser una práctica cotidiana ni frecuente entre los tseltales, como posiblemente sucede en otras culturas. Ese proceso de reconocer lo que somos es lo que denomino *episteme corporal*, que no es únicamente la capacidad de describir nuestros pliegues, sino de sentir y nombrar las marcas que se quedan grabadas en el *bak'etal*.

Como hemos constatado en los relatos de los jóvenes tseltales, realizar una etnografía del cuerpo resulta necesaria para comprender que nuestro proceso de subjetivación no está dado únicamente por las construcciones materiales, sino simbólicas y afectivas, dotadas de múltiples significaciones. Además, resulta interesante la manera en que las entidades anímicas como el *ch'ulel* adquieren un significado importante en la constitución del cuerpo en persona y que el crecimiento fisiológico está asociado con la madurez del pensamiento y sentimiento como dos componentes inseparables. De manera similar, la experiencia de descubrimiento corporal también está vinculada como los procesos de constitución del sexo-género. Esto último es otra ruta de análisis que vale la pena considerar en próximas contribuciones, vinculando la *colonialidad* del género, del cuerpo y de la afectividad.

⁵² Guzmán, *Revelación del cuerpo...*, 56.



Maternidades haitianas: diferencias en el proceso de maternaje entre Chile y Haití y la emergencia de la violencia interseccional cuando se omite el factor cultural en el ámbito de la salud

Haitian Motherhoods: Differences between Chilean and Haitian mothering, and the emerging of intersectional violence when cultural factors are overlooked in Health Services

Yafza Reyes Muñoz

Universidad Católica de Murcia
yafzatamara@gmail.com

Ketia Chatelier

Activista y traductora haitiana
ketu18chatelier@gmail.com

RESUMEN

Esta investigación da cuenta del proceso de maternaje de mujeres haitianas residentes en Chile y evidencia los juicios que emiten profesionales de la salud sobre sus formas de apego, lactancia y crianza. El trabajo se desarrolla a partir de metodologías feministas y decoloniales, y tiene como base una serie de entrevistas, talleres de póster y cartografías situadas. Los resultados dan cuenta de: prácticas comunitarias en el maternaje en Haití versus Chile, donde suele ser más individual; diferencias en cómo sucede el parto, pues en Haití es mayormente fisiológico, mientras que en Chile el número de cesáreas es uno de los más altos en el mundo; sobremedicalización y patologización de parto en Chile versus Haití; y prejuicios de los profesionales de salud hacia las formas de maternaje de las mujeres haitianas. Las conclusiones apuntan a la comprensión de las diferencias culturales sobre el maternaje de las mujeres haitianas residentes en Chile, en busca de fortalecer una perspectiva interseccional en el abordaje de la violencia sufrida por ellas en los centros de salud, donde son cuestionadas precisamente por esas diferencias.

Palabras claves: Maternaje, racismo, interseccionalidad, mujeres haitianas, metodologías decoloniales.

ABSTRACT

This article addresses the mothering of Haitian women living in Chile, and the series of judgements build by health services workers about their affection, breastfeeding, and upbringing practices. Departing from feminist and decolonial methodologies, this research is based on interviews, posters workshops, and situated cartographies. Evidence shows that Haitian mothering practices are communal whereas in Chile are more individualistic; regarding labour, Haitians are mostly physiological, whereas Chile has one of the highest rates of Caesarean births in the world; and there is a number of prejudices towards Haitian mothering practices coming from health services workers. The conclusion aims to understand the cultural differences enacted by Haitian migrants in Chile regarding their mothering practices, in order to set an intersectional perspective to address the violence suffered by these women in health services, where they are constantly criticised for those cultural differences.

Keywords: Mothering, racism, intersectionality, Haitian women, decolonial methodology

Fecha de recepción: 10 de enero de 2022

Fecha de aprobación: 19 de mayo de 2022

Introducción

Se presentará aquí una breve discusión sobre los tópicos de la investigación, para contrastarlos luego con el trabajo etnográfico llevado a cabo y las discusiones de cierre.

Construcción de la maternidad como institución patriarcal

Hablar de maternidad nos remite a Adrienne Rich (1986),¹ quien analiza el costo de la imposición de la institución de la maternidad sobre la vida de las mujeres, en tanto ambivalencia que corroe las relaciones entre madres e hijas/os y la imposibilidad de las mujeres de *darse a luz a ellas mismas*. Además, analiza el surgimiento histórico de la maternidad intensiva en el siglo XIX en tanto actividad relegada al hogar, la domesticidad y, por ende, separada del mundo público, del trabajo remunerado y de la producción. Por otro lado, Sabrina Yañez (2017)² señala que la idea de maternidad “sirve a los intereses del patriarcado, en tanto la maternidad ‘ejemplifica, en una misma persona’, la religión, la conciencia social y el nacionalismo. [Donde] la institución de la maternidad revive y renueva todas las demás instituciones”.³

Desde otra perspectiva, Jeanny Posso Quiceno⁴ señala que la maternidad ha sido construida en la modernidad, desde la biología, la medicina y la psicología occidentales, como un elemento básico de la vida de las mujeres, una especie de *esencia* del ser mujer; constructo naturalista establecido con más fuerza durante la Revolución francesa y consolidado en la época del desarrollo industrial. Por ello, “cuando el feminismo planteó, por primera vez, la ancestral jerarquía entre los sexos como un privilegio injusto y, por lo tanto, que la dominación masculina era política, la respues-

ta de los varones fue la naturalización de tal dominación”⁵ mediante la *naturalización* de la maternidad y sus procesos reproductivos; lo que implicó eliminar el peso social y de agencia de dichas prácticas.

Lo anterior se perpetúa con constructos como el *instinto maternal* o el *amor maternal*, los cuales, según Silvia Tubert (1999),⁶ han sido la base sobre la que se instituyó la maternidad como principal función de la mujer y fundamento de su identidad. Así, “estas propuestas, que hablan del amor como valor fundamental de la maternidad, propusieron un nuevo modelo de feminidad, en el que las mujeres debían asumir un papel pasivo, aceptando el poder de los varones”.⁷ Es entonces cuando las mujeres comienzan a perder poder en el ámbito de la maternidad y son los Estados lo que controlan el comportamiento de ellas a través de sus procesos reproductivos, lo que, dependiendo del contexto histórico en el que están insertas, implicarán la promoción de políticas en pro de la natalidad, condenando la anticoncepción y el aborto, o bien, aprobando políticas de control y eugenesia, como las esterilizaciones forzadas.⁸ También se observa cómo, desde finales del siglo XIX y principios del XX, se construyó el rol materno desde el discurso biomédico como una *responsabilidad* fundamental para la vida y el cuidado de los/as infantes. En ese sentido, “los expertos” de la biomedicina instauraron la reclusión de las mujeres en el hogar como medida sanitaria y los Estados, valiéndose de ello, convierten la maternidad como premisa propia de las mujeres que ejemplifican los valores de la nación, la *familia* y el Estado.

El binomio mujer / madre-lactancia y la patologización del parto

Como se ha señalado, la construcción social de la maternidad en tanto “ideología social” constituye una pieza fundamental dentro de la era moderna, y por lo

¹ Adrienne Rich, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Mapas (Madrid: Traficantes de Sueños, 2019).

² Sabrina Soledad Yañez, “Una genealogía feminista para abordar la maternidad como institución y como experiencia: El legado de Adrienne Rich”, *La manzana de la discordia*, vol. 12, núm. 1 (julio de 2017), 61-76, acceso el 5 de octubre de 2021, <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v12i1.5477>.

³ Yañez, “Una genealogía feminista...”, 67

⁴ Jeanny Lucero Posso Quiceno, “Las transformaciones del significado y la vivencia de la maternidad, en mujeres negras, indígenas y mestizas del suroccidente colombiano”, *Sociedad y Economía*, núm. 18 (2010), 59-84.

⁵ Posso Quiceno, “Las transformaciones del significado...”, 60

⁶ Silvia Tubert, “Masculino/femenino; Maternidad/paternidad”, en *Hombres y mujeres: subjetividad, salud y género*, ed. de María Asunción González de Chávez Fernández (Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones- ULPGC, 1999), 53-76.

⁷ Posso Quiceno, “Las transformaciones del significado...”, 61.

⁸ Lucía Busquier, “Las ‘mujeres del Tercer Mundo’ en Estados Unidos: control de natalidad y esterilizaciones forzadas (1970-1975)”, *Revista Estudios Feministas*, vol. 28, núm. 1 (9 de marzo de 2020).

mismo, para el capitalismo y la subordinación de las mujeres, a través de sus cuerpos y sus procesos reproductivos, anulando —mediante la “biología y naturalización” de estos— sus agencias, resistencias y aportes al desarrollo socioeconómico.⁹ En ese contexto, y considerando que el sistema sexo-género ha atribuido históricamente el ámbito de la reproducción social de la humanidad, a las mujeres, este modelo ha asumido el embarazo, el parto y sobre todo la lactancia, como elementos naturales, inevitables y deseables para todas las mujeres del mundo, ignorando el papel sociopolítico, ideológico y sexista de dicha construcción sobre sus cuerpos y sus procesos reproductivos. De tal forma, la lactancia, al ser asumida como una conducta “natural” de la mujer-madre, debe llevar a las mujeres ineludiblemente al cuidado, la nutrición y la salud de sus hijos/as, convirtiéndose así, en un imperativo categórico respecto de qué es ser una “buena” mujer. Esos constructos sexistas sobre el proceso de la maternidad constituyen lo que Castilla (2005)¹⁰ denomina la “díada madre-lactancia”, en la cual no es posible imaginar al sujeto madre si no es desde su rol de amamantamiento. El problema es que dicha díada no es capaz de dar cuenta del carácter aprendido que implica la práctica de la lactación, y el énfasis en la función de la reproducción social asignada a las mujeres a través de la lactancia —fuertemente influida por el discurso biomédico— otorga a los profesionales de la salud una justificación científica *irrefutable*, respecto de su visión sobre la lactancia como la única, social y sanitariamente adecuada. Empero:

Entender la relación madre-hijo con base en generalizaciones biológicas tiene el efecto de homogenizar los significados que las distintas culturas en los distintos momentos han atribuido a la maternidad. Una de las consecuencias que esta visión acarrea es la sobrecarga en las responsabilidades de las mujeres como las únicas encargadas del cuidado y bienestar de los hijos, donde la lactancia tiene un papel importante, ya que es con-

⁹ Silvia Federici, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018).

¹⁰ María Victoria Castilla, “La ausencia del amamantamiento en la construcción de la buena maternidad”, *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 22 (2005): 188-218.

cebida como parte del sistema de cuidados esenciales durante los primeros meses de vida del niño.¹¹

Por otra parte, además de la institucionalización de la lactancia como un valor fundamental de las mujeres y cuestión ineludible de la experiencia de la maternidad se debe considerar la patologización y medicalización del parto en muchos países de América Latina y principalmente en Chile,¹² donde las mujeres son obligadas a parir acostadas en camillas (en posición supina), inmovilizadas debido a que están conectadas a monitores, sueros y medicamentos intravenosos, entre otros. Por ello:

Desde el momento en que la mujer ingresa al sistema, una serie de mecanismos se conjugan para expropiarla de su identidad, de sus conocimientos, de cualquier autoridad que pueda ejercer, incluso de su propio cuerpo. Lo que debería suceder como un proceso normal, se interfiere hasta ser tratado como cualquier intervención compleja: la mujer debe desvestirse y ponerse una camisa que el hospital le entrega, acostarse de espalda sobre una cama, conectarse a un monitor fetal y a vía intravenosa (con lo cual queda inmovilizada y obligada a permanecer en la cama), permanecer en esa posición durante las contracciones, para luego ser trasladada a un *box* o pabellón de atención de parto que en casi nada se diferencia de una sala de cirugía compleja. Este tipo de escenario sin duda remite a malestar y sufrimiento; es un lugar para personas enfermas. Los especialistas

¹¹ Castilla, “La ausencia...”, 189-190.

¹² Michelle Sadler Spencer, “Etnografías del control del nacimiento en el Chile contemporáneo”, *Revista Chilena de Antropología*, núm. 33 (11 de octubre de 2016), 45-57, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/download/43388/45373/>; Luis Iván Díaz García, Yasna Fernández M., y Yasna Fernández M., “Situación legislativa de la Violencia obstétrica en América latina: el caso de Venezuela, Argentina, México y Chile”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, núm. 51 (diciembre de 2018): 123-143, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://doi.org/10.4067/S0718-68512018005000301>; Michelle Sadler Spencer, “Así me nacieron a mi hija. Aportes antropológicos para el análisis de la atención biomédica del parto”, en Nacer, educar, sanar. Miradas desde la antropología del género, de Michelle Sadler, María Elena Acuña, y Alexandra Obach (Santiago de Chile: Catalonia [Género, Cultura y Sociedad], 2004), 15-66, acceso el 5 de octubre de 2022, <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122662>.

para lidiar con enfermedades son el personal médico, por tanto, las mujeres que darán a luz tendrán muy poco espacio para opinar o intervenir en el proceso. No sólo no se les permitirá que opinen, sino tampoco que expresen lo que sienten. Tal es la autoridad que se impone sobre ellas, que en gran parte de los casos no se atreven a preguntar qué está ocurriendo.¹³

En ese sentido, es relevante el papel de las cesáreas como mecanismo de control de los procesos reproductivos de las mujeres y, sobre todo, de los derechos del nacimiento.¹⁴ Relevante es mencionar que Chile tiene uno de los niveles más altos de cesáreas en el mundo, el que sobrepasa constantemente el 50% —tanto en hospitales públicos como privados— muy por sobre el 15% recomendado por la Organización de Naciones Unidas.¹⁵ En ese escenario: El grupo de mujeres que presenta el mayor número de partos por cesárea actualmente en Chile son las pacientes Fonasa [Fondo Nacional de Salud] que se atienden en modalidad libre elección, a través del programa pago asociado a diagnóstico (PAD), con tasas de cesáreas de alrededor del 74%.¹⁶

Y si a lo anterior le sumamos la violencia que deben sufrir las mujeres racializadas por no cumplir con las expectativas “blancas” y occidentales de la maternidad, nos encontraremos con una “criminalización” de las maternidades negras, tal como se verá a lo largo de esta investigación.

Las maternidades negras

A pesar del contexto de reivindicaciones del movimiento étnico-racial de las poblaciones negras en Latinoamérica, las mujeres siguen posicionadas como meras reproductoras biológicas y sociales dentro de sus comunidades. Así:

¹³ Sadler Spencer, “Así me nacieron...”, 6.

¹⁴ Sadler Spencer, “Etnografías del control...”.

¹⁵ OMS y Human Reproduction Programme, “Declaración de la OMS sobre tasas de cesárea” (Ginebra: World Health Organization, 2015), acceso el 5 de octubre de 2022, <https://apps.who.int/iris/rest/bitstreams/714843/retrieve>.

¹⁶ Fabien Magne Alexa Puchi Silva, Bielka Carvajal y Martin Gotteland, “The elevated rate of cesarean section and Its contribution to non-communicable chronic diseases in Latin America: The growing involvement of the microbiota”, *Frontiers in Pediatrics*, vol. 5 (4 de septiembre de 2017), 192, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://doi.org/10.3389/fped.2017.00192>.

La presión que se ejerce sobre ellas no es tanto respecto a la fecundidad, sino la censura respecto a las relaciones interraciales. Como nos contaba una intelectual feminista negra, mientras los hombres negros se autoatribuyen la misión de “ennegrecer el mundo”, a las mujeres se les censura cuando establecen relaciones afectivas con hombres mestizos [...] en este caso, también encontramos el ejercicio del poder sobre la sexualidad y el cuerpo de las mujeres, y una politización implícita de la maternidad.¹⁷

Es por tales y otras razones que las intelectuales negras de distintas latitudes y contextos políticos y geográficos¹⁸ pusieron en tensión el abordaje de la maternidad desde el feminismo blanco; en tanto la experiencia subjetiva de ésta no puede ser comprendida si no es dentro de las estructuras sociopolíticas y raciales de las comunidades en las cuales están insertas; dimensiones generalmente olvidadas por las pensadoras y feministas blancas. Por ejemplo, en América Latina: “la tasa de fertilidad de las mujeres indígenas y afrodescendientes es aproximadamente un 10% superior a la tasa de la población general y, sin embargo, reciben menos atención de calidad durante el embarazo, el parto y el posparto”.¹⁹ Por otro lado, si una mujer negra no cumple con las expectativas patriarcales de la diada madre-lactancia será altamente cuestionada, tanto por profesionales como técnicos, acusándolas de malas madres, poco apegadas, etcétera; sin embargo, los datos que expone la Organización Panamericana de la Salud en su informe *La salud de la población afrodescendiente en América Latina*, de 2021, establecen que algunos de los aspectos ventajosos de la salud

¹⁷ Posso Quiceno, “Las transformaciones del significado...”, 75-76.

¹⁸ Angela Davis, *Mujeres, raza y clase. Cuestiones de antagonismo* (Madrid: Akal, 2005); Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, y Gloria Anzaldúa. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2004); Mercedes Jabardo, ed., *Feminismos negros: una antología* (Madrid: Traficantes de sueños, 2012).

¹⁹ Red MTCI Américas, “Salud en la población indígena, afrodescendiente, y otras diversidades étnicas de las Américas”, blog de BIREME / OPS / OMS, Biblioteca Virtual en Salud-Red Medicinas Tradicionales Complementarias e Integrativas, s.f., acceso el 5 de octubre de 2022, <https://mtci.bvsalud.org/salud-en-la-poblacion-indigena-afrodescendiente-y-otras-diversidades-etnicas-de-las-americas/>, 1.

de las personas afrodescendientes son, justamente: “La prevalencia de la lactancia materna exclusiva y prolongada [...] una menor proporción de partos por cesárea y una proporción de partos institucionales y partos atendidos por personal calificado muy cercana o superior a 90%”.²⁰

También es interesante destacar que, en América Latina y El Caribe, la tasa de fecundidad de adolescentes afrodescendientes es 40 % superior a la tasa de jóvenes no afrodescendientes; sin embargo, no reciben una mejor atención respecto de mujeres no afro. Al contrario, son culpabilizadas por su irresponsabilidad al tener varios hijos/as, o por su “falta de educación sexual y reproductiva”, cuestión que no pasa con mujeres blancas de clases medias o altas, las que son vistas como “mejores” mujeres, en la medida en que son “más madres”. En ese sentido la investigación de Reyes-Muñoz, Gambetta Tessini, Reyes Muñoz, & Muñoz-Sánchez²¹ da cuenta de cómo se siguen reproduciendo las ideas clasistas y racistas sobre las maternidades negras, cuestión que es vista como “falta de educación”, o bien, como un elemento para conseguir “beneficios” (e incluso la nacionalidad *ius soli*),²² pero nunca como parte de una decisión o agencia de las mujeres negras, y por supuesto mucho menos, como un deseo.

Hay mucha población haitiana embarazada, yo no sé si será porque realmente no tienen el concepto de, por ejemplo, del uso de métodos anticonceptivos, o real-

²⁰ Organización Panamericana de la Salud, “La salud de la población afrodescendiente en América Latina” (Washington, OPS, 2021), acceso el 5 de octubre de 2022, <https://iris.paho.org/handle/10665.2/54593>, 9.

²¹ Yafza Reyes-Muñoz, Karla Gambetta Tessini, Vania Reyes Muñoz y Práxedes Muñoz-Sánchez. “Maternidades negras en Chile: interseccionalidad y salud en mujeres haitianas”, *Revista Nuestra América*, vol. 9, núm. 17 (junio de 2021), 1-13.

²² Criterio jurídico para determinar la nacionalidad de una persona en función del territorio en el cual ha nacido, y que es aplicado en Chile con sólo dos excepciones: hijos/as de personas al servicio de un gobierno extranjero en Chile, tales como diplomáticas, y niños/as cuyos padres o madres no residen en el país (es decir, que están de paso); sin embargo, estos infantes igualmente tienen la opción de adquirir la nacionalidad por el criterio *ius soli*. Este criterio ha sido sumamente cuestionado por la ciudadanía chilena al igual que por profesionales de la salud, cuando son mujeres haitianas las que se encuentran embarazadas, aludiendo intereses particulares de éstas, para “sacar provecho” de este derecho.

mente quieren quedar embarazadas para adquirir o tener un hijo de la nacionalidad. Y eso, que se queden en el país. Porque eso es lo que han... o sea, lo que yo he escuchado, que tienen hijos por eso. No sé, la verdad que ahí me entra un poco la duda de cuáles son las razones del por qué hay tanta población migrante embarazada.²³

La migración haitiana en Chile y el racismo antihaitiano

Al año 2021, según datos aportados por la “Comunidad haitiana en Chile”,²⁴ dicha población residente en el país llega a 180 000 personas. Por otra parte, el Servicio Jesuita a Migrantes (SJM)²⁵ informó que 68 110 personas haitianas recibieron su permanencia definitiva entre los años 2010 y 2021: “Lo que significaría que hay alrededor de unos 110 000 haitianos circulando con residencia temporaria vencida que buscan ser regularizados en el Proceso de Regularización Extraordinaria, esperando postular a una permanencia definitiva o pertenecen al grupo de los que ya se fueron del país”.²⁶

Por otra parte, de las personas haitianas que buscaron regularizarse, sólo 1 486 lograron inscribirse en el Proceso de Regularización Extraordinaria de 2021, versus 77 147 venezolanas. Esto es leído por la comunidad haitiana como un acto de discriminación que tiene como objetivo “dificultar” sus procesos de regularización:

Podemos entender que el problema de documentación que denuncian los haitianos tiene que ver con la dificultad que han tenido para recibir los certificados de antecedentes penales y pasaportes desde el Estado de Haití, pero también está claro que existe una intención del gobierno chileno [del expresidente Sebastián Piñera]

²³ Reyes-Muñoz, Gambetta, Reyes y Muñoz-Sánchez, “Maternidades negras en Chile...”, 9.

²⁴ Yvenet Dorsainvil, “Comunidad haitiana en Chile”, Comunidad Haitiana en Chile, página de Facebook, 3 de noviembre, 2021, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://www.facebook.com/Comunidad-haitiana-en-chile-102259668120077>.

²⁵ Servicio Jesuita a Migrantes (SJM) Chile, “¿Por qué tantos haitianos se están yendo de Chile?”, Servicio Jesuita a Migrantes, blog institucional, 17 de septiembre de 2021, <https://sjmchile.org/2021/09/24/por-que-tantos-haitianos-se-estan-yendo-de-chile/>.

²⁶ Dorsainvil, “Comunidad haitiana en Chile”, 1.

de dificultar la regularización de los haitianos o algún grado de discriminación en este tema, tal como lo indica el 16.4 % de los encuestados, porque este mismo gobierno da ciertas facilidades a otros grupos migrantes, justificadas por situación sociopolítica del país de origen.²⁷

Pero ¿cómo surge la inmigración haitiana en Chile? Desde 2015, tras el terremoto que azotó la isla en año 2010, dejó más de 300 000 personas fallecidas y más de un millón damnificadas, eso y las continuas crisis políticas en Haití, han significado que el 80 % de su población viva bajo el umbral de pobreza,²⁸ cuestión que promueve imágenes estereotipadas de las personas haitianas que llegan a Chile, como sujetos *pobres*, *subdesarrollados*, carentes de capital económico y, por tanto, migrantes *no deseados*. Para la investigadora y académica chilena María Emilia Tijoux (2016),²⁹ las personas haitianas que viven en Chile son objeto de una discriminación particularmente desatada que se explica por tres motivos específicos: la raza, el idioma y por supuesto, la clase.

Lo vivieron los peruanos en su momento, que con rasgos indígenas sufrieron el rechazo de una parte importante de la población nacional, y hoy lo viven los haitianos por el color negro de su piel [...] el rechazo está situado tanto en la situación económica de los haitianos que llegan —es decir, gente que no tiene capitales económicos y que lo único que tiene es fuerza de trabajo—, y lo segundo, en el color de piel. El racismo opera colocándoles en el lugar más bajo de la escala. Efectivamente hay un componente histórico, un componente racista y mucho componente clasista, que tiene como resultado el tratar a los haitianos como esclavos³⁰.

²⁷ Dorsainvil, “Comunidad haitiana en Chile”, 1

²⁸ FMI, “World Economic Outlook Databases”, FMI, 2021, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://www.imf.org/en/Publications/SPROLLS/world-economic-outlook-databases>.

²⁹ María Emilia Tijoux, *Racismo en Chile: la piel como marca de la inmigración* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria de Chile, 2016).

³⁰ Andrea Bustos y Martín Espinoza, “Pobreza, racismo e idioma: la triple discriminación a los haitianos en Chile”, *Diario U. Chile*, 14 de mayo de 2018, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://radio.uchile.cl/2018/05/14/idioma-pobreza-y-raza-el-drama-de-ser-haitiano-en-chile/>.

Por último, podemos señalar que, para Fernández Véliz,³¹ la discriminación de la ciudadanía chilena hacia personas haitianas y afrodescendientes se debe a la negación e invisibilización constante de la historia negra en Chile, sumada a la idea de superioridad blanca frente a los otros países de Latinoamérica y El Caribe.

El racismo contra las maternidades de las mujeres haitianas en Chile

El Anuario de estadísticas vitales, publicado por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), señala que en 2018 hubo 221 731 nacidos vivos en Chile ese año, lo que significó un incremento de 2 545 bebés respecto a 2017. Se rompía así una tendencia a la baja en la cantidad de nacimientos entre los años 2013 y 2017. En detalle, el 14 % de estos nacimientos fueron de mujeres extranjeras, lo que representó un aumento del 4.7 % respecto de 2017.³²

Del total de madres extranjeras, las mujeres haitianas son las que contribuyen con más nacimientos, con un 21.1%, seguida de las peruanas, con el 14.7%. Por su parte, las regiones que mayor porcentaje de partos de extranjeras son Tarapacá con el 33.7%, Antofagasta 28.5%, Arica y Parinacota 22.8% [todas en la zona norte de Chile] y la región metropolitana con el 21.0%. Sin embargo, según el Ministerio de Salud (Minsal), los controles de embarazo disminuyeron, ya que la cantidad de ingresos al programa prenatal de gestantes cayó un 7% quedando en 162 542, siendo la cifra más baja de los últimos cinco años.³³

³¹ Patricia Fernández Véliz, “Me di cuenta que era negra al llegar a Chile: etnografía de lo cotidiano en las nuevas dinámicas y viaje migratorio de mujeres haitianas en Chile”, en *Migración con ojos de mujer. Una mirada interseccional*, de Herminia González Torralbo, Dhayana Carolina Fernández-Matos, y María Noemí González-Martínez (Barranquilla: Universidad Simón Bolívar, 2019), 179-194, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7793366>.

³² Hugo Vega, “Número de nacimientos en Chile descendió 5,4 % entre 2016 y 2017”, Instituto Nacional de Estadísticas, 15 noviembre de 2019, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://www.ine.cl/prensa/2019/11/15/n%C3%BAmero-de-nacimientos-en-chile-descendi%C3%B3-5-4-entre-2016-y-2017#:~:text=De%20acuerdo%20con%20el%20Anuario,que%20marca%20una%20baja%20de>.

³³ Migración en Chile, “INE: 14 % de los bebés en Chile nacen de madres extranjeras”, Migración en Chile (blog), 2021, acceso el 5

Los datos antes mencionados exponen entonces que Chile empeoró sus indicadores respecto del control del embarazo debido a la llegada de las mujeres extranjeras. Y en ese ámbito las mujeres haitianas suelen estar en el epicentro de la discusión. Ello, porque en Haití, y debido a las condiciones económicas antes expuestas, las mujeres no suelen controlar su embarazo de manera tan seguida como en Chile, incluyendo en algunos casos mujeres no controladas hasta el parto, cuando acuden a los hospitales locales. Eso se debe también, en gran medida, a la existencia de redes de apoyo entre las mujeres de la familia y amistades de la futura madre, quienes monitorean el embarazo y les ofrecen asistencia a las gestantes durante el proceso.³⁴ Por otro lado, también es relevante recalcar que en Chile el embarazo y el parto son procesos sumamente monitoreados, pero también intensamente medicalizados y patologizados.³⁵

Por otro lado, los/as profesionales de la salud, al tratar con las mujeres haitianas embarazadas, trabajan bajo el supuesto de que ellas desconocen aspectos básicos sobre la maternidad. Por ello, los hospitales chilenos desarrollan talleres para ellas, con el propósito de orientarlas en su proceso de embarazo, cuidados prenatales y del recién nacido, denominados “nadie es perfecto”, los que buscan fomentar, desde la primera infancia, es el desarrollo de habilidades parentales y hábitos de crianza respetuosa en las mujeres haitianas. Esto, para “conocer su cultura” y como ellas entienden la niñez e incorporarlas a una crianza *respetuosa, fomentando el apego y el respeto hacia los niños*.³⁶ Esos sesgos —que no incorporan el análisis sobre la excesiva patologización del embarazo y parto en Chile—, además del desconocimiento de las redes de apoyo comunitarias para enfrentar el embarazo y el parto en Haití, entre otros

de octubre de 2022, <https://www.migracionenchile.cl/ine-14-de-los-bebes-en-chile-nacen-de-madres-extranjeras/>, 1.

³⁴ Reyes-Muñoz, Gambetta, Reyes y Muñoz-Sánchez, “Maternidades negras en Chile...”.

³⁵ Sadler Spencer, “Así me nacieron a mi hija...”.

³⁶ Municipalidad de Huechuraba, “Cesfam La Pincoya certifica a madres haitianas en habilidades parentales y de crianza”, Municipio de Huechuraba, Huechuraba.cl (blog), 19 de julio de 2020, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://www.huechuraba.cl/salud/719/detalle/cesfam-la-pincoya-certifica-a-madres-haitianas-en-habilidades-parentales-y-de-crianza>.

elementos, han llevado a ciudadanía en general, y a los/as profesionales sanitarios en particular, a construir una imagen de las mujeres haitianas como “malas madres”, porque supuestamente no practican el apego, lo cual es explicando por un juicio clasista que se repite sobre la pobreza en dicho país, en frases tales como: “Es que allá [Haití], como es un país tan pobre, es fácil que los niños se les mueran, entonces por eso es que ellas deben ser así, tan poco cariñosas con sus bebés ¿para qué encariñarse si se les pueden morir sus hijos/as?”.³⁷

Lo anterior deja en evidencia que las mujeres migrantes —y principalmente las afrodescendientes— son categorizadas como buenas o malas madres a partir del acercamiento o la distancia que los locales establecen respecto de sus prácticas de crianza. Así, mientras más se acerquen al ideal materno del país de destino, mejores madres serán consideradas; pero a mayor distancia de ese ideal, más negativas serán las categorizaciones sobre sus prácticas de maternaje, crianza y apego.³⁸ Ello puede ser explicado en tanto que las jerarquías migrantes se originan desde pautas culturales, tales como costumbres, hábitos, institucionalidad, escala de valores, y por supuesto, la corporalidad que se porta, es decir, el color de piel.

Metodología

La investigación aquí expuesta es un trabajo militante que surge desde el compromiso feminista y antirracista, de cara a la contribución en políticas públicas que aseguren la vida digna a todas las personas que habitan el territorio chileno, más aún de las mujeres racializadas, históricamente desplazadas y violentadas. El trabajo se llevó a cabo entre los años 2019 y 2021 en la Región del Maule, zona central de Chile, como parte de la tesis doctoral de la autora, denominada: “Maternidades Negras: La interseccionalidad como clave en el abordaje decolonial de la violencia estructural hacia las mujeres haitianas residentes en Chile”, la que cuenta con aprobación del Comité de Ética de la Universidad Católica de Murcia, núm. CE0171925. Para abordar el

³⁷ Reyes-Muñoz, Gambetta, Reyes y Muñoz-Sánchez, “Maternidades negras en Chile...”, 8.

³⁸ Paulina Naudon, “Mujeres migrantes en Chile: significaciones sobre su rol de madre y la crianza de hijos”, *Rumbos TS*, núm. 14 (2016), 99-112.

trabajo etnográfico se desarrollaron 10 entrevistas a mujeres haitianas, de entre 25 y 35 años, las que tenían como objetivo conocer sus experiencias sobre la maternidad en Chile y las diferencias que ésta pudiese tener respecto de las vivencias en Haití. Además, se desarrollaron seis talleres de póster y dos de cartografías situadas, en los que participaron alrededor de 20 mujeres, hablantes y no hablantes del español, los que contaron siempre con el apoyo de una de las participantes, quien es la traductora oficial del proyecto. Los talleres tuvieron como objetivo generar reflexiones sobre los procesos de parto, lactancia y apego de las mujeres haitianas, así como también cartografiar los lugares e instituciones en los cuales ellas se sentían acogidas, o bien, violentadas respecto de sus maternidades y estilos de crianza. De esos talleres surgieron varias producciones narrativas, que fueron validadas por las participantes. También se entrevistó a 10 mujeres de distintas áreas de la salud, como médicas, enfermeras, obstetras y trabajadoras sociales; el objetivo de las entrevistas fue analizar los discursos de las profesionales respecto del fenómeno migratorio, sus estrategias de atención y por supuesto indagar sobre sus prácticas de atención a mujeres racializadas, poniendo atención en discursos racistas, xenofóbicos y patriarcales.

Resultados

Las mujeres haitianas constantemente son acusadas, discriminadas y maltratadas por no cumplir con las expectativas “chilenas” sobre cómo debe ser el proceso de embarazo, parto, puerperio, apego, lactancia, alimentación y así, una larga lista de imaginarios respecto de las formas en que las mujeres (todas) deben llevar a cabo una forma única, hegemónica, sexista y racista de ser madre.³⁹ Un elemento que explicaría estos cuestionamientos hacia las madres haitianas sería su tardío control del embarazo, a finales

³⁹ Gabriel Abarca Brown, “‘¡Promueva el apego!’: sobre la maternidad de mujeres haitianas como objeto de Gobierno en Chile”. *Revista Bricolaje*, núm. 3 (19 de noviembre de 2018), 12-21; Naudon, “Mujeres migrantes en Chile”; Jovita Ortiz Jael Quiroz Carreño, Marcela Díaz, y Marcela Araya Bannout, “Migración y discriminación: situación de salud materna y perinatal de inmigrantes en Chile”, *Cuadernos Médicos-Sociales*, vol. 59, núm. 1 (11 de junio de 2019), 79-82; Reyes-Muñoz, Gambetta, Reyes y Muñoz-Sánchez, “Maternidades negras en Chile...”.

del tercer trimestre. La médica haitiana Chouloune Prevaud, quien se desempeña en un Centro de Salud Familiar (Cesfam) en Chile, confirma esta situación, y señala al respecto: Las haitianas inician el control de sus embarazos un poco tarde en relación con lo que se hace en Chile. Esto tiene que ver con la cultura, pero también con cuestiones de educación... en Haití no hay tantos centros médicos como en Chile, por lo tanto, en general, la población retrasa sus controles médicos”.⁴⁰

Esto se condice con el relato de otra mujer haitiana que participó en la investigación: “A las mujeres no les gusta ir a sus controles cuando están embarazadas. En realidad, es más bien que piensan que no es necesario controlarse: ‘es que me siento bien, no voy...’. Porque además, si vive en un sector más de campo, no hay muchos centros de salud, entonces es más difícil poder asistir al centro médico” (entrevista, 2019). Por otro lado, existen hombres y mujeres que practican la medicina natural en Haití, y son frecuentados por la comunidad haitiana para resolver sus problemas de salud y también acompañar a las mujeres embarazadas:

Mira, la verdad es que es un médico, así como “natural”. Él es el que hace los controles en la casa y se llama como un médico naturista. Es muy común que mujeres embarazadas vayan a este médico o médica naturista, porque en realidad son más mujeres que hombres. Ellas tienen un don. Y a veces —más en los campos (porque los centros médicos están muy lejos)— se hacen partos en casa. Entonces no siempre las mujeres van a sus controles al centro de salud, porque esa médica ayuda con el embarazo (entrevista, 2021).

Sin embargo, cuando las mujeres viven en sectores urbanos, el acceso a los centros de salud es más expedito, por lo que las mujeres asisten a sus controles de embarazo sin problemas. Esto se contradice muchísimo con la creencia instalada en Chile, por parte de profesionales de la salud, de que las mujeres haitianas

⁴⁰ Chouloune Prevaud, “Conversatorio sobre medicina antirracista: herramientas para reconstruir los espacios de salud. Colegio Médico”, Colegio Médico de Chile (blog), 26 de julio de 2021, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://www.colegiomedico.cl/conversatorio-sobre-medicina-antirracista-herramientas-para-reconstruir-los-espacios-de-salud/>.

simplemente no controlan su embarazo o que todas tienen partos en domicilios: “Es que en Haití seguro casi todas las mujeres tienen sus hijos en las casas. No hay condiciones para partos en centros asistenciales” (funcionaria de salud, comentarios recogidos en notas de campo, 2020). Pero como se ha mencionado, esa creencia instalada en profesionales sanitarios se contradice con los relatos de las mujeres haitianas participantes de este trabajo:

En Haití, las mujeres tienen a sus hijos en el hospital; a veces en las casas, pero eso se da más en los sectores, así como de campo, porque ahí no hay mucho centro al que ir, pero en la ciudad las mujeres van a sus controles (entrevista; 2019).

Lo correcto [en Haití] es ir a un médico y se van al control cada mes. Y si hay complicaciones van dos veces al mes cuando las mujeres están embarazadas. Si van, van siempre, pero no desde que se enteró que está embarazada (entrevista, 2021).

Pareciera ser entonces que este “malentendido” —que se ha ido transformando en realidad absoluta— tiene que ver con que las mujeres haitianas sí controlan el embarazo, pero no desde las primeras semanas, sino después del primer trimestre. Y esto es visto por las profesionales sanitarias como “descontrol total del embarazo”.

Otra cuestión interesante respecto de la vivencia del embarazo en Haití es la presencia de una gran red de apoyo comunitario que las mujeres tienen durante su embarazo y puerperio, cosa que no es muy común actualmente en Chile, donde el embarazo es un proceso más bien individual o estrictamente familiar.

En Haití todos cuidan a la mujer embarazada, hasta los vecinos. Todos se hacen cargo y buscan apoyo para ella. (Entrevista, 2019).

Bueno, la mamá (cis) cuida, las amigas, las vecinas... mucha gente está preocupada de ella mientras está así, en su embarazo. (Entrevista; 2019).

Además, otro elemento que se ha señalado como muy diferente entre la realidad haitiana del embarazo y lo que sucede en Chile son los supuestos ritos

y actos poco lógicos que ponen en práctica las mujeres haitianas en los hospitales cuando están prontas a tener a sus bebés, siendo cuestionada por quienes las atienden:

Las haitianas se sientan en el piso cuando sienten mucho dolor.

Para disminuir el dolor de las contracciones, ellas se sientan en el piso.

Y eso lo ven súper mal los médicos aquí.

Por ejemplo, hay mujeres que hasta se ponen debajo de las camillas, porque el contacto con el piso, relaja. Es una conexión con la tierra y el dolor se alivia.

O estar en posición fetal, pero en el piso, así en cuclillas, agachada, pero aquí eso está mal.

La matrona siempre reta a las mujeres que ¿por qué está haciendo eso?

Ellos no entienden.

También bailar. Si, bailamos...

Porque hay que moverse, no sé... es que como el dolor es muy fuerte, no puedes quedarte sin moverte, es como una desesperación, hay que moverse, cantar, bailar, hacer algo, acostarse en el piso...

(Producción narrativa, 2020).

La producción narrativa transcrita, creada en 2020, tras los primeros talleres de póster, coincide con lo expresado por Abarca Brown⁴¹ respecto de los juicios que emiten profesionales de la salud sobre las mujeres haitianas hospitalizadas para dar a luz a sus hijos/as. Tal situación es muy relevante pues en Chile —y como se ha señalado anteriormente— el parto está altamente patologizado y medicalizado⁴² y las mujeres son obligadas a parir en posición supina; conectadas a monitores, sueros y medicamentos intravenosos, lo que hace que prácticamente no puedan moverse de sus camillas y deban pasar las contracciones acostadas y bajo estricta supervisión médica, sin posibilidad de acción ni autonomía.

Sobre esta misma línea, las mujeres haitianas que participan en esta investigación coinciden en que en Chile hay demasiadas cesáreas y que eso no es *normal* o coti-

⁴¹ Abarca Brown, “¿Promueva el apego...”.

⁴² Sadler Spencer, “Así me nacieron a mi hija...”.

diano en su país de origen. No olvidemos que Chile tiene uno de los niveles más altos de cesáreas en el mundo. Al tomar en cuenta lo anterior, las mujeres señalan:

Allá hay más partos naturales.

Allá a nosotras, lo que hacemos, es parto natural, porque así es como queremos.

La cesárea se hace cuando el parto es difícil... si es que hay complicaciones.

Si hay posibilidad de parto natural, nunca se hace cesárea.

Los médicos no hacen cesárea porque la mujer quiere hacer cesárea, la cesárea se hace si el bebé viene mal...

Otra cosa también muy diferente, es que aquí en Haití no se baña al bebé cuando nace, sólo se limpia. Porque eso va a hacer daño al bebé más adelante.

Pero aquí los médicos no entienden y retan a las mujeres porque sólo quieren limpiar con un pañito y estar con él. Y se los llevan, se los quitan, no dejan que la mamá esté más tiempo con el bebé...

(Producción narrativa, 2020).

Otro aspecto incomprendido en la atención a las mujeres haitianas, luego del parto, es su ausencia al control del primer binomio a los ocho días: “Las matronas siempre retan a las mujeres porque no van al control de los ocho días. Esto porque es costumbre nuestra que las mujeres nos quedamos los ocho primeros días encerradas con el bebé. Así como sólo en un mundo para nosotros” (entrevista, 2021). Esto es corroborado por la médica Prevaud, quien recomienda a sus colegas chilenas agendar ese control para el noveno o décimo día después del parto.⁴³

Pese a lo anterior, existe un elemento muy valorado por las mujeres haitianas que viven en Chile y que no encuentran en Haití: la atención que reciben en Centros de Salud Familiar (Cesfam) que son parte de la red de atención primaria en salud:

Creemos que es súper bien que aquí se vaya a cada rato al Cesfam. Sería mejor ir a cada rato a controlarse... como por ejemplo diabetes gestacional, presión alta, y eso se controla con el médico en el poli [centro de salud].

⁴³ Prevaud, “Conversatorio sobre medicina...”.

Allá en Haití, los partos que se hacen así en domiciliares, ellos [médicos/as o familia] no pueden ver los problemas que tienen las mujeres; las complicaciones que puede tener. Aquí el médico, la matrona, se preocupa mucho por eso en el Cesfam. Aquí se protege al bebé durante el embarazo y después del embarazo. Allá en Haití sólo se preocupan de un buen parto (entrevista, 2021).

Ahora, respecto de la lactancia de las mujeres haitianas, otro tema fuertemente cuestionado por profesionales de salud en Chile, ellas señalan:

Las mujeres dan pecho siempre, no es verdad que no damos pecho. Pero pocas mujeres amamantan hasta los seis meses sin dar comida (lactancia exclusiva). Aquí les dicen que no den comida. Pero allá [en Haití] le dan comida antes de los seis meses (entrevista, 2021).

Cuando los niños están llorando, se dice que hay que darle comida. Entonces las mujeres dan pecho más o menos 18, 20 meses, pero aquí retan a las mujeres porque dan comida. Cuando van al centro médico, siempre hay una forma de no tratar bien a las mujeres (entrevista, 2021).

Lo anterior contrasta con la percepción de profesionales, principalmente enfermeras, quienes señalan que no logran “enseñar’ o ‘hacer entender’ a las mujeres haitianas sobre la importancia de dar teta” (entrevista a funcionaria de salud, 2020). Y esta percepción se basa también en sesgos clasistas:

Porque además la leche de las haitianas es súper *power* ¿cachay? (entiendes), porque como son países más pobres, hay menos higiene, entonces es un calostro mucho más poderoso, nutritivo. Porque tú sabes que, en los países nórdicos, esos locos tienen cada vez menos anticuerpos pos’, por el exceso de higiene. En cambio, acá es al revés... Pero no entiendo ¿por qué no dan pecho! (Funcionaria de salud, comentarios recogidos en notas de campo, 2021).

Discusión

En Chile, las mujeres afrodescendientes y particularmente las mujeres haitianas sufren día a día las manifestaciones del racismo y la violencia en diferentes ser-

vicios del Estado y principalmente en el ámbito de la salud. Así, “producto de los anclajes histórico-culturales que sostienen los procesos de racialización de la mujer-negra en Chile, el gobierno de la maternidad asumiría una forma radicalmente violenta que se expresa sobre el cuerpo y la subjetividad de algunas mujeres haitianas”.⁴⁴ Y aquí se ve como los derechos sexuales, reproductivos, del nacimiento y del maternaje, están fuertemente cuestionados para esta “otredad racializada” encarnada en los cuerpos de mujeres haitianas. Ya en 1991 Kimberlé Crenshaw⁴⁵ advertía cómo el género y la raza influían en las formas de violencia y opresión que viven las personas. Y a esta estructura base de vulnerabilidad se le añaden siempre otras desigualdades, como la clase social o la condición migrante o el idioma. En ese sentido, se puede leer con claridad en este trabajo cómo se van cruzando las categorías raza, género, clase, nacionalidad e idioma en las formas en que son vistas y tratadas las mujeres haitianas en los servicios de salud en Chile. En ese contexto, entonces, los valores del nacimiento siguen siendo patriarcales y por ende jerárquicos para las propias mujeres chilenas, y con mayor razón para aquellas mujeres que no cumplen con el prototipo de lo que se espera de ellas: migrantes, racializadas, pobres. Ello es evidente en los relatos de los y las profesionales⁴⁶ que asisten a mujeres haitianas en diferentes centros de salud, donde el sexismo, la xenofobia, el racismo y el clasismo, en tanto valores nucleares y principios estructurantes de la cultura chilena, profundamente violenta y desigual, están normalizados e invisibilizados. Así: “el modelo de madre, sensible, abnegada y sacrificada está íntimamente vinculado con la esencia de la feminidad, marcado por el imaginario colectivo y la construcción de la subjetividad que conlleva a valores y modelos que representan socialmente a las mujeres-madres dentro de las estructuras sociales y de poder”.⁴⁷

⁴⁴ Abarca Brown, “¡Promueva el apego!...”, 14.

⁴⁵ Kimberlé Crenshaw, “Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color”, *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6 (1991), 1241-1299, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://doi.org/10.2307/1229039>.

⁴⁶ Reyes-Muñoz, Gambetta, Reyes y Muñoz-Sánchez, “Maternidades negras en Chile...”, 9.

⁴⁷ Miriela Sánchez Rivera, “Construcción social de la maternidad: el papel de las mujeres en la sociedad”, *Opción: Revista de Cien-*

Por esto, en el imaginario que tienen los/as profesionales sobre la maternidad, asociado a la abnegación, el sacrificio, el amor incondicional y cierta *sensibilidad* respecto de cómo deben comportarse las mujeres luego de dar a luz, las madres haitianas parecieran simplemente no calzar. Por otro lado, esos sesgos se visualizan también en frases tales como “las mujeres haitianas son intolerantes al dolor” haciendo alusión a sus formas *inapropiadas* de comportarse antes de parir, por no mantenerse quietas o en silencio, o simplemente por verbalizar el dolor. Esta última aseveración se puede analizar de manera cruzada con la xenofobia, la que opera en tanto los sujetos extranjeros son juzgados por no asumir los *valores o códigos* que si tienen, supuestamente, los nacionales. Y en ese escenario, las mujeres inmigrantes son tildadas constantemente como la *otredad*. Son ellas quienes no se adaptan al servicio que se les está entregando o “regalando” y, además, no hacen las cosas como *sí saben hacerlo* las chilenas, asumiendo que hay una forma correcta de comportamiento: la propia, la nacional; y una incorrecta: la extranjera, la que además atenta contra la local. Ergo, las mujeres haitianas son visualizadas como las conflictivas, las exageradas, las intolerantes al dolor, las histéricas, entre otros apelativos, pues precisamente se mueven en la sala de parto, caminan, bailan, cantan. También se preocupan si, sin causa aparentemente justificada, les inducen el parto o las llevan a pabellón para practicarles alguna cesárea; en resumidas cuentas, parecieran no aceptar —como supuestamente sí lo hacen las chilenas—, el control de sus cuerpos y de sus procesos gestacionales y de parto, ya sea por desconocimiento, por miedo o porque no están preparadas para aceptar los dictámenes de la biomedicina que las etiqueta, discrimina y convierte en *psicóticas*: “Cuando la mujer no estaba totalmente dilatada para el parto normal, la llevaron a pabellón para hacerle la cesárea. Fue en ese momento cuando ella se empezó a agitar y nos llamaron para evaluarla por psicosis [...] claramente no estaba psicótica [...] sólo pedía más tiempo antes de hacerle una cesárea”.⁴⁸ Así, el racismo opera en los y las funciona-

cias Humanas y Sociales, núm. extra 13 (2016), 921-953, 937.

⁴⁸ Abarca Brown, “¡Promueva el apego!...”, 13.

rios de salud, negando y desvalorizando los conocimientos de la población haitiana cuando señalan, por ejemplo: “Los venezolanos son los que más llegan al CESFAM (Centro de Salud Familiar) por embarazo, pero hay una forma más transparente con ellos en el tema de hablarnos, porque ellos ya están capacitados, ellos vienen con otra cultura, pero en el tema con los haitianos cero”.⁴⁹ O expresiones tales como “negras cochinas, malas madres”,⁵⁰ para referirse a las mujeres haitianas hospitalizadas en espera de sus procesos de parto. O en frases como: “ahora está lleno de guaguas haitianas pos’, puros monitos... No; es broma...” (funcionaria de salud, comentarios recogidos en notas de campo 2020). Todo ello, por supuesto, no puede dejar de analizarse desde la opresión y violencia de clase a la que se ven expuestas las mujeres haitianas en general, pero particularmente aquellas que son o que serán madres y que son usuarias de los servicios públicos de salud, porque se asume que no tienen recursos y, por ende, están utilizando los recursos de los nacionales: “claro pos’, tienen todo el sistema colapsado y después no hay hora para los chilenos. Porque está lleno de haitianos... ¡lleno!” (funcionaria de salud, comentarios recogidos en notas de campo, 2019).

Pero el clasismo tiene otra dimensión aún más violenta, la cual puede fácilmente identificarse en los innumerables y repetitivos juicios de profesionales sanitarios (y también de la población chilena en general) hacia las mujeres haitianas respecto de la supuesta desconexión de ellas con sus bebés e hijas/os a causa de la pobreza existente en su país de origen. Frases tales como: “Haití tiene un índice tan alto de mortalidad infantil, que las mujeres *culturalmente* rechazan el apego”, son evidencias irrefutables de esta forma de violencia que las mujeres deben enfrentar día a día.⁵¹ Y

⁴⁹ Reyes-Muñoz, Gambetta, Reyes y Muñoz-Sánchez, “Maternidades negras en Chile...”, 7.

⁵⁰ Laura Quintana, “Parir en negro, la realidad de las haitianas que son madres en Chile”, *El Mostrador*, diario electrónico, 14 de mayo de 2017, <https://www.elmostrador.cl/destacado/2017/05/14/parir-en-negro-la-realidad-de-las-haitianas-que-son-madres-en-chile-2/>. 1.

⁵¹ En un taller llevado a cabo a principios de octubre de 2021, con mujeres haitianas y venezolanas (las últimas no participaron de los talleres y entrevistas concertadas para esta investigación), celebrado en una fundación de apoyo a migrantes en Talca, se expusieron los relatos de los/as profesionales de la salud dirigidos

esa violencia de clase se conecta de nuevo con el sexismo, la xenofobia y el racismo, y así, constantemente, todas ellas imbricadas, como han señalado distintas autoras y autores, entre ellos/as Abarca Brown, 2018; Espinoza, 2020; Fernández Véliz, 2019; Quintana, 2017; Reyes-Muñoz et al., 2021, entre otras:

Lo que pasa de manera muy brutal acá, es que se esté cuestionando su calidad de madre y ocupando millones de sesgos que, al fin y al cabo, reproducen conceptos bastante racistas [...] Se culpabiliza a esas familias como si fuese negligencia materna, y en particular a las mujeres, porque las mujeres son las que son las más cuestionadas, las que más culpabilizan, de las que siempre se duda de su relato y las que son más violentadas a través de estereotipos de género y que viven, al fin y al cabo, esta reproducción compleja de discriminación por género, raza y clase.⁵²

Es por todo lo anterior que se hace urgente trabajar desde una perspectiva integral e interseccional, en el abordaje de las prácticas de apego, maternaje y cuidado que recaen sobre las mujeres haitianas, pues en estas prácticas coexisten, por un lado, profundos desafíos y aprendizajes propios de las mujeres para mantener sus prácticas de maternaje y a su vez resistir a los sesgos de las prácticas de las y los profesionales de la salud.

a dichas mujeres, para analizarlos y construir propuestas antixenofóbicas, con miras a mejorar el tratamiento de la salud de las mujeres inmigrantes. Las caras desconcertadas, tanto de venezolanas como de haitianas, fueron sobrecogedoras. Una de las participantes, de nacionalidad haitiana mencionó: “ahora entiendo muchas cosas...”. Y una mujer venezolana expresó: “Es que es terrible lo que hacen con las haitianas, yo lo he visto en el hospital... y es porque repiten eso a cada rato (que no quieren a los bebés porque Haití es un país pobre). (Notas de campo, 2021).

⁵² Natalia Espinoza, “Otro caso de racismo en Chile: denuncian a Oficina de Protección de Derechos de Infancia de arrebatar hijos de mujer haitiana con procedimiento irregular y sin apoyo de traductores”, *El Mostrador*, diario electrónico, 20 de octubre de 2020, <https://www.elmostrador.cl/braga/2020/10/20/oficina-de-proteccion-de-derechos-de-infancia-arrebata-hijos-de-mujer-haitiana-con-informe-falso-y-sin-apoyo-de-traductores/>.



Voz de roca. La importancia del testimonio como género discursivo en el reconocimiento de la violencia obstétrica

Voice of a rock. Testimony's importance as a discursive genre in the recognition of obstetric violence

Yaredh Marín Vázquez

Doctorante, Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán

yaredh.mv@gmail.com

RESUMEN

El artículo estudia una experiencia de violencia obstétrica. Analizo la construcción discursiva desde la propuesta heurística de Das sobre testimonio, en diálogo con el trabajo de Bajtín sobre géneros discursivos. Propongo que el testimonio es un género discursivo íntimo que tiene un potencial político, pues la persona que lo enuncia expone públicamente su vulnerabilidad; en ese acto la subjetividad, anclada en preceptos morales, tiene un papel importante para desarticular del modelo oficial del mundo, según Bajtín. En el testimonio se expone una visión del mundo que confronta las normas dominantes. Inés, mi interlocutora, muestra en su narrativa una disputa entre la pertinencia de la “acción médica” frente a la “experiencia encarnada del parto”. El mensaje cobra potencia discursiva a través de relaciones dialógicas (cambio de sujetos discursivos) junto con una tendencia a la “fusión entre el hablante y el destinatario”, característica de los estilos íntimos bajtinianos. A partir de este análisis propongo que para comprender la violencia obstétrica y su proceso de significación es necesario: situar la experiencia en la trayectoria vital de quien ha encarnado el ejercicio de poder obstétrico en el marco de un Estado nacional mexicano en el que la violencia contra las mujeres es un fenómeno extendido.

Palabras clave: violencia obstétrica, testimonio, géneros discursivos, discurso, vulnerabilidad.

ABSTRACT

The article studies an experience of obstetric violence. I analyze the discursive construction from Das's heuristic proposal on testimony, in dialogue with Bakhtin's work about discursive genres. I propose that the testimony is an intimate discursive genre that has political potential, since the person who enunciates it, publicly exposes her vulnerability; In this act, subjectivity, anchored in moral precepts, plays an important role in dismantling the official model of the world, according to Bakhtin. In the testimony, a vision of the world that confronts the dominant norms is exposed. Inés, my interlocutor, shows in her narrative a dispute between the relevance of “medical action” versus the “embodied experience of childbirth.” The message gains discursive power through dialogical relations (change of discursive subjects) together with a tendency to “fusion between the speaker and the addressee”, characteristic of Bakhtin's intimate styles. Based on this analysis, I propose that in order to understand obstetric violence and its significance process, it is necessary to: situate the experience in the life trajectory of those who have incarnated experienced the exercise of obstetric power in the framework of the Mexican national State in which violence against women is a widespread phenomenon.

Keywords: obstetric violence, testimony, discursive genres, discourse, vulnerability.

Fecha de recepción: 10 de diciembre de 2021

Fecha de aprobación: 19 de mayo de 2022

Introducción

Nombrar *violencia obstétrica*¹ a los abusos y malos tratos durante la atención del embarazo, parto y puerperio es relativamente reciente, de fines del siglo XX. La conceptualización del término ha sido un proceso en el que han estado implicados diversos actores —activistas, académicas/os, médicas/os, defensoras/es de derechos humanos, tomadoras/es de decisiones, legisladoras/es— entre quienes destacan las mujeres, por ser protagonistas de estas experiencias. La mirada retrospectiva de las mujeres sobre su propia historia y su activismo ha sido central para visibilizar y, paulatinamente, lograr el reconocimiento social y jurídico de prácticas obstétricas dañinas. La capacidad colectiva de abrazar este término *violencia obstétrica* es resultado de un proceso reflexivo personal y colectivo en el cual el reconocimiento del dolor es central.

En este artículo analizo la narrativa de Inés sobre su —autodefinida— experiencia de violencia obstétrica. Me aproximo analíticamente a su discurso, comprendiéndolo como un testimonio de violencia obstétrica: un género discursivo por medio del cual se hace conocer el dolor; debido a que la persona que lo enuncia expone públicamente —en un estilo discursivo que suele ser íntimo— su vulnerabilidad. En el acto de dar y recibir el testimonio la subjetividad, anclada en preceptos morales, tiene un papel importante para el cuestionamiento y, llegado el momento, para la destrucción del modelo oficial del mundo.² Por ello, la narración de Inés sobre su experiencia de parto expone visiones del mundo que chocan. En su narrativa se expone una disputa entre la pertinencia de la “acción médica” frente a la “experiencia encarnada del parto”. Aunque este análisis se ancla en un solo testimonio, el de Inés, existen elementos compartidos que pueden identificarse con las experiencias de violencia obstétrica de otras mujeres en México.

¹ Por *violencia obstétrica* me refiero a las expresiones de poder bio-/psicosociales sobre los cuerpos de las mujeres y personas gestantes que constituyen una violación a sus derechos humanos, sexuales y reproductivos, infligidas por personal sanitario y administrativo durante la prestación de servicios ginecoobstétricos en instituciones públicas o privadas.

² M. Bajtin, T. Bubnova y G. S. Bemshtein, *Estética de la creación verbal*, 2a. ed., rev. (México: Siglo XXI Editores [Lingüística y Teoría Literaria], 2012 [1952-1953]), 284.

Me interesa identificar los elementos que constituyen el discurso, para ello me apoyo en el trabajo de Das relativo al *testimonio*,³ y en el de Bajtín sobre *género discursivos*.⁴ Profundizo en cuestiones como: las relaciones dialógicas (a través del cambio de sujetos discursivos) junto con una tendencia a la “fusión entre el hablante y el destinatario” —característica de los estilos íntimos bajtinianos—, y pongo especial atención en cómo la enunciación de la violencia está relacionada extraverbalmente con las trayectorias vitales y los procesos sociales. Con el propósito de aportar a las reflexiones sobre los procesos de significación de la violencia a la luz de los acontecimientos contemporáneos en el marco de un Estado nacional mexicano en el que la violencia contra las mujeres es un fenómeno extendido.

Un escenario íntimo que puede volverse público

Inés tiene la piel morena, el cabello negro, y cuando sonríe los ojos le brillan con la picardía de una travestura infantil. La conocí en 2018, en la casa de partos donde hice trabajo de campo. Ahí, ella era doula⁵ y estudiante de partería,⁶ además de ser madre de dos niñas, casi adolescentes. Una de sus motivaciones para dedicarse a acompañar mujeres en el proceso de convertirse

³ Por *testimonio* me refiero al acto de enunciar (en primera o tercera persona) “eventos de violencia” que contravienen las narrativas dominantes. Es un quehacer discursivo mediante el cual se evidencia la crisis de los marcos de verdad. Véase V. Das, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá / Medellín: Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar / Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas y Económicas / Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales [Lecturas, CES], 2008); Shoshana Felman y Dori Laub: *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history* (Nueva York: Routledge, 1991).

⁴ Por *género discursivo* me refiero a formas lingüísticas ágiles, plásticas y culturalmente construidas, que son aprendidas por el o la hablante y utilizadas estratégicamente —no necesariamente de manera consciente— en el acto de comunicación. Es la imbricación entre elecciones estrictamente individuales y estructuras narrativas sociohistóricamente “aprendidas”. La propuesta bajtiniana sobre géneros discursivos invita al análisis del proceso de comunicación considerando la relación de las oraciones con su contexto; es decir, con los elementos extraverbales: situación, ambiente, prehistoria.

⁵ Persona, generalmente mujer, que se dedica a acompañar a la mujer embarazada, a su pareja y familia, según sea el caso, durante el embarazo, parto y puerperio. Su labor es principalmente emocional, pues no tiene competencias clínicas.

⁶ En la actualidad, ha completado su formación y labora como partera en la misma casa de partos.

en madres, según relata, fue su experiencia de violencia obstétrica durante el nacimiento de su segunda hija.

El día que Inés me contó su historia habíamos estado juntas desde temprano, dando vueltas por la ciudad para hacer visitas posparto, acompañadas de nuestras hijas. Al caer la tarde, volvimos a la casa de partos, pues ella daría un curso prenatal. Inés decidió quedarse a dormir con sus hijas en la casa de partos pues su clase se postergó y, con ello, nuestra convivencia, ya que Lily —mi hija, de entonces tres años— y nos alojábamos allí.

Todas estábamos en una habitación de la casa. Catalina, su hija mayor, acostada en unas colchonetas en el piso. Regina, su hija menor, veía el celular acostada en un sofá cama. Inés, Lily y yo estábamos recostadas en una cama matrimonial. Ella tejía una muñeca, una de sus múltiples ocupaciones para generar ingresos, mientras me contaba partes de su vida. Yo la escuchaba mientras amamantaba a mi hija, entonces me dijo: “Pues entérmame de una vez, al fin ya te estoy contando”. Respondí: “Sí claro, si tú quieres”. Paré un momento de amamantar, me levanté, fui por la computadora, la instalé y entonces comencé a grabar. En casi tres horas, Inés me contó sobre su familia, su infancia, adolescencia, la relación con el padre de sus hijas, el alumbramiento de sus hijas y cómo esas experiencias se relacionan con su práctica como doula y su formación como partera.

La narrativa de Inés, según sus propias palabras, está enmarcada en un formato de entrevista. Esta clasificación es un parámetro para problematizar: el discurso en sí y nuestra relación —emisora/receptora del discurso—. Esta entrevista metodológicamente puede clasificarse como: registro de relato de vida. Un ejercicio en el que Inés me cuenta su trayectoria vital, particularmente centrada en su quehacer como doula y aprendiz de partera. Su experiencia de violencia obstétrica es un hito central en la narración sobre su trayectoria profesional. Para aproximarme a la historia de Inés encuentro herramientas en lo que Butler ha descrito como dar *cuenta de sí misma*:

Lo cual no sólo depende de la posibilidad de transmitir un conjunto de acontecimientos secuenciales con transiciones plausibles, sino que también apela a la voz y la autoridad narrativas, dirigidas a una audiencia con pro-

pósitos persuasión. El relato debe establecer, entonces, si el yo fue o no la causa del sufrimiento, y proporcionar un medio persuasivo en virtud del cual pueda entenderse la agencia causal del yo.⁷

Las declaraciones de Inés se cimientan en la autoridad que le confieren: su experiencia personal y profesional en la atención del nacimiento. Declaraciones que apelan además a experiencias que compartimos ella y yo, como la maternidad; pero también a mi posición como investigadora y activista.⁸ Es decir, el discurso debe comprenderse en relación con las posiciones del hablante y el destinatario. Construimos una subjetividad compartida a través de: la cama, la hora en que se realiza la entrevista,⁹ la actividad corporal —amamantar y tejer— y la presencia de nuestras hijas. Desde la construcción espacio temporal de la “interacción” hay un grado de intimidad y confianza.

Bajtín propone que en el análisis del discurso hay que considerar el papel activo del otro y los elementos extraverbales que conforman el proceso de comunicación. Al describir el espacio/tiempo en el que sucede la “entrevista” pretendo mostrar algunos elementos extraverbales que acentúan el carácter íntimo de la narrativa. En otras palabras, establecer parámetros para la recepción del testimonio; además de brindar elementos para el análisis de los datos etnográficos que aporten a la discusión sobre la violencia obstétrica.

Conviene mencionar que Inés ha contado públicamente en diversos escenarios esta experiencia, pues un punto de inflexión en su trayectoria vital, que la ha llevado a profesionalizarse como proveedora de servicios de salud obstétrica. El que Inés nombre “entrevista” al evento recuerda que esta narración puede convertirse en un discurso público mediante mi actividad profesional como antropóloga. Das señala, al reflexionar sobre la circulación de discurso antropológico en la esfera pública, lo siguiente:

⁷ Judith Butler y Horacio Pons, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, (Buenos Aires / Madrid: Amorrortu [Mutaciones], 2012), 24.

⁸ Debido a redes sociales y amistades en común, Inés conocía mi trabajo con colectivos en la defensa y promoción de derechos sexuales y reproductivos.

⁹ Inicia a las 10 de la noche y concluye casi a las 2 de la mañana.

La relación entre la antropología y la construcción de la esfera pública puede resultar de diferentes clases de intersecciones [...] Esto conduce a complicadas relaciones entre las ideas de una ética de la responsabilidad y algunas formas de censura [...] aún pregunto si es posible una imagen diferente de las víctimas y de los supervivientes en la que el tiempo no esté congelado, sino que se le permite hacer su trabajo [...] Intento defender una imagen del conocimiento antropológico en relación con el sufrimiento como algo que está atento a la violencia dondequiera que ocurra en el tejido de la vida, y del cuerpo de textos antropológicos como algo que rechaza la complicidad con la violencia al abrirse al dolor del otro.¹⁰

Aprovecho, de refilón, la oportunidad para plantear preguntas sobre la incidencia del ejercicio antropológico en este fenómeno. ¿Cómo escuchamos el dolor de la otra? ¿Cómo nos relacionamos con nuestras/os interlocutoras/es en el proceso de registro de este tipo de narrativas? ¿cómo cuidamos nuestras emociones en los procesos de investigación?

Inés: voz de roca, mano raíz

Jacaranda que extiende su abrazo al cielo.

Voz de roca, mano raíz.

Voz de roca, suavidad que afirma el paso.

Cuerpo leñoso que, entre vapor, acompaña el umbral de la vida, el umbral de la muerte.

Tapete de flores lilas que atestigua cómo se agrieta el miedo y el dolor.

Sonrisa que ocupa el espacio y avanza sin pena.

Presencia que colorea, que irrumpe, que sirve de señal ahí donde el tiempo se borra.

Yaredh Marín Vázquez

19 de octubre de 2018¹¹

Inés es la primera de cuatro hijos. Creció en una población rural cercana a la capital del estado. Estudió en su pueblo hasta la preparatoria y, como deseaba seguir estudiando, se mudó a la capital. Sus padres

¹⁰ Das, *Sujetos del dolor...*, 152-153.

¹¹ Ejercicio de poesía etnográfica inspirada en Inés, resultado del trabajo con la Dra. Rihan Yeh sobre construcción de argumento etnográfico.

no estaban en posibilidad de apoyarla, así que trabajó como responsable de la barra en un bar para poder costear sus gastos y estudios. En su trabajo conoció a Carlos, un militar con el que comenzó a salir. Con él engendró a Catalina y a Regina.

Inés parió, a sus 21 años, a su primera hija en el hospital militar. Recuerda el parto con emoción y satisfacción. Su narración está llena de texturas, olores, colores, sonidos; elementos que apelan a mi propia experiencia como madre que ha parido. Inés recuerda ese parto como una experiencia maravillosa, en el que le dieron libertad y le incentivaron a tener confianza en sí misma.

Después de nacida Catalina, los problemas en la relación de pareja crecían. Inés y Carlos peleaban verbal e incluso físicamente. Se dejaban y al poco tiempo volvían; en una reconciliación —dice Inés— se embarazó por segunda vez, cuando Catalina tenía más o menos año y medio. Fue un embarazo no planeado, que se aparejó con la pérdida de empleo de Carlos. Él se fue a buscar trabajo a otro estado, con la promesa de volver por ella y la niña.

Inés narra que pasaba el tiempo y Carlos no se comunicaba. Ella lo buscaba por teléfono y él no le contestaba. Al cabo de un par de meses pensó:

Este güey, ya... se peló¹² [...] La volví a cagar, ¿qué voy a hacer ahora? [...] Con un hijo podía sobresalir adelante, con dos hijos, decía: “Ya me chingué ¿qué voy a hacer?, este güey se fue, me quedé sola” [...] con Carlos tenía la seguridad del hospital militar, acá no tenía nada, ni IMSS ni nada. [En efecto, Carlos no volvió]. Me sentía a la deriva [...] Mala madre [...] Abandonada [...] Me llegó a violentar con empujones y jalones; y ¡todavía me deja! [...] Me sentía muy humillada, poca cosa. ¿Cómo vine a caer en esto?

Ante tales circunstancias, Inés decidió, por recomendación de su madre, dar seguimiento a su embarazo en un hospital público de salubridad. En adelante me centraré únicamente en una sección narrativa del proceso de atención: el intento de un tacto durante el

¹² Expresión utilizada para indicar que se fue.

trabajo de parto. En un cuadro anexo presento la ruta de acciones desde el ingreso hasta su alta hospitalaria.

Inés llegó al hospital la madrugada de un 16 de septiembre. En la sala de recepción, el personal hospitalario revisó su expediente y evaluó la evolución de su trabajo de parto mediante un tacto y una prueba de estrés fetal. Le indicaron que se quedaría ingresada y que se dispusiera para ser canalizada para el suero. Desde este punto Inés debatió con el personal, ya que ella no deseaba ser “picada”, argumentando que estaba hidratándose. Le dijeron: “Aquí a todas se les pone suero”. Durante toda la narrativa de esta experiencia obstétrica Inés recalca la oposición y tensión entre ella y el personal sanitario. El ambiente de tensión que transmite el discurso es reiterado al citar: el tiempo, el espacio, la movilidad, los sonidos. Es la convocatoria al público para posicionarse, en este caso para mí, pero potencialmente ante cualquier persona que participe en la circulación de ese discurso.

Al ingresar a la sala de tococirugía, Inés escuchaba los gritos de otras mujeres “Madre mía, dios mío, apídate de mí, me estoy muriendo”, me narra que decidió entonces: “No voy a gritar. Si esta niña viene a, o sea le tengo que explicar el pedo de por qué no tiene papá. No voy a llorar. No voy a gritar. No voy a mentar madres, que venga en un momento donde, donde yo la reciba bien”.

Inés recrea frente a mí un diálogo interno, me convoca a introducirme en su experiencia: silenciarse como un acto de fortaleza ante “esta niña”, su hija. Mi experiencia de ser madre —junto con otros elementos de la intimidad— son movilizados en el ejercicio de escucha potenciando la identificación. Mi interlocutora, Inés, busca fortaleza en un momento vital en el que según sus propias palabras se sentía “abandonada”. El abandono de su pareja es la figura reiterativa¹³ que

¹³ Utilizo la palabra *reitera*, *reiteración* o *figura reiterativa* en términos de Jakobson: “El principio de repetición logrado con la aplicación del principio de equivalencia a la secuencia no sólo posibilita la reiteración de las secuencias constitutivas del mensaje poético, sino también todo el mensaje. Esta capacidad de reiteración ya inmediata o diferida, esta reificación del mensaje poético y sus elementos constitutivos, esta conversión de un mensaje en algo duradero, todo ello representa, en verdad, una propiedad inherente y efectiva de la poesía”. R. Jakobson, J. M. Pujol y J. Cabanes, *Ensayos de lingüística general: XV Lingüística y poética*, 2a. ed. (Barcelona: Seix Barral [Biblioteca Breve, 381, Ciencias Humanas] 1981), 383.

aparece de diferentes maneras en el relato. En este caso, en relación con su hija: “No tiene padre”; pero en la pugna presente en el discurso Inés compensa esa ausencia al intentar “recibirla bien”.

La narrativa de la experiencia de violencia obstétrica no sólo cita el proceso de atención obstétrica en sí, sino que Inés encuadra la experiencia en su trayectoria vital. “El contexto de una oración viene a ser el contexto del discurso de un mismo sujeto hablante; la oración no se relaciona inmediatamente y por sí misma con el contexto de la realidad extraverbal (situación, ambiente, prehistoria) y con los enunciados de otros ambientes, sino que se vincula a ellos a través de todo el contexto verbal que la rodea, es decir, a través del enunciado en su totalidad”.¹⁴

El encuadre de la experiencia, además de citar su trayectoria de vida, recrea el escenario de la experiencia. De esta manera he trazado un breve análisis de algunos fragmentos del discurso/testimonio de Inés: “Se oía el “tic, tac, tic, tac”, decía: “Chingado reloj, que lo quiten, a quién le importa la hora, qué desesperación ese sonido”. El sonido incesante del reloj remarcó la incomodidad y creó una atmosfera propicia para remarcar el ambiente de ansiedad y tensión. “Llegó un doctor y me quiso tocar, [...] en la contracción, yo estaba volteada del lado hacia la pared y él llegó por mi espalda”. Inés retoma la primera persona para describir el encuentro con el médico, destaca: la falta de mediación entre su arribo, la intención del tacto y la falta de consideración a la experiencia corporal —desde la contracción, hasta la posición corporal en la que se encontraba—. Dice: “Yo estaba volteada, él llegó por mi espalda”; Inés introduce entre líneas la falta de contacto visual. La ausencia de la mirada recalca la despersonalización del trato.

Entonces me dijo: “Acomódate, que te voy a hacer un tacto”.

Le dije: “Espérame, que tengo una contracción”

Y me dijo: “Ah, pues ¿Es como tú quieras?”

En eso se me estaba quitando la contracción, y le dije; y volteé y le dije “Pues sí, ¿no?”.

Y dijo: “No”, y se dio la vuelta y se fue.

¹⁴ Bajtín, Bubnova y Bemshtein, *Estética de la creación...*, 2016.

Inés hizo un cambio de sujeto discursivo, enunció en voz del médico “Acomódate, que te voy a hacer un tacto”. La oración construida en un tono imperativo viene en el momento justo, después de que ella me ha comunicado las emociones y sensaciones con las que está lidiando. Devela la relación de poder entre médico y paciente; pero además brinda elementos para comprender el proceso de significación de la violencia.

Ella, de nueva cuenta, cambia de sujeto discursivo y habla por sí misma. “Espérame, tengo una contracción”. Una respuesta en el mismo tono imperativo, lo que interpreto como un esfuerzo por nivelar la relación de poder. Inés retoma la voz del médico: “Ah, pues ¿Es como tú quieras?”; en la grabación de audio se puede inferir, por el tono que Inés emplea: ironía. La entonación refuerza la intencionalidad del discurso: hacer evidente el maltrato.

En la siguiente instancia discursiva Inés resitúa su cuerpo en la interacción: la contracción está terminando, entonces voltea. En el acto de compaginar la voz con la mirada, se devela su esfuerzo por hacerse presente frente al médico. Acto que es reafirmado con su respuesta: “Pues sí, ¿no?”. Así Inés recuerda al oyente la dueñidad sobre su cuerpo.

De nuevo, hay un cambio de sujeto discursivo, Inés vuelve a ser el médico, que responde tajantemente: “No”, y se retira. Inés me ha transmitido el mensaje: hay una falta de reconocimiento a la autonomía del paciente. El espacio-tiempo, las prácticas y los discursos, refuerzan la autoridad del médico frente a su cuerpo, pero también su pugna. El daño físico o emocional sólo puede ser comprendido en relación con la cotidianidad de Inés. La sensación de abandono —desde su pareja— y la precariedad económica son claves en la comprensión de la violencia.

No es mi intención hacer de este texto una exposición detallada de cada uno de los tratos crueles que Inés recibió; por tanto, no ahondaré en otras secciones de la narrativa. Sin embargo, las humillaciones, abusos físicos y emocionales estuvieron presentes durante toda la atención obstétrica. Lamentablemente, y como la misma Inés me ha dicho: “Desafortunadamente hay historias más terribles que la mía... y mu-

chas”. El objetivo de este análisis es comprender cómo se construye el testimonio de violencia obstétrica.

Testimoniar la violencia obstétrica: narrar la carne

Argumento que las narrativas de violencia obstétrica —como la de Inés, pero también testimonios que circulan en plataformas digitales, o bien, que son transmitidos entre pares— comparten, como género discursivo, la creación de una subjetividad colectiva que se ancla en la intimidación corporal. El empleo de múltiples voces y sus interrelaciones dialógicas brindan la posibilidad de que el *escucha* se identifique con el *hablante*. Los elementos extraverbales —y en este caso, los que apelan a una moral colectiva— son medulares para que el discurso cumpla su cometido: “la destrucción del modelo oficial del mundo”,¹⁵ o bien, impugnar las versiones oficiales.¹⁶

El testimonio es el género discursivo empleado para narrar la experiencia psico-corporal y construir el *yo* ante las y los otros. “Nombrar la violencia no refleja únicamente luchas semánticas —refleja el punto en que el cuerpo de lenguaje resulta indiferenciable del cuerpo del mundo— el acto de nombrar constituye una expresión performativa”.¹⁷

El testimonio en la lucha por el reconocimiento social y jurídico de la violencia obstétrica ha sido empleado como herramienta política. Un ejemplo, es *El tribunal simbólico sobre violencia obstétrica*, convocado por GIRE en 2016 en la Ciudad de México. Un evento en el que las mujeres o sus familiares —en casos de muerte materna— contaron ante expertos internacionales, activistas, público en general y medios de comunicación los abusos y maltratos recibidos durante la atención obstétrica y las consecuencias que esas experiencias tuvieron en su vida. Eventos así movilizan la subjetividad colectiva y ponen en duda la construcción del mundo social, el cuestionamiento es un terreno de disputa simbólica. En este caso, entre identidades que se crean y recrean durante tal confrontación: el *yo* “mujer embarazada receptora de

¹⁵ Bajtín, Bubnova y Bemshtein, *Estética de la creación...*, 284.

¹⁶ Das, *Sujetos del dolor...*

¹⁷ Das, *Sujetos del dolor...*, 146.

atención obstétrica”, en tensión con otro, “médico”, ejecutante de prácticas que pueden resultar violentas, crueles, inhumanas y degradantes.

En el acto de dar testimonio, las mujeres o familias exponen más que el evento de violencia sino su cotidianidad, estableciendo parámetros para comprender la dimensión de la violencia. Nos muestran su vulnerabilidad, entendida como la “apertura a ser afectado y afectar tanto de manera positiva como negativa, que puede tomar diversas formas en diferentes situaciones sociales (por ejemplo, vulnerabilidades corporales, psicológicas, económicas, emocionales y legales)”.¹⁸

El ejercicio de identificación que mediante las narrativas testimoniales tienen lugar (promovidas por: los cambios de sujetos discursivos, la identificación con el otro, los sonidos y hasta el ambiente en el que se transmiten las historias) hacen posible la comprensión de la vulnerabilidad no sólo como “condición que nos limita, sino que puede habilitarnos. Como potencial, la vulnerabilidad es una condición de apertura, apertura a ser afectado y afectar a su vez”.¹⁹

Politizar una vivencia y conceptualizarla: un proceso histórico

La violencia obstétrica es un fenómeno imbricado con otras formas de violencia que se recrudecen al tratarse de experiencias sexuales en corporalidades femeninas (o disidentes). Si bien, hoy día, las personas ejercen su sexualidad y capacidad reproductiva entre una urdimbre de conocimientos, leyes y aspiraciones, promovidos a través de discursos jurídicos, religiosos, de consumo, periodísticos, entre otros; din embargo, la práctica y discurso médico persiste como un saber dominante sobre los cuerpos.

Es el testimonio en primera persona, a veces en tercera, cuando la violencia ha culminado con la muerte, son las narrativas que han puesto en cuestión la hegemonía del poder médico. Llegar a conceptualizar las experiencias de maltratos y abusos como violencia obstétrica es posible debido a un preámbulo histórico

¹⁸ Traducción propia. E. Gilson, “Vulnerability, ignorance, and oppression”, *Hyphatia*, vol. 26, núm. 2 (2011), 308-332, 310, acceso el 5 de octubre de 2022, <http://www.jstor.org/stable/23016548>.

¹⁹ Gilson, “Vulnerability, ignorance...”, 311.

sobre derechos humanos en general, pero sobre los derechos de las mujeres en particular. Fue en 1979, hace poco más de 40 años, que se aprobó en el pleno de la Asamblea General de las Naciones Unidas la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), un equivalente a la declaración de los derechos humanos, pero específico de las mujeres. En el artículo 12 se establece que los Estados están comprometidos a garantizar servicios apropiados para la atención del embarazo, parto y puerperio.

La CEDAW es resultado de la presión de la segunda ola del movimiento feminista durante las décadas de 1960 y 1970. La emblemática declaración: “Lo personal es político” condensa los esfuerzos que en distintas partes del mundo estaban teniendo lugar. Algunas mujeres comenzaron a reflexionar sobre sus experiencias cotidianas y a sistematizarlas para poner en el debate público aquellas prácticas “íntimas” que les resultaban violentas. Un índice de esos procesos sociales es el libro *Our bodies, ourselves*, publicado en 1971 por el Boston Women’s Collective. Se trata de un manual sobre salud y sexualidad creado a partir de la reflexión de mujeres sobre su cuerpo. Experiencias autorreflexionadas y convertidas en testimonio, como este libro, han sido clave en la identificación de procesos de usurpación del cuerpo de las mujeres en los procesos de atención obstétricos.

Las movilizaciones sociales, investigaciones académicas, e interlocución política en distintas latitudes del mundo han logrado que se cuestionen prácticas culturales consideradas “naturales” o “normales”. En consecuencia, tienen lugar la creación de instituciones, legislaciones y, paulatinamente, cambios en las relaciones sociales. Proceso que no pueden desligarse de procesos históricos que crean una antesala que posibilita la elucidación y nombramiento de la violencia obstétrica; tales como: la Declaración de El Cairo sobre derechos sexuales y reproductivos (1994); la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (1994); y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, China (1995). Esos elementos constituyen un armazón jurídico que han posibilitado el debate acerca del

ejercicio de poder sobre los cuerpos de las mujeres, específicamente en lo concerniente a la sexualidad y reproducción.

En México, las primeras legislaciones sobre violencia obstétrica se introdujeron a principios de la década del 2000, y fue apenas en 2019 que el pleno de la Cámara de Diputados aprobó incorporar el término *violencia obstétrica* en la Ley General de Salud y en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Éste es definido como:

Toda acción u omisión por parte del personal de salud médico o administrativo perteneciente a los servicios de salud públicos o privados del Sistema Nacional de Salud, que violente los principios rectores que señala el artículo 3 de la presente ley, o bien, que dañe física o psicológica, lastime, discrimine o denigre a mujeres durante el embarazo, parto o puerperio. [...] Así como la negación del servicio médico y la vulneración o limitación de los derechos humanos sexuales y reproductivos de las mujeres.²⁰

Al día siguiente de esta decisión, la Federación Mexicana de Colegios de Ginecología y Obstetricia A.C. (Femecog) emitió un comunicado rechazando el término, pues consideran que tal definición no es ética y es injusta; ya que descalifica *a priori* su actividad profesional. Afirman que de ninguna manera su actividad busca de manera deliberada dañar o lastimar a las mujeres que atienden.

¿Qué implicaciones tiene para la construcción del “yo” en el gremio médico reconocer el término violencia obstétrica? Sin duda no es sencillo, pues pone en juego la construcción de la figura del médico, sobre todo cuando el reconocimiento de la violencia puede implicar la construcción del “yo” como victimario.

²⁰ Sexagésima Primera Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Guanajuato, “Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Guanajuato”, *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guanajuato*, 21 de octubre de 2020, artículo 5.VIII (reformado, 13 de julio de 2020), acceso el 5 de octubre de 2022, <https://legislacion.scjn.gob.mx/buscador/paginas/wfArticuladoFast.aspx?q=53E5PvVpljaUSQiybXXEcOQ6A6KTzJx79wzyJcwK2fCfEVgH+4oVB4DfQQXInVDmKvmip6lrFCqdPURkWW1z5w==>.

En *Trauma y testimonio*, Das problematiza cómo las posiciones frente al sufrimiento infligido sobre cuerpos físicos individuales y colectivos puede generar *comunidades de resentimiento*.²¹ En diálogo con el trabajo de Mbembe, Das explica que negar el reconocimiento de las violaciones sobre la reproducción de la vida obstaculiza el proceso de restitución o resarcimiento sobre la experiencia y la vida misma. Negar los actos sucedidos —en tiempo pasado— trunca la restitución y el cambio —actos futuros—, con lo cual se perpetúa el ejercicio de la violencia no sólo para quien ya lo vivió, sino para las generaciones futuras. La reacción del cuerpo colectivo afectado ante la negación de testimonio puede dar lugar a comunidades de resentimiento.

En este caso, el rechazo tajante de la categoría violencia obstétrica por parte de instituciones como la Federación Mexicana de Colegios de Obstetricia y Ginecología A.C. (Femecog) o por profesionales particulares puede producir, justamente, como contra respuesta la generación de recriminaciones y resentimiento, que se manifiestan sutilmente en microprácticas que denotan la pérdida de prestigio de la profesión. Yo me pregunto si no es justamente la negación del acto de violencia lo que puede detonar tales formaciones. Que además tales faltas de reconocimiento imposibilitan el acceso a la justicia dejando una herida abierta.

En todo caso, a mis ojos, no es parte de nuestro trabajo antropológico la delimitación de responsabilidades, designando víctimas y victimarios, modelo que de cualquier modo se queda corto para explicar el ejercicio de la violencia, sin ocultar la responsabilidad ética que implica escuchar el dolor ajeno; sin embargo, es necesario ir más allá y complejizar el fenómeno, esforzándonos por comprender cómo es que se construyen tales relaciones de poder que desembocan en actos de violencia. En ese sentido, suscribo la lectura de Ortega sobre la puesta heurística de Das:

El testimonio no es simplemente una herramienta metodológica para satisfacer la curiosidad intelectual; es,

²¹ Das, *Sujetos del dolor...*, 154.

ante todo, una forma de dar cuenta de las experiencias de los protagonistas y, en particular, de las víctimas, sin perder de vista el sentido del evento. Por eso los testimonios deben entenderse desde la cotidianidad de los hablantes, anclados en procesos subjetivos y colectivos, estructurados por tradiciones simbólicas y encauzados por géneros discursivos. Una lectura atenta del testimonio debe abrirnos simultáneamente a la cotidianidad del acontecimiento y al testimonio en tanto acontecimiento.²²

A manera de conclusión

Me he propuesto identificar los elementos discursivos y extraverbales empleados en la construcción narrativa del testimonio para cumplir su cometido: comunicar el dolor y confrontar el modelo dominante que violenta y transforma la vida de las personas. He decidido no emplear la palabra “víctima” porque me parece que oculta las múltiples herramientas que las personas que experimentan violencia emplean para subvertir la relación de poder.

El testimonio como acto político²³ ha sido estudiado en profundidad dentro de la antropología, así que no ahondaré en ello. Lo que pretendo aportar a la discusión es cómo a partir del testimonio podemos aprender los procesos de significación de los actos crueles, inhumanos y degradantes; y así, nutrir nuestra metodología, pero también procesos de acompañamiento, intervención y resarcimiento.

La violencia entendida como actos crueles empleados por una persona o grupo para imponer su voluntad sobre otros²⁴ es significada en relación con marcos normativos y la trayectoria vital. En el tratamiento analítico y de intervención de la *violencia obstétrica* es necesario calibrar matices particulares,

pues sus sentidos cobran potencia en relación con la intersección social, cultural y política en el que las mujeres (y disidencias sexuales) se encuentran ubicadas. En este tipo de violencia destaca el ejercicio de poder sobre los cuerpos, amparado en una asimetría de género socialmente construida. La violencia obstétrica como fenómeno se recrudece en relación con normativas hegemónicas que tienen fuertes improntas de género, tales como: la valoración negativa del placer la sexualidad femenina, la construcción abnegada de la maternidad y el mandato de la composición familiar heterosexual. En mi experiencia, la corporalidad femenina tiene incluso un peso mayor que clase social o edad.

Suscribo lo planteado por Bernstein cuando dice que “Uno de nuestros retos más urgentes y difíciles consiste en tomar consciencia de las nuevas formas de violencia, comprender su estructura y dinámica y de este modo alentar a la autoconsciencia pública”.²⁵ En este momento histórico estamos siendo testigos de protestas encabezadas por mujeres, en distintas latitudes del mundo, en ellas se denuncian los engarces entre prácticas culturales, lógicas productivas y ejercicios de administración gubernamentales en la reproducción del acoso, discriminación, abusos sexuales, feminicidios y falta de acceso a la justicia que impactan sistemáticamente en la vida de las mujeres. En la comprensión de la violencia obstétrica es clave atender al testimonio como herramienta, pero también como indicador del “cómo”. Es decir, no olvidar nunca la historia de las personas que han vivido en carne el ejercicio de poder. Ya que es por medio del testimonio —la narración en primera persona o en tercera— que podemos aprender cómo se experimentan los engarces del poder en la corporalidad e identidad sexual que se habita.

²² Ortega, citado en Das, *Sujetos del dolor...*, 40.

²³ El testimonio como ejercicio político tiene un trasfondo histórico denso, pues es central en la lucha por la defensa ante violaciones a los derechos humano, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial. En la antropología, la historia, la lingüística y la literatura, entre otras disciplinas, se ha reflexionado a propósito del testimonio como categoría analítica. Uno de los trabajos clásicos es el de Feldman y Laub, D. *Testimony. Crises of witnessing...*

²⁴ R. J. Bernstein, *Violencia: pensar sin barandillas. Serie Cladema. Filosofía* (Barcelona: Gedisa, 2015).

²⁵ Bernstein, *Violencia. Pensar...*, 261.

Anexo 1

Fases del proceso	Proceso	Instancia a discursiva correspondiente a este momento de la narrativa
Espera a ser recibida en el hospital en la calle.		
Ingreso a la institución	Tacto vaginal Prueba de estrés fetal Imposición de suero	“Te vamos a poner suero [...] aquí a todas se les pone suero”
Traslado a la sala de tococirugía	La desnudan Le indican permanecer en una camilla	Escucha a otras mujeres gritar: “Madre mía, dios mío, apiádate de mí, me estoy muriendo”
En tococirugía	Tacto vaginal Solicita ir al baño: se lo niegan Se hace del baño y le dejan las sábanas sucias	“No va a nacer, te hiciste del baño” “Ah, y ¿no me van a cambiar las sábanas?” Me dijo “No hay sábanas” y me dejaron la sábana orinada.
Expulsivo	Regaños Solicita ayuda física: se la niegan	“Necesito levantarme” “No” “Ponme semisentada” “Pues es que nada más necesito a alguien que me levante” “Nadie te va a levantar”.
	Pujos	“No, no, no, no saques aire, no saques aire, puja hacia abajo, el aire no sirve de nada, vas a ahogar a tu bebé” “No, no grites, cállate, pújale”.
Alumbramiento de placenta		No, pues le hicieron todo; así se oía todo así: “Pa, pa, pa”, que le sacaban, y este güey empieza a aplastarme la panza y yo: “No me estás apretando, me duele” “Te tengo que sacar la placenta” “No, no me estás apretando”. Y entonces el otro así ¿no? me apretaba y yo: “Que me duele, no me aprietes”
	Burlas por el nombre de su hija	
Posparto inmediato	Sutura sin anestesia por desgarro Se le priva del cierre del proceso de atención	me dejaron con las piernas arriba, con las pierneras, sin nada, y así la, la puerta, abierta la puerta, yo me quedé así sola como “¿Y ‘ora?” [...] “Este hijo de la chingada me dejó como puta en motel”.
No se da informes de cómo puede dar seguimiento a la salud de su hija	Es trasladada a la incubadora por insuficiencia respiratoria	Nadie me dijo que podía ir a ver a mi hija en la incubadora, una mamá me avisó, “¿Por qué no estás con tu bebé?”, y ya le expliqué, y: “Ve, córrele”, la vi desde afuera.
Alta	Su madre le reclama por haber “peleado” con el personal.	“Ay, Inés, ¿qué les estuviste gritando bien feo a los doctores?” Le dije: “Ma, nosotros venimos a entregarles nuestra vida y la de nuestros hijos. No se vale que nos traten así” “¿Pero no te pudiste quedar callada?!” Dije: “¿Por qué? Era mi hija, era mi cuerpo. ¿Por qué me trataban así?” “No, pues es que por eso te trataron así”.



**“Sacando adelante” a mis hermanos.
Reciprocidad e interdependencia en la familia nahua**

“Getting ahead” to my brothers.

Reciprocity and interdependence in the Nahua family

Yuribia Velázquez Galindo

Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana

yuribia.velazquez@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este escrito es reflexionar en torno a la migración interna en poblaciones indígenas de la Sierra Norte de Puebla, desde la visión de los propios actores, quienes consideran este proceso —ya sea temporal o permanente— como parte integral del desarrollo del grupo doméstico. A través de un ejemplo registrado mediante trabajo de campo, busco demostrar la importancia de la reciprocidad e interdependencia en los flujos migratorios.

Palabras clave: migración, migración indígena, interdependencia, reciprocidad, noción de persona.

ABSTRACT

This paper aims to reflect on internal migration in indigenous populations of the Sierra Norte de Puebla, from the perspective of the actors themselves, who consider this process —whether temporary or permanent— as an integral part of the development of the domestic group. Using an example recorded through fieldwork, I seek to demonstrate the importance of reciprocity and interdependence in migratory flows.

Keywords: migration, indigenous migration, interdependence, reciprocity, personhood.

Fecha de recepción: 20 de enero de 2022

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2022

En el trabajo que presento me interesa demostrar, con base en información etnográfica que he obtenido mediante trabajo de campo en la Sierra Norte de Puebla en localidades nahuas de los municipios de Naupan, Huauchinango, Tlaola y Xicotepec: 1) que los nahuas —o *masehualme*— no se conciben a sí mismos como personas independientes dueñas de sus propios logros, sino como personas interdependientes cuyos logros son resultados de la acción colectiva; 2) que en este marco, la interdependencia se expresa en el funcionamiento de las redes de *ayuda* recíproca que se ponen en marcha de manera colectiva con el objetivo de *sacar adelante* a los miembros de la familia, es decir, apoyarlos en la formación académica o laboral que coadyuve a que obtengan el dinero suficiente para vivir; 3) que es necesario comprender estos procesos como explicativos de la migración interna —temporal y permanente— que, desde la mirada de los propios actores, forma parte integral del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos nahuas.

La información que utilizo en este trabajo fue recolectada en una investigación de largo aliento, iniciada en 1993, y que continúa hasta la fecha, lo que ha permitido documentar —a través de entrevistas antropológicas, observación directa y observación participante— tanto la migración e integración de miembros de familias conocidas a entornos urbanos, como el arraigo de otros a sus lugares de origen.

De manera general, los pobladores de la zona de estudio son hablantes del náhuatl como lengua materna y también son bilingües del español, su actividad económica básica es la agricultura de temporal que utilizan, principalmente, con fines de subsistencia; aunque también cultivan algunos productos para la venta; sin embargo, los recursos obtenidos de la agricultura, la mayoría de las veces, son insuficientes para cubrir las necesidades básicas que requiere la manutención del grupo doméstico, por ello es necesario emplearse como trabajadores o trabajadoras temporales en las ciudades cercanas. Los empleos a los que tienen acceso son albañilería, para los varones, y el trabajo doméstico, para las mujeres, cuando su formación académica es básica —primaria o secundaria—.

Las vías de comunicación terrestre han propiciado la existencia de una relación simbiótica entre los habitantes de las localidades de la sierra con las ciudades de Tuxpan, Poza Rica, Huauchinango, Tulancingo, Puebla y la Ciudad de México, con las cuales sostienen un intercambio constante de productos —agrícolas o artesanales— y de fuerza de trabajo. A pesar de que son parte del sistema económico global, los nahuas serranos han aprendido a moverse en el marco de dos sistemas económicos distintos: una economía de bienes, que los vincula con el modelo económico dominante a través de la venta de sus productos y de su fuerza de trabajo mediante transacciones monetarias y, por otra parte, una economía de dones que los vincula a nivel familiar, intrafamiliar, comunitario e intercomunitario a redes sociales en continua expansión las cuales configuran complejos sistemas de *ayuda* que funcionan con base en un modelo de reciprocidad particular.

El escrito que presento está dividido en varios apartados. En el primero brindo un breve panorama sobre la manera en que ha sido abordada la migración interna; en el segundo presento un acercamiento a la zona de estudio, a la noción de la persona que tienen los nahuas y al papel de la reciprocidad en el ámbito familiar; en el tercero describo dos estudios de casos que contribuyen a comprender el movimiento migratorio como parte integral del desarrollo del grupo doméstico y la manera en que sus miembros ponen en funcionamiento las redes de *ayuda* que expresan la interdependencia y reciprocidad en el ámbito familiar para ofrecer oportunidades económicas a los miembros más jóvenes, y en el último apartado presento algunas reflexiones finales.

La migración interna, algunas definiciones y perspectivas

La migración implica un desplazamiento espacial que realiza una persona o varias personas, que deciden trasladarse de su lugar de origen hacia otro lugar de destino. Quienes salen de un lugar son emigrantes, mientras que los que llegan son inmigrantes. El concepto de migración interna, en un sentido amplio, se utiliza para referir los cambios de lugar de residencia más o menos permanente de uno o más individuos

dentro de las fronteras de un país, pero atravesando límites jurídico-administrativos internos.

A nivel general se considera que las personas emigran desde lugares con escasas oportunidades económicas o bajos niveles de bienestar socioeconómico a lugares con mejores oportunidades de incrementar su nivel de bienestar.¹ Las causas de la migración son, en la mayoría de los casos, por la búsqueda de: a) mejores oportunidades laborales; b) espacios educativos; c) retorno al lugar original. Esos tres movimientos son considerados, hasta cierto punto, voluntarios. Aunque existen otros considerados involuntarios, como los relacionados con el impacto del cambio climático o por los efectos del crimen y la violencia en los lugares de origen.²

La importancia de los estudios sobre la distribución espacial de la población dentro de un país estriba en que contribuyen a identificar los lugares de atracción y rechazo migratorio, así como la dirección e intensidad de los flujos que son elementos indispensables en la planeación gubernamental enfocada a atender las necesidades de una región específica.

Desde el ámbito censal se busca reflejar, a partir de cifras, el movimiento poblacional que se efectúa desde una unidad geográfica claramente especificada a otra, lo que expresa el ajuste de él o los migrantes a las nuevas condiciones económicas y sociales de la comunidad receptora. Las unidades geográficas que se utilizan en México son las divisiones político-administrativas del país: pueblos, ciudades, municipios o zonas metropolitanas.³

En México, desde 1895 el tema de la migración interna ha sido reconocido como un aspecto importante del análisis de la dinámica poblacional. Y desde ese año se integró, como parte del cuestionario censal, una pregunta sobre el lugar de nacimiento con el ob-

jetivo de cuantificar e identificar la dirección e intensidad de los flujos migratorios. A lo largo del tiempo se configuró un patrón dominante de la migración interna del país que señalaba un flujo predominante rural-urbano que alcanzó su máximo en 1970.

En 1990, con el propósito de analizar la velocidad de los flujos de migración interna, se sumó la pregunta sobre el estado federativo de residencia durante los cinco años previos a la fecha censal,⁴ lo que permitió notar que el flujo migratorio rural-urbano que había alcanzado su pico en 1970, para 1990 tuvo una tendencia hacia la estabilización y los movimientos entre ciudades cercanas eran más frecuentes.⁵

A partir del año 2000, para afinar la información, se recurrió como unidad geográfica al municipio, lo que facultó que se identificara no sólo los movimientos interestatales, sino también los movimientos intermunicipales;⁶ sin embargo, desde el censo de 2010 la pregunta fue eliminada de los cuestionarios censales básicos y actualmente forma parte de los cuestionarios ampliados que se aplican únicamente a una muestra de la población. Al aplicar esta metodología, el Censo de Población y Vivienda de 2010 mostró que el patrón de migración se había transformado, ya que dos de cada tres movimientos migratorios entre municipios tuvieron como origen y destino un municipio urbano.⁷

Desde el marco interpretativo, el principio general que opera para dar sentido a esos datos censales es explicar los factores de atracción con base en las características del lugar de residencia actual y de la población que lo habita; sin embargo, los factores que tienen mayor influencia en los flujos migratorios no son las condiciones del lugar de destino, sino aquellas que vive el individuo en su lugar de origen antes de migrar, es decir, los factores de expulsión. Las con-

¹ Rodolfo Cruz Piñeiro y Félix Acosta, coords., *Migración interna en México. Tendencias recientes en la movilidad interestatal* (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2015), 9.

² Luis Jaime Sobrino, "Conociendo (un poco más) la migración interna de México", *Otros Diálogos de El Colegio de México*, núm. 4 (2018), acceso el 5 de octubre de 2022, <https://otrosdialogos.colmex.mx/conociendo-un-poco-mas-la-migracion-interna-de-mexico>.

³ Gustavo Cabrera, *Obras demográficas selectas* (México: El Colegio de México, 2007).

⁴ Con base en el criterio de la Organización de las Naciones Unidas.

⁵ Luis Jaime Sobrino, "Migración urbana", en *La situación demográfica en México* (México: Conapo, 2010).

⁶ José Aurelio Granados Alcantar, "De la migración interestatal a la migración intrametropolitana. Análisis de la migración interna en el segundo quinquenio del siglo XXI", ponencia, XI Reunión de la Somade, 2010, 4, acceso el 5 de octubre de 2022, <https://www.uaeh.edu.mx/investigacion/productos/5451/>.

⁷ Sobrino, "Conociendo (un poco más)...".

diciones y características del lugar de origen están vinculadas, tanto con las características del migrante, como con el nuevo entorno social al que se integra. Es indispensable reconocer que, debido a la falta de información en los instrumentos captadores —cuestionarios censales— es muy complicado conocer exactamente las razones de las personas para migrar.

Cruz, Acosta e Ybáñez⁸ proponen la existencia de cinco enfoques principales para interpretar la información censal, que por cuestiones de espacio no detallaré en su totalidad, pero que permiten apreciar que el enfoque clásico, el neoclásico y el estructural están centrados en considerar la migración como una forma de expulsión de los lugares de origen por falta de oportunidades económicas, mientras que el enfoque de las condiciones y la calidad de vida, así como el enfoque del ciclo de vida complejizan más la toma de decisiones que subyace a la movilidad poblacional.

El enfoque de las condiciones y la calidad de vida, señalan los autores arriba mencionados, postula que los desplazamientos de la población se dirigen hacia las ciudades con mejor infraestructura, mejores niveles de empleo e ingresos, y hacia espacios con menores externalidades negativas, en donde: a) la decisión de migrar está condicionada por las características económicas y sociales que permitan el desarrollo de la vida; b) el ambiente natural y el ambiente social son determinantes de los desplazamientos; y c) la decisión de migrar está en función de la posibilidad de desarrollar relaciones laborales, sociales y culturales.

Por su parte, el enfoque del ciclo de vida sostiene que las migraciones tienen diferentes objetivos a lo largo del ciclo vital de las personas, por ello, la edad es un factor explicativo de la decisión de migrar; a) para la población activa, el nivel de empleo en el lugar de origen y en el lugar de destino determina la migración; b) para las familias que se encuentran en la etapa de la crianza de los hijos, las condiciones de seguridad son determinantes de los desplazamientos,

⁸ Rodolfo Cruz, Félix Acosta y Elmyra Ybáñez, “Enfoques teóricos, hipótesis de investigación y factores asociados a la migración interna”, en *Migración interna en México. Tendencias recientes en la movilidad interestatal*, de Rodolfo Cruz y Félix Acosta, coords. (México: El Colegio de la Frontera Norte, 2015), 19-55.

y c) la migración de la población adulta mayor está asociada a la restructuración familiar y social.

En este trabajo pretendo brindar un acercamiento a la toma de decisiones que implican la movilidad social individual o colectiva, con base en la integración de valores culturales que son explicativas de conductas sociales comunes. Para ello, en el siguiente apartado brindo una breve aproximación a la noción de persona, los modelos económicos y a las redes de *ayuda* recíproca, entre los nahuas.

La persona, los modelos económicos y la *ayuda* entre los nahuas

La noción de persona refiere a una construcción relacional, colectivamente constituida y culturalmente determinada, que es útil para establecer vínculos particulares entre el ser humano y su entorno. Esta visión establece a la persona como un complejo de relaciones sociales⁹ intrínsecamente integrada al reconocimiento social dentro de un sistema de derechos y de responsabilidades que opera con base en ciertos valores socioculturales.

Strathern¹⁰ ha señalado que los investigadores sociales *naturalizan* los conceptos y supuestos del esquema de pensamiento occidental, lo que muchas veces dificulta la comprensión de las formas culturales diversas, y —con base en su trabajo de campo— demuestra que la dicotomía individuo-sociedad no es un hecho universal, sino una construcción cultural particular explicable en el contexto donde surge y se mantiene.

Desde la cultura moderna, se concibe a la persona como un individuo. El individuo es un ente biológico poseedor de autonomía y, por tanto, poseedor de sí mismo, de sus atributos personales, de su cuerpo y de su mente; y es directamente responsable de sus propias acciones, lo que lo convierte en un sujeto activo.¹¹ Este sujeto surge en un estado presocial *natural*

⁹ A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva* (Barcelona: Península, 1974), 212.

¹⁰ Marilyn Strathern, *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia* (Berkeley: University of California Press, 1988).

¹¹ Desde mi propia interpretación, el individuo se percibe como responsable directo de sus propias acciones y de sus consecuencias, las cuales —sean positivas o negativas— supone que sólo lo afectan a él mismo.

y requiere formar relaciones sociales que implican su sometimiento¹² a principios y valores de la sociedad en que ha nacido, en miras de alcanzar ciertos fines orientados a su propio beneficio.

Esta construcción de la persona, que opone el individuo a la sociedad, es origen y resultado de una economía de bienes, noción que será distinta en una sociedad con una economía de dones. Tal distinción entre economías es una diferencia en torno a la concepción cultural de los objetos,¹³ la producción y el intercambio de objetos, así como de la naturaleza de las relaciones contractuales que los sujetos definen a través de los objetos y el intercambio.

La economía de bienes opera con el intercambio en las relaciones mercantiles y el individuo es enajenado del producto de su trabajo —la mercancía— mediante una estricta distinción entre las cosas y las personas que las producen, mientras que en la economía de dones —a diferencia de la mercancía— el *don*¹⁴ no se encuentra dissociado de sus productores, por ello implica relaciones entre personas, el dador y el receptor, que se generan en un marco religioso, moral y jurídico particular tomando la forma de prestación, total indicativo de que involucra distintos ámbitos de la vida social.¹⁵

En una sociedad con economía de bienes, las personas y las cosas son reificadas, mientras que en una economía de dones las personas y las cosas son personificadas mediante un proceso que hace visible las relaciones sociales a través de los objetos. Por ello, en el marco de una sociedad con economía de dones, la persona no se configura bajo el modelo de individuo y, por tanto, tampoco se define a sí mismo en oposición a los demás o a la sociedad. La persona es concebida

¹² El reconocimiento de su adherencia a normativas particulares brinda sentido al término de *sujeto*, que muchas veces se utiliza como sinónimo de persona o individuo, desde el marco cultural de la modernidad.

¹³ Las mercancías están “cardinalmente” relacionadas en una escala de precios, mientras que los objetos de don están “ordinalmente” relacionados en jerarquías de rango.

¹⁴ El *don* es aquello que se entrega en un acto, individual o colectivo, aparentemente voluntario que puede o no haber solicitado el o los receptores.

¹⁵ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz Editores, 2009).

como inherentemente social, contiene en sí las relaciones sociales, éstas no son construidas mediante la acción, sino que más bien, se hacen visibles mediante la acción.¹⁶

Los nahuas con quienes he trabajado, si bien interactúan con el modelo económico dominante, en su localidad viven inmersos en un sistema de interacción social que forma la base de su vida colectiva mediante el cual se vinculan las personas y grupos a niveles intrafamiliar, interfamiliar, comunitario e intercomunitario. La interacción social se produce mediante un activo intercambio de *ayuda* que se otorga y se recibe en forma de trabajo y productos del trabajo plenos de afectos y sentimientos en el seno de las redes sociales, aunque cabe señalar que la integración de las redes sociales rebasa el tiempo y el espacio integrando no sólo a seres humanos sino a seres no humanos, como los *aires*, los santos y los muertos.

La *ayuda* entre los nahuas es la base de la interacción social, se da y se solicita de manera continua bajo formas simples o bien mediante actos protocolarios complejos conocidos como *pedir el favor* y *cumplir el compromiso*. En este sentido, la *ayuda* puede ser analizada como un tipo de don inserto en un sistema económico de reciprocidad —una economía de dones— conformado por intercambios equivalentes entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas, evidentemente, diferente al sistema mercantil, pero provista de una racionalidad explicable bajo una lógica propia.¹⁷

Es interesante hacer notar que los nahuas participan de manera continua de la economía monetaria a través de su empleo como trabajadores temporales en las ciudades cercanas; sin embargo, en sus poblaciones de origen participan de una economía de dones; en el marco de este modelo económico, las personas que actúan, tanto el dador como el receptor, consideran a la otra persona como la causa de su acción.¹⁸ La acción de un actor provoca al otro a actuar, por tanto, no existe un actor autónomo o independiente que

¹⁶ Strathern, *The gender of the gift...*

¹⁷ Yuribia Velázquez Galindo, “Interdependencia y economía de dones. La ayuda como forma económica básica”, *Antípoda. Revista de Arqueología y Etnología*, núm. 17 (2013), 175-201.

¹⁸ Strathern, *The gender of the gift...*, 272-273.

actúe con base en la búsqueda de su propio beneficio, sino personas interdependientes, que en el contexto de su permanente interrelación, se necesitan mutuamente para poder actuar.

En esas poblaciones es fundamental la motivación para actuar, lo que Magazine¹⁹ ha llamado generación de subjetividad activa, que se lleva a cabo por personas particulares en el ámbito local. A través de su intervención generan en otros estados subjetivos activos que se expresa en la *voluntad* o el *gusto* por participar actividades comunes haciendo algo *entre todos*. En tal sentido, lo que en realidad es importante para las personas no es el resultado de la acción, sino la interacción social en sí misma, pues ella fomenta la permanencia de la colectividad.

La generación de subjetividad activa es necesaria para entender las motivaciones que llevan a *ayudar*, es decir, a participar de los sistemas de intercambio que se entablan en las diferentes redes sociales a las cuales una persona puede pertenecer y que son la base social significativa en torno a la cual los nahuas desarrollan su vida. En este marco, la *ayuda* es un tipo de don que se entrega de manera individual o colectiva en un acto que es generado y a la vez generador de subjetividad activa, que implica relaciones entre personas y grupos, una normatividad ética y un componente de obligatoriedad. En tal sentido, la *ayuda*, al expresar distintos ámbitos de la vida social, puede ser analizada como un fenómeno social total.

Godelier²⁰ señala que el don es una deuda, pero lo que lo convierte en deuda es la posición relativa de las dos partes antes del intercambio. Sin embargo, para el caso nahua se aplica mejor lo encontrado por Alberti y Mayer²¹ en el caso andino, donde el centro del intercambio yace en la obligación mutua que une las dos partes a reciprocarse en algún momento en el futuro, lo que los convierte en *iguales* por ello; en este sentido, los intercambios asimétricos son aún recíprocos.

¹⁹ Roger Magazine, *El pueblo es como una rueda. Repensando los cargos, la familia y la etnicidad* (México: Universidad Iberoamericana, 2015).

²⁰ Maurice Godelier, *El enigma del don* (Barcelona: Paidós, 1998).

²¹ Giorgio Alberti y Enrique Mayer, "Reciprocidad andina ayer y hoy", en *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* de G. Alberti y E. Mayer (comp.) (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), 23.

Desde la visión nahua, la deuda nunca debe ser saldada, por ello el incremento o *interés* que ésta conlleva es precisamente la causa de su extensión en el tiempo. La deuda, vista desde esa óptica, no debe saldarse u olvidarse, porque acabaría con la dinámica misma de la interacción social, por ello los morosos son excluidos de los intercambios recíprocos.

En el marco de la vida social nahua, la *ayuda* posee valoraciones sociales y componentes afectivos que complejizan el análisis puramente económico del sistema. Para los nahuas, el término *tlapalehuiya* no equivale directamente a *ayudar*, ya que implica como conceptos asociados el proteger, defender, socorrer, resguardar y sostener, todos ellos vinculados a expresiones afectivas que me remiten a la propuesta de Good,²² quien explica la reciprocidad nahua como el intercambio de trabajo —trabajo que se da a otros y se recibe de otros—, donde existe un componente afectivo y valorativo —el amor (*tlazohtla*) y el respeto (*tlakaiita*)— que le otorga sentido a esa circulación de *fuerza* (*chikawalistli*), pues quien ama y respeta a otros otorga su *fuerza* mediante su trabajo —o productos de su trabajo— para el beneficio ajeno.

En el caso de los nahuas con quienes trabajo, la motivación para *ayudar* —la generación de subjetividad activa— recae en las personas *fuertes* (*chikajtlakame*) o *de respeto* que encabezan cada grupo familiar: abuelos, padrinos, vecinos, cuyo papel es mostrar o *hacer ver* la necesidad que se tiene de los demás, haciendo consciente la interdependencia propia, al valorar la ayuda que ha sido entregada por los demás hacia uno como expresión de su amor; y al mismo tiempo, hacer consiente la capacidad propia para reciprocarse la ayuda otorgada como manifestación de afecto —amor— y de valoración social —respeto—. ²³ En ese sentido, la labor central que pone en juego el funcionamiento de los sistemas de *ayuda* es la generación de subjetividad activa que se expresa como *ayudar de buena voluntad* que forma parte de un modelo ético de comportamiento.

²² Catharine Good, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36 (2005), 91-99.

²³ Yuribia Velázquez Galindo, "Transmisión cultural y construcción social de la persona nahua", *Etnicex. Revista de Estudios Etnográficos*, vol. 4 (2012), 82-97.

La familia nahua y los compromisos hacia el colectivo

Robichaux²⁴ ha cuestionado la tendencia a considerar como excluyentes a la familia nuclear y la familia extensa en el marco de estudio del grupo doméstico mesoamericano, pues encuentra, con base en su trabajo de campo en Tlaxcala, que la estructura del grupo cambia a lo largo del tiempo, por lo que debe ser analizado como un proceso dinámico, lo cual coincide con lo que he encontrado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

El ciclo de desarrollo del grupo doméstico que he registrado empieza con la residencia virilocal inicial de la nueva pareja, todos los hijos e hijas participan activamente del trabajo doméstico apoyando al padre o a la madre.²⁵ Cuando los hijos varones crecen tienen el derecho a fundar un nuevo grupo doméstico y de residencia, y de recibir el apoyo de sus padres para hacerlo. Las familias nucleares se transforman en extensas mediante dos modelos matrimoniales que pueden presentarse separados, o bien, de forma secuencial: el *robo* de la novia o el *irse con el novio*, cuando la joven inicia la cohabitación bajo el techo de sus suegros, a veces en la misma cama de soltero de su pareja. Y, cuando la mujer es *pedida*, es decir, que se ha seguido el protocolo tradicional que concluye con un matrimonio religioso tradicional y se ha elaborado una vivienda, en el terreno de los padres del muchacho, para que la pareja la habite. Durante la primera forma de matrimonio, la mujer colabora en la preparación de la comida junto a su suegra mientras que el hijo continúa aportando trabajo, dinero y materias primas a la casa paterna. La nueva pareja *come de la misma olla* y cocina en el mismo fogón, pues participa con su grupo en la producción y consumo de la milpa; esta fase puede acortarse o prolongarse por causas económicas.

El hijo y su pareja, básicamente, son acogidos por la familia paterna para facilitar la posibilidad de que el hombre pueda desplazarse en busca de empleos temporales a las ciudades cercanas para conseguir el

dinero que necesitará para comprar su terreno o los materiales de construcción para su propia vivienda. La estancia inicial de la pareja en la casa paterna es un apoyo importante para el inicio del nuevo grupo familiar y facilita su colaboración en las actividades colectivas vinculadas a la agricultura durante sus fechas particulares. La segunda forma puede iniciar con la boda formal, o bien, hasta que el hijo ha reunido la cantidad de dinero necesaria para construir, con tablas, periódicos y lámina, un pequeño cuarto, por lo general en el solar del terreno paterno; entonces el grupo nuclear recién formado se “separa” para habitar en el cuarto construido. Durante esa fase es común que la nuera y la suegra —a pesar de dormir en viviendas separadas— continúen compartiendo el uso de la cocina y comiendo del mismo maíz, para facilitar el ahorro que llevará de forma paulatina a la fisión definitiva del grupo doméstico. Cuando ya se cuenta con este pequeño cuarto —cuya medida oficial es 4 × 4 m— se inicia una nueva fase de ahorro, ahora para equipar con los enseres domésticos el pequeño cuarto y, muchas veces, para dotarlo de lavadero y cocina. Cuando se ha construido —con varas— la cocina nueva, es común que la nuera deje de cocinar junto a la suegra; esto puede tardar algunos años. Es posible que la nueva familia tenga hijos pequeños, que conviven de forma cercana con sus abuelos paternos, con sus tíos y tías solteros y con algún tío casado, su esposa e hijos que habitan en otro cuarto dentro del mismo solar.

A esa estructura, que también encuentra Robichaux²⁶ entre los nahuas de Tlaxcala, le llama *patrilinea limitada localizada*,²⁷ y consiste en familias extensas no residenciales compuestas por grupos domésticos que habitan en casas contiguas, que a menudo comparten un mismo patio y cuyos jefes de casa

²⁴ D. Robichaux, “Problemas metodológicos en el estudio del grupo doméstico en México”, en *Familia. ¿Célula social?*, de R. Jiménez, comp. (México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1997).

²⁵ Martha Areli Ramírez, “Trabajo y ayuda mutua. Los niños y niñas de San Pedro Tlalcuapan”, *Cuicuilco* núm. 64 (2015), 203-222.

²⁶ David Robichaux, “Un modelo de familia para el México profundo”, en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad* (México: DIF, 1997).

²⁷ La *patrilinea limitada localizada* es el producto de un proceso de reproducción social, que se puede observar a partir del análisis de las fases del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos. La observación diacrónica de dicho proceso nos revela la operación del principio patrilineal tanto en la residencia posmarital como en la etapa de fisión de los grupos domésticos y en la herencia de la casa y la tierra. Robichaux, “Un modelo de familia...”, 200.

están emparentados de manera preponderante, pero no exclusiva, por el lazo patrilineal.

Como última fase, el ahorro se concentra, o bien en la construcción de la casa definitiva de la pareja en un terreno solicitado a las autoridades, comprado u otorgado por el padre —en donde los varones son herederos preferenciales e igualitarios, pero no únicos—; cada una de las posibilidades implica tiempos variables para concretar la fisión de la familia extensa. En todos los casos, aunque ocurre la fisión —y se espera que ésta ocurra como algo inevitable—, los miembros de la familia nuclear mantienen relaciones de colaboración muy estrechas con los parientes consanguíneos y afines. La herencia de la casa paterna se otorga, preferentemente, por ultimogenitura patrilineal, pero esta forma no es estricta, pues por lo general se hereda la casa al último hijo o hija que se casa y que desea permanecer en el pueblo, o bien, cuando llega a ocurrir, al hijo o a la hija soltera que cuida a sus padres hasta su muerte.

A partir de la información registrada durante más de veinte años, puedo afirmar que el ciclo de desarrollo del grupo doméstico en la región sigue el modelo mesoamericano propuesto por Robichaux,²⁸ que concibe a los grupos domésticos no como entidades fijas sino como un fenómeno inmerso en un proceso dinámico que integra en sus diferentes fases grupos nucleares o extensos. Pero, en el caso de la Sierra Norte de Puebla, también incluye, como parte integral del desarrollo del grupo doméstico, la migración temporal de los jefes de familia para emplearse en las ciudades cuando el ciclo agrícola demanda el menor trabajo en los cultivos con el fin de construir su hogar

²⁸ El modelo mesoamericano ha sido expuesto en diferentes artículos por Robichaux, “Problemas metodológicos...”; “Un modelo de familia...”; “Principios patrilineales en su sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, *Familia y parentesco en México. Unas miradas antropológicas*, de D. Robichaux, coomp. (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 167-272; “¿Dónde está el hogar? Retos metodológicos para el estudio del grupo doméstico en la Mesoamérica contemporánea”, *Familia y parentesco en México. Unas miradas antropológicas*, de D. Robichaux, coomp. (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 295-329; “¿De qué se trata el parentesco? Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas para su investigación entre los nahuas y otros pueblos indígenas de Mesoamérica”, *Diario de campo*, vol. 47 (2008), 65-82.

y la migración temporal o permanente de las generaciones siguientes.

Las labores de ayuda a la familia son, en la actualidad, la primera responsabilidad de las niñas y los niños, seguida por la responsabilidad de estudiar la educación básica —primaria y secundaria—, siempre y cuando exista el gusto personal y las posibilidades económicas para hacerlo. La formación educativa es importante, ya que los padres asumen que la tierra es un bien finito, por ello es imposible otorgar tierras a cada uno de sus hijos e hijas y esperan a que decidan cómo van a *hacer su vida*: si desean estudiar, trabajar o permanecer en el pueblo, viviendo la tierra. A partir de ello, se activan las redes de ayuda familiares e interfamiliares —compadrazgos asociados— para que el o la joven *salga adelante* en sus planes.

En el caso que presento, doña Laura es la segunda hija de una familia compuesta por la madre viuda, doña Damiana, y cuatro hermanos. Doña Laura y su hermano mayor viven en el pueblo y fueron los herederos de las tierras de su padre. Ella contrajo matrimonio con un hombre originario de Veracruz, que se quedó vivir allí, pero después de haber engendrado 7 hijos, su esposo murió en un accidente automovilístico. Su hermano mayor, don Alberto, vive en unión libre con una mujer originaria del mismo pueblo, con quien tiene dos hijos. Manuel, el tercer hijo de doña Damiana, vive en la Ciudad de México, desde muy joven decidió irse a estudiar a la ciudad, hizo una carrera corta como auxiliar contable con apoyo de su padrino y de un hermano de su padrino —que vivía en la ciudad— y se integró a una pequeña empresa familiar que con el tiempo ha prosperado; se casó con una mujer originaria del mismo pueblo y tiene cuatro hijos. Marina, la hija menor de doña Damiana, se casó con un hombre originario de la Sierra de Veracruz y vive con él en la ciudad de Tulancingo; tiene cinco hijos.

Al comentar con doña Damiana las causas de la migración permanente de sus dos hijos menores, ella señaló:

De por sí a Manuel nunca le gustó el trabajo del campo [...] era flojo para ir a la milpa, pero era primero como escuelero [estudiante], por eso le pidió a su papá y a su

“Sacando adelante” a mis hermanos...
Y. Velázquez Galindo

padrino que le ayudaran para hacer una carrera corta... lo mandó mi compadrito con su hermano a vivir al Distrito, nosotros le mandábamos bien poquito dinero ¿pos de ‘onde lo íbamos a agarrar? por él comencé a vender mis camisas bordadas y a buscarle, por aquí y por allá. La pobre de Laurita y de Alberto se empleaban de peones para la corta de café y a veces ¡hasta para la corta de caña!, se iban a Tenexitla a trabajar en los trapiches, a hacer la panela o el aguardiente. Así salió la escuela de Manuel. Con Marina fue distinto, ella se fue siguiendo a su viejo, él estuvo en el pueblo como *maistro* en la escuela, pero cuando se fue se la llevó con él. Lo que me gusta es que le ha dado una buena vida, sin pleitos. Los dos [el hijo y la hija] están contentos donde están, ninguno quiere regresar al pueblo, no van a pelear las tierras porque ni las quieren cultivar. Y así está bien, de por sí no alcanza para todos, de por sí los hijos tienen que buscar su vida en otro lado... así es... ni modo (narración de doña Damiana).

Manuel, por contar con cierta estabilidad económica, siempre aportó dinero para su madre y para su hermana cuando ésta quedó viuda. Para ayudarla a *salir adelante* con su familia, ofreció llevarse al hijo mayor de su hermana viuda cuando terminó la secundaria y *darle estudios*; es decir, hacerse cargo de todos los gastos derivados de la escuela —ropa, materiales, colegiaturas—, la alimentación y hospedándolo en su propia casa. El joven estudió la preparatoria e hizo una carrera trunca en derecho. Por su parte Marina, al año siguiente, cuando Nicolasa —la segunda hija de doña Laura— terminó la secundaria, se la llevó a Tulancingo para que hiciera una carrera corta; este caso era un tanto diferente, pues Marina no trabajaba y dependía de los ingresos de su esposo, por ello sólo podía ofrecer el hospedaje y la alimentación.

Los insumos restantes para los estudios de Nicolasa serían aportados por el resto de la familia, lo que implicó un gran esfuerzo para todos. Los dos hermanos que le seguían a aquellos que partieron, tomaron sus obligaciones: el varón en el cultivo de la tierra y la niña, en el cuidado de los hermanos menores mientras la abuela y la madre trabajaban. Los padrinos de Nicolasa, sus tíos e incluso, los primos mayores, todos aportaban con lo que podían.

Nicolasa se embarazó después de un año; abandonó sus estudios y se fue con su novio, Andrés, a vivir a Puebla. Andrés era el hijo de la madrina de su tía Mariana, originario del mismo pueblo y vecino de la casa de sus tíos. Dos de los hermanos de Andrés estaban viviendo en la Ciudad de Puebla, uno de ellos se había integrado a la burocracia estatal y tenía contactos en un sindicato, el otro pertenecía a una organización que otorgaba terrenos para vivienda. Andrés y Nicolasa llegaron a habitar un terreno en una colonia que carecía de servicios básicos.

La partida de Nicolasa implicó un gran problema familiar, pues Nicolasa no había reciprocado la ayuda que le había sido otorgada por su grupo y esto causaba dolor a su familia pues, desde el modelo de valores local, implicaba que no amaba ni respetaba a aquellos que la habían apoyado, porque, desde la lógica cultural nahua, las relaciones sociales que establecen la adscripción de quienes son parte la familia y quienes no lo son, tienen como base la participación en los sistemas de ayuda y son independientes del vínculo consanguíneo.²⁹ En muchos casos, cuando los hijos se van, otras personas sin vínculo consanguíneo —el o la ahijada, el o la vecina, el o la *entenada*, entre otros— pueden actuar en los sistemas de ayuda y suplir esos vacíos.

También desde esa lógica, Nicolasa había roto la relación de reciprocidad hacia su madre y todo su grupo familiar extenso al no “devolver” la ayuda prestada y sólo recibir el apoyo del grupo, utilizarlo en beneficio personal, conseguir un novio y resolviendo su propia vida. Nicolasa se fue a vivir a la ciudad de Puebla y allá se casó y tuvo dos hijos en un lapso de 4 años. Doña Laura asistió a la boda, dejando ver su disgusto hacia su hija, a quien recibía fríamente cada año cuando iba a visitarla en la fiesta del santo patrón y en los Días de Muertos. No le permitía ayudarla en ninguna actividad doméstica ni en nada que involucrara a sus hermanos y enfatizaba esta negativa diciendo: “Nicolasa ya tiene sus propios compromisos —su esposo e hijos— que los atienda a ellos, nosotros no necesitamos nada, podemos solos”.

²⁹ C. Good, “Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque”, *Diario de Campo*, vol. 47, (2008), 9-18.

Los padrinos de Nicolasa, su abuela, sus tíos, sus hermanos y sus suegros hablaron con ella y su esposo para hacerle comprender la molestia de su madre. Poco a poco la situación económica de Nicolasa fue mejorando y, a través del diálogo con sus parientes, ella asumió que tenía un compromiso que cumplir con sus hermanos, con su madre y con su abuela. Para contar con recursos propios y lograr una cierta independencia económica —y ante la falta de conclusión de sus estudios—, abrió una tienda miscelánea en la colonia donde vivía, y conforme su negocio prosperaba comenzó a enviar dinero para su abuelita, sus hermanos y para su madre.

De veras, a veces hace uno cosas sin pensar, porque uno está chico y no entiende que todo tiene su consecuencia, mis hermanitos se quedaron cuidando de mi mamá y de mi abuelita cuando yo me fui... pero ellos también tienen que *salir adelante* porque si no... ¿cómo van a criar luego a sus hijos? Yo pude estudiar gracias a ellos... y me da pena que no aproveché la oportunidad que me dieron entre todos: mi abuelita... pobrecita, tan viejita, cargando con mescal su mercancía para vender su mercancía; mi mamá... vendiendo comida en la escuela; mis hermanos haciendo todo lo que me tocaba hacer... lo bueno es que hay vida para remediar los errores... ya tengo mi tiendita y me va bien, gracias a Dios. Porque a donde llegué a vivir no había ni una sola tienda y ahora es la más grande de la colonia. Ojalá Damiana se anime a irse conmigo para que haga una carrera corta allá en Puebla y, si se puede, trabaje por allá un tiempo.

Damiana —la tercera hija de Doña Laura— se fue a estudiar a Puebla con Nicolasa y a partir de ese momento la relación con su madre mejoró notablemente. Doña Laura me comentaba que ahora sí se sentía apoyada por Nicolasa, Damiana hizo la carrera corta de cultora de belleza; su hermana la ayudó para instalar un saloncito de belleza en la colonia donde viven; posteriormente, conoció a un joven originario de un pueblo cercano al suyo y se casaron. La pareja vive en Puebla en una casa muy cercana a la que habita Nicolasa. Damiana siempre aportó dinero para colaborar en los gastos escolares de los demás hermanos que estaban en el pueblo.

Cuando Roberto, el cuarto hijo de doña Laura, terminó la secundaria, Nicolasa ofreció también llevárselo a Puebla para que hiciera allá una carrera corta y pagarle todos los gastos; al terminar sus estudios, Roberto regresó al pueblo y comenzó a trabajar en el ayuntamiento. Luego Nicolasa se llevó a Ramona —la quinta hija de doña Laura— para que hiciera su carrera corta. Damiana se llevó a José —el sexto hijo de doña Laura—. Ramona regresó al pueblo y se casó con un joven de una población vecina; ambos viven en Tulancingo cerca del padrino de él y de su tío Manuel. Ramona decidió llevarse a su hermano menor, Lorenzo, para que hicieran con ella su carrera corta: “Porque Tulancingo es más cerca que Puebla... para que mi mamá pueda ver a mis hermanos cada semana o antes si se anima a venirse”. Roberto, José y Lorenzo, al terminar sus carreras cortas se reintegraron a la vida del pueblo; Nicolasa, Damiana y Ramona viven en Puebla y Tulancingo, respectivamente, pero ellas regresan regularmente cada año a las festividades del santo patrón y los Días de Muertos. Los tres hijos varones de doña Laura viven en el solar de la casa de ella, con sus parejas e hijos, una de ellas es originaria de Puebla, las otras dos son de los pueblos vecinos.

Como es posible apreciar en este estudio de caso, la migración temporal y permanente está signada por el deseo de *salir adelante* apoyados en las redes sociales de ayuda y también de ayudar a otros a *salir adelante*, brindando facilidades para el desarrollo de habilidades en aras de ganarse la vida; en el ejemplo estaban orientados a generar carreras cortas, sin embargo he registrado cómo se establecen los vínculos para integrarse a redes de empleo temporales como trabajadoras domésticas, en el caso de las mujeres, y como jardineros o albañiles, en el caso de los hombres.³⁰ En esos casos, la mayoría de las veces la migración ocurre en grupos.

Conclusiones

A partir del caso planteado podemos dar cuenta de que tanto la migración temporal como la migración

³⁰ Yuribia Velázquez Galindo, “Somos masehuales, somos dignos. Rebeldía e identidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Rebeldes pospolíticos*, de Roger Magazine y Ricardo Duarte, coords. (Universidad Iberoamericana, México, 2021).

permanente son aspectos inherentes a la dinámica familiar nahua. La migración temporal ocurre por la necesidad de contar con dinero para comprar objetos que ellos no producen, para equipar hogares, para comprar ropa, uniformes o zapatos para que los hijos estudien la educación básica. Sin embargo, la migración temporal se vuelve una necesidad acuciante cuando ha habido pérdida de las cosechas, lo cual suele ocurrir por fenómenos meteorológicos recurrentes, como huracanes o sequías, que ponen en riesgo la sobrevivencia de las familias.

Las familias generalmente aceptan que la vida en el campo no es para todas las personas y respetan la decisión de partir de sus hijos y los apoyan, en la medida de sus posibilidades, para que su salida se lleve a cabo de la mejor manera, recurriendo a sus redes de *ayuda* conformadas por sus parientes, amigos, compadres, o a las redes a las cuales ellos pertenecen —como el ejemplo referido en el que quien apoya al estudiante es el hermano del padrino del joven—.

En el caso analizado era muy interesante notar que las migraciones generaban nichos espaciales de personas emparentadas de forma consanguínea, por afinidad o por compadrazgos originarias del mismo pueblo cuyos espacios residenciales temporales o permanentes son muy cercanos. Generalmente los migrantes se desplazan hacia los lugares que habitan sus conocidos y se quedan en sus casas, replicando sus modelos de desarrollo del grupo doméstico y cuando ocurre la fisión

buscan espacios cercanos para rentar habitaciones que nuevamente replican los modelos tradicionales.

También es interesante notar que en los flujos migratorios colectivos se lleva a cabo una interacción entre familias de *paisanos*, es decir, de familias que son originarias del mismo pueblo o municipio y no es extraño, como en el caso de cinco de los siete hijos de doña Laura, que se casen con personas originarias del mismo pueblo o de la misma región, que se conocieron en las ciudades receptoras. En muchos casos, estos reductos poblacionales continúan vinculándose con sus pueblos a través de prácticas rituales que implican el culto a sus santos patronos y a la integración en las mayordomías.

De los cuatro hijos de doña Damiana, sólo dos se quedaron en el pueblo; de los siete hijos de doña Laura, sólo tres se quedaron en el pueblo, sin embargo, como ellos lo señalan, esto no es definitivo, si es necesario y hay ocasión de *salir adelante* en otros espacios que brinden oportunidades y en los cuales tengan o puedan construir redes de *ayuda*, siempre existe la movilidad como una posibilidad viable.

Para finalizar, la reflexión a que me interesaba llevar este trabajo es que la noción de persona y sus expresiones de interdependencia a través de los sistemas de *ayuda* que se da y recibe de otros como muestra de amor y de respeto tiene implicaciones demográficas que bien vale la pena analizar.



Un día de huaxmole en Hueyapan, Morelos

Leonardo Vega Flores

Colectivo de estudios sobre el patrimonio
biocultural del estado de Morelos
y regiones colindantes
leonardovf@live.com.mx

Laura Elena Corona de la Peña

Dirección de Etnología
y Antropología Social
laura_elenacorona@hotmail.com

María Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal

Centro INAH Morelos
eli_gamyi@hotmail.com

Fecha de recepción: 17 de febrero de 2022

Fecha de aprobación: 15 de abril de 2022

El huaxmole es un platillo que se prepara en una región amplia de nuestro país, según refiere Tania A. Ramírez.¹ probablemente ello esté asociado a la extensa distribución que tiene el ingrediente que le da el nombre a este guiso: el guaje (*Leucaena leucocephala*). La autora también menciona la presencia del platillo en Puebla y en Oaxaca, así como la existencia de distintas variantes en su preparación. Además, comenta que, para el caso particular de Oaxtepec, Morelos, es un guiso que sólo puede encontrarse en el ámbito familiar y muy difícilmente en lugares de venta de comida, ya que se considera de sabor fuerte. Para nosotros fue una grata experiencia probarlo durante una visita a Hueyapan, municipio de tradición cultural nahua, ubicado al noroeste de dicho estado.

Durante varios años Laura y Leonardo hemos trabajado distintos aspectos del patrimonio biocultural en Morelos; en ese proceso hemos coincidido con estimadas y estimados colegas que viven y laboran en aquel estado. Una de ellas es Alejandra Olvera, del Centro INAH-Morelos, con quien colaboramos en varios proyectos. En esta ocasión nos referiremos a la reunión que tuvimos en Hueyapan, donde conocimos a su amiga Yadira Castellanos, quien nos abrió las puertas de su casa para ver la preparación del huaxmole,

¹ Tania Alejandra Ramírez Rocha, "El huaxmole en Oaxtepec, Morelos", *Suplemento Cultural El Tlacuache*, núm. 990 (2021), acceso el 10 de octubre de 2022, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/eltlacuache/issue/view/2220>.

receta que aprendió de su mamá, quien también vive en la localidad. Compartimos este texto con el registro fotográfico que hizo Leonardo Vega Flores durante la visita. Es importante mencionar que Yadira nos comentó que además de esta receta conoce otra que ha preparado con una de sus vecinas, en esta receta se agrega cilantro molido y picado, y el guaje martajado.

Nos encontramos todos en el tianguis de Hueyapan el martes 13 de julio de 2021, a las 11 de la mañana, ahí fuimos comprando los ingredientes: 1 manojo de guajes verdes, 1 ramo de cilantro, 1 kg de carne de cerdo (costilla con maciza), medio kg de tomates (nosotros compramos tomates manzanos, pero Yadira nos indicó que ella usa del tomate común), y chile verde al gusto. Nos dirigimos a casa de Yadira con su esposo y su hija menor; al llegar dejamos todas las compras cerca de la pileta, en una de las mesas que se encuentran en su patio, después nos lavamos las manos en el lavadero que está junto a la pileta para empezar a preparar el platillo, entonces ya eran casi las dos de la tarde.

Yadira puso la carne de cerdo en una cazuela de barro, ahí la cortó en trozos y luego la untó con sal de mesa; nos explicó que esto es para que salga todo lo sucio; después con el agua de la pileta rellenó la cazuela, agitó el agua con una mano y tiró esa agua, así hizo 4 veces y luego le puso otra vez agua para llevar la carne a cocer sobre el *tlecuil*; ese proceso lo hizo primero porque según nos explicó: la cocción de la carne es lo que tarda más. El agua de su pileta viene del cerro, de las faldas del Popocatepetl, nos dijo Yadi: “Le llamamos el agua potable [...] de hecho, nosotros aquí no compramos el agua, nosotros lo tomamos así vivo, y si viera que tiene un sabor, muy bueno, nosotros aquí no necesitamos hervirla”.

Caminamos unos metros hasta donde Yadira instaló una cocina de humo y nos comentó que era provisional, pues su casa, como la mayoría de los hogares en Hueyapan, sufrió varios daños tras el sismo que ocurrió en septiembre de 2017, de los cuales ha sido difícil reponerse para muchas familias hueyapenses. En ese espacio se encuentra un *tlecuil* que formaron con tabiques, en el momento en que llegamos ya estaba el fuego encendido, y cerca había más leña. Sobre una reja de metal, Yadi colocó la cazuela con la carne

y el agua; a un lado había una olla de barro con agua, después nos explicó que siempre tiene uno que tener agua caliente para poder agregarla a los frijoles o a lo que uno esté cocinando. En la cazuela, Yadi agregó 4 puñitos de sal de mesa, un trozo de cebolla y unos 3 dientes de ajo sin pelar, después colocó una tapa de cristal sobre la olla. Yadira nos explicó que esta carne es muy fresca y no está refrigerada, las personas que la venden normalmente matan al cerdo un día antes para traer la carne al tianguis, que en Hueyapan es los martes, y por lo general logran venderla toda.

Mientras se cocía la carne regresamos a donde está la pileta para trabajar en una de las mesas. Estuvimos sacando las semillas de guaje, y en casi una hora apenas llenamos dos platitos. Las semillas son de forma ovoide y de un color verde brillante. De acuerdo con Grether *et al.* (2006)² y Zárata (1994)³, estas semillas son vendidas en todo el país y se utilizan frescas o cocidas como condimento, y a Hueyapan llegan desde la llamada “tierra caliente”, que incluye varios municipios de Morelos, el Estado de México y Guerrero.

Tres personas trabajamos en casa de Yadira y además su suegra, la señora Anastasia, quien ayudó con otra parte en su casa. Terminada esta tarea fuimos con Yadi al patio de atrás para llevarles las cáscaras de los guajes a los borregos, pero no las quisieron, así que el caballo se las comió, nada se desperdició. Yadi nos explicó que es muy importante sazonar la comida para que tenga buen sabor y para que no se eche a perder. En el caso del huaxmole, primero se licua el tomate con chile y se sazona, y después se le pone el guaje molido.

Cerca de las 5 de la tarde, la carne ya estaba cocida y Yadira le puso aceite a la cazuela para dorarla un poco, después de lo cual la colocó en un recipiente de peltre que dejó sobre el *tlecuil*, pero no en el fuego. Molió en la licuadora las semillas de guaje con un poco del agua en la que se coció la carne, fue un molido

² R. Grether, A. Martínez-Bernal, M. Luckow y S. Zárata, “Mimosaceae. Tribu Mimoseae”, en *Flora del valle de Tehuacán-Cuicatlán. Fascículo 44*, de P. Dávila, J. L. Villaseñor R., R. Medina L. y O. Téllez V. (eds.) (México: Instituto de Biología, UNAM, 2006).

³ P.S. Zárata, “Revisión del género *Leucaena* en México”, *Anales del Instituto de Biología* (México, UNAM, [serie Botánica, 65], 1994), 83-162.

breve y lo agregó a la cazuela de barro que estaba sobre el *tlecuil*. Durante un buen rato, Yadira estuvo al pendiente del guiso, moviéndolo de vez en vez con una cuchara de peltre azul, mientras hervía, el color iba cambiando de verde brillante a un verde opaco. Yadira le agregó la carne cuando soltó el hervor y luego puso más agua, movió el guisado con la cuchara de peltre y siguió al pendiente hasta que nuevamente soltó el hervor, momento en el que ya puede servirse el huaxmole, en este caso fue a las 5:45 de la tarde.

Mientras Yadira estaba atenta a la cocción y el sazonado del guisado, nosotros nos fuimos a casa de su suegra, la señora Anastasia. Yadira había llevado su nixtamal al molino, y con esa masa su suegra hizo tortillas mientras platicaba con nosotros en su cocina de humo. Para hacer las tortillas ella usa una tortilladora redonda de metal y las cuece en un comal de barro. La señora Anastasia llevaba puestos sus cacles, un delantal de cuadritos y estaba sentada frente a su *tlecuil*. En ocasiones, ella misma trae los guajes para compartirlos con su familia desde Zacualpan de Amilpas, lugar en el que ella es poshteca⁴ los domingos, que son los días de plaza en este municipio vecino.

Cuando estuvo listo el huaxmole, Yadi fue por nosotros y por las tortillas. Ella había limpiado la mesa donde trabajamos y ahí colocó los platos hondos con el huaxmole, su aroma era tan sutil como apetitoso. Acompañó el huaxmole con frijoles de la olla, porque dijo que ya no le dio tiempo de guisarlos, sentados todos alrededor de la mesa comimos con las tortillas recién hechas que estaban dentro de un cesto de palma y envueltas con una servilleta de tela.

El huaxmole tiene un sabor delicado y un tanto picoso, no se parece a ningún otro mole o pipián que hayamos probado, combinado con las costillas de cerdo, el balance era perfecto, y como no comemos mucho picante, los frijoles y las tortillas nos permitieron comer tranquilamente y sin enchilarnos demasiado. Nos habían comentado que a algunas personas les caía pesado el huaxmole, por eso fuimos cautos al principio, claro que después de probarlo ya no tuvimos reparos, así que comimos con gran deleite; en nuestro caso no hubo ningún problema digestivo y estamos esperando otra oportunidad para comer huaxmole en Hueyapan con Yadira y su familia.

⁴ Las poshtecas son un gremio de mujeres de la región que entablan trueques en su comunidad y en municipios aledaños.



Venta de guajes en el tianguis de Hueyapan, Morelos.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, 13 de julio de 2021.



Vainas de guaje. Tianguis de Hueyapan.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, 13 de julio de 2021.



Venta de carne de cerdo en el tianguis de Hueyapan, Morelos.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, 13 de julio de 2021.



Yadira cocinando la carne de cerdo en el *tlecuil*.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan,
Morelos, 13 de julio de 2021.



Nixtamal. Fotografía de Leonardo Vega Flores,
Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



Sacando las semillas de la vaina de guaje.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan,
Morelos, 13 de julio de 2021.



Belleza de la semilla de guaje. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



“A mí sí me gustan las vainas de guaje”. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



Antes de moler las semillas con el caldo.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan,
Morelos, 13 de julio de 2021.



Después de varias horas de cocción.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan,
Morelos, 13 de julio de 2021.



La señora Anastasia, mientras elaboraba tortillas,
nos contó de los cacles.
Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan,
Morelos, 13 de julio de 2021.



Los cacles nuevos de la señora Anastasia. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



Señora Yadi en su cocina de humo, en preparación del huaxmole. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



En pleno hervor, ya ha cambiado el color del guiso. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



“Mi plato de huaxmole”. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



“Frijolitos de la olla, porque no me dio tiempo de guisarlos”. Fotografía de Leonardo Vega Flores, Hueyapan, Morelos, 13 de julio de 2021.



Una visión antropológica a través de la cultura fotográfica

Enrique Mena García

Universidad Católica de Murcia

emenaz@ucam.edu

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2022

Fecha de aprobación: 19 de junio de 2022

Quiero acercar a la revista una “mirada” distinta desde una exposición fotográfica de la que forman parte muchos de los íconos fotográficos del siglo XX, perteneciente a la colección Himalaya, de Julián Castilla Gigante, con la que ha recorrido varias ciudades españolas, como la ciudad natal del coleccionista, Villanueva de los Infantes, provincia de Ciudad Real (Desde el 30 de junio de 2021 hasta el 15 de mayo de 2022), una bella ciudad patrimonial declarada Monumento Histórico Artístico desde 1974, en cuyo Museo de Arte Contemporáneo El Mercado, situado en su calle Mayor, ofrece exposiciones gratuitas y otros eventos culturales en la parte alta de un antiguo mercado de abastos.¹

En esta exposición temporal e itinerante, llamada “Instantes decisivos” se contempla un recorrido a través de 95 fotografías nacionales e internacionales, desde las vanguardias históricas de principios del XX hasta nuestros días, de ahí que nuestro título contemple las palabras *cultura fotográfica*. Esta exposición está vinculada a otras repartidas por España, las cuales en conjunto forman parte del Festival Internacional Photo España 2021.²

La labor de Julián Castilla va más allá de su pasión por el coleccionismo, como indica el fotohistoriador Publio López,³ porque: “Con el tiempo, Julián Castilla advirtió que su

¹ Véase la página *web* del Museo de Arte Contemporáneo El Mercado, acceso el 17 de febrero de 2022, <https://museoinfantes.com/>.

² Véase la página *web* del Festival Internacional Photo España 2021, acceso el 12 de febrero de 2022, <https://www.phe.es/festivalphe/exposiciones/seccion-oficial-otras-ciudades/>.

³ Publio López Mondéjar, *Instantes decisivos. Colección Julián Castilla. PhotoEspaña*, folleto de exposición (Villanueva de los Infantes: Diputación de Ciudad Real y Ayuntamiento de Villanueva de los Infantes, 2021).

propia labor podría alcanzar una apreciable eficacia social y cultural si trascendía el ámbito de lo privado, lo cual le movió a mostrar al público sus colecciones”.

La exposición se ha dividido en ambientes o espacios, y son las series “Los niños primero” y “Gentes de otras tierras” las que mejor reúnen cierta diversidad e interés antropológico para exponerlas aquí. Queremos acercarnos a esa crítica visual que desprenden las fotografías, obviando la natural estética que acompaña —desde la luz, la composición, la expresividad, entre otros factores—, la cual omitimos porque entendemos la indisoluble unión en todos los autores de una más que probada sensibilidad, patente en la belleza de cada una de ellas.

Por tanto, se abre una crítica antropológica, con ejemplos de españoles como Carlos Pérez Siquier (Almería, 1930-2021), cuando retrató el barrio de La Chanca⁴, desde un interés social en costumbres y formas de vida, reflejando la dignidad de esa gente de estatus social muy bajo, en el umbral de la pobreza de muchos lugares de la posguerra española. De ahí que compartamos su página web, ya que pueden hacerse una idea de su aportación sobre lo que hizo en ese barrio (fotografía 4). Otros españoles que recogen la realidad de una época en España son el catalán Francesc Catalá Roca (Tarragona, 1922-Barcelona, 1998) y el cineasta Carlos Saura (Huesca, 1932), ambos con esos ambientes humanos de captar la realidad.

En este punto podríamos hacer alusión a esa América menos conocida de depresión económica, jugando con el impacto emocional en autores como Dorothea Lange o Walker Evans, y más tarde William Klein (fotografía 5), movido hacia una crítica política y una violencia estática de expresiones.

El fotógrafo francés Cartier-Bresson (Chanteloup-en-Brie, 1908- Montjustin, 2004), considerado el padre del fotorreportaje, acudió a España durante la Guerra civil, así como hizo su amigo Robert Capa, con el que fundó en 1947 la agencia más famosa de la historia: Magnum. Fue recorriendo la tragedia y secuelas del pueblo español. Por ejemplo, en Sevilla tomó fotogra-

⁴ Véase la página web del Centro Pérez Siquier, acceso el 15 de febrero de 2022, <https://www.centroperezsiquier.org/la-chanca-1956-1962>.

fías en el mismo lugar como “Niños jugando en ruinas (1932)” recogiendo la decadencia de los edificios y esos horrores manifestados en los rostros de los niños; no así en esta que presentamos, cuyas risas y felicidad es un contrapunto del ambiente en el que se encuentran.

Recogemos la fotografía 2, titulada *Alicante, España (1933)*, que no corresponde a la colección de Julián Castilla, pero, ejemplifica la realidad de las “señoritas de la calle”, en una grotesca escena de género en esa serie de “Los europeos”, que representa a una España liberal antes de estallar la Guerra Civil.

Esa situación de crisis y miseria que atravesaba España se ve reflejada gracias a varios fotógrafos, como el valenciano Agustí Centelles (Valencia, 1909-Barcelona, 1985)⁵ o Cristina García Rodero (Puerto Llano, 1949), la primera persona española en pertenecer a la Agencia Magnum, con un elenco de reportajes sobre las tradiciones en varios países, como los publicados en la década de 1970 sobre las costumbres y fiestas en España, de un gran valor documental, sujetos a un humanismo y a una marcada atemporalidad (fotografía 1).

Rodero afirma sobre esta serie: “Traté de fotografiar el alma misteriosa, verdadera y mágica de la España popular en toda su pasión, amor, humor, ternura, rabia, dolor, en toda su verdad, y los momentos más intensos en la vida de estos personajes, como tan simples como irresistibles, con toda su fuerza interior”.⁶

El fotógrafo español Vicente López-Tofiño (Cuenca, 1949) presenta un rito de boda en Etiopía (fotografía 3). La tribu Hamar tiene entre sus ritos practicar escarificaciones y, en el rito de boda, golpear a las mujeres con una vara. La que más resiste es la que consigue marido. Aunque esta foto es de 2016, la costumbre sigue vigente.

Otros fotógrafos, como Díaz Burgos o Ángel Gutiérrez, documentan situaciones de Cuba o la India, respectivamente. El catalán Ricard Terré (San Baudilio de Llobregat, 1928- Vigo, 2009) ofrece fotos como la del escondite o el corro de niñas en Argamasilla de

⁵ Cet Vallés, “El legado de Centelles”, *El País*, 30 de noviembre de 2009, acceso el 16 de febrero de 2022, https://elpais.com/cultura/2009/11/30/album/1259535602_910215.html#foto_gal_7.

⁶ Gustavo, Bravo, “Cristina García Rodero”, Profesor de Fotografía, blog, noviembre 2021, acceso el 15 de febrero de 2022, <https://fotogasteiz.com/blog/fotografos/cristina-garcia-rodero-vida-obra-biografia/>.

Alba de la década de 1950 y 1960, que nos muestran parte del patrimonio etnográfico, en este caso de los juegos infantiles de una época; en el presente ya apenas juegan de la misma forma.⁷ Ritos como la Semana Santa y fiestas, que no esconden el drama del luto, la nostalgia de la infancia, con su suspenso mundo.

En esta visión antropológica, no podemos cerrar nuestra breve mirada, sin detenernos en los roles del ser humano, y no necesariamente deben ir unidos a educación o a posición social, como recoge (fotografía 6) el fotógrafo americano Elliot Erwitt (París, 1928) y Vivian Maier (Nueva York, 1926-Chicago, 2009), con escenas que dejan un sentido de la reflexión acerca de los roles y estereotipos de género.

Según Leiva,⁸ para alcanzar un enfoque inclusivo de educación intercultural, pasa, entre otras cosas,

por la mirada a un tratamiento temático, especialmente en aquellas áreas de conocimiento más proclives y sugerentes para hacerlo, cómo, por ejemplo, las artes. En esta exposición se genera un material para educar en un contexto intercultural.

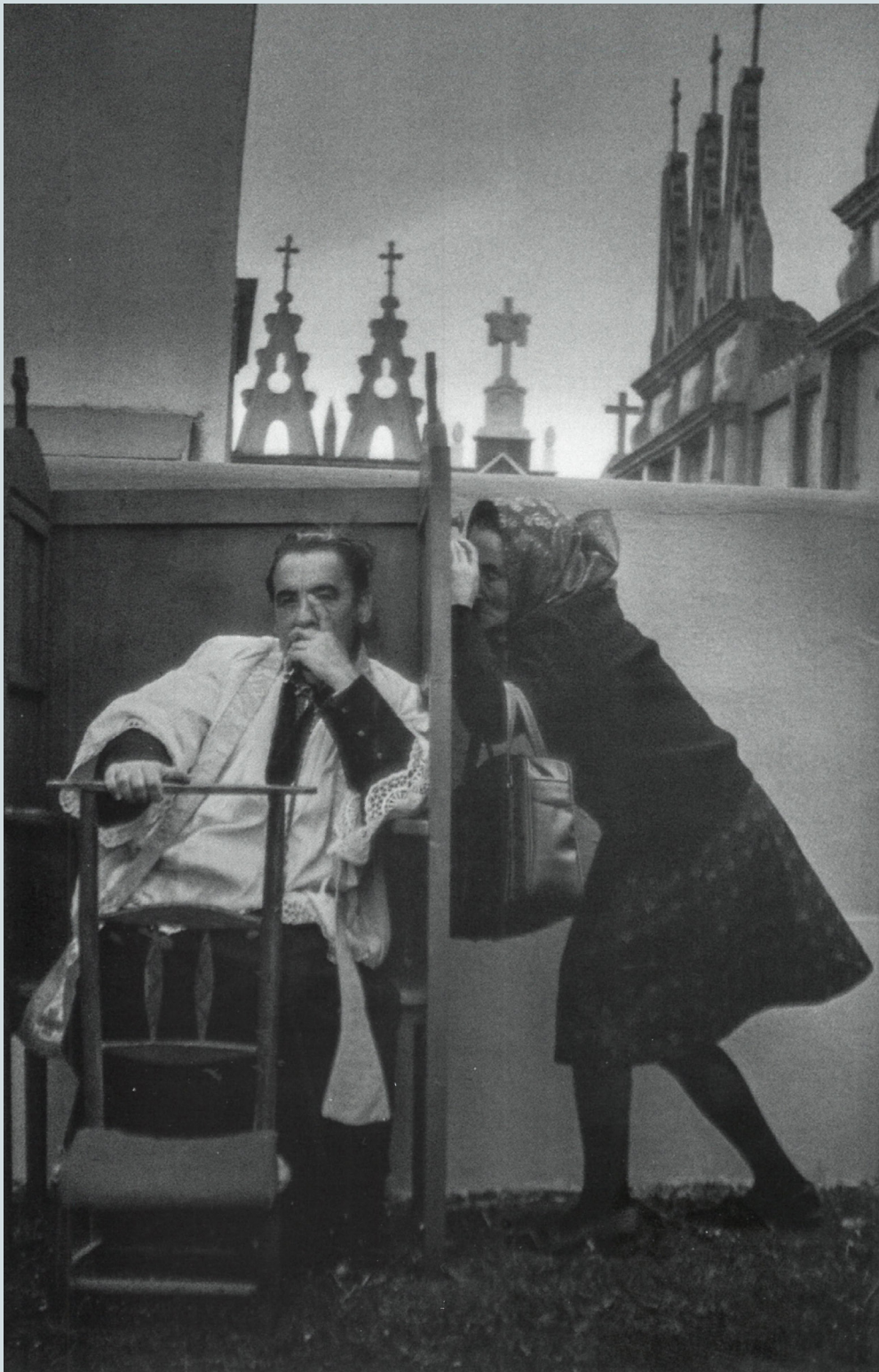
Es necesario crear contextos para el entendimiento en la sociedad, donde se abren elementos como la inmigración, la pluralidad y la diversidad, característicos para abordar el tema, no desde un problema, sino como virtudes y hechos naturales.⁹

La colección continúa viva, en este caso en Bolonia (Italia) con el título de Photos! (palacio Albergati), hasta el 04 de septiembre de 2022.

⁷ Véase la página web del museo <https://museoinfantes.com/#ACTUAL>.

⁸ Juan José Leiva Olivencia, *Las esencias de la educación intercultural* (Archidona: Aljibe, 2015), 38; Enrique Pedrero Muñoz, “Instantes decisivos de la fotografía”, *El Eco de Valdepeñas. Diario Digital*, el 2 de julio de 2021, acceso el 14 de febrero de 2022, <https://www.elecodevaldepenas.es/texto-diario/mostrar/3034521/instantes-decisivos-fotografia>.

⁹ Leiva, *Las esencias de la educación...*, 131.



1. Cristina García Rodero. *La confesión, Saavedra, Lugo* (1981). Sala 3 Magnun Photos.¹⁰
Fotografía recogida del breve catálogo de la muestra. De la colección Julián Castilla.

¹⁰ Leire Etxazarra, “La historia tras la famosa foto de ‘La Confesión, de Cristina García Rodero”, Cartier-Bresson No Es un Reloj, Blog, 16 de octubre de 2019, acceso el 11 de febrero de 2022, <https://www.cartierbressonnoesunreloj.com/la-historia-tras-la-famosa-foto-de-la-confesion-de-cristina-garcia-rodero/>.



2. Henri Cartier-Bresson. *Alicante, España (1933)*. Fotografía recuperada del libro *Iconos de la fotografía. El siglo xx*, de Peter Stepan, ed. (Barcelona: Electa, 2006). No pertenece a la colección Julián Castilla, aunque sí otras obras de Bresson.



3. Sala 5. “Gentes de otras tierras” con fotografías de Ángel Guitérrez y Vicente López-Tofiño. Escenarios de tradiciones y costumbres de Etiopía; con esa etnografía propia de cada pueblo, cuyo valor reside en su diversidad. Fotografía del autor en la muestra de Villanueva de los Infantes.



4. Carlos Pérez Siquier, *La Chanca*, 1957. 126 × 84 cm. Fotografía recuperada del catálogo *Fotoencuentros 06* (2005), Centro Cultural Las Claras. Fundación Cajamurcia. No pertenece a la colección Julián Castilla, aunque sí otras obras de Siquier.



5. William Klein, *Cabezas*, Nueva York (1954). Fotografía recuperada del Libro *Iconos de la fotografía. El siglo xx*, de Peter Stepan, ed. (Barcelona: Electa, 2006). No pertenece a la colección Julián Castilla, aunque sí otras obras de Klein.



Elliott Erwitt. *Museo del Prado, Madrid 1995*
 © Elliott Erwitt, 2021

6. Elliott Erwitt, *Museo del Prado, Madrid, 1995*. Fotografía recogida del breve folleto-catálogo de la muestra. De la colección Julián Castilla.



Figura 7. Panorámica de la sala principal del Museo de Arte Contemporáneo El Mercado, con la exposición *Instantes decisivos*. En primer plano aparece la fotografía de Ramón Masats, *Seminaristas jugando al fútbol* (1959) conservada también en el MOMA, de Nueva York. Fotografía del autor.



“Nos merecemos un reportaje” Identidad cotidiana desde toda una calle por Nilot Fotografía

Práxedes Muñoz Sánchez
Universidad Católica de Murcia
pmunoz@ucam.edu

Fecha de recepción: 23 de mayo de 2022
Fecha de aprobación: 18 de agosto de 2022



AVENIDA MARQUÉS DE ROZALEJO
ANTOLÍN MUÑOZ SÁNCHEZ "NILO"
BIBLIOTECA PÚBLICA DE TORRE PACHECO DEL 4 AL 25 DE JUNIO, DE 19 A 21 h.
PORQUE NOS MERECEMOS UN "REPORTAJE".

Este espacio nos invita a pasear por la vida de una calle: avenida Marqués de Roza-
lejo, en un pueblo rural de Murcia, España, denominado Dolores de Pacheco y para
sus habitantes, La Ermita Nueva.



[Da clic aquí para ver el video de la exposición](#)

El fotógrafo de la localidad, Nilot (Tolín al revés, hipocorístico de Antolín), fija su mirada en plasmar la vida de una avenida, haciendo partícipe a la población, disfruta de la entrada en sus escenarios y empodera a las personas al ser fotografiadas y al visualizarse en la exposición. El fotógrafo destaca por su apego a la realidad más sencilla a la vez que la implicación en la pertenencia a un lugar o comunidad. Disfruta con la cotidianidad, la pasión por la vida de las personas de a pie, sus historias, así como los diversos escenarios íntimos y públicos de esta avenida. Algunas de las personas fotografiadas son siempre recordadas y otros necesitan un empujoncito para ser disipados, algunas invisibles y otras de sobra memorables; pero cada quien, en su rincón, es protagonista de su escenario y público que amerita ser observado.

Tras este recorrido por la avenida, visitando sus casas, establecimientos con sus funciones comunitarias, áreas de descanso y de encuentro, así como la entrada a cada lugar, vivencia sensaciones, determinadas y únicas pláticas¹ con las personas visitadas, se transita sobre percepciones que se lleva el fotógrafo etnógrafo en el escenario abierto a los sentidos: el olor y olores, la luz, la persona, la sonrisa, el asombro... unos días de más cercanía a su origen, al pueblo natal y a lo muy conocido y otras a lo desconocido. Estas emociones que ve y siente el fotógrafo, desde la cercanía y la distancia, tras realizar más de 1500 fotografías, deja huella en la selección de 50 de ellas que representan la calle de su localidad. Pero no sólo eso, se suma la creatividad del montaje en que son presentadas las imágenes; éstas invitan a sumarse a las tomas, en la vivencia de emociones, identificaciones, culturas y memorias, donde a cada protagonista le apetece ser visto y mirar al resto de participantes.

La exposición, realizada en 2011 y que sigue viva hasta hoy, parece quedar en una memoria móvil que permite resurgir emociones dormidas, como es ver a un vecino ya fallecido, mirarse en el paso del tiempo, alguien que estaba enfermo y ahora ya está sano, los comercios renovados o aquellos que ya no existen.

¹ *Platicar* se suele decir en el campo de Cartagena, Murcia (España) y fuera de este lugar se considera una palabra utilizada en Latinoamérica.

Este proyecto enlaza y resuena porque dinamiza sentimientos y creencias de la población colaboradora y partícipe. Imágenes que por sí solas comunican y forman un nuevo patrimonio de sensaciones, como diría Karen Knorr,² son “no retratos” en cuanto que su propósito no es halagar o mostrar “la verdad”, sino sensaciones. Lo que se visibiliza, existe y perdura.

La antropología visual aproxima la cultura desde rituales cotidianos, íconos³ que, tras la mirada del fotógrafo, es capaz de comprender y mostrar la cultura desde la vida misma de sus protagonistas, uniendo la perspectiva emic y etic en el paseo vivaz que surge en la avenida y representa episodios reales de sus vidas.

Desde el positivismo de la imagen, en una pura intención realista, el fotógrafo nos conduce a los significados realzados junto a la visión del espectador, ambos protagonizan la exposición en el despertar a diversas formas de sentir la entelequia y la realidad. Muestra subjetividades desde la perspectiva de la mirada de quien fotografía, cómo observa y fija la atención junto a la persona fotografiada, en un esfuerzo antropológico de buscar entablar ésta, otra comunicación y devolución, en palabras de Elizabeth Edwards.⁴

Las fotografías personales pueden ser cada vez más públicas y transitorias, menos privadas y duraderas, y más eficaces como objetos de comunicación que de memoria,⁵ lleva en sí una “estética de la instantánea”, con la característica autorreferencial de la fotografía.⁶ Se enlaza la antropología visual con la etnografía comprometida (vista aquí como devolución de sus historias fotografiadas), como un conjunto de realidades percibidas en el tiempo, en el día a día, en

² Michael Freeman, *Capté las fotografías que otros no pueden* (Barcelona: Blume, 2020), 44.

³ Jay Ruby, “Antropología visual”, en *Enciclopedia de antropología cultural*, de David Levinson y Melvin Ember, eds. (Nueva York: Henry Holt y Cía., 1996), vol. 4, 1345-1351.

⁴ Elizabeth Edwards, “Tracing photography”, en *Made to be seen: Perspectives on the history of visual anthropology*, de Marcus Banks y Jay Rubin (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 159-198.

⁵ Nancy Van House, “Personal photography, digital technologies and the uses of the visual”, *Visual Studies*, vol. 26, núm. 2 (2011), 125-134.

⁶ Abigail Solomon-Godeau, “Imágenes convencionales”, en *Efecto real, debates posmodernos sobre fotografía*, de Jorge Ribalta, ed., (Barcelona: Gustavo Gili [FotoGGrafía], 2004) pp. 186-193.

el sentir de cada participante y en la devolución de las historias compartidas; en este caso, del espacio, ya que el estudio de fotografía se sitúa en la avenida del protagonista que se hace partícipe.

En cuanto a la exposición, las imágenes a gran tamaño permiten crear un ambiente que choca con una cotidianidad dispersa y encontrada entre las personas de la calle,⁷ favorece un clímax de emociones, como sorpresa, alegría, tristeza, duelo, amor, añoranza, desconocimiento..., a la vez, es representativo de cada quien, subido en la bici, sentado en el banco, atendiendo en su tienda, con la pareja, viuda o viudo, imágenes que son reales y promocionan su identidad propia. Su objetivo es representar la calle a manera de ícono del barrio, cuyos actores representan la vivencia cotidiana a la vez que miran al espectador. En palabras de Nilot, el fotógrafo:

La exposición es la fase final del proyecto como colofón a los reportajes realizados. Es una presentación singular puesto que las fotografías de gran formato no se exponen en las paredes, sino que se reparten colgadas en cuerdas a modo de tendal de ropa, cogidas con grandes

pinzas como si de prendas de vestir se tratara, cumpliendo varios objetivos: El primero acercar las mismas al visitante, sumergiéndolo a éste en las mismas de forma que semeja a un paseo por el barrio, introduciéndose en las vidas y el interior de los protagonistas, que no son otros que los vecinos del barrio. El segundo es hacer a los vecinos y al mismo tiempo visitantes de la exposición, protagonistas y sentirse fundamentales en la vida del barrio al ver sus fotos y experiencias integradas en una muestra con fotografías de gran formato por las que todos pueden transitar. El tercero es cohesionar al barrio con una sensación de pertenencia y trascendencia, implicando a vecinos y asociaciones en algo que nace dentro del barrio mismo y que alcanza la proyección exterior al tiempo que se descubre parte del arte y la cultura. En exposiciones anteriores, el público se introduce en la exposición registrando unas sensaciones diferentes a cualquier otra, integrándose en la misma, disfrutándola y sintiéndola propia. Las fotografías de gran formato, piezas únicas, pasan a formar parte del patrimonio de la asociación convocante, por lo que éstas aumentan su patrimonio cultural con numerosas posibilidades de utilización y proyección (testimonio oral de Antolín Muñoz).

⁷ Roberto da Matta, *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño* (México: FCE, 2002).

Algunas fotografías destacadas de la exposición:



1. Vecinos en la puerta del bar de Tomás. Bar típico donde acuden hombres que juegan la partida de cartas y el dominó; éste fue el primer bar del pueblo (punto crucial de intersección en el pueblo, Plaza de la iglesia y donde está el único semáforo).



2. Trini, dueña del Bar de Tomás, mujer de carácter fuerte.



3. Juana "La Polla", otra mujer fuerte, en el espacio del que fue el antiguo cine.



4. Mari Carmen, la de Santi (su marido), en su bici. Trabajadora del banco. Isabel de Manolo y Mari Carmen de Paulino (carácter de invocar al marido) jugando al parchís y Remedios, la panadera, dormida. Joaquín, el herrero, y su hijo, el Paquico, con Juan paseando en la calle.



5. Raquel, hija de Ana María y Paco Ros, en su casa.



6. Juan Ángel Izquierdo, el chapista.



7. Tomando el fresco; hombres en la puerta del Bar La Esquina.



8. Doris y Antonio en el Bar La Esquina.



9. “La Polla”, en la plaza de la Iglesia. Suele ir en su bicicleta. Mujer con fuerte personalidad y con mucho humor. La Iglesia aldeaña al Bar de Tomás, punto céntrico desde donde se percibe la avenida.



10. Peluquería de La Vito, Vitorina, peluquera de toda la vida. Mezcla generaciones y ha sido nombrada como la mujer más guapa del pueblo.



11. Carnicería de Anita, enfrente de la peluquería de Vito. Ahora ya es otro establecimiento.



12. Eduvigis y Mariano, Matrimonio discutiendo en su salón (cochera), mesa de brasero y tiene la puerta abierta para recibir visitas.



13. Rosario en su mesa de brasero con fotos de su familia y estampas de vírgenes. Hace una puntilla de ganchillo a un mantel.



14. Supermercado de Gregorio el Mandanga. Aquí está con su mujer, Paquita, y sus hijo e hija. Gregorio falleció por covid en 2020.



15. Tienda de Ahmed, “tienda de los marroquíes”. Población inmigrante que comenzó a llegar al pueblo en 1996. Al principio fue difícil la convivencia por problemas relacionado con el “nuevo racismo”, con el “clasismo”; En la actualidad, por reagrupamiento familiar llegaron sus esposas y ya hay un proceso hacia la interculturalidad. Tienen su carnicería halal para la población magrebí y se suele comprar pan, hierbabuena y té moruno (verde) por población española, pero suele estar concurrida solo por población magrebí.



16. Pub Neón (yerno de Trini, del Bar de Tomás), espacio muy concurrido por hombres jugando a la partida, bebedores y pocas mujeres.



17. Academia para obtener de carnet de conducir. Se observa la diversidad cultural del pueblo.



18. Paco Ros, de Working (primer dueño de empresa de manufactura, confección de ropa de trabajo, uniformes), “el comunista del pueblo”, en el bar de La Esquina.



19. Silvestre (dueño de embutidos Silvestre) con su mujer e hijo, ayudándole a sentarse por su inmovilidad.



20. Isabel, sus hijas y nietas están en la panadería de Juan (su marido). Ahora está cerrada.



21. Carpintería de Gregorio, Gregorio con Pepe y su hijo Tomás, lugar donde los vecinos pasan a hablar, Gregorio ha sido presidente de la Asociación de vecinos del pueblo y es un hombre de conversación trascendente y del buen hacer, se denomina "de izquierdas".



22. Andrés el Carrillo, pintor, ya fallecido (está de pie) con Juan. Persona singular del pueblo, soltero y cuidador de sus sobrinos que quedaron huérfanos de madre. Jovial y buena persona. Se percibe la visión de la avenida.



23. Tomando el fresco.



24. Felipe Castellano y Pascuala con su hija comiendo. Se observa al fotógrafo en acción.



25. Viendo la exposición, la familia de Silvestre con el fotógrafo Antolín Muñoz Sánchez.



**Vivir la casa de migrantes:
tránsito migrante desde el diario de campo**
Living the casa de migrantes: migrant transit from the field diary

Eric Oliver Luna González

Doctorante, Posgrado de Ciencias Antropológicas, UAM-I
eriol@xanum.uam.mx ericsociologiauam@gmail.com

Fecha de recepción: 12 de julio de 2022

Aprobación: 22 de septiembre de 2022

Vivir la casa de migrantes

El trabajo de campo que continúo realizando desde 2019 para comprender la presencia y trabajo humanitario de las llamadas *casas de migrantes* hacia las personas migrantes en tránsito irregular ha sido tanto situado como multisituado.¹ He logrado un vínculo con algunas *casas de migrantes* como: El Hogar Refugio para Personas Migrantes: La 72,² en Tenosique de Pino Suárez, Tabasco, México, con Casa Belén-El Ceibo,³ en la Libertad, Petén, Guatemala, o mis visitas constantes en Ciudad de México a Casa Tochan.⁴

Dicho trabajo se ha extendido de formas que no esperaba y esto, gracias a la amabilidad y confianza de las personas migrantes y sus familias, quienes me han permitido

¹ George Marcus, “Etnografía multisituada. Reacciones y potencialidades de un *Ethos* del método antropológico durante las primeras décadas de 2000”, *Etnografías Contemporáneas*, núm. 7 (octubre, 2018), 177-195.

² El Hogar Refugio para Personas Migrantes: La 72 es una casa de migrantes en el municipio de Tenosique de Pinos Suárez, Tabasco, en México a 65 kilómetros de la frontera El Ceibo, con Guatemala. Dicha casa es —posiblemente— una de las más grandes, con cerca de 3 300 metros cuadrados y está en funciones desde abril de 2011. Si bien mi trabajo de campo inició formalmente a partir de 2019, he estado de forma intermitente en La 72 como voluntario desde 2017. La 72 es parte de la Provincia Franciscana del Sureste y de Red Francisca para Migrantes.

³ Casa Belén-El Ceibo se localiza en el departamento de El Petén, municipalidad de La Libertad, en Guatemala; se ubica aproximadamente a 800 metros de la frontera con México, en el puente fronterizo de El Ceibo. Una casa pequeña, alrededor de una quinta parte de La 72, la Casa Belén es parte de la Pastoral de Movilidad Humana de Centroamérica.

⁴ Casa Tochan A. C. es una casa que inició trabajo desde 1980 en ayuda a las personas que huían de la guerrilla en El Salvador; ahora sirve a las personas migrantes en condición de refugiados. Casa Tochan está en el poniente de la Ciudad de México y es parte del Comité Monseñor Romero.

conocer sus trayectorias antes, durante y después de estar en aquellas *casas de migrantes* mencionadas, particularmente La 72. El intercambio constante de mensajes e imágenes por WhatsApp o Facebook me ha permitido comprender de forma extensiva que mi diario de campo puede ser insuficiente para el registro; sin embargo: es la clave para no perderme en ese “mar” de *historias migrantes* y cómo esto se vincula y asocia en una red de experiencias y trayectorias de vida que, considero, se teje gracias al trabajo humanitario de las casas de migrantes.

Pido a quien lea este texto que sea paciente: los extractos de mi diario de campo pueden parecer accidentales o incompletos: se entenderá que tales son parte de algo más extenso. Cada extracto del diario aparece en cursivas para diferenciar las palabras propias de la reflexión respecto de las citas textuales de otros autores en quienes me apoyo para dar sustento a la misma.

Encontrándome en la casa

Diario de campo. (4ta semana de enero de 2020: en el módulo de voluntarios del Hogar Refugio para Personas Migrantes: La 72): Todos los días me levanto a las 6 de la mañana; a veces con animosidad otras, no tanto; sin embargo, ya no puedo quedarme en cama: el calor, el ruido de los ventiladores y las voces que parecen nunca cesar en la casa, me ponen alerta. Necesito café —me digo a mí mismo en un monólogo cotidiano y matutino—. Con cuidado me levanto; ocupo la litera de arriba: Miguel sigue dormido y Raúl lo mismo. Somos sólo nosotros como varones en el dormitorio de voluntarios, pero en el de mujeres, creo, hasta comparten un par de camas.

Hace casi meses que estoy en La 72 de nuevo y realmente puedo notar la diferencia entre el “yo voluntario estudiante de posgrado haciendo investigación” y el “yo voluntario que quería conocer la casa de mejor manera”. ¡Realmente ninguna de las anteriores visitas me había cansado tanto como esta!, en la que debo compaginar mi labor de investigación con el voluntariado. Afortunadamente, parece que a nadie le molesta mi presencia como “investigador”, a lo mucho, me hacen preguntas sobre qué investigo o más en sí, sobre qué es la antropología. Les causa más curiosidad que esté con la cámara de fotos durante el día: Eri, Eri, ¡présteme la cámara!, Eri, ¿me va a enseñar a usarla?, Eri, ¿y para qué la usa? —son los comentarios de siempre, y aunque algunas veces sí presto la cámara, me da un poco de angustia que la dañen (no es el equipo más caro, pero no voy a perder más de diez mil pesos así como así).

Cada que (re)leo mi diario, pienso que hacer etnografía implica exponer el cuerpo: el cansancio, el hastío o diversas sensaciones y emociones que se traducen o inciden en el hacer cotidiano etnográfico de investigación. Basta recordar algunas de las primeras líneas del diario de campo de Malinowski:

El lunes por la mañana, (día 19) le hablé a S. sobre las condiciones de mi estancia aquí y se sintió terriblemente embarazado por la crudeza con que abordé la materia. Muy desilusionado respecto a su amistosidad y desinterés, y combinado esto desde entonces con su poco atenta actitud hacia mi trabajo, he acabado por encontrarle aborrecible. Oh, sí, el domingo al anochecer fui en lancha hasta el pequeño barco de vapor, puse mal el pie en el estribo, y

me caí al agua. Fue en realidad un incidente menor de lo que parece [...] Mi reloj y algunas cosas de cuero que llevaba en el bolsillo quedaron totalmente arruinados.⁵

Cómo me siento antes, durante y después de ciertas escenas o situaciones en el campo es algo que siempre me detiene en algún punto de mi viaje antropológico.⁶ Pero cada que viajo a una casa, ya sea para conocerla o estar en ella: tránsito de mi cotidianidad a otra.

Diario de campo. (4ta semana de noviembre de 2021: entre el viaje en autobús desde Terminal de Autobuses del Norte, CDMX y la llegada al Hogar Refugio para Personas Migrante: La 72, Tenosique, Tab.): Salimos a las 5 pm y fue hasta Coatzacoalcos que viajé solo (ya casi siendo 8 horas de viaje): una señora se sentó en el contiguo a mí, pero entre su codo y su maleta que se metía en mi “espacio-tiempo-asiento” fue una mala noche. Afortunadamente, ¡no roncó! En algún punto entre Macuspana y Villahermosa se cambió de lugar y dejó el autobús: mis piernas lo agradecieron. Sin embargo, al llegar a Villahermosa me percaté que llevábamos más de 14 horas de viaje. Llegué a Palenque (Chiapas) a las 10:39 am y de Palenque [...] tardé casi 3 horas en llegar a Tenosique”.

A lo largo de mi formación antropológica he aprendido algo: la labor etnográfica que acompaña al trabajo de campo es muchas veces subestimada por quienes ven en ésta una salida al método cualitativo convencional; sí, tal vez a mi crítica le faltó madurar y es obvio que no seré el único(a) que piense esto de alguna forma parecida. La labor etnográfica, por lo menos como quiero exponerla y he aprendido, no empieza cuando “piso” el campo: es, de hecho, una labor que comienza desde que despierto y vinculo mis actividades con el llamado trabajo de campo antropológico o sociológico:

En éstas, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes a experimentar, en un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere de un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. Hay, por supuesto, todo un mito del trabajo de campo. La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un estatus ejemplar.⁷

¿Qué autoridad tengo para hablar sobre sus vidas?, es una de las preguntas que deambulan en mi mente. Sí: mi labor antropológica en su sustrato es hacer una etnografía, discutir las prácticas sociales en la casa de migrantes (o fuera de esta)

⁵ Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, trad. de Alberto Cardín (España: Júcar Universidad, 1989), 53.

⁶ Esteban Krotz, “Viaje, trabaja de campo y conocimiento antropológico”, *Alteridades*, núm. 1(1991), 50-57.

⁷ James Clifford, “Sobre la autoridad etnográfica”, en *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, trad. de Carlos Reynoso (Barcelona: Gedisa, 2001), 41.

pero: ¿cómo llego a estas prácticas? Nunca he pensado que la investigación cualitativa-etnográfica esté limitada, pero sí considero que una buena labor etnográfica —en el sentido de abordar las prácticas sociales de forma presencial— sin duda abre un panorama de entendimiento y discusión más profunda. Tal vez por esto, Garfinkel abogaba por estar y aprender:

En el quehacer sociológico, tanto profesional como lego, toda referencia al “mundo real”, incluso a eventos físicos o biológicos, es una referencia a las actividades organizadas de la vida cotidiana [...] se debe asumir la lección (y usarla como política de investigación) de que la realidad objetiva de los hechos sociales vista como un logro continuo de las actividades concertadas de la vida diaria cuyas comunes e ingeniosas formas son conocidas, usadas y dadas por sentadas por sus miembros, es un fenómeno fundamental para aquellos miembros que hacen sociología.⁸

La cotidianidad de la movilidad humana en su forma de tránsito irregular de personas migrantes conlleva en sí una práctica social: cómo subir al tren, qué carros abordar y cuáles no, o en qué posición es mejor viajar, todas ellas podrían parecer una serie de simples estrategias, pero inclusive yo he aprendido que, por nada del mundo, debo de poner mis pies “sobre los dientes”⁹ del tren, a riesgo de perderlos sin que siquiera el tren haya iniciado marcha. Es un método, a final de cuentas: mi método para vincularme con las personas migrantes, con el campo y objeto de estudio, para poder desplazarme espacial y temporalmente en todo eso que conforma la unidad de campo es aprender sus prácticas.

Pero: ¿cómo llevar un registro etnográfico de esto? El diario de campo es útil para retratar a los otros y a uno mismo (a); su existencia se debe a lo que se vive-registra en el trabajo de campo o, como Eduardo Restrepo dice: “Ahora la etnografía es cotidianamente utilizada para estudiar a las gentes que residen aquí y que definen el nosotros del etnógrafo”.¹⁰

Diario de campo. La entrevista: fragmento de una entrevista realizada a Florencio, persona migrante albergada en La 72; Nota: EV=Eric voluntario; F=Florencio. (2da semana de enero de 2022: Módulo de registro de La 72):

[...]EV: ah, oye, y tu hijo es menor de edad o ya es mayor, ¿es el niño que está ahí afuera? (desde los cubículos de entrevista se puede mirar a la palapa).

F: (silencio) De pronto Florencio, un hombre ya mayor y de facciones rudas, empieza a sollozar y responde: es el chiquito ese. ¡Es el que me queda de tres! Los otros, esos desgraciados me los mataron. Todo por no venderles una parcela o ¡sabrán Dios por qué! ¡Son unos desgraciados! Primero se llevaron a uno y a los dos días se llevaron al otro. ¡Me los mataron!

⁸ Harold Garfinkel, prefacio a *Estudios de etnometodología*, trad. de Hugo Antonio Pérez Hernáiz (Barcelona: Anthropos, 2006), 1.

⁹ Es una manera coloquial entre personas migrantes para referirse al mecanismo de acople entre vagones del tren.

¹⁰ Eduardo Restrepo, “Cap. 2: Trabajo de campo”, en *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Bogotá: Envisión, 2016), 36.

Y dije: me voy, le dije a mi mujer que me iba, que me pelaba. Y agarré al chiquito y me lo traje antes que me lo matarán también —las lágrimas en el rostro de Florencio no dejaban de caer.

EV: Sinceramente estaba impávido, no sabía que decirle a Florencio, así que tuve que hacer “tripas corazón” y levantarme de mi silla y decirle: dices que el niño ese es tu hijo, ¿quieres que entre con nosotros?

F: ¡sí, por favor! —Lo dijo en un tono de voz muy bajo—.

EV: en cierto modo, esto también era para cerciorarme de que en verdad eran padre e hijo; desafortunadamente en esta labor de registro hay que agudizar un poco los sentidos y la intuición para detectar alguna anomalía: no podía descartar que sólo estaba actuando, aunque una parte de mí me decía que todo era cierto.

Los agujeros negros

Diario de campo. Casa de migrantes Casa Belén-El Ceibo; La Libertad, Petén, Guatemala. (4ta semana de diciembre de 2021. En el patio de la casa de migrantes): “Las hermanas Rodríguez —como después pude conocerlas— estaban preparando la mesa para comer [...] Las mujeres son 3 adultas y hay con ellas un bebé de unos 3-4 años, dos jovencitas de entre 13-15 años y una más pequeña, de unos 9 años. También hay dos adolescentes bastante hiperactivos, de entre 12 y 17 años [...] La comida no es cuantiosa, como suele ser en este tipo de lugares: un trozo de pollo en caldo algo espeso que hicieron Juan y Agustín, que son los encargados de la casa. Trozos de verduras cocidas y un poco de pasta que nos bajamos con agua de jamaica. Y digo “nos bajamos” porque me senté con esta familia a comer, una costumbre que tengo desde que estoy en La 72 y pues, que me sirve para poder estar cerca de las personas y conocerlas [...].

Pues nosotras nos vamos mañana en la madrugada, como a las 5 —me decía Sara—. Yo creo que es lo mejor que podemos hacer, oiga. ¿Usted cree que el abogado nos pueda ayudar? —me preguntaba una de las hermanas—. Yo creo que sí, pero por si las dudas vayan atentas. Y ya en el caso más grave que las detenga migración, hablesle a Barjau, para que sepa que ya están aquí... ¡allá, pues! —les respondía tratando de darles una certeza, aunque en verdad me sentía un poco limitado. Sé muy bien como es el cruce de EL Ceibo y no podía aún creer que se irían de madrugada por el “paso escondido”. Este paso es un tramo de terracería que pasa por el lado izquierdo del puente fronterizo entre Guatemala y México (y así, poder ir a La 72) y es bastante peligroso, por lo que me han contado varias personas: violaciones, asaltos y secuestros sólo son unas de las tantas cosas que pasan en un tramo de unos 800 metros [...] Pues nos vamos a esa hora —recalca Sara mientras le dice a una de las menores que termine de comer. ¡Anda, come! ¡come! —le dice uno de los chicos, el mayor de estos—, ¡Come! ¡Que no sabemos cuándo vamos a comer de nuevo! ...bueno, mañana no sabemos si vamos a comer de nuevo en el día... ¡días! [...]

¡Las hermanas se fueron y no me percaté!, por lo que me contó Agustín, salieron un poco antes de las 4 de la mañana. No puedo evitar cierta angustia por su salida y me incomoda un poco la indiferencia de Agustín ante el hecho.

Es importante señalar que las mujeres migrantes en tránsito no sólo son una estadística. Al analizar sus trayectorias, podemos dar cuenta de cómo sus experiencias están atravesadas por los procesos sociales propios de nuestra época, en los que todo tiene valor y donde la

sociedad las etiqueta, las discrimina y les pone precio. En el territorio mexicano, el cuerpo de las y los migrantes vale; los espacios que recorren significan violencia, miedo, cansancio, frío, hambre, sed; pero también esfuerzo, resistencia y, sobre todo, esperanza de llegar a Estados Unidos.¹¹

Las casas de migrantes han sido el campo de estudio etnográfico sobre el cual me he desplazado de forma muy accidentada. El pasaje anterior sólo es parte de una circunstancia que, desde la propuesta que hago, muestra la forma en que se vinculan las personas migrantes, las casas de migrantes, las violencias y vulnerabilidades que afrontan, pero también: cómo se manifiesta ese gesto o símbolo que se puede traducir en la búsqueda o el mantener la *esperanza* como acto en la movilidad humana.¹²

¿Qué es o cómo ver la *esperanza* en el tránsito irregular de las personas?, era la pregunta que Lucas y yo nos planteamos como algo que está presente en las casas de migrantes mediante el discurso, ya sea de estas mismas como organización humanitaria o desde las propias personas en su tránsito, como una luz frente a una incertidumbre que muestra muchas de las veces violencia, frustración y desesperación. Aun así, esta esperanza parece estar diluida por momentos: “No sabemos si vamos a comer de nuevo”, esa frase es ciertamente estremecedora, si se concibe que la distancia entre El Ceibo y la casa de migrantes La 72 es de 60 kilómetros, que bien se pueden recorrer en transporte público por 50 pesos mexicanos, en una hora.

Parece que las personas migrantes atraviesan por agujeros negros mientras llegan a lugares y espacios de cierta seguridad para sus cuidados corporales, emocionales y, claro, espirituales. Esta idea de agujeros negros no es una ocurrencia y aunque aún no la logro más allá de la metáfora, es algo que otro compañero, Edgar (Córdova), aplicó para problematizar desde el *ser* y *no ser* en los campos de refugiados en la isla de Lesbos.¹³ Él retoma la idea por la propuesta de Liliana Suárez que, aplicando la metáfora desde la Física, observa a los campos de refugiados en Europa como espacios en donde la “fuerza gravitatoria” los absorbe, pero con el resultado de ser negados en las sociedades “de acogida”, una falla y falta de la modernidad, apunta ella:

[...] un agujero negro de la modernidad. Esta metáfora de la física puede aplicarse en nuestro contexto para gráficamente representar cómo ciertos fenómenos históricos de largo recorrido a los que habíamos dado cobertura legal —como la movilidad humana a través de las fronteras o la huida y el tránsito entre sociedades que nos persiguen y otras donde esperamos vivir mejor—, son absorbidos por la fuerza gravitatoria del agujero que los niega.¹⁴

¹¹ Alejandra Uribe, “Espacios y representaciones: mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México”, *El Cotidiano. Migración forzada en tiempos del covid-19*, núm. 230 (noviembre-diciembre, 2021), 21.

¹² Lucas Aguenier, “La esperanza en los caminos de la migración del sur de México”, *El Cotidiano. Migración forzada en tiempos del covid-19*, núm. 230 (noviembre-diciembre 2021), 7-16.

¹³ Edgar Damián Córdova Morales, “Voces desde los agujeros negros de Lesbos: una etnografía fronteriza sobre los regímenes autoritarios en los márgenes del Mediterráneo”, (tesis de maestría: CIESAS, 2017), 54-74.

¹⁴ Liliana Suárez-Navaz, “Introducción: etnografías y emergencias en el Mediterráneo: agujeros negros de nuestra modernidad”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Migración y refugio en el Mediterráneo más allá de las fronteras: Temas Emergentes*, vol. 70, núm. 2 (julio-diciembre 2015), 265-276, 267.

Hago uso de la metáfora de agujero negro para referirme a espacios y distancias en donde las violencias y vulnerabilidades múltiples que pueden encarar las personas migrantes en sus tránsitos se materializan o son latentes y, con particularidad, me refiero a esos caminos y distancias que recorren a pie o en transporte; ese agujero negro puede ser la distancia entre las fronteras sur y norte de México, u otros posibles agujeros negros, como el Tapón del Darién, entre Panamá y Colombia; la Frontera Corinto, entre Honduras y Guatemala, y más al norte, entre Piedras Negras, México y Eagle Pass, Texas, por mencionar algunos.

Diario de campo. Intercambio de mensajes de texto y notas de audio con Cinthia.

(2da semana de mayo de 2022): Habrán pasado unos 15 días desde que miré a Nahún y Cinthia en la CDMX: ¡por fin lograron su traslado desde Tenosique a Monterrey!, gracias a que obtuvieron el reconocimiento como personas refugiadas en México [...] Hoy en la mañana les escribí, pero no obtuve respuesta. Había visto el perfil en Facebook de Cinthia, pero no había actualizado nada. Lo último que supe fue hace como 5 días, que se iban a Piedras Negras (Coahuila): “Sí Eri, nosotros mejor nos movemos [decía el mensaje en WhatsApp]. Allá en Piedras Negras vamos a ver si podemos cruzar”, fue el último mensaje [...] Tuve que escuchar su nota de audio en WhatsApp varias veces ya que tampoco había un buen volumen, pero entendí que en el camino entre Monterrey y Piedras Negras el autobús en que viajaban fue secuestrado. Un Futura —decía ella, refiriéndose a la línea de autobús [...] Al final, el secuestro del autobús terminó hasta que lograron que algunos de los que aseguraron, les vaciaran sus cuentas de banco. Un golpe de ¿suerte? dijo Cinthia que sólo bajaron a los hombres, pero a las mujeres no las tocaron: Nahún no llevaba el teléfono ni mucho dinero (casi todo lo cuida Cinthia) así que rápidamente fue descartado del grupo y se hizo pasar por viajar solo.

La historia de Cinthia y su familia —así como de las hermanas Rodríguez— es una breve muestra de ese agujero negro latente en el camino y tránsito irregular migrante, pero retomo un poco la idea de Lucas sobre la esperanza como otro “elemento” paralelo a los agujeros negros:

Mi idea es entender cómo la migración es pensada por los migrantes como una posibilidad para tener un “futuro mejor” y no sólo como un acto de desesperación, a pesar de los grandes riesgos y pocos beneficios que puedan encontrar en su camino [...] Al centrarme en su experiencia subjetiva, a veces abandoné las explicaciones “racionales” u “objetivas” que damos a la migración desde un punto de vista académico y/o militante, para comprender que la esperanza de los migrantes, al igual que su fe, a menudo saca su fuerza de lo inexplicable y absurdo que encuentran en su camino.¹⁵

Cómo me siento. Cómo me percibo en el campo

Diario de campo. El tren. (2da semana de febrero de 2020. Hogar Refugio para Personas Migrantes: La 72: cerca de las 8 pm): En eso se escucha: ¡El tren, el tren! Y empezó la revolución dentro de la casa. Entonces los compas, de a dos, tres, cuatro, salieron corriendo;

¹⁵ Aguenier, “La esperanza en los caminos ...”, 8.

algunos agarrando su mochila y con la botella de agua en la mano, los zapatos sin amarrar; gritos eufóricos:

¡Arre!, ¡Arre!; ¡Ámonos!, ¡Ámonos compa!, ¡Córrele o te quedas! —son los gritos y llamados. El paso que queda entre los conos naranja y la puerta principal es una fiesta completa: ¡Sale compas, suerte!, ¡Suerte! —los gritos de todos lo que nos quedamos y los vemos: ¡Si no se van, regresan, ya saben!, ¡Tienen media hora para volver! ¡Ya es de noche, no se vayan a quedar allá afuera! —les gritamos. Todo esto no toma más de cinco o diez minutos y en este pequeño espacio las pisadas son presurosas y las siluetas se dibujan con las luces de los focos: hombres y mujeres se van. A lo lejos se escucha la locomotora, con su marcha, y el silbato de ésta anuncia que está por estacionarse; las vías están a unos cien metros saliendo por el centro de convenciones. Si fuera de día, haríamos monitoreo, pero no a esta hora; además, no hay nadie del equipo base que nos acompañe: hemos de esperar que todo salga bien [...]

Hasta 2020, el tren pasaba por la casa de migrantes en este punto de Tabasco y cada que eso ocurría (un par de veces a la semana) era un evento completo. No había una hora precisa, así que había vigías en el techo de la casa para ver cuando se acercara el tren, ya que la vía y estación de Tenosique no está muy lejos de La 72, y así se hace para avisar con el grito: “¡el tren!, ¡el tren!”, como pudo leerse líneas arriba. Considero que una de las situaciones más complejas de narrar en el diario de campo han sido las formas en que me he sentido física y emocionalmente durante el quehacer etnográfico: miedo, alegría, tristeza, cansancio, malestares y dolencias, cariños y afectos surgen y conviven en el campo a diario; y claro, esto impacta de algún modo la situación en el trabajo etnográfico.

Diario de campo. Reunión de voluntarios a propuesta de Julia para tener una sesión de autocuidados como grupo. (4ta semana de enero de 2020. Sala común de voluntarios en La 72: cerca de las 9 pm): Bueno, no quiero que se sientan forzados o algo así; se me ocurrió que podíamos reunirnos y platicar sobre cómo nos sentimos y esas cosas. Sentirnos acompañados y si alguien se siente mal, triste, pues primero demostrarnos solidarios y ver si podemos hacer algo —Julia tiene formación en técnicas pedagógicas y de psicología. Por tanto, ella es una especialista en esta actividad—. ¿Nadie? —seguía tratando de animar la plática mientras todos volteaban a otra parte—. En un momento ya iba a alzar la mano, pero, de cierta manera me molesta tener que tomar la iniciativa la mayoría de las veces. En eso, fue Felicia quien comenzó a hablar: Yo me siento bien, cansada, han sido días complicados. Los menores me quitan energía, pero estoy feliz; esta semana logramos que a Kevin le dieran su refugio y hay otros más ahí que vamos. Pero lo que pasó con Dulce (hace una pausa), eso me hace sentir mal, enfurecida, triste por ella. Pero bueno, ya se hizo lo que se pudo y hay que seguir. Es todo, no sé qué más decir —finalizó, mientras cruzaba sus pies y agarraba sus rodillas en el sillón junto a Julia— [...] Me tocó, alcé la mano después de que Marcia dudará de hablar o no: “Pues no sabría por dónde empezar; por un lado, me siento, sí, un poco cansado. Les pido una disculpa si de pronto estoy como más apartado o algo así, pero ¡en verdad trato de estar más con la población y termino bastante cansado! Pero también: me siento bien, me siento cuidado por ustedes” [...]

Cada palabra que vació en mi diario de campo describe también una parte del cómo me siento en ese momento. No siempre es tan obvio o visible al leerlo e inclusive yo mismo debo releer algún pasaje, como tratando de confirmar que no me dejé llevar tanto por mis pasiones y emociones de modo que esto influyera en lo que redacté para construir el dato posterior. En ocasiones, estar en la casa de migrantes conlleva tensiones con las demás personas que la habitan. Es increíble, pero en ocasiones yo mismo podría decir que quien se siente *extranjero*... soy yo. Soy una clase atípica (o muy extraña) de *extranjero* y *extraño* en un lugar y espacio que da atenciones y cuidados humanitarios a quienes se les cataloga como migrantes irregulares. El roce de mi cuerpo con otros que me pueden hablar en creole, en francés o en inglés me sitúa como un extraño obligado a aprender a comunicarse de alguna manera.

Mi cuerpo, en todo esto, es testigo y siente; se siente atraído o repelido con las voces, los humores, los demás cuerpos. En un espacio donde todos y todas somos ese extranjero o extraño y a la vez, dejamos de serlo. Finalmente, también debo apropiarme del espacio y sus significados, como Olga Sabido reflexiona sobre esto al ser un extraño:

La forma en que se delimita y se construyen las fronteras del cuerpo expresan límites sociales que permiten constituir “umbrales de sensibilidad” y una vez atravesados establecen sentidos y significados de pertenencia y extrañamiento, y es por ello que puede definirse qué resulta agradable o desagradable, atractivo o repulsivo, apreciable o despreciable. Comprender al espacio desde una perspectiva sociológica abre un abanico de posibilidades en donde el cuerpo abandona el papel reducido a objeto ubicado dentro de un espacio físico cualquiera, para devenir en criterios de apropiación del mismo, significación y forma en que el cuerpo se apropia o se ve excluido del espacio.¹⁶

Lo cotidiano de vivir como extraño y entre extraños se vuelve permisivo, y con esto empiezo a abordar la vida cotidiana y sus prácticas; en la casa de migrantes soy Eric, soy el voluntario, pero también soy *Eri'*, como ellos y ellas me llaman, con ese acento que en ocasiones me cuesta trabajo entender. Poco a poco ellos y ellas saben de mí y mis costumbres, pero yo también de las suyas: aprendo sus códigos, como silban o mueven sus cuerpos cuando no quieren que algo se sepa a más, cómo ocultan sus enojos o descubrimientos, por mínimos que sean estos: “En el sentimiento de seguridad que nace del carácter inteligible y familiar de los cotidiano, el uso ordenado del cuerpo tiene un papel esencial [...] El hombre está afectivamente en el mundo, sus conductas no son solamente un reflejo de su posición simbólica en la trama de clases o grupos sociales”.¹⁷

La pregunta sigue siendo constante y es: ¿quién soy y qué lugar me asignan los demás? Este ejercicio lo podría proponer como el ser “uno mismo (a)” aceptando que habrá momentos y espacios en donde se es aceptado o no, inclusive en un lugar tan de-

¹⁶ Olga Sabido Ramos, “Cohabitar el espacio y la presencia de los cuerpos. Vivir entre extraños”, en: *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica* (Madrid: Sequitur-UAM, 2012), 62-63.

¹⁷ David Le Breton, “Una estética de la vida cotidiana”, en *Antropología del cuerpo y modernidad* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2022), 92.

limitado como es el interior de una casa de migrantes o los espacios vinculados a ella. Esto, de una forma más refinada y desde otra perspectiva, aunque parecida a la mía, la hallo en lo que Soledad Álvarez dice respecto de su experiencia y reflexiones a propósito de su trabajo etnográfico en torno a la migración irregular del sur global: “El cúmulo de aprendizajes que mujeres y hombres migrantes irregularizados me impactaron de tal forma que mis preguntas de investigación fueron desechadas, mi forma de hacer etnografía fue cuestionada, mi rol y presencia en el campo fueron transformados”.¹⁸

Retomando un poco el cómo me percibo y cómo escucho o sé que me perciben los demás, me gustaría retomar un pasaje de mi diario de campo y algunas ideas y comentarios de algunas personas voluntarias y migrantes en la casa, La 72:

Diario de campo. Mathilde explicándome por qué, le molesta un poco no hablar bien español. (3ra semana de enero de 2020. Sobre la calle 20 camino al centro de Tenosique, por la tarde): “Oye, ¿y cómo te sientes después del problema con el chavo ese que te quiso tocar o no sé, ¿qué pasó? —le preguntaba sobre un incidente de acoso que tuvo hace unas semanas. [...] Sí, esos chavos ya se fueron, se pasan. ¡Pero en fin!, es como decimos: no todos los compas llegan con buenas formas o a veces se aprovechan de la situación. No todos, afortunadamente [...] —le comenté. ¡Bueno, pero tú eres hombre! además, estás así (hace un ademán de fuerza) y te les impones. A nosotras luego nos andan mirando como si nos desnudarán. Tu puedes ir y gritarles y no se enojan, yo les digo algo serio y ni caso me hacen [...]

Diario de campo. Acompañamiento a Fer y otros. (3ra semana de febrero de 2022. Metro CDMX, línea 1 hacia Casa Tochan. Cerca de las 8pm): Eran poco más de las 8 cuando iba con Fernando (Venezuela) y con otros 5 conocidos más. Llegaron a San Lázaro hace rato y entre que iban a la del Norte (la terminal de autobuses) o meterse a un hotel, les convencí de ir a Casa Tochan, ahí con Gaby. Al único que conozco realmente es a Fer [...] no pasó mucho de su mensaje cuando al otro día o algo así, no recuerdo bien (debo anotar esto con cuidado) me mandó mensaje por WhatsApp Alejandra: resulta que ella está en el comedor con Norma (Las Patronas) y estaban buscando quien pudiera orientar a los chicos con la compra de boletos en la terminal de autobuses para ir a San Luis Potosí. ¡estos muchachos han pasado ya por todas las casas posibles! [...] ¿Se acuerda allá cómo nos recibió?, ah usted siempre bien firme, pero se notaba lo noble de usted. Hasta los más malillos (entiendo, como malintencionados) le hacían caso. Ah es que usted si se notaba que nos ayudaba. Uno luego llega a la puerta y nomas le dicen a uno largas. Yo por eso no quise pasar a quedarme. Que nos querían quitar el celular y así. No pues no. Yo me acuerdo clarito cómo le dijo al guardia que nos dejara pasar para bañarnos, ahí fue donde dijimos: Ése es el jefe. —Fer tenía esos recuerdos más claros que yo, o por lo menos tenía una perspectiva desde donde no me había colocado antes—. Y mire ahora, ¡Hasta nos trae acá cuidándonos! Es usted un buen amigo. Se le estima [...]

¹⁸ Soledad Álvarez Velasco, “Legados de la primera inmersión en campo. Desmantelando preconcepciones del sentido común, la selectividad nacionalista, y politizando la etnografía del tránsito migratorio irregularizado”, en *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*, de Yerko Castro Neira y Adele Blazquez, coords. (México: Laboratorio Mixto Internacional [Cuadernos de Trabajo, 5], 2017), 50.

Este tipo de vivencias me hacen recordar el ejercicio de reflexividad en el que Rosana Guber nos hace tanto énfasis en realizar como parte de nuestra formación etnográfica; me hace pensar en cómo cada uno(a) de quienes hacemos etnografía nos enfrentamos a situaciones que nos pueden rebasar corporal, emocional y socialmente, pero aun así, es dónde ponemos en juego toda esa madurez reflexiva y profesional y sobre todo: lo falibles que podemos ser para seguir nuestro viaje antropológico:

Aturdida, sentí que me transformaba en una columna más del edificio. Sin reaccionar todavía, me dije que debía registrar el acto y que, después de todo, no tenía nada que ocultar ni de qué avergonzarme [...] Ante eventos como éste los investigadores podemos optar por desentendernos de lo ocurrido y “pasar a otra cosa” atribuyendo el traspie a un malentendido, a mala fe o a la ignorancia.¹⁹

Una etnografía en vínculo

Quiero cerrar este texto mencionando que el trabajo que he llevado a cabo, etnográficamente, es claramente el resultado de cómo me he vinculado con ciertos actores y grupos a lo largo del tiempo y espacio del trabajo de campo; utilizo la palabra *vincular* porque me remite a los lazos emocionales y físicos que he tendido y estrechado con las personas migrantes, personas voluntarias y trabajadoras en las casas de migrantes y fuera de ellas. Como mencioné en algún punto, la honestidad ha sido parte fundamental de mi actuar, pero con esto también el saber (y reaprender a) comunicar y colaborar profesionalmente.

He aprendido a dar luz a mis emociones en el diario como algo que sucede, pero también a las de los demás; también, aprender a cuidar mi cuerpo y ver el de los demás como sus propios territorios y no sólo apropiarme de éstos en pos del trabajo etnográfico y antropológico. Al tono, rescato lo dicho sobre el hacer etnografía por Luis Reygadas:

Porque como dijo Gramsci, todos somos filósofos. Y las etnografías realizadas en el diálogo con una pluralidad de sujetos pueden ser muy ricas, porque todos somos etnógrafos. Los antropólogos tenemos que revalorar, de una manera muy especial, las contribuciones que realizan las personas con quienes hacemos nuestro trabajo de campo, que no son meros informantes o asistentes, sino participantes cruciales en el proceso de producción del conocimiento antropológico.²⁰

¹⁹ Rosana Guber, “El investigador en campo”, en *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (Bogotá: Norma, 2001), 102.

²⁰ Luis Reygadas, “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”, en *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, de Cristina Oehmichen Bazán, edit. (México: UNAM-IIA, 2014), 108.



**“Es mentira que el tiempo pasa. El tiempo se atora”.
Reflexiones acerca de una investigación antropológica
en torno a la violencia femicida**

*“It is a lie that time passes. Time is stuck.” Reflections on an anthropological
research on femicidal violence*

Carina Elizabeth Gómez

Doctorante, Unidad Ejecutora de Ciencias Sociales Regionales
y Humanidades CISOR, Conicet-UNJU

cgomez@cisor.unju.edu.ar

Fecha de recepción: 29 de julio de 2022

Fecha de aprobación: 29 de septiembre de 2022

El asesinato de mujeres por su condición de género es un asunto que ha ido ganando peso en la agenda social y política latinoamericana en los últimos años. Cada caso implica no sólo a la víctima y al victimario sino a múltiples actores y acciones en torno a la memoria de las mujeres asesinadas; las movilizaciones y marchas de protesta, la creación de petitorios colectivos, intervenciones en el espacio público, trayectorias judiciales, la colectivización de familiares, la participación de organizaciones sociales y partidos políticos, entre otras manifestaciones sociales. Por tanto, la violencia femicida se caracteriza por ser un epicentro expansivo, que implica no sólo a la víctima letal sino además a las personas cercanas: las víctimas colaterales. Aquellos miembros de las familias y amigos de mujeres asesinadas que, posteriormente al hecho de violencia letal, fueron afectados en su integridad física, psíquica, económica o emocional.¹ Por ello, nombrar a las familias como víctimas colaterales implica, entonces, observar la violencia patriarcal desde su impacto social.

Con tal perspectiva, el método de análisis de la investigación doctoral posibilitó descentralizar la atención de casos particulares, para dar lugar a la comprensión del

¹ Carina Elizabeth Gomez, “Retratos de memorias: análisis de fotografías documentales de familiares de víctimas de femicidio (Jujuy-Argentina)”, *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, núm. 15 (2020), 116-139, 121.

asesinato de mujeres como suceso *colectivo* en el que se entraman diversos sujetos, antes, durante y después del hecho violento.

Con base en lo antedicho, este trabajo analiza las estrategias de reflexividad y formas de escucha a las víctimas, cuestión que se postra en el terreno de la subjetividad investigativa. En ese sentido, se plantean los parajes metodológicos en torno a las/los interlocutoras/es de la investigación que han sufrido alguna forma de violencia: víctimas colaterales de femicidio, así como la misma investigadora en el trayecto de la vida propia. Y para finalizar, reflexiono el papel del/la investigador/a como testigo del dolor de otras personas, como sujeto emocional que, en la experiencia de campo, pone en juego la autoexploración.

Utilizo la experiencia personal más allá del ejemplo y también más allá de la categoría analítica. Lo que implica, como afirma Rosaldo, un riesgo de ser rechazados al paso; sin embargo, este escrito abarca un número de procesos distinguibles que no pueden cancelarse entre sí.²

Perspectivas antropológicas: Problema y diseño de investigación

Dos experiencias personales motivaron la construcción del problema preliminar de investigación. En 2014 la Universidad Nacional de Jujuy me becó para completar mis estudios de grado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (UAM-I). Durante los meses que allí residí aconteció la desaparición forzada de los 43 estudiantes normalistas en Ayotzinapa. Ser testigo de las protestas masivas y, después, escuchar y ver a los padres y madres de dichos estudiantes, movilizó en mí preguntas en torno a dos ejes: la unidad familiar y la violencia estructural: ¿qué sucede con las familias de personas desaparecidas?, ¿qué cambia en su configuración interna?, ¿a qué lugares acuden?, ¿qué acciones emprenden?, ¿cómo establecen lazos entre estas familias y otros actores sociales?, ¿con qué organizaciones tienen contacto?, ¿cómo es el vínculo entre ellas?

De vuelta en Argentina, en 2015 participé —al igual que cientos— de un evento nacional que intensificó la denuncia pública de hechos de violencia hacia las mujeres. Una convocatoria que se reprodujo en muchas ciudades del país el día 3 de junio: la marcha Ni Una Menos.

Allí la matriz familiar emergió nuevamente; madres y padres de víctimas de femicidio encabezaban las marchas con las fotografías de sus hijas. En el escenario social del Ni Una Menos confluyeron mis intereses: los vínculos familiares a la postre de un contexto de violencia y la cuestión de género.

Según los sociólogos Hammersley y Atkinson no hay una regla universal que determine hasta qué punto se puede elaborar un problema de investigación antes de empezar el trabajo de campo. Los eventos sociales e incluso las experiencias personales, como es mi caso, generan estímulos, motivos y oportunidades de investigación: esas experiencias cobran interés y significado por medio de ideas teóricas.³

Por tanto, se consideró necesario indagar: ¿quiénes son las y los familiares de víctimas de femicidio?, ¿qué sucede en sus múltiples aspectos vitales luego del hecho

² Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social* (México: Grijalbo, 1991), 23.

³ Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1994), 45-46.

violento?, ¿cómo impacta esto en su dinámica intrafamiliar?, ¿emprenden procesos de búsqueda de justicia?, ¿cuáles?, ¿recorren trayectos institucionales luego del hecho violento?, ¿interactúan con instituciones del Estado?, ¿cuáles?

Así, el problema de investigación analizó las trayectorias de los actores sociales más cercanos a las víctimas, a quienes, como ya se adelantó, categoricé como *víctimas colaterales de femicidio*.⁴

Una vez planteado el problema de investigación, se dispuso una metodología de corte etnográfico, para ello se previó la triangulación de técnicas: registro de diario de campo, observación participante, entrevista semiestructurada y búsqueda documental.

Se llevó un diario de campo con el fin de reconstruir con palabras lo observado, las conversaciones, lo gesticular en las entrevistas y observaciones, así como comentarios que colaboren a la reflexividad y al universo emocional propio.

Se aplicó la técnica de observación participante a partir de las acciones llevadas a cabo por los grupos familiares, desarrolladas en ámbitos públicos y privados (reuniones organizativas, protestas públicas, conferencias de prensa, celebraciones religiosas, entre otras). A su vez, y con el objeto de comprender las trayectorias sociales posteriores al hecho violento que reconstruyen las víctimas colaterales, se consideró necesaria una herramienta que permitiera indagar los procesos de transformación de la subjetividad de los actores participantes; por ello, se recurrió a la realización de entrevistas semiestructuradas, de modo individual y en los casos posibles de forma grupal. Además, se hicieron búsquedas documentales en diarios locales con el fin de conocer el impacto mediático de cada caso.

Hasta aquí, en el diseño de investigación, no se nombraron criterios maestros de muestreo cualitativo, casilleros tipológicos de muestreo o esquemas maestros de guías de entrevistas, entre otros tópicos usualmente requeridos en el diseño de investigación cualitativa.⁵ Frente a esto, la conducción de la etnografía puede parecer decepcionantemente sencilla. Posicionada en esta ambigüedad experimental ¿cómo me “adentré” al campo? y ¿cómo el campo se adentró en mi vida?

Perspectivas etnográficas: observaciones y diario de campo

La observación participante, según Guber, consiste en dos actividades principales: la primera, observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y la segunda, participar en una o varias actividades de la población.⁶ Así que desde 2016 hasta la fecha participé en múltiples acciones organizadas por familiares de víctimas y en eventos donde era invitada o anoticiada.

En cada una de esas acciones las y los familiares ponen el cuerpo y la voz; relatan a la prensa la historia de vida y muerte de las víctimas de femicidio, *sus* víctimas, qué edad tenían, sus apodos, a qué se dedicaron, cuántos hijos e hijas tenían. En innumerables ocasiones las y los familiares responden preguntas a la prensa mientras abrazan pancartas con un rostro, con nombre e historia.⁷

⁴ Gomez, “Retratos de memorias...”, 121.

⁵ Miguel S. Valles, *Entrevistas cualitativas* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002).

⁶ Valles, *Entrevistas cualitativas*, 53.

⁷ Gomez, “Retratos de memorias...”, 124.

En corto plazo, la técnica de observar “sistemática y controladamente” el dolor tuvo consecuencias emocionales en mi vida y en el trabajo de campo. A continuación cito extractos de mi diario de campo luego de realizar, en un mismo día, una entrevista a un padre de víctima de femicidio y, más tarde, una observación participante en la etapa final de un juicio que falló cadena perpetua al femicida de una joven:

En medio de la humedad que se respira en el edificio bajamos las escaleras de Tribunales. Los familiares con remeras negras invadían los peldaños, el juicio había acabado. Sabíamos que era perpetua.

[...] Bajamos juntos, periodistas, policías, mujeres del movimiento, acompañando a la familia, y al traspasar la puerta de entrada de judiciales se escucharon los aplausos, sin sonrisas, sin alegría. Con triste satisfacción una muchedumbre abrazó al padre de Nahir [...]

[...] Yo llegaba de entrevistarme en la plaza Belgrano con don A., papá de R., con el corazón partido, porque no sabía qué decirle... “Si me muero, ¿quién se va acordar de mi hija?”, me dijo en la entrevista.

[...] y yo no puedo hacer nada más que sentarme a leer y a escribir (Diario de campo, jueves 12 de abril de 2018).

Este relato de campo da cuenta de cómo, en ambos casos, dos padres de víctimas de femicidio buscaron un derrotero hacia dentro del sistema judicial y demandaron justicia.

Antes de ser asesinada, la joven Nahir Mamaní fue a pedir asistencia junto a su padre, a la Secretaría de Paridad de Género; allí se le entregó un número para volver a consulta, turno al que nunca llegó porque la violencia femicida la alcanzó antes. Luego del juicio al asesino de su hija, que sentenció cadena perpetua, Víctor Mamaní fue nuevamente víctima de violencia institucional⁸ por parte de la Administración Nacional de la Seguridad Social (Anses) cuando quiso tramitar la reparación de su nieta, luego de la sanción de la ley N° 27.452.⁹

Por su parte, el otro padre de la víctima de femicidio, a quien yo había entrevistado aquella mañana, también había sido revictimizado cuando fue golpeado por el fiscal de la causa judicial del femicidio de su hija, en razón de acusarlo de encubrir una red de trata de personas manejada por la policía provincial, que el propio fiscal encubría.¹⁰

Muchos científicos sociales concuerdan en que la participación es *sine qua non* de la experiencia y el conocimiento sociales. Así, la/el etnógrafa/o es un actor, situado, o “ubicado”, como lo define el antropólogo Renato Rosaldo:

⁸ Federico Franco, “Padre de víctima de femicidio denunció malos tratos en Anses”, *El Tribuno*, 12 de marzo de 2019, acceso el 10 de octubre de 2022, <https://www.eltribuno.com/jujuy/nota/2019-3-12-0-0-0-padre-de-victima-de-femicidio-denuncio-malos-tratos-en-anses>.

⁹ La Ley 27.452 de Reparación Económica para Niñas, Niños y/o Adolescentes establece que los hijos y las hijas de mujeres víctimas de femicidio o de homicidio en contexto de violencia intrafamiliar y/o de género deben ser protegidos para crecer en un ambiente sano y libre de violencias. Por ello, tienen derecho a recibir una reparación económica mensual, acceder a una cobertura integral de salud y ser acompañados de manera integral durante su crianza. Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, Ley 27.452, acceso el 21 de abril de 2018, <https://bit.ly/3zkNeD8>.

¹⁰ El Submarino, “Un fiscal golpeó a un hombre que perdió a su hija, en un crimen que está impune”, *El Submarino*, 2 de marzo de 2018, elsubmarinojujuy.com.ar/fiscal-golpeo-hombre-perdio-hija-crimen-esta-impune/.

El etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros. Él o ella ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. Hay que considerar, por ejemplo, que la edad, género, su condición de extraño y la asociación con el régimen neocolonial, influyen en lo que el etnógrafo aprende. El concepto de ubicación también se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimiento.¹¹

¿Cómo se investigan las consecuencias de la violencia femicida, en el propio territorio, siendo mujer? Cuando inicié mi investigación doctoral tenía 27 años recién cumplidos, hacía pocos meses que vivía sola e iniciaba una relación de pareja que luego, como comentaré, marcaría mi vida. Desde mi rol de investigadora, el trabajo de campo fue experimentado, siempre, como primera vez. En 2018, cuando escribí las notas de campo antes citadas, ya tenía 29 años, había cursado algunas materias del doctorado y mi trabajo de campo se desarrollaba —con más o menos aciertos— correctamente. Algunos avances fueron presentados en jornadas y congresos; sin embargo, la escritura de los mismos se paralizó por cuestiones que desarrollaré en el siguiente apartado.

Contextualizar mi vida de aquél entonces se convierte necesario; ¿por qué? Porque la joven investigadora de aquel entonces tenía mucho ímpetu, aunque se cuestionaba —con gran pesar— en su diario de campo: “yo no puedo hacer nada más que sentarme a leer y a escribir”.

Mi base de datos de posibles entrevistados crecía año a año, lamentablemente; Jujuy se mantenía entre las provincias con las tasas más altas de femicidio. Muchos de éstos, ejercidos por las propias parejas de las víctimas, situación que se tornaba aún más compleja y dramática en los eventos judiciales cuando ambas familias, de víctimas y victimarios, se encontraban en el edificio de Tribunales, situación de la que fui testigo algunas veces.

Una secuencia de acción-emoción que se repitió en el trabajo de campo implicó la violencia hacia las mujeres, la revictimización posterior a los propios familiares, las marchas, las misas, la base de datos actualizada con cada muerte, el llamado a mi celular de alguna radio para preguntar: “¿por qué sucede todo esto?”...

Por qué sucede, desde el campo de estudio competente, no lo sabemos con exactitud, pero sí ensayamos la palabra: patriarcado. El sistema en el que, como antropóloga, como “sujeto ubicado” también soy parte, y si desde mi formación y práctica profesional lo tenía claro; lo confirmaría al año siguiente cuando me reconocí víctima de violencia, luego del nacimiento de mi hijo, cuestión que reflexiono al final del escrito.

Perspectivas humanas: el miedo

Luego de cinco años de movilización provincial y nacional para visibilizar el caso de su hija, en abril de 2019 sucedió la muerte de un informante, aquel que fue revictimizado por el propio fiscal de la causa y quien denunció en múltiples oportunidades la impunidad judicial y política en torno al femicidio de su hija.¹²

¹¹ Rosaldo, *Cultura y verdad...*, 30.

¹² Soledad Vallejos, “Usted viera lo que le hicieron a mi hija”, *Página 12*, 30 de julio de 2014, <https://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/sociedad/3-251829-2014-07-30.html>.

En la tradición antropológica fue históricamente valorado “embarrarse” en el campo. Saber observar, ser atento, dejarse sorprender, aprender a escuchar, son algunas habilidades y destrezas que se deben desarrollar para llevar a cabo adecuadamente un estudio etnográfico.¹³

Lo dicho implica no sólo lo anecdótico, sino el punto de creación y entendimiento teóricos hacia dentro del campo. Acerca del relato de la experiencia etnográfica, Guber afirma: “La experiencia de campo suele relatarse como un conjunto de casualidades que, sin embargo, respeta un hilo argumental. Ese hilo es precisamente la capacidad del investigador de aprovechar la ocasión para desplegar su participación en términos nativos”.¹⁴ Pero ¿qué pasa cuando la anécdota sucede en un contexto sumido de violencia?, ¿qué ocurre cuando en ese acto glorioso de “embarrarse en el campo” todo lo que salpica alrededor es muerte y dolor? Y si lo que nos embadurna es el miedo ¿cómo convivimos con él?

En ocasión de una entrevista con todo el grupo familiar de R. me dirigí a su domicilio aproximadamente a 100 km. de mi ciudad. Por las investigaciones documentales previas sabía que R. tenía 25 años, trabajaba en una whiskería en San Salvador de Jujuy y en 2014, luego de cinco días de desaparecida, hallaron su cuerpo en cercanías de un dique; presentaba politraumatismos y traumatismo encéfalo craneano. También sabía que la “whiskería”, como algunos medios la llamaban, era un conocido cabaret a las afueras de la ciudad. En entrevistas anteriores, sólo con el padre de R., se hablaba de “su trabajo”, a “lo que ella se dedicaba”, pero nunca se habló en términos claros con respecto a la whiskería/cabaret y yo tampoco obligué esa direccionalidad temática, hasta que sucedió esta entrevista en su ciudad.

Al ingresar al *living* me encontraba rodeada del rostro de R., fotos de su cena blanca, otras con su hija, sonriente abrazando a su familia. Pregunté si la entrevista podría ser grabada, a lo que respondieron negativamente, así que sólo procedí a tomar algunas notas. Allí se habló con nombres y apellidos de policías implicados en la muerte de la joven, del suicidio de una agente de policía involucrada administrativamente con el expediente y del accionar judicial de encubrimiento de una red de trata y prostitución en la provincia, del cual R. fue víctima. Cuando finalizamos la entrevista:

[me] preguntaba *¿cómo salgo de esta tensión?, ¿cómo hago para franquear el hecho de que hablamos de violencia durante 4 h?* (Diario de campo, domingo 13 de mayo de 2018).

Después de una larga entrevista y compartir una pequeña merienda, tomar el colectivo a las ocho de la noche, regresar a mi ciudad y dormir sola fue una experiencia sombría. Y de allí en más el trabajo de campo se volvió agotador. Aquella investigadora joven, con ímpetu, se sintió cada vez más pequeña.

Y nuevamente la secuencia: la violencia hacia las mujeres, la revictimización posterior a los propios familiares, las marchas, las misas, la base de datos actualizada con

¹³ E. Restrepo, *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Bogotá: Envió Editores, 2016), 20.

¹⁴ Rosana Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016), 61-62.

cada muerte, el llamado a mi celular de alguna radio para preguntar “¿por qué sucede todo esto?”...

Esa noche no pude dormir pensando en por qué un agente de justicia golpeó a un padre, a una víctima colateral en el asesinato de R. y la ausencia absoluta de pruebas (a la fecha el único detenido fue liberado), en la negativa de grabar la entrevista, en una red de trata y prostitución.

¿Dónde me encontraba metida?, ¿de esto se trataba “embarrarse” en el campo según los libros de metodología? Posteriormente me sentí en la disyuntiva de abandonar cualquier acción; si en el caso de esta mujer víctima de femicidio está implicada una red de trata y prostitución, no podría seguir entrevistándolos, me daba muchísimo miedo. Pensar en las implicancias de esa información me daba pavor, como investigadora y como mujer en la provincia con la mayor tasa de femicidios del país.

Una charla con mi director de tesis me animó; sin embargo, el consejo fue claro: “Alejate de ahí”.

Si el valor de la práctica etnográfica reside en lo inesperado: ¿dónde quedaron las habilidades y destrezas que una buena etnógrafa de manual debía tener? El miedo no daba lugar. Tal como lo afirma la antropóloga Liliana Bergesio, las/los investigadoras/es no somos neutros, en nuestro quehacer no nos convertimos en un mero instrumento de recolección y análisis de información que se puede ocultar bajo las premisas del buen uso de técnicas; somos sujetos sociales que llevamos atributos personales en las relaciones sociales.¹⁵ Mi condición de mujer se convertía, en este caso, en un atributo personal vinculado a la vulnerabilidad en mi propia trama social. Esto daba lugar a la pregunta: ¿Qué hacer ante situaciones de riesgo en el trabajo de campo?

El colectivo Tarde Etnográficas fue creado por un grupo de estudiantes de la licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I). Durante 2019 dictaron un seminario anual donde se convocaron estudiantes, docentes y antropólogos extranjeros para debatir y reflexionar sobre lo que implica ser antropóloga o antropólogo en México y Latinoamérica, así como acerca de los contextos de violencia que atraviesan la práctica antropológica. Como producto de esas reflexiones en 2020 crearon un Protocolo de seguridad para antropólogas y antropólogos en campo. Ante situaciones de riesgo, recomiendan:

- Acepta la situación de riesgo.
- Analiza la situación y trata de reducir el riesgo inmediato.
- Si te sientes amenazado, abandona el lugar y busca un espacio seguro.
- Comparte con quien consideres necesario según la problemática y trata de mantener la calma.
- Trata de evitar cualquier riesgo y actúa según convenga.
- Cuando estés en un lugar seguro:
 - Analiza los hechos de manera concreta

¹⁵ Liliana Bergesio, “Historias debidas. Instancias personales y afectivas del trabajo de campo como vías para el conocimiento”, documento de trabajo, núm. 5 (San Salvador de Jujuy: SIMEL Nodo NOA / Facultad de Ciencias Económicas-Universidad Nacional de Jujuy, 2010), 20, <http://gabinete.fce.unju.edu.ar/simel/documentos.php>.

- Establece medidas concretas
- Establece un protocolo concreto, qué hacer y qué no hacer
- Evalúa si la amenaza está expuesta hacia cualquier persona o si es específica del trabajo que realizas.
- Si te encuentras en una situación en la que estás expuesta(o) por parte de alguna persona de la comunidad, desde acoso, hostigamiento intimidación, etcétera, coméntalo de inmediato con tu asesor y acuerden medidas específicas.
- Procura tu protección, de ser necesario abandona el trabajo de campo y no priorices nada sobre tu seguridad.¹⁶

Adentrarse en la reflexividad de la propia experiencia de campo no sólo consiste relatar la experiencia de vida bajo la anécdota, sino que conlleva dar un paso más allá, como categoría analítica. Diversas herramientas, como las conversaciones personales, la traducción de miedos en otros lenguajes —entre ellos, la ilustración,¹⁷ colaboraron a amasar los miedos y a, por qué no, templar la acción en el campo. Y aquella joven investigadora con ímpetu, que luego se convirtió en temerosa, logró —desde la escucha activa y la reflexividad— transformar aquellos miedos en una herramienta de campo.

Consideraciones finales

El trabajo analizó algunas decisiones metodológicas en perspectiva temporal, desde el inicio de la investigación a la actualidad, pero también implicó el trayecto de la vida propia. En 2019 tenía 29 años cuando parí a mi primer y único hijo. Y antes de cumplir sus 3 meses de vida hui de la casa de su progenitor ¿Por qué? Por esa respuesta que ensayamos las académicas. Aquella respuesta —que yo misma daba en las radios locales cada vez que sucedía un femicidio— me tocaba la puerta, cada noche.

Según el *Diccionario de estudios de género y feminismos*, el patriarcado es un tipo de organización social en el que la autoridad la ejerce el varón jefe de familia, dueño del patrimonio, del que formaban parte los hijos, la esposa, los esclavos y los bienes.¹⁸ Como “sujeto ubicado” en un sistema patriarcal, no sólo como investigadora, ya como mujer, como madre, como puérpera, como víctima de violencia en el ámbito doméstico; en el diario de campo ya no cabía sólo el dolor ajeno, ahora uno nuevo se alineaba, de una forma temida y oscura. Las amenazas, la persecución, el miedo y el llanto. Todo lo que había leído, las teorías y las palabras se encarnaban en mis manos, entre mis pechos amamantando y entre mis pies huidizos.

Pero todo volvería; el aire enredado en mis dientes, mi pelo de gorriones, retornando a su orden, como lo inspira un poema de Gioconda Belli. Y para ese momento acontecía una pandemia y el ritmo vital de mi trabajo de campo se quebró; sin embar-

¹⁶ Miriam del Río Vithe, Carlota Morales Trejo y Omar Monreal Quistián, *Protocolo de seguridad para antropólogas y antropólogos en campo* (México: Colectivo Tardes Etnográficas, 2020), 10, <https://bit.ly/3JV6BXk>.

¹⁷ Desde 2016 a la fecha se recurre a la ilustración como herramienta de campo y como estrategia de devolución de la investigación a las familias de víctimas de femicidio. Se trata de la creación de dibujos de los rostros de las mujeres víctimas de femicidio.

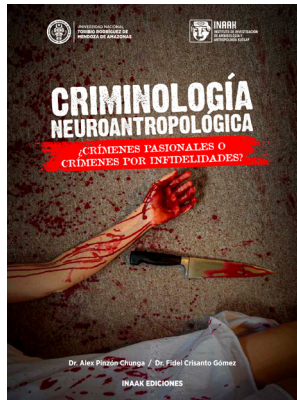
¹⁸ Susana B. Gamba y Tania Diz, coords., *Diccionario de estudios de género y feminismos* (Buenos Aires: Biblos, 2007), 256.

go, el proceso de casi cuatro años de experiencia en campo dio fruto en esta escritura etnográfica.

¿Qué sucedió, en estos años, en mi vínculo con las y los familiares?

“El tiempo se atora”, afirma la escritora Cristina Rivera Garza, quien en 2021 publicó *El invencible verano de Liliana*, una novela que relata la vida y la muerte de su hermana víctima de femicidio en México. En esta obra literaria puede verse con claridad los procesos silenciosos que devienen entre familiares de víctimas de femicidio. Aquel tiempo que se atora, el tiempo donde no se crece, el ritmo de la redundancia y el estribillo.

Las personas externas, los no familiares o amigos, a quienes con gran generosidad y esperanza se nos deja entrar en esa burbuja temporal, nos adentramos a ese ritmo atorado, nos salpicamos —también— de la culpa y la vergüenza, porque no sabemos, no se nos ha enseñado, qué hacer con tanta violencia, qué hacer más que escribir, más que rememorar y atorarnos, al propósito, para que el olvido de aquéllas víctimas no llegue.



Reseña del libro: *Criminología neuroantropológica. ¿Crímenes pasionales o crímenes por infidelidades?*, de Alex Pinzón Chunga y Fidel Crisanto Gómez (Chachapoyas: Instituto Nacional de Investigación de Arqueología y Antropología Kuelap-Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas, 2021) .

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2022
Fecha de aprobación: 22 de septiembre de 2022

Tras nueve años de noviazgo, la profesora Camuchita y su novio iban a casarse. Él trabajaba en la ciudad, ella en una escuela rural. La boda sería pronto, pero nunca sucedió. ¿En qué momento y por quién se jodió su amor? En el libro *Criminología neuroantropológica. ¿Crímenes pasionales o crímenes por infidelidades?*, de Fidel Crisanto y Alex Pinzón, se exploran los laberintos del amor y la sexualidad humana, así como las causas que motivan las infidelidades, y nos instruye en un abordaje integral sobre este fenómeno social histórico, del que nadie está libre. A continuación, daremos un recorrido por dicha obra.

El primer capítulo del libro inicia contextualizando la antropología —en tanto estudio del hombre— en el campo de la criminología. Crisanto y Pinzón recurren a los clásicos: Darwin, Freud y Sacks, para recordar-

nos que los seres humanos no somos tan diferentes de las otras especies animales; por ello, la tendencia a negar nuestra condición animal o de vernos como la especie más inteligente y racional del planeta no es más que una hipótesis condicional que la cultura nos ha permitido configurar.

El aporte antropológico a la criminología se gesta desde el análisis de las infidelidades, pues lo consideran un “presente urgente” que requiere de un conocimiento especializado que rinda cuentas sobre “las motivaciones de criminalidad o factores que inciden en la conducta y predisposición de delinquir” (p. 13); información necesaria para los operadores de justicia y los decisores públicos en su lucha contra la criminalidad, sobre todo, feminicidios y “crímenes pasionales” cuyas principales víctimas son mujeres. ¿Será posible prevenir un crimen por infidelidad? La clave podría estar en el manejo de nuestras emociones, pues, tanto a los varones como a las mujeres nos han enseñado formas distintas de gestión de las emociones, las cuales, además, varían de sociedad en sociedad.

En el segundo capítulo se revela que el enamoramiento es sexualidad y temporalidad; mientras que el amor es una estrategia cultural de supervivencia, reproducción y continuidad. Como especie, necesitamos de ambas. Conforme al estudio de Montemayor *et al.* (2008), los autores afirman que estar enamorado de una persona tiene fecha de caducidad: máximo cuatro años; quizá menos, teniendo en cuenta los datos etnográficos que han recopilado en tiempos de “cuernos y globalización” (p. 21).

A partir de cuatro propuestas teóricas pretenden una explicación de la infidelidad. La teoría antropológica de la infidelidad refiere que nuestra sexualidad se ha desarrollado en correspondencia con nuestro desarrollo cultural. Por ejemplo, en el mundo occidental, la revolución sexual de la década de 1960 promovió el empoderamiento femenino, a pesar del conservadurismo de ciertos sectores; advierten que el adulterio es un hecho mayoritariamente masculino

y que la mayoría de varones no sienten necesidad de renunciar a ello por una vida monogámica: “La clandestinidad persiste como ley natural típica del adulterio” (p. 22). La teoría psicoanalítica de la infidelidad nos dice que, en los hombres, amor y sexo no son compañeros inseparables: “Donde un hombre ama, no goza y donde un hombre goza, no ama” (p. 23). La teoría psicológica de la infidelidad señala que las causas de la infidelidad son: odio, venganza, soledad, estrés, curiosidad, desgano sexual, entre otros factores. Sin comunicación ni tratamiento, la situación puede rebasar la contención privada. Finalmente, el análisis psicocultural revela que nunca habrá una relación perfecta entre un hombre y una mujer, pero que las uniones conyugales deben sopesar todas las virtudes y defectos de la potencial pareja, pues la infidelidad es propia de la especie. Crisanto y Pinzón recopilan nueve relatos etnográficos que describen los tormentos personales y las peripecias socioculturales de varones y mujeres que han vivido —o aún viven— situaciones de infidelidad.

En el tercer capítulo, los autores nos dicen que el amor es uno de los temas más conflictivos de esta época. Persiste el ideal del varón macho, insufrible y autosuficiente. Reconocen que el amor debe abordarse desde ópticas científicas, obviando matices moralistas o platónicos en las relaciones de pareja. Así las cosas, el amor se transforma con el paso del tiempo: amor-desamor y viceversa. En relaciones estables, las personas hacen más uso de *philia* (viajar, pasear, diálogos, confianza) que de *eros* (deseo sexual, amor pasajero, aventura lúbrica). Por ello, las relaciones actuales son cada vez más estacionales y efímeras. Por ejemplo, los “amigos con derechos” tienen la potestad de satisfacerse mutuamente en lo sexual y afectivo sin necesidad de los lazos formales de una relación. Son contratos temporales. ¿Qué lo diferencia de una relación formal? La exclusividad del momento: una llamada y —de estar disponible el o la acompañante— el hecho se consume. Aquí, los autores recurren a quince relatos etnográficos para demostrar la actualidad efímera de las relaciones amorosas. En estos relatos encontramos testimonios de mujeres y hombres que disfrutaban de las relaciones pasajeras y clandestinas,

ante cuyas consecuencias reflexionan “si están haciendo bien o mal en seguir así”.

El cuarto capítulo abre con el relato etnográfico de la relación tormentosa de Luis y Anny: un tipo se cuestiona el porqué de la infidelidad de su mujer, a pesar de la estabilidad emocional y económica que le brindó; y la persistencia de un círculo vicioso de “eterno retorno”. Las mujeres tienen un tipo de pensamiento acorde a las ideas de liberación sexual de los años sesenta. Las mujeres de hoy, nos dicen Crisanto y Pinzón, “han demostrado ser tan buenas cazadoras como cualquier macho. Trabajan, crían solas a sus hijos [...] van a conciertos, toman alcohol, se emborrachan, determinan con quién se van a la cama, nos usan y botan” (p. 57). Sucede, pues que, “En muchas relaciones sexuales hay de todo, menos amor auténtico, es pasión, pero desde luego, no es amor” (p. 58).

Además, refieren que los chicos malos de hoy son los machos alfa del ayer prehistórico (Santagati 2008). Un chico bueno es aburrido y débil, y en el mundo animal —al cual pertenecemos— debilidad es peligro. Y las mujeres buscan protección. Los siete relatos etnográficos que acompañan este capítulo dejan claro que la infidelidad nunca acabará y todos podemos sufrir por una infidelidad: el amor ya no significa nada ni para el hombre ni para la mujer; los dos buscan divertirse sin compromisos.

El quinto capítulo trata sobre el descubrimiento más grande y valioso que hace un adolescente: el amor. El primer amor es una meta necesaria y positiva, pero el amor en sí es un camino largo y difícil, pues para amar hay que ser capaz de cooperar, soportar y congeniar con la pareja. Estamos predispuestos a amar; no obstante, el amor también es aprendido: “El amor tiene de innato y de aprendido con el medio sociocultural” (p. 74). La cultura y la experiencia práctica cumplen un papel en el control de la conducta humana.

Por otro lado, sobre la controversia sexo-amor, señalan que el sexo puede ser practicado con frecuencia entre dos personas a quienes no les une ningún lazo amoroso; puede darse con amor o sin él. En la sociedad occidental, la idea del sexo sin amor es peligrosa al ser un hecho ordinario, pues subyace en ella la transmisión cultural de una sexualidad diferenciada para varones:

práctica del sexo sin compromisos y mujeres: virgen para el matrimonio. Toda sociedad adopta una cultura para regular la actividad sexual y difiere en cada país. La calle es el primer informante en lo sexual; ahora, las redes sociales. He ahí la importancia de la educación, pues vivimos tiempos de relaciones sexuales temporales y efímeras.

Para terminar, este libro da cuenta de que no sólo existe investigación antropológica desde los profesio-

nales capitalinos limeños, sino que también, desde las “periferias provinciales”, se desarrollan interesantes propuestas teóricas e investigaciones antropológicas. Hoy más que nunca la reflexión y el quehacer antropológico debe ser una práctica diversificada.

Wilmer Edwin Valverde
(Universidad Nacional de Trujillo)
wilmer.ed.23@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 al correo narrativas_antropologicas@inah.gob.mx, 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 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, etnográfico 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-oL99jz.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 Yesenia 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 indoamericana 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 subsiguientes), 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.