

Narrativas Antropológicas



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

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 5, NÚMERO 10,
JULIO-DICIEMBRE DE 2024



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

Montserrat Patricia Rebollo Cruz
Directora de Etnología y Antropología Social

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Narrativas
Antropológicas

Primera época, año 5, núm. 10, julio-diciembre de 2024

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

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH

Montserrat Patricia Rebollo Cruz, DEAS-INAH

Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH

Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH

Hugo Eduardo López Aceves, DEAS-INAH

Claudia Jean Harriss Clare, DEAS-INAH

Martha Hernández Cáliz, DEAS-INAH

Amaranta Arcadia Castillo Gómez,
Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Yuribia Velázquez Galindo,

Universidad Veracruzana

Práxedes Muñoz Sánchez,

Universidad Católica San Antonio de Murcia

Asistente editorial

Karla Alaine Torres Martínez

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Imagen de portada: Don Pedro Reynaldo Diego

Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023

Diseño de portada: Itzia Irais Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 5, número 10, julio-diciembre de 2024, 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: 28 de junio de 2023.

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

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



ÍNDICE

3 EDITORIAL

RELATOS

- 8 *El badi otomí y su relación con el Presidente, el Patrón o “el Diablo”, entre los ñühü*

Jorgelina Reinoso Niche

- 21 *Afectividad de jóvenes universitarias frente a la pandemia*

José Luis Ramos

- 35 *Relatos sobre la vida en tiempos de pandemia y confinamiento: las experiencias de un grupo de jóvenes estudiantes en San Luis Potosí, México*

José Guadalupe Rivera González

- 49 *Marcos organizacionales e interacciones en la clínica: la dinámica de la Unidad de Fisioterapia en un hospital neuropsiquiátrico*

Liz Hamui Sutton / María Alejandra Sánchez Guzmán / Alfredo Paulo Maya

- 64 *La Guadalupita Ácrata en el Ojo de Agua: anarquismos invisibles de la vida cotidiana en territorio*

Juan Manuel Vizcaíno Martínez

MIRADAS

- 81 *Las me' bankilaetik y las me' bankilal j-ilmexaetik en el lavado de ropas de los santos de las mayordomías de Tenejapa, Chiapas*

Kimberlyn Jazmín Maradiaga Aguilar

- 91 *La fiesta patronal a Santiago Apóstol en Santiago de Anaya, Hidalgo*

Anna Rosa Herrera Gómez

102 *Culto, devoción y ofrendas en el cerro de La Verónica, ubicado en la sierra de las Cruces en el valle de Toluca*

Florencio Barrera Gutiérrez

115 *Peregrinaciones antiguas de los pueblos de la Ciudad de México a la Basílica de Guadalupe*

Abraham García Mejía

122 *Entre nubes y cañas*

Martha Maya Tapia

VOCES

130 *Viacrucis migrante 2022: Experiencias narradas desde la frontera sur*

Héctor Manuel Lázaro Hernández

137 *Maternidades y cuidados: narrativas de la periferia*

Diana Carolina Jiménez Jiménez /

Rosa Sara Jiménez Jiménez

RESEÑAS

145 *Reseña del libro: Memoria a través de la imagen, de Keith Dannemiller y Verónica Ruiz (Morelia: Laboratorio Nacional de Materiales Orales, enes Morelia-unam, 2023)*

Antonio Ziriión Pérez

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



El décimo número de *Narrativas Antropológicas* es una ventana a la riqueza y complejidad de las experiencias culturales que conforman nuestro mundo. Ofrece un mosaico de *relatos*, *miradas*, *voces* y reflexiones que abarcan desde las creencias sagradas de los otomís, las impresiones que dejara la pandemia en la cultura juvenil, hasta los desafíos que enfrentan los migrantes centroamericanos en la ruta que siguen para llegar a Estados Unidos de América. El apartado de *Miradas* acerca al lector a temas como el lavado de la ropa de los santos, las celebraciones religiosas y el papel de las actividades económicas como formas de preservación ante la amenaza de la modernización. La sección de *Voces*, por su parte, presenta un elemento fundamental en este compendio, al ofrecer representaciones que humanizan y dan la palabra a las experiencias particulares, como la migración y la maternidad y que invitan a la reflexión profunda y al diálogo constructivo en el ámbito académico. Este número de *Narrativas* es un testimonio de la riqueza y complejidad de la disciplina antropológica en la actualidad y constituye un relato que busca comprender, apreciar y conservar la diversidad cultural que define nuestra condición humana.

Relatos

El primer trabajo es de Jorgelina Reinoso Niche y lleva por título: “El *bädi* otomí y su relación con el Presidente, el Patrón o ‘el Diablo’, entre los *ñühü*”. Este estudio es crucial para entender la cultura de otomí, ya que muestra la complejidad de sus creencias religiosas, la importancia de las festividades y la continuidad de sus tradiciones ancestrales. Además, destaca la relación entre el curandero *bädi* y *el Presidente* en la transmisión de conocimientos, al resaltar los valores de reciprocidad y agradecimiento en su vínculo con las deidades y el equilibrio entre el mundo terrenal y espiritual. El texto enriquece el conocimiento etnográfico al ofrecer una mirada profunda y respetuosa respecto de las creencias, prácticas y rituales, permitiendo entender mejor su conexión con lo espiritual y las características que definen su visión del mundo.

José Luis Ramos Ramírez es el autor del trabajo: “Afectividad de jóvenes universitarias frente a la pandemia”, en el cual se analiza, desde una mirada emic, la afectividad de jóvenes universitarias salvadoreñas durante la pandemia de covid-19 e identifica varios cambios generados en su vida familiar. El confinamiento obligado las ha llevado a aumentar el tiempo que comparten con su familia, lo que ha fortalecido sus lazos familiares. Han experimentado mayor solidaridad y apoyo mutuo dentro de sus familias,

pues han tenido que afrontar la situación de manera conjunta. Dios y la religión han adquirido un papel central en su vida familiar y les han brindado consuelo, esperanza y protección. Además, ha implicado una reorganización de roles y responsabilidades dentro de la familia, donde las jóvenes han tenido que adaptarse a nuevas dinámicas y tareas en el hogar. A pesar de los desafíos y la incertidumbre generados por la pandemia, las mujeres estudiadas han demostrado la capacidad de encontrar en la unidad familiar un refugio y un sostén emocional.

El tercer artículo de esta sección lleva por título: “Relatos sobre la vida en tiempos de pandemia y confinamiento: las experiencias de un grupo de jóvenes estudiantes en San Luis Potosí, México”, y su autor es José Guadalupe Rivera, quien recoge los testimonios de estudiantes que vivieron el encierro y cómo éste afectó sus vidas, para ello analiza las desigualdades que enfrentaron los jóvenes durante la pandemia, tanto las preexistentes como las emergentes. En adición, retoma diversas fuentes que estudian sus experiencias durante ese periodo, enfatizando la importancia de comprender cómo estas experiencias impactarán sus vidas en el corto, mediano y largo plazo. El autor compiló relatos de vida de estudiantes en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, que revelan sus vivencias y dificultades al ajustarse al aprendizaje en línea, las interrupciones en sus interacciones sociales, relaciones y rutinas, y cómo enfrentaron conflictos familiares durante el largo confinamiento. Destaca la relevancia de las narrativas personales como herramienta de investigación para entender la complejidad de una situación en particular, dado que las historias nos enlazan con nuestro origen y, en este caso, han revelado las emociones, soledades, duelos e impactos del confinamiento en la vida de la juventud.

Liz Hamui Sutton, María Alejandra Sánchez Guzmán y Alfredo Paulo Maya son los autores de: “Marcos organizacionales e interacciones en la clínica: la dinámica de la Unidad de Fisioterapia en un hospital neuropsiquiátrico”. Este estudio es significativo para la antropología, ya que a través de la etnografía relacional, la observación *in situ* y las entrevistas con informantes clave ofrece un análisis detallado de las complejidades y desafíos en la dinámica de la Unidad de Fisioterapia. Resalta la necesidad de reconsiderar las estrategias organizativas para mejorar la interacción y la atención a los pacientes, además de coadyuvar a comprender los significados y valores socioculturales compartidos en el entorno clínico. En el estudio, el enfoque teórico-metodológico basado en narrativas y etnografía relacional fortalece la investigación en salud al entender experiencias y contextos de los participantes en atención clínica. Se descubrió que las terapias físicas eran a menudo superadas por las actividades de investigación, lo que causaba incomodidad tanto en terapeutas como en pacientes. Este estudio podría conducir a acciones transformadoras que aborden los pensamientos, sentimientos e intereses de los involucrados, contribuyendo así al avance del conocimiento antropológico en el campo de la salud.

El autor del trabajo que cierra la sección es de Juan Manuel Vizcaíno Martínez y su aporte lleva por título: “La *Guadalupita Ácrata* en el Ojo de Agua: anarquismos invisibles de la vida cotidiana en territorio”. Este artículo examina el “anarquismo” vinculando a la Virgen de Guadalupe con la resistencia en América Latina. Destaca a la *Guadalupita Ácrata* como un potente montaje visual, que desafía patrones coloniales y

se erige como resistencia al poder colonial y capitalista. Se adentra en el *ethos* barroco, presentándolo como estrategia de autogestión bajo la legalidad colonial. La etnografía en El Ojo de Agua, Aguascalientes, emplea un enfoque posestructuralista para exponer la precarización extrema y la lucha por la supervivencia en un entorno hostil, introduciendo el concepto de *capitalismo gore* para describir la realidad del hiperconsumismo. Resalta la importancia de reconocer resistencias cotidianas y participar en prácticas anarquistas microsociales, al tiempo que se enfrentan desafíos políticos y metodológicos en la investigación antropológica activista. El relato de la interacción infantil con la Guadalupita Ácrata enfatiza la protesta simbólica ante la cancelación de actividades. Explora la pintura de la Guadalupita Ácrata, subrayando la diversidad de interpretaciones e importancia de las imágenes en la vida comunal. Concluye con una reflexión a propósito de la persistencia silenciosa de memorias anarquistas en prácticas cotidianas, proporcionando una visión integral del anarquismo guadalupano y su impacto en la resistencia comunitaria.

Miradas

Kimberlyn Jazmín Maradiaga Aguilar es quien escribe el trabajo titulado: “Las *me’bankilaetik* y las *me’bankilal j-ilmexaetik* en el lavado de ropas de los santos de las mayordomías de Tenejapa, Chiapas”. En esta exploración etnográfica de las mayordomías de Tenejapa, Chiapas, la autora estudia el papel central de las *me’bankilaetik* y las *me’bankilal j-ilmexaetik* en el lavado de las ropas sagradas de los santos. Esas mujeres desempeñan un papel fundamental en la preservación de las tradiciones religiosas indígenas, al colaborar estrechamente con los mayordomos en las diversas actividades rituales. La investigación revela la complejidad de las responsabilidades de las mayordomas, desde el cuidado de las imágenes sagradas hasta la organización de ceremonias y el lavado ritual de las ropas. La serie fotográfica resalta la fuerza y la constancia de estas mujeres hacedoras, quienes, a lo largo de la historia, han sido esenciales para el mantenimiento de las prácticas rituales ancestrales en Tenejapa. El estudio proporciona una valiosa perspectiva sobre la dinámica cultural y el significado profundo de las prácticas religiosas en la comunidad.

El título de la siguiente aportación es: “La fiesta patronal a Santiago Apóstol en Santiago de Anaya, Hidalgo”. Este artículo, de Anna Rosa Herrera Gómez, ofrece una valiosa perspectiva acerca de la fiesta patronal a Santiago Apóstol en la ciudad referida. La investigación, situada en el contexto del valle del Mezquital, enfatiza la rica historia de la región, habitada inicialmente por el grupo hñähñu u otomí. La fiesta, dedicada a Santiago Apóstol, se celebra durante 5 o 6 días, a partir del jueves o viernes más cercano al 25 de julio. El análisis detallado de los comités de feria y del templo resalta la colaboración entre actividades civiles y religiosas. La fiesta incluye elementos como la novena, procesiones, danzas, y el significativo concurso de castillos. Se destaca la elaboración ritual de ofrendas, especialmente los arreglos de cempaxúchitl, que simbolizan la luz del sol. Las imágenes fotográficas proporcionan una visión completa y vívida de esta celebración arraigada en la identidad cultural de la comunidad.

El estudio de Florencio Barrera Gutiérrez, titulado: “Culto, devoción y ofrendas en el cerro de La Verónica, ubicado en la sierra de las Cruces en el valle de Toluca”, resalta

la riqueza histórica y espiritual del pueblo otomí de Zacamulpa Tlalmimilolpan, cuya devoción quedó manifiesta desde 1921, con la construcción de una capilla dedicada al Divino Rostro. El texto revela la complejidad de las prácticas rituales, resalta la significativa culminación de la capilla en 1948 con el esfuerzo de los voluntarios y las limosnas recibidas. Enriquecen el estudio el análisis de las prácticas agrícolas, la veneración de cruces y la relación simbólica con el agua de lluvia. Las imágenes fotográficas capturan la esencia de esas tradiciones, ofrecen una ventana visual a las celebraciones, ofrendas y procesiones que definen la vida espiritual de la comunidad.

El texto de Abraham García Mejía, “Peregrinaciones antiguas de los pueblos de la Ciudad de México a la Basílica de Guadalupe”, se ocupa de las peregrinaciones a tal Basílica llevadas a cabo por algunos de los pueblos de la Ciudad de México. El escritor describe cómo la devoción a la Virgen de Guadalupe se ha desarrollado en la cultura de varios pueblos, como San Andrés Tetepilco, Iztacalco, San Juanico Nextipac, Azcapotzalco, Iztapalapa, Culhuacán, Magdalena Mixiuhca y San Juan de Aragón, desde las apariciones de la Virgen en 1531. La indagación histórica muestra cómo dichas peregrinaciones a la Basílica pasaron del 8 de septiembre al mes de noviembre, enfocándose especialmente en la Fiesta de los Naturales. La persistencia de esa práctica, registradas hasta los años setenta, muestra una devoción que ha perdurado con el paso de los años. Las imágenes de Ricardo Iván García Jiménez completan la narrativa al mostrar la variedad y originalidad de cada peregrinación, pues documenta desde los carros alegóricos de San Juanico Nextipac hasta las decoraciones florales de Iztapalapa. Este estudio etnográfico es una importante aportación para la comprensión de la variedad cultural y espiritual de las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México.

Cierra la sección la contribución de Martha Maya Tapia, titulada “Entre nubes y cañas”; en ella se explora la resistencia cultural en Ayotzinapa, Puebla, donde la extracción del jugo de caña y la elaboración de piloncillo se imprimen como actos de preservación ante la amenaza de la modernización. El artículo subraya la conexión entre tradición y resistencia, examina cómo las comunidades luchan por mantener su identidad en medio del avance tecnológico. La transmisión generacional de conocimientos, ejemplificada por Don Pedro, refuerza la importancia de estas prácticas para preservar la cultura y contrarrestar la migración de las nuevas generaciones. La labor de mujeres como doña Antonia, abocada al bordado y a la producción de piloncillo, fortalecen los lazos familiares y comunitarios y enfatizan la relevancia ritual y simbólica del jugo de caña en la vida cotidiana. La crónica resalta cómo estas tradiciones no sólo mantienen viva la conexión con el pasado sino que también sirven como actos de resistencia frente a la homogeneización impuesta por la modernidad.

Voces

Abre la sección el trabajo de Héctor Manuel Lázaro Hernández: “Viacrucis migrante 2022: experiencias narradas desde la frontera sur”. En el que presenta las vivencias del autor como voluntario en el albergue “La 72”, en Tenosique, Tabasco. Durante el “Viacrucis Migrante” de Semana Santa. En él se narra el recorrido de sesenta kilómetros, desde Guatemala hasta Tenosique, cruzado por los migrantes, y se reflexiona en cada

estación sobre el sufrimiento de Jesús y, en paralelo, acerca de los desafíos y peligros que enfrentan los migrantes centroamericanos. Las voces de migrantes, como las de Noé y Franklin, revelan los motivos detrás de sus viajes y las dificultades extremas que enfrentan, pero también muestran resiliencia (que no implica evitar el sufrimiento o el dolor, sino más bien enfrentarlo y gestionarlo de manera constructiva) y agradecimiento por la solidaridad encontrada en lugares como La 72. El artículo subraya la importancia de comprender la complejidad de la migración y aboga por el respeto a la dignidad humana, resaltando la relevancia de las acciones humanitarias y la necesidad de mostrar empatía con las experiencias de los migrantes.

Diana Carolina Jiménez Jiménez y Rosa Sara Jiménez Jiménez, son las autoras del trabajo titulado: “Maternidades y cuidados: narrativas de la periferia”. Este artículo, basado en la investigación “Letras Habladas: Lecto-escritura comunitaria como medio de empoderamiento en la mujer rural”, explora las experiencias de mujeres en Santa María Chiconautla, Ecatepec, a través de un círculo de lectura y escritura llamado “Letras Habladas”. Las participantes, mujeres de 30 a 60 años, comparten sus reflexiones sobre la maternidad y los cuidados en un contexto social complejo, marcado por la violencia, el conflicto y la proximidad a la Ciudad de México. Sus voces revelan las luchas y responsabilidades asociadas con la maternidad, que acentúan la carga de trabajo y el cuidado doméstico impuesto a las mujeres. Las participantes buscan empoderar a sus hijas, desafiando normas de género y promoviendo la sororidad (que va más allá de la amistad; es un compromiso consciente de apoyar a otras mujeres, celebrar sus logros y brindar ayuda en momentos difíciles). La investigación destaca la importancia de los léxicos personales en la construcción de una memoria colectiva y en la resistencia contra el silencio institucional. Este trabajo contribuye a visibilizar las voces diversas de mujeres rurales, proporcionando una perspectiva valiosa sobre las complejidades de la maternidad en contextos difíciles.

Reseñas

Antonio Zirión ofrece el texto: “Ventanas y espejos: el retorno de la fotografía a una comunidad de refugiados guatemaltecos en Chiapas”, en el reseña el libro de Keith Dannemiller y Verónica Ruiz: *Memoria a través de la imagen*, publicado en 2023 bajo el sello editorial de Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia. La obra expone una perspectiva única y diacrónica a propósito de los procesos migratorios en la frontera sur de México. El libro reseñado, tan bello como necesario, entrelaza las fotografías de Dannemiller con los textos de Ruiz para explorar la vida cotidiana y la adaptación de los refugiados guatemaltecos en Chiapas durante una crisis humanitaria en los años noventa del siglo XX. La obra recalca la evolución cultural a lo largo de casi treinta años, revelando tanto cambios como continuidades en la vida de estas comunidades. La devolución de las imágenes a la comunidad desencadena un proceso de memoria e identidad cultural, demostrando el poder sanador de la imagen. Además, reflexiona sobre los desafíos actuales que enfrentan estas comunidades y plantea interrogantes sobre la apropiación sostenible del acervo fotográfico. El libro reseñado constituye una amalgama de antropología visual, fotografía documental y reflexión antropológica que enriquece la comprensión de los fenómenos migratorios.



El *bädi* otomí y su relación con el Presidente, el Patrón o “el Diablo”, entre los ñühü

*The Otomi bädi and his relationship with the President,
the Boss, or ‘the Devil,’ among the ñühü*

Jorgelina Reinoso Niche

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / jorgelinareinoso2017@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6822-7218>

RESUMEN

Aquí se aborda la relación entre el curandero *bädi* y el Presidente, “El Diablo” —una mala traducción del otomí—, deidad también conocida como el Patrón, uno de los pilares de la medicina tradicional. El Presidente es la *Antigua* más importante dentro del panteón religioso otomí y es gran maestro de los curanderos. Esa relación sagrada se presenta durante el estado onírico y en las dos festividades más importantes tanto para los otomíes como para El Patrón: la primera es el Carnaval, *ëni*, una de las fiestas más esperadas del año, cuyo significado es *juego*. Para entender la relevancia de esa celebración es necesario remitirse al mito de origen del Carnaval a fin de conocer cómo y por qué nace el Carnaval *ñühü*. La segunda fiesta que se aborda en este trabajo es un *Costumbre* organizado en honor al Patrón del Carnaval en la casa de un *bädi* que recibió el poder de curar.

Palabras clave: Sierra Norte de Puebla, medicina tradicional, chamanismo, Carnaval, *Costumbre*.

ABSTRACT

This article deals with the relationship of the *bädi* healer with “El Presidente: El Diablo” (“The President: The Devil”, this is a bad translation from Otomí), a deity also known as El Patrón (“The Master”), one of the pillars of traditional medicine. The *Antigua* El Presidente is the most important one in the Otomí religious pantheon and is the great teacher of healers. This sacred relationship occurs during the dream state and in the two important festivals for both the Otomí people and El Patrón: The Carnival, *ëni*, one of the most anticipated festivals of the year, whose meaning is “game”. To understand the importance of this festivity, it is necessary to refer to the myth of the Carnival origin, in order to know how and why the *ñühü* Carnival was born. The second party that is addressed in this work is a *Costumbre* performed in honor of El Patron of the Carnival in the house of a *bädi* who received the power to heal.

Keywords: Sierra Norte de Puebla, traditional medicine, shamanism, Carnival, *Costumbre*.

Fecha de recepción: 22 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 19 de octubre 2023

Introducción

El presente artículo versa sobre la relación entre el curandero *bādi*, el que sabe, con su maestro, el ancestro más poderoso e importante: la *Antigua el Presidente*, o llamado también el *Patrón*, *T'zut'abi* o *Zithu* en otomí. Esta relación es sagrada, ya que dicha Antigua le entrega el don de curar por medio de los sueños al especialista. Desde allí se entabla una relación de aprendizaje y reciprocidad que dura toda la vida y se manifiesta en los sueños y en el ritual.

La etnografía de esta investigación se realizó en la Sierra Norte de Puebla, en el municipio de Pantepec, particularmente en las comunidades de Tenexco, Ixtololoya, El Pozo y Acalmancillo; sin embargo, aunque las propuestas teóricas y las interpretaciones se restringen a esa zona, son pertinentes para el resto del universo otomí, de tal manera que uno de los testimonios recuperados es de un colaborador de Tenango de Doria, en el estado de Hidalgo, de la Sierra Otomí Tepehua.

Para desarrollar la discusión en torno a la relación entre el *bādi* y la Antigua el Presidente recurro a la siguiente metodología distribuida en tres apartados: en el primero caracterizo al Presidente a través de los sueños iniciáticos del *bādi* y las narraciones de las personas otomíes que lo han visto. Con base en autores como Lerín Piñón¹ y Paredes² propongo la relación del *bādi* con la Antigua el Presidente, como uno de los pilares de la medicina tradicional otomí que construye un sistema intercultural de salud; después se discute por qué ese ser sagrado, llamado el Presidente, fue traducido como el Diablo, si se trata de dos seres diferentes, para ello se retoman los planteamientos de Alfredo López Austin³ y Félix Báez-Jorge.⁴

¹ Sergio Lerín, "Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta", *Desacatos*, núm. 15-16 (2004), 111-125.

² Gustavo Paredes, "Antropología de la salud y la enfermedad. Principales enfoque teóricos," *Revista Academia*, vol. XII, núm. 30 (2014), 87-99.

³ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache* (México: IIA-UNAM, 2006).

⁴ Félix Báez-Jorge, "El Diablo en el imaginario colonial (el catolicismo barroco y la satanización de los dioses mesoamericanos)", en *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, ed. por Luis Millones y Alfredo López Austin (México: IIA-UNAM, 2015) 31-64.

En el segundo apartado abordo la relación del *bādi* con el Presidente durante la festividad del Carnaval. Con la finalidad de tener un acercamiento a esta relación sagrada, se consideró el mito de origen del Carnaval y la importancia de hacer ofrenda; esa temática se profundiza a través de autores como Milanezi,⁵ Romero Huerta⁶ y Turok.⁷ También se mencionan las tareas más importantes que el *bādi* está obligado a hacer para agasajar al Presidente durante su fiesta. Por último, se narra el estudio de caso de un *bādi* de Tenango de Doria para enfatizar la importancia de esta relación.

En el tercer apartado se aborda el *Costumbre* llevado a cabo para el Patrón durante el Carnaval. Para señalar y enfatizar la importancia de la relación del *bādi* con el Presidente, se reúnen las características del *Costumbre* según Galinier,⁸ Trejo *et al.*,⁹ Baez y Fierro,¹⁰ además, se propone, a través de Broda,¹¹ el *Costumbre* como parte central de la cosmovisión otomí. A su vez, en este apartado, se retoma el fragmento del discurso del Presidente, emitido durante el ritual, con el objeto de resaltar la relación del *bādi* con la Antigua el Presidente, hilo conductor que atraviesa los tres apartados.

⁵ Gabriela Milanezi, "Danzas y andanzas del Diablo. Fiestas y narrativas en los Andes y en Mesoamérica", en *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, ed. por Luis Millones y Alfredo López Austin (México: IIA-UNAM, 2015), 127-156, 150.

⁶ José Antonio Romero Huerta, "Los dones a los dioses: un acercamiento al intercambio con la divinidad en una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana", en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México III*, coord. por Lourdes Baez Cubero (México: INAH, 2016), 43-70, 50.

⁷ Marta Turok, "Delirio lúdico. Entre el juego y la muerte Carnaval de la Huasteca", *Artes de México*, núm. 77 (2005), 73-82, 80.

⁸ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (México: UNAM-INI, 1990), 40.

⁹ Leopoldo Trejo *et al.*, *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional* (México: INAH, 2014), 281, 282.

¹⁰ Lourdes Baez Cubero y Ulises Julio Fierro Alonso, "El horizonte de la ancestralidad otomí. Procesos rituales en el Oriente de Hidalgo", en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México III*, coord. por Lourdes Báez Cubero (México: INAH, 2016), 288-296, 294.

¹¹ Johanna Broda, introducción a *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coord. por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (México: Conaculta / FCE, 2001), 15-45.

El *bädi* y su relación con el Presidente

Dentro de la cosmovisión otomí se encuentran dos grandes planos o mundos: el de los vivos y el de los muertos, ambos conectados entre sí. El mundo de los muertos, o el otro mundo, está habitado por los ancestros muertos llamados Antiguas, como ya lo han advertido, López Austin¹² y Galinier¹³, entre otros. Dentro del mundo de las Antiguas hay jerarquías, el más poderoso, de más autoridad y prestigio, es el que los otomíes llaman el Presidente o el Patrón y ha sido mal traducido como el Diablo.

Una de las atribuciones principales de T'zut'abi es el poder que posee de entregar el don de curar a los curanderos *bädi* por medio del sueño; ese don transcurre desde los primeros sueños que el chamán otomí experimenta. Más adelante, el Patrón se manifiesta en los sueños durante toda la vida del chamán para enseñarle a hacer el trabajo de curar. Al respecto, Luisa, *bädi* de Ixtololoya, relata que en uno de los primeros sueños en donde el Presidente se le apareció, le entregó una cruz y un libro, objetos de poder con los que el Patrón hace su trabajo. Esa relación de aprendizaje sagrado se da desde los primeros sueños iniciáticos del *bädi* y hasta su muerte, etapa final en la que su existencia en el mundo se asume como Antigua. El diálogo entre el Patrón y el *bädi* se enriquece mediante una interacción de motivaciones y soluciones a los problemas que padece el ser terrenal. Zulma, *bädi* de Ixtololoya narra su sueño iniciático con el Presidente:

Estaba enfermo mi nieto cuando llegó ese señor que soné. Trae una biblia grandota y viene con su esposa. Él me enseñaba todo, a cortar y me dejaba las muestras y después se iba, se iba pa' arriba. Son personas. Y nomás me dijo que vino porque escuchó que yo estaba llorando, porque yo no sabía cómo hacer con mi nieto, cómo hacer para limpiarlo, para curarlo, para que no le siga el dolor, pero como yo no sé curarlo, lloraba. Sí es cierto que yo estaba llorando, porque no sabía curarlo. Ya después de que estaba llorando, en la noche soné que llegó él y me

dijo que me va a enseñar cómo le voy a hacer, que me va a enseñar a cortar papel, y yo le dije no, no voy a saber, y él me dijo, entonces no es cierto que estás extrañando y llorando por tu nieto. Si fuera cierto que extrañas a tu nieto, entonces ¿harías lo que yo te digo? No, no voy a saber, le digo, no voy a saber eso de cortar. Sí vas a saber, me dice; entonces me dio esas sus tijeras que trae y sí le corté. ¿Ya ves?, dice, ¿por qué me dijiste que no ibas a saber? Ahora sí, haz lo que te digo, me dice. Y me dijo cuáles son las hojas del monte que le voy a echar a mi nieto cuando lo limpie. Me dijo cómo voy a estirarlo y cómo voy a sobarlo. También me dijo cómo cortar, me dice mira aquí su cabeza, y después se va pa' arriba su pie, así le vas a hacer para cortar y te vas a ir a dejarlo allá abajo, me dijo. Todo lo que me dijo es cómo le voy a hacer para tirar o para cortar, y así, ese señor me enseñó (Zulma Tolentino. Entrevista realizada en Ixtololoya, febrero 13, 2016).

Ahora bien, es importante aclarar que la Antigua no sólo se presenta en los sueños de los curanderos que elige, también se puede aparecer en los caminos, en las montañas, en los cerros, ríos o manantiales, bajo múltiples formas. Varios curanderos cuentan que lo han visto en el camino en forma de piedra y luego del encuentro dialogan en el sueño. Otros *bädi* lo han visto a caballo, vestido de charro, con una apariencia fenotípica que describen “como la de un gringo”. Sin importar el medio o el lugar en que se presente, cada vez que el Patrón aparece ante alguien, es para darle el poder a algún curandero que él eligió para que sea su trabajador o para pedir *Costumbre*.

En consecuencia, el *bädi* otomí que es el que sabe,¹⁴ el brujo o el curandero, es el aprendiz de su gran maestro el Presidente, que enseña a curar y a hacer todas las actividades que constituyen la práctica chamánica, como recortar los “recortes de papel brujo”, es decir, los cuerpos de las Antiguas.¹⁵ Por lo tanto, este tipo de relación entre el *bädi* y el Presidente, como el apren-

¹² López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, 74-75.

¹³ Jacques Galinier, “Lo sagrado a flor de piel. Los indios otomíes frente al extranjero”, *Revista Trimestral Diógenes*, núm. 166 (1997), 69-74, 69.

¹⁴ James Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México* (México: INI / SEP, 1974), 96.

¹⁵ Véase: Jorgelina Reinoso Niche, “El *Costumbre* en el cuerpo del *bädi*. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pantepec, Puebla”, *Cuiculco*, vol. 27, núm. 78 (2020), 97-115.

diente y el maestro, respectivamente, es uno de los pilares de la medicina tradicional otomí, que constituye un sistema intercultural de salud. Como manifiesta Lerín Piñón:

Entendemos por interculturalidad en salud las distintas percepciones y prácticas del proceso salud-enfermedad-atención que operan, se ponen en juego, se articulan y se sintetizan, no sin contradicciones, en las estrategias de cuidado y las acciones de prevención y solución a la enfermedad, al accidente y a la muerte en contextos pluriétnicos.¹⁶

Al respecto, Paredes menciona:

Las nociones y prácticas sobre la salud y la enfermedad que manejan los diversos grupos humanos no se dan en un vacío cultural, tienen lugar dentro de un sistema lógico cargado de simbolismos, tradiciones y valores que modelan sus comportamientos e interpretaciones. Si bien en todas las sociedades está presente la necesidad de entender los padecimientos y buscar la curación, cada cultura tiene una forma particular de hacerlo, con base en la cual reconoce los síntomas que perturban el equilibrio físico-mental-emocional.¹⁷

Cuando le pregunté a Mario, *bädi* de Ixtololoya, por qué puede curar, principalmente explicó el don recibido por el Presidente, como un proceso en el que el curandero experimenta el dolor de la persona a la que cura:

Puedo hacer esto porque empecé a curar con el Presidente. El Presidente me permite sentir el dolor de la persona enferma en mi cuerpo y así es como aprendo en qué lugar del cuerpo tiene la enfermedad o el problema el paciente. En el momento en que voy a curar a la persona, puedo sentir el dolor de ella en mi propio cuerpo y esto es gracias al poder que me dio el Presidente (Mario Castro. Entrevista realizada en Ixtololoya, septiembre 16, 2019).

¹⁶ Lerín, "Antropología y salud intercultural...", 118.

¹⁷ Paredes, "Antropología de la salud...", 88.

Si Mario no puede curar a la persona en un sólo día, soñará con el Presidente, quien le dirá cómo hacer la curación. La Antigua le transmitirá el mensaje y los conocimientos de la misma forma en que Mario siente su cuerpo durante la curación, es decir el Presidente, durante el sueño, le permitirá sentir a Mario en su cuerpo el dolor del paciente; sobará al *bädi* como debe sobar al paciente en la curación, de tal manera que, a través de la experiencia corporal onírica, el *bädi* sabrá qué puntos del cuerpo tiene que tocar y cómo tocarlos para curar al enfermo. En este sentido, la base de la medicina tradicional otomí se funda en la relación del *bädi* con el Presidente y en la relación del pueblo otomí con sus Antiguas, ya que existe un tipo de intercambio en el que el don de curar no es el único que reciben los *bädi* y la comunidad otomí de las Antiguas, sino también los padecimientos y las enfermedades como castigo ante los malos comportamientos.

Ahora bien, la figura de T'zut'abi para los otomíes es, en primer lugar, de diferentes formas físicas, ya que al igual que el resto de las Antiguas se le puede ver con múltiples rostros. Esta figura de poder se presenta como persona, piedra, aire, etcétera, y puede aparecerse como un charro montado en un caballo. Juana, *bädi* de Ixtololoya, lo describe como un señor güero, muy guapo, que mide alrededor de 10 metros y así se presenta en sus sueños. No obstante, cuenta que le ha soñado en dos ocasiones y lo ve con su propio rostro, es decir, con la cara de la misma Juana, pero con aspecto de hombre. Contrario a esas descripciones, también se ha llegado a presentar con una larga cola y cuernos. Justo así es como se retrata en los recortes de papel que realizan los *bädi* en los *Costumbres*.

Según aquellas narraciones, es válido afirmar la variedad de rostros y formas en que puede presentarse el Presidente. Las imágenes de esta Antigua son polisémicas y variadas, ya que no es posible conocer su verdadero rostro, pues según las creencias de los otomíes "nadie aguantaría ver su rostro porque nadie aguantaría ver el poder del mundo, no podríamos soportar tanto poder, por eso te pone pruebas y se te aparece diferente, como que, si fuera otro, pero es él, el que manda" (Juana Apolinar. Entrevista realizada en Ixtololoya, septiembre 16, 2022).



Figura 1 y 2: Ofrenda para el Presidente en el cerro Jugangú. Se puede apreciar la ropa que le dejan al gran maestro de los *badi* para que se vista y se vaya contento. Fotografías: J. Reinoso, Ixtololoya, 25 de agosto de 2018.

Por otra parte, para los otomíes el Patrón es el Dueño del Mundo, todo lo que conocemos es propiedad de él. Dicen que es como un Juez que toma decisiones según el comportamiento de sus hijos otomíes, es decir, si los otomíes tienen un buen comportamiento, el Presidente los premia con buenas cosechas, dinero, etcétera; pero si los otomíes se portan mal los castiga con enfermedades, malos tiempos, pobreza, malas cosechas, por mencionar algunos. Por lo tanto, para ellos el Patrón no es ni bueno ni tampoco malo, sus decisiones son el resultado del comportamiento de las personas.

Dentro de la narrativa otomí, la Antigua vive en los cerros. En Ixtololoya mora en el cerro Jugangú “la casa vieja de las Antiguas”, allí comparte morada con su esposa la Antigua Santa Rosa, con su madre la Antigua la Abuelita de la Tierra y con el resto de las Antiguas, por eso los otomíes suben allí a hacer *Costumbre* y dejar ofrenda.¹⁸

En El Pozo vive en el cerro del Obispo, y en Acalmancillo también tiene su cerro; es decir, cada comunidad otomí de Pantepec tiene un cerro en donde se le va a ofrendar al Presidente. Al respecto, Rivera describe el vínculo del Diablo con la montaña sagrada, sus sentidos y simbolismos:

¹⁸ Jorgelina Reinoso Niche, “La Santa Rosa es la que canta. Concepciones en torno a la planta sagrada entre los otomíes de la Sierra Nororiental de Puebla”, en *Xünfö Dëni-Santa Rosa, Trance enteogénico y ritualidad otomí*, coord. por Antonella Fagetti (México: BUAP / Conacyt, 2019), 179-222.

Ciertos significados de la montaña sagrada del México antiguo, centro del mundo en la geografía sagrada, se actualizan en la morada actual del Diablo. La montaña representó, y aún lo hace, el punto más importante del paisaje en la cosmovisión porque conjunta sentidos destacados para la cosmovisión [...] morada de los ancestros; centro del mundo; punto de conexión de las regiones cósmicas; resguardo de los tesoros (corazones humanos y semillas de alimentos); punto de comunicación con las deidades, entre otros.¹⁹

El Presidente responde a otros nombres como el Patrón, el Dueño del Mundo, el Diablo, con quien se le relaciona frecuentemente; en Ixtololoya es llamado T’zut’abi, en otomí, “emerge como el más poderoso: el ‘Patrón de los Patrones’, el que preside a buenos y malos [...] siempre está en todas partes, por eso escucha todo lo que estamos hablando y sabe nuestro futuro. Su poder es muy fuerte [...] un *badi* ya difunto lo llamaba *mamü*, ‘mi dueño’ o ‘mi patrón’”.²⁰

Esa relación con el Diablo está presente en quienes ven desde afuera la cultura otomí, aunque las personas que creen en las Antiguas son acusadas de creer

¹⁹ Ligia Rivera Domínguez, “El Diablo en la tradición popular de la ciudad de Cholula”, en *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, ed. por Luis Millones y Alfredo López Austin (México: IIA-UNAM, 2015), 207-238, 215.

²⁰ Antonella Fagetti, “Xünfö Dëni o Santa Rosa: ‘La que nos abre la mente y el corazón’. Ágape enteogénico y ritualidad otomí”, en *Xünfö Dëni-Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*, coord. por Antonella Fagetti (México: BUAP / Conacyt, 2019), 9-84, 27-28.

en el Diablo, por aquellos que profesan otras religiones; sin embargo, los otomíes aseguran que el Presidente es compadre de Dios, como señala Alba:

El Diablo es compadre de Dios. Ya ves que las otras religiones dicen que es su enemigo, pero eso no es cierto. Es su compadre, por eso ahí empezó el ejemplo que nosotros buscamos. —Ese es mi compadre— dice el Diablo. Cuando llega a los *Costumbres* dice —cuando digo que va a llover, pues nos ponemos de acuerdo y llueve, por eso Dios es mi compadre— nos dice el Diablo cuando viene. Sí, se ponen de acuerdo cuando quiere llover, para todo se ponen de acuerdo. El nos dice —Yo les dije, nunca se olviden de Dios, hablen con él, vayan a las misas, yo quiero que crean en mí y que crean en Dios, yo nunca les dije que no crean en Dios, Dios es mi compadre— eso dice cuando viene. Mucha gente dice, a esos no les vamos a hablar porque andan con el Diablo. Eso no es cierto, eso no es cierto. Ellos dicen eso porque ellos no saben (Alba Tolentino. Entrevista realizada en Ixtololoya, marzo 10, 2017).

Dicha creencia se relaciona con la narrativa del origen de las Antiguas, ya que para la comunidad otomí ellas eran personas pero fueron elegidas por Dios para hacer el trabajo de cuidar a sus hijos otomíes. Así que el Presidente fue elegido por Dios como el jefe de las Antiguas y ahí se convirtió en su compadre.²¹

En lo que respecta a la transición de personas a *Antiguas*, los ancestros perdieron el cuerpo humano y adquirieron otro tipo de cuerpo para existir en el mundo como otra cosa. Cuando esto sucedió, las Antiguas: “se formaron por sí mismos” (Fabiola Tolentino. Entrevista realizada en Ixtololoya, agosto 08, 2013). Es decir, autocrearon su cuerpo, gracias al trabajo y el poder que Dios les concedía. Esta acción autocreadora del cuerpo los faculta para dar la vida a sus descendientes otomíes y crear el cuerpo humano de cada persona que nace, ya que: “Cuando nace un bebé, ellos

²¹ Recordemos que, tanto Galinier, como Gallardo y Trejo *et al.* encuentran una visión dualista del cuerpo y del mundo dentro de la cultura otomí que se ve reflejada en el Carnaval, tanto en el mito de origen como en la fiesta en donde el dualismo (Diablo/Dios) está siempre presente. Como mencionan Trejo *et al.*, las clasificaciones dualistas funcionan como coordenadas básicas para dicha cultura.

lo lavan, cuando el bebé está en la panza no tiene huesos, cuando nace las Antiguas lo lavan y le dan sus huesos (Fabiola Tolentino. Entrevista realizada en Ixtololoya, enero 02, 2014).

El encargado de que todo esto suceda de forma correcta es el Presidente, así da la vida y cuida la existencia de sus hijos otomíes. Por lo tanto, para los otomíes, el Dueño del Mundo no es sólo un ser con cola y cuernos, no es la figura del Diablo que desde Occidente se ha impuesto, es mucho más complejo: es un ser que cuida, da la vida, procura los buenos tiempos y las cosechas; a cambio de esto pide *Costumbre*, pero si su petición no es concedida también castiga. ¿Entonces por qué se traduce como Diablo? Sabemos que en el México antiguo no existía la imagen del Diablo como tal, pero hoy en día está muy presente en la cultura otomí. Ahora bien, la asociación del Dueño del Mundo con el Diablo se debió a la Conquista. Como bien menciona López Austin:

Para los españoles, la presencia del Demonio en el Nuevo Mundo fue indudable. No podían explicarse de otro modo los milagros que los indios relataban ni los acontecimientos que ellos presenciaban y cuyas causas naturales eran reacios a mostrar [...] El Demonio había señoreado estas tierras desde la antigüedad más remota y ahora se hacía presente para oponerse a la nueva fe.²²

Ésa fue la creencia que construyeron los conquistadores sobre los dioses de las culturas mexicanas; el ser más parecido que encontraron fue el Diablo europeo, que era el que ellos conocían, pero no es el mismo ser que posee la cultura otomí. Félix Báez-Jorge, para quien la noción del Diablo también viene de afuera, usó la palabra *demonización* para referirse a este proceso. Menciona que el Diablo fue visto por los conquistadores como el causante de la idolatría practicada por los indígenas; fue culpado de propiciar brujería, sortilegios y hechizos.²³ Es en tal sentido que podemos

²² Alfredo López Austin, prólogo a *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, ed. por Luis Millones y Alfredo López Austin (México: IIA-UNAM, 2015), 9-30, 12.

²³ Báez-Jorge, “El Diablo en el imaginario...”, 49.

afirmar que, desde entonces, la imagen del Dueño del Mundo, el Presidente otomí, fue relacionada con el Diablo que conocían en Europa los conquistadores, pero la representación del Patrón es la de un dios mesoamericano, que no es totalmente bueno ni malo, López Austin lo describe como:

[...] el Dueño, dios que —como cualquier dios mesoamericano— era y es bondadoso o temible, según su voluble carácter; nunca absolutamente bueno; nunca absolutamente malo. El Dueño es, de origen, un personaje abrumadoramente complejo. Entre otras de sus facultades, es capaz de desdoblarse y aparecer ya como varón, ya como hembra, ya como pareja conyugal, o adquirir advocaciones especiales según su ámbito de dominio.²⁴

Se coincide aquí con lo propuesto por López Austin, y así, se reconoce éste como el inicio de una diversidad demoniaca indígena, no solamente por las cualidades del Dueño, sino por la variedad de seres que trabajan para él: guardianes, ejecutores, enfermedades, dioses, etcétera.²⁵ Éste es el saber y la creencia que comparte Leopoldo, *bādi* de Ixtololoya, quien se niega a decirle Diablo al Presidente:

Los de las demás religiones dicen que el Presidente es el Diablo y que es malo. Pero ¿cómo yo voy a pensar eso?, ¿cómo yo voy a llamarle así? Si es mi Patrón, el que me cuida, el que le dio la vida a mis hijos, el que nos da las cosechas para que podamos comer, el que hace crecer el maíz y cuida todas las semillas para que tengamos que comer. El es el que me dio mi trabajo, el que me enseña a trabajar y el que me ayuda a curar a los de mi pueblo, pero la gente no sabe (Leopoldo Cruz. Entrevista realizada en Ixtololoya, septiembre 16, 2022).

Por tales razones Leopoldo niega rotundamente que su maestro sea el Diablo. Juana, su esposa, también comparte esa creencia. Ella cuenta que en sueños el Presidente le ha dicho lo siguiente:

²⁴ López Austin, prólogo a *Cuernos y colas...*, 19.

²⁵ López Austin, prólogo a *Cuernos y colas...*, 19.

La gente dice que soy malo, que tengo cola y cuernos. Pero en realidad los que tienen cola que les pisen son ellos. Las personas contaminan la tierra, no hacen ofrenda, no pagan por su vida y dicen qué el malo soy yo. Esa es la cara falsa que ellos me ven, pero tu sabes que yo no soy así. Ellos me ven así porque así es su pensamiento sobre mí, pero a mí nada más me da risa. Si creyeran en mí, sabrían lo que realmente soy, pero yo no puedo hacer nada por los que no creen. No puedo ayudar a personas que no pueden ver lo que realmente soy. Yo soy su padre, yo los ayudo, pero los que dicen que soy así, no se dan cuenta (Juana Apolinar. Entrevista realizada en Ixtololoya, septiembre 16, 2022).

Es preciso decir que este discurso sólo lo expresan los *bādi*, algunos otomíes le llaman Diablo, principalmente quienes no creen en las Antiguas.

Hasta ahora se ha abordado la relación del *bādi* con *Tʼzutʼabi* desde la relación dialógica y ritual, durante el sueño en particular; el siguiente apartado se enfocará en el Carnaval, esa fiesta que se ofrenda al Presidente, con esfuerzos de los *bādi* y los otomíes.

El Carnaval, la fiesta para el Presidente

El Carnaval otomí, no tiene una fecha establecida como todos los carnavales del mundo, su realización coincide con el calendario judeo-cristiano. Se organiza con regularidad a finales de febrero o principios de marzo y dura de cuatro días a una semana en Ixtololoya; pero en el municipio de Pantepec tiene una duración de aproximadamente un mes, ya que mientras una comunidad finaliza la fiesta, la otra la comienza. Es común que inicie en Tenexco, luego en Ixtololoya, después en El Pozo y finalmente en Acalmancillo. Cabe mencionar que, aunque existen varias investigaciones sobre el Carnaval,²⁶ ninguna se centra en el punto de partida de este artículo, es decir la relación entre el *bādi* y el

²⁶ Véase: Roberto Williams García, *Los tepehuas* (México: Universidad Veracruzana, 1963); Jesús Mario Siqueiros García, “Aproximación etnográfica del Carnaval otomí de San Pablito, Puebla. Cuerpo, sociedad y cosmos” (tesis de licenciatura, ENAH, 1997); María Isabel Robledo Leal, “Cosmovisión lunar otomí y su trascendencia en el Carnaval Xhita, comunidad de ‘Las Huertas’, municipio de Jilotepec, Estado de México” (tesis de licenciatura, ENAH, 2005); Galinier, *La mitad del mundo...*

Presidente, tema que había sólo esbozado en un trabajo anterior.²⁷

Para explicar lo mencionado, quisiera retomar el mito de origen del Carnaval. Al respecto, Mario Castro, *bädi* de Ixtololoya que durante el Carnaval de su comunidad se disfraza del Presidente, señala que el Carnaval se realiza como una ofrenda para el Diablo, gracias a que ofrece trabajo, cosechas, es dador de vida y otros beneficios para los otomíes. Según el *bädi* mencionado, el Carnaval inicia junto con la Cuaresma porque el Diablo buscaba a Dios; la narración continúa en palabras del propio chamán:

El Diablo estaba muy enojado buscando a Dios para matarlo. Para que no lo encuentre Dios hace esta fiesta en donde todos van enmascarados y se pone la máscara, como los que bailan. El Diablo llega a la fiesta y no puede saber cuál de los enmascarados es Dios. Dios manda a sus ayudantes a darle mucha comida y bebida al Diablo para entretenerlo y se olvide que estaba enojado buscando a Dios. Por eso todas las ofrendas del Carnaval son para el Diablo, para que no busque a Dios. Por eso el Diablo se adueña de todo en la fiesta del Carnaval y ya se quedó la tradición así, de darle ofrenda al Diablo, porque la gente se dio cuenta que quien le ofrenda al Diablo, le va bien en su cosecha, en su trabajo y hasta hoy le seguimos ofrendando porque nos va bien si lo hacemos (Mario Castro. Entrevista realizada en Ixtololoya, febrero 21, 2017).²⁸

Por lo tanto, el Carnaval otomí es la gran ofrenda para el Presidente, el don o agradecimiento que sus hijos otomíes le ofrecen por todo lo que esa Antigua les brinda. El *bädi* durante el Carnaval está obligado a agradecer y agasajar a su gran maestro. Siempre es importante ofrendar al Patrón, sobre todo durante el Carnaval, ya que, con base en la narrativa de Alba:

²⁷ Véase: Jorgelina Reinoso Niche, "Sueños de Carnaval otomí en la Sierra Norte de Puebla", *Revista Digital Universitaria*, vol. 20, núm. 2, (marzo-abril, 2019), 01-15, acceso el 13 de mayo de 2023, <http://doi.org/10.22201/codeic.16076079e.2019.v20n2.a4>.

²⁸ Reinoso Niche, "Sueños de Carnaval otomí...".

Ellos, los brujos y los músicos que aprenden en los sueños tienen que llegar aquí a darle gracias al Presidente, porque es él el que gobierna la tierra y el que les da su poder para curar y saber tocar. A Dios lo mandaron arriba y a él lo mandaron aquí a cuidarnos. Él siempre nos cuida, por eso ahora llegó enojado porque nadie le da de comer, el Presidente también come como nosotros y estaba enojado porque nadie le da nada. Por eso cuando llegó también pidió su ropa porque venía desnudo (Alba Tolentino. Entrevista realizada en Ixtololoya, febrero 15, 2016).



Figura 3. *Bädi* de Ixtololoya agradeciendo frente del altar al Presidente durante el Carnaval. Fotografía: J. Reinoso, Ixtololoya, 08 de marzo de 2014.

Al igual que en el mito de origen, durante el Carnaval el Presidente llega enojado porque nadie se acuerda de él, casi nadie le da ofrenda ni le agradecen por todo lo que él les da a sus hijos otomíes; por tal razón, el objetivo primordial del Carnaval otomí es agasajar al Presidente porque durante esos días está presente en la comunidad. Come y bebe todo lo que le ponen en las ofrendas; baila y juega con los presentes, de ahí la importancia de ofrendarle al Presidente en su fiesta, como menciona Milanezi:

Hay una relación de dependencia entre los humanos y el Diablo en los antiguos términos mesoamericanos y andinos, esto es, una situación de reciprocidad: las divinidades necesitan ofrendas, de las cuales se alimentan, y los humanos liberan mediante ellas los dones naturales (fertilidad de los campos, poder de curar, riquezas en el mundo material, etc.). Por lo tanto, el Diablo participa

en el sistema de intercambio de bienes entre el hombre y los dioses.²⁹

El sistema de intercambio se refuerza durante el Carnaval. El Presidente llega hambriento y enojado al mundo de los vivos.

Carnaval en Ixtololoya, Tenexco, El Pozo y Acalmancillo se dice, en otomí, *ëni* y significa *juego*. Durante ese juego que se realiza cada año, los otomíes y sobre todo los *bädi*, esperan a su deidad más poderosa para darle de comer y beber y para bailar con ella; por medio de la comida, la bebida y el baile pretenden alegrar a su deidad o contentarle si está enojado. Así, año con año si el Presidente llega enojado, se va contento. Para que lo anterior suceda, el *bädi* tiene varias tareas y roles que debe de cumplir durante el juego. Las dos más importantes son la limpia de apertura del Carnaval y la limpia de clausura.



Figura 4. *Bädi* de Ixtololoya disfrazado del Presidente, limpiando a la gente en la limpia de apertura de Carnaval.

Fotografía: J. Reinoso, Ixtololoya, 08 de marzo de 2014.

La primera se realiza un día antes de que la fiesta comience, es para toda la comunidad, con ella se le pide permiso al Presidente para hacer su fiesta y que no haya peleas ni problemas durante la celebración. Romero Huerta describe el comienzo del Carnaval entre los nahuas de Veracruz, donde un curandero realiza una limpia para “invocar al Diablo, al cual se le pide que en esa fiesta no pase nada, no haya en-

fermedad, que no haya golpes, que no haya sangre o accidente, y que todo se desarrolle con normalidad en la fiesta de Carnaval”.³⁰

La segunda es para que se vayan los malos aires que vinieron a bailar durante el festejo. El *bädi* vuelve a limpiar a todos los asistentes y luego hace una limpia por todas las entradas y salidas de la comunidad, a fin de que los malos aires se vayan y en la comunidad todo se quede tranquilo. Después de la limpia del *bädi*, aquellos asistentes que acuden a la celebración con disfraces de Diablos se quitan la máscara escondidos en las milpas para que la gente no sepa quiénes son. Los *bädi* también se disfrazan y bailan durante este gran juego, pero siempre cuidando de que el resto de la gente no descubra sus identidades. La mayoría de ellos bailan generalmente durante 7 años consecutivos para agradecer y ofrendar al Presidente mediante su danza, ya que la danza de los otomíes en la celebración del Presidente es elemental para el crecimiento de las primeras plantas que nacieron en los campos, si esta práctica no se cumple, hay posibilidades de sufrir una catástrofe climatológica y, además: “Por ser un periodo de florecimiento, o relacionado con él, en Carnaval se abren las ‘puertas’ entre los mundos, subsuelo y superficie, para que puedan pasar las plantas”.³¹

En este sentido, es de suma importancia el trabajo de las dos limpias grandes y el baile del *bädi* durante el Carnaval. El *bädi* tiene un diálogo con el Presidente durante todo el año, pero mientras el Carnaval transcurre, esa relación dialógica se intensifica. El curandero deberá de poner toda la ofrenda que el Patrón le exige por medio de los sueños unos días antes,³² para que venga, disfrute de la fiesta y se vaya contento.

Cabe agregar que durante el Carnaval, los *bädi* realizan muchas limpias, aparte de las mencionadas anteriormente, pero también hay muchas simulaciones de limpias, es decir, varios bailadores de Carnaval mientras están jugando o bailando hacen como si estuvieran limpiando a los asistentes. Lo mismo hacen

³⁰ Romero Huerta, “Los dones a los dioses...”, 50.

³¹ Milanezi, “Danzas y andanzas del Diablo...”, 135.

³² Véase: Reinoso Niche, “Sueños de Carnaval otomí...”.



Figura 5. Bailador de Carnaval simulando una limpia. Fotografía: J. Reinoso, Ixtololoya, 01 de marzo de 2019.

los mecos en el Carnaval otomí de Hidalgo, como menciona Turok: “Simulan poseer la facultad para curar, levantando en una silla al enfermo”.³³

Esta simulación que encontramos tanto en las comunidades otomíes de Pantepec como en las comunidades otomíes de Hidalgo, dan cuenta de la importancia que tiene la relación del *bādi* con el Presidente. Es un recordatorio del trabajo sagrado del chamán y muestra, una vez más, de dónde viene su poder de curar. Además, coloca el trabajo de curar al centro de la fiesta de Carnaval, con ello se concreta que dentro de los placeres del Presidente también se considera ver al *bādi* trabajar, recordemos que es él quien le da el don de curar. De esta manera se expresa la relación sagrada durante el Carnaval por medio del juego. Pero, como menciona Lazcarro:

Claro está, siempre es posible prestar el propio cuerpo a una intencionalidad ajena, caso de los danzantes del Carnaval, sobre los cuales se dice “ni se sabe quién es, nomás es forma...”, no obstante que entraña siempre un riesgo: la máscara del Viejo suele afianzarse al rostro humano, y puede lograr su total acoplamiento a riesgo de matar a su huésped, igual a lo que sucede con un enfermo.³⁴

³³ Turok, “Delirio lúdico...”, 80.

³⁴ Israel Lazcarro Salgado, “El cuerpo soñado. La política del sueño en el quehacer otomí de la Huasteca”, *La Jornada*, 4 de mayo de 2014, 1.

Durante el trabajo de investigación que he realizado, desde tiempo atrás, ha sido posible estar presente en varios Carnavales en Pantepec, pero durante la pandemia, tuve la oportunidad de estar en Tenango de Doria, Hidalgo, en la Sierra Otomí-Tepehua. Allí conocí a varios jóvenes que hicieron la promesa de bailar durante el Carnaval, mismos que me concedieron la oportunidad de entrevistarlos. Uno de ellos, Ronald Sevilla, narró lo que le pasó a su abuelo en 2021 durante el Carnaval en Tenango de Doria:

Quando llegaron los días de Carnaval, mi abuelo se puso la máscara se disfrazó de Diablo y salió a bailar. Mi mamá le dijo —¿Por qué haces eso? Si este año no va a haber Carnaval por el Coronavirus— y mi abuelo le contestó que era el Diablo que se lo pedía. Dijo que el Diablo le estaba pidiendo que baile porque era su fiesta. Entonces lo dejamos que baile. Y ahí andaba mi abuelo como loquito bailando solo en el pueblo. Pero cuando terminó el Carnaval mi abuelo seguía bailando. No se quitó la máscara ni el disfraz, así se quedó. La gente le preguntaba y el seguía diciendo lo mismo, pero no se daba cuenta que ya había pasado el Carnaval. Entonces un curandero dijo que había que hacer un *Costumbre* para quitarle la máscara a mi abuelo. Entonces le dieron su ofrenda al Diablo y le pidieron permiso para quitarle la máscara a mi abuelo, el Diablo aceptó su ofrenda y ya le quitaron la máscara a mi abuelo y se quedó ya tranquilo (Ronald Sevilla. Entrevista realizada en Tenango de Doria, marzo 04, 2022).

El testimonio anterior pone de manifiesto la relación entre los *bādi* y su gran maestro durante el Carnaval. Hace evidente la reciprocidad, el intercambio entre ambos, así como el agradecimiento de los chamanes y su compromiso con su Patrón.

Costumbre para el Patrón del Carnaval

El día 16 de septiembre de 2022 acudí a un *Costumbre* en casa de un *bādi* recién iniciado, en honor al Patrón del Carnaval, el cual es la Antigua el Presidente. Don

Beto, *bädi* de El Pozo, realizó su *Costumbre* a su maestro a cambio del don para curar que había recibido recientemente. En ese ritual le pagó a la Antigua todo lo brindado hasta ahora. Como Galinier menciona:

[...] “el” “costumbre” hace referencia a una categoría muy precisa de actos rituales [...] En otomí, “costumbre” se traduce por la palabra *mate*, en el sentido del ritual específicamente indígena, y no existe ningún término que designe la tradición o las creencias en general. [...] Además, *mate* está compuesto por dos morfemas, uno de los cuales es el locativo *ma* “lugar” y el otro, *te*, significa “vida”. El lugar de la vida es pues por excelencia el del ritual [...] tiene el significado especializado de agradecimiento, de acción de gracias [...] se entiende siempre que en el *mate* hay una acción de gracias en reciprocidad por una intervención divina.³⁵

Para Galinier, *mate* tiene varios significados, pero siempre es en agradecimiento por exigencia de las Antiguas. Al respecto, don Beto agradeció el favor que le brindaron. Sobre los *Costumbres*, *mate*, Trejo *et al.* mencionan:

Se trata de formas de relación definidas [...] por la noción de deuda, por enojo que las potencias originales sienten cuando los humanos no reciprocán debidamente, y que puede desatarse bajo la forma de enfermedades, o de huracanes, inundaciones, incendios o deslaves. Sin embargo, aunque en uno y otro caso es el pago de ofrendas el común denominador, la distancia entre enfermedad y desastre la podemos pensar esquemáticamente en términos de rituales terapéuticos, por un lado, y de compensación o restablecimiento, por el otro.³⁶

Cuando un *bädi* recibe el don de curar, está obligado a hacer *Costumbre* a quien le entregó el poder y a las Antiguas en general. En este caso el *bädi* soñó al Patrón del Carnaval, quien pidió *Costumbre* mediante el sueño. Cuando le pregunté para quién era este *Costumbre* respondió lo siguiente:

³⁵ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, 40.

³⁶ Leopoldo Trejo *et al.*, *Sonata ritual...*, 281-282.

Es para el Patrón del Carnaval. Es el mismo que el Presidente, sólo que en el último sueño cuando me pidió el *Costumbre* se presentó así porque yo también bailo en el Carnaval con los locos. Cuando lo soñé venía vestido de charro, con sus botas, su traje y su sombrero, pero traía máscara de Carnaval. Y me dijo: —ya tienes tu poder, ya puedes curar a tu familia y a todos los enfermos, ahora hazme mi *Costumbre* para que me quede contento. Yo ya te di, ahora dame tú y así será siempre— (Roberto Tolentino. Entrevista realizada en El Pozo, septiembre 16, 2022).

Si el *bädi* no escucha las peticiones de las Antiguas y no le da *Costumbre*, las consecuencias son graves, ya que se enojan y causan desgracias y enfermedades en la comunidad. Por eso el *Costumbre* es un deber que los otomíes tienen con las Antiguas, los antepasados del otro tiempo y el otro espacio. Al respecto Lourdes Baez menciona:

Aunque esto sólo es posible si hay una relación contractual, es decir de intercambio recíproco. Cada parte debe proveer lo necesario para satisfacer a la otra. Los hombres participan a través de los “costumbres” ofreciendo comida, bebida y sacrificio de animales; a su vez, estos entes proporcionan vida y sustento a los otomíes para garantizar el equilibrio comunitario. Los rituales que se celebran a lo largo del ciclo que dominan los ancestros, no hacen sino reafirmar los lazos indisolubles entre vivos y muertos.³⁷

En este caso, el *Costumbre* fue efectuado por la relación contractual que se estableció entre el *bädi* don Beto y el Patrón del Carnaval o el Presidente a través del don sagrado otorgado por dicha Antigua. Como en el resto de los *Costumbres* el Presidente llegó enojado —recordemos que las Antiguas vienen enojadas a hacer peticiones y el que entiende tales peticiones es el *bädi*—. En esa ocasión el *bädi*, don Beto, llamó a dos *bädi* de Ixtololoya, Juana y Leopoldo, para que le ayuden a hacer el *Costumbre*, ya que era su primer

³⁷ Baez Cubero y Fierro Alonso, “El horizonte de la ancestralidad...”, 294.



Figura 6. Parte inferior del altar que le puso el *bädi* como ofrenda al Patrón del Carnaval. Fotografía: J. Reinoso, El Pozo, 16 de septiembre de 2022.

Costumbre como *bädi* y aún tenía poca experiencia. Los *bädi* más experimentados en hacer *Costumbre* y con gran experiencia al respecto le ayudaron y lo orientaron a entablar el diálogo con el gran maestro de los *bädi*.

Llegamos caminando de Ixtololoya a El Pozo, con los *bädi* mencionados y otros más que también ayudarían a don Beto con su *Costumbre* de compensación. Primero entraron bailando y cantando hasta la cocina para pedirle permiso y agradecer a la *Antigua* de la Lumbre, después se pusieron a bailar enfrente del altar, mismo que en su lado inferior tenía las máscaras del Patrón del Carnaval o del Presidente.

Además, se acercaron muchas *zidëni*, las que comen la flor de Santa Rosa,³⁸ para acompañar y agradecer. A medida que la ofrenda se va llenando de cosas que le gustan al Presidente como cigarros, comida, bebidas, refrescos, veladoras, etcétera, las Antiguas llegan a la ofrenda para entablar el diálogo de reciprocidad con sus hijos vivos. Observar la importancia del ritual, me lleva a afirmar que el *Costumbre* es parte nuclear de la cosmovisión otomí: “Podemos definir la cosmovisión como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.³⁹

El gran especialista de esa visión estructurada es el *bädi*. Él conoce oníricamente las razones de los *Costumbres* y los aspectos de la vida en general. El ritual,

³⁸ Véase: Reinoso Niche, “La Santa Rosa es la que canta...”, 179-222; Jorgelina Reinoso Niche, “The Santa Rosa and singing from the heart of the *bädi*”, *Anthropology of Consciousness*, vol. 33 (2022), 229-254.

³⁹ Johanna Broda, introducción a *Cosmovisión, ritual e identidad...*, 15-45.

practicado el 16 de septiembre de 2022, confirma una vez más que hacer *Costumbre* le permite al *bädi* dialogar con su gran maestro el Presidente, en tal sentido, es posible afirmar que a través del *Costumbre* se puede ver la relación que tiene el *bädi* con las Antiguas. Hacer *Costumbre* permite continuar el diálogo que comienza en los sueños.

Durante los sueños, las Antiguas les brindan cosas importantes a los humanos, contrariamente en el *Costumbre* los humanos le brindan cosas importantes a las Antiguas. En este caso, primero la *Antigua* el Presidente o el Patrón del Carnaval le entregó el don de curar al *bädi* don Beto, posteriormente el chamán le hace *Costumbre* para agasajarlo con lo que le gusta y agradecerle el don recibido.

Al transcurrir el *Costumbre*, los *bädi* les prestan el cuerpo a las Antiguas, para que estas puedan hablar a través del corazón de los curanderos.⁴⁰ La función del préstamo de cuerpo es que, a través del cuerpo del *bädi*, las Antiguas hablan con sus hijos otomíes, en este sentido, el *bädi* es intermediario del diálogo que se establece entre las Antiguas y el resto de las personas otomíes que se encuentran presentes. La función del *bädi* es ser el traductor de las palabras de las Antiguas, a través del baile y el canto; así transcurre el *Costumbre*.

Es preciso mencionar que el *Costumbre* no termina hasta que el Presidente dice que aceptó la ofrenda, hay que bailar hasta que las Antiguas digan que la ofrenda fue bien recibida. El Presidente, a través del cuerpo de la *bädi* Juana dice lo siguiente:

Muchas gracias hijos míos por entender que nosotros también queremos tener todo. Por eso les pedimos nuestra comida, nuestra ropa y ustedes escucharon porque aquí está todo lo que pedimos. Los trastes, el jabón, la ropa, la comida, todo. Yo soy el padre de todos ustedes, por eso los estoy cuidando aquí en la tierra, por eso les enseño a alejar lo malo. Por eso les agradezco cuando enseño a curar a la gente. Por eso todos ustedes están aquí, porque le enseñé a mi hijo a curar y por eso ahora acepto la ofrenda (Juana Apolinar. Traducción del discurso del Presidente El Pozo, septiembre 16, 2022).

⁴⁰ Véase: Reinoso Niche, “The Santa Rosa and singing...”, 229-254.



Figura 7. Asistente al *Costumbre* bailando frente al altar con la máscara, la ropa y el sombrero del Patrón del Carnaval, elementos que son parte de la ofrenda para la Antigua más poderosa, Fotografía: J. Reinoso, El Pozo, 16 de septiembre de 2022.

Este discurso de T'zut'abi hacia los presentes, pero sobre todo hacia los *bädi*, da cuenta de la importancia que tiene la relación del *bädi* con su Antigua más importante el Presidente, el cual se expresa por medio de la voz de los curanderos.

Conclusiones

Para los otomíes el mundo tiene por lo menos dos planos de existencia, el de los vivos y el de los muertos. Hay momentos cruciales de la vida religiosa otomí donde estos se unen, como lo son los sueños, mediante los cuales el *bädi* recibe el don, y los rituales como el Carnaval y el *Costumbre*.



Figura 8. Dos formas diferentes de ver a la Antigua más poderosa que encontramos en la ofrenda de este *Costumbre*, a la izquierda como Patrón de Carnaval, a la derecha como el Presidente. Fotografía: J. Reinoso, El Pozo, 16 de septiembre de 2022.

Existe una relación de espejos entre un mundo y otro; es decir, así como en el mundo de los vivos hay jerarquías, en el mundo de los muertos también, en éste se encuentra en la cima al Presidente. Dicha Antigua se les presenta en los sueños a los *bädi* para entregarles el don y enseñarles a hacer su trabajo sagrado de curar, esa relación onírica dura toda la vida del curandero, es uno de los ejes centrales de la medicina tradicional otomí y constituye un sistema intercultural de salud. El Presidente es el Dueño del Mundo, el señor de muchos rostros y nombres que provee a los otomíes de vida y víveres para que puedan vivir en este mundo, no es el mismo ente que se ha traducido como Diablo.

El Carnaval otomí es la fiesta para el Presidente, durante estos días el *bädi* está obligado a realizar una serie de trabajos enfocados en devolver el don obtenido; así es como la relación del chamán con T'zut'abi se intensifica y se manifiesta en las grandes ofrendas entregadas en su honor. Hay una relación de dependencia entre los *bädi* y el Presidente que se manifiesta en Carnaval. Una situación idéntica también ocurre con los *Costumbres* llevados a cabo por los *bädi* para agasajar al Presidente. El *Costumbre*, como parte nodal de la cosmovisión otomí, permite compensar a la Antigua por el don entregado.



Afectividad de jóvenes universitarias frente a la pandemia

Affectivity of young university facing the pandemic

José Luis Ramos Ramírez

Escuela Nacional de Antropología e Historia / xozeluzr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2261-5095>

RESUMEN

En el presente texto expondré resultados parciales de un estudio sobre los cambios generados en la vida familiar de mujeres jóvenes universitarias, derivados del confinamiento requerido por el gobierno salvadoreño ante la pandemia por covid-19. La estrategia metodológica derivó de emplear como eje analítico la teoría de las representaciones sociales (RS), en su versión estructuralista, para acercarse a los pensamientos de mujeres universitarias a propósito de esa situación novedosa. Son cinco relatos analizados aplicando un esquema estructural semiótico, para descubrir el énfasis afectivo en sus RS; destacan la ubicación subjetiva de las universitarias con relación a su casa, familia y Dios, frente a la pandemia.

Palabras clave: Representaciones sociales, afectividad, jóvenes, mujeres, educación superior.

ABSTRACT

In this text I am going to present partial results of a study on the changes generated in the family life of young university women, derived from the confinement required by the Salvadorian government before the C-19 pandemic. The methodological strategy derived from using theory as an analytical axis of social representations (SRs), in its structuralist version, to approach the thoughts of university women about this new situation. There are five analyzed stories applying a semiotic structural scheme, to discover the affective emphasis in their SRs, highlighting the subjective location of the university students in relation to their home, family and God facing the pandemic.

Keywords: Social representations, affectivity, youth, women, higher education.

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2022

Fecha de aprobación: 14 de diciembre de 2023

Introducción

A inicios de 2020 la pandemia del covid-19 tuvo una expansión mundial, lo que provocó trastocamientos en la existencia social de las personas y a partir de ello fue necesaria la decisión política de los gobiernos de establecer el confinamiento en los hogares, lo que obligó a que las actividades de los espacios públicos migraran al ámbito privado, familiar. Una de ellas es la educación escolar, que debía operar a distancia mientras los sujetos sociopedagógicos estarían ubicados físicamente en sus hogares. Esa circunstancia generó un *boom* de recursos didácticos digitales, cursos virtuales, clases por televisión, entre otros recursos para mantener la educación escolar de forma remota. Las alteraciones y problemas señalados por padres de familia, profesores y estudiantes posibilitaron respuestas pedagógicas tentativas e inmediatas. A la par, surgió una literatura en un tono reflexivo, pero era necesario referir a información empírica, dando pie a narrativas y descripciones de experiencias personales, en cuanto a la manera de enfrentar esta situación novedosa.

La pandemia generó una reacción inmediata de las ciencias: las médicas, para encontrar y producir vacunas útiles ante la emergencia sanitaria; hubo necesidad de brindar atención psicológica a cientos de personas con desajustes emocionales; en el campo educativo aparecieron diversos métodos didácticos;¹ mientras tanto, las ciencias sociales informaban y trataban de explicar los problemas sociales que estaban aconteciendo.

A partir del primer semestre de 2020 empezaron a organizarse coloquios, conferencias, mesas de trabajo y publicaciones colectivas. Unas concentraban ensayos reflexivos y multidisciplinarios; otras reportaban productos inmediatos de investigación que emplearon diferentes recursos como encuestas, entrevistas, registros etnográficos, autorrelatos y análisis del discurso. Las comunicaciones incluyen un panorama crítico, como experiencias positivamente interesantes.

Dentro de ese horizonte editorial, en el presente texto informo y analizo algunas transformaciones

que sobrevinieron cuando la escolaridad migró a los hogares, principalmente de carácter afectivo y desde una perspectiva femenina. Convenía indagar acerca de la experiencia vivida por estudiantes universitarios en el contexto del confinamiento y la pandemia para conocer su punto de vista desde una perspectiva antropológica a través de relatos de la vida cotidiana que vehicularan su pensamiento sociocultural mediante las representaciones sociales. Son cinco testimonios de mujeres universitarias salvadoreñas analizados expuestos en el presente escrito.

Irrupción escolar y pandémica

La obligación de quedarse en casa para realizar las actividades que eran efectuadas en espacios exteriores, públicos e institucionales, provocó una metamorfosis relevante en la vida familiar. Si bien ya existía la presencia de lo escolar en el ámbito doméstico no requería una reorganización interna, como lo exigía la irrupción escolar. En esta nueva atmósfera surgió la interrogante de cómo era percibida por los sujetos, qué explicaciones ofrecían, cuáles eran sus expectativas. Para encontrar una respuesta convino armar una pesquisa acerca de la nueva experiencia socioeducativa. El primer paso consistió en formular un esquema analítico para apreciar la situación socioeducativa y las transformaciones que sucedían. Esbozo trazado a partir de entender antropológicamente a la educación como un proceso organizado y sociohistórico de transmisión, adquisición y apropiación cultural.² Proceso que permite comparar dos situaciones socioeducativas tempoespaciales distintas para entender el viraje ocurrido.

La primera disposición alude al instante previo a la pandemia, donde están claramente establecidos dos espacios diferentes. Uno institucional, de carácter público, donde funciona la educación formal. La cultura escolar está conformada por conocimientos de carácter nacional y universal, prescripciones ciudadanas y valores del mismo orden, materializados en los contenidos curriculares, pedagogías y normas institucionales. Otro doméstico, de orden privado, en

¹ Efraín Bámaca-López y Luis Jorge Orcasitas, *Comunicación, educación y tecnología* (São Carlos: Pedro & João Editores, 2021).

² José Luis Ramos, "Representaciones sociales de experiencias educativas infantiles (Ciudad Juárez, México)", *ICOM Education*, vol. 29 (2020), 247-257.

que campea la educación informal, compuesta por elementos culturales pensados para el beneficio familiar, vecinal y complementario del ser ciudadano. El vínculo entre esos dos ámbitos transcurre a través de las tareas escolares, fuera de los salones de clase, ante las cuales las familias manejaban cierto orden cotidiano. En el aula la interacción didáctica es directa (docente-alumnos) con el empleo de ciertos objetos (libros, cuadernos, tabletas), mientras en las tareas escolares los estudiantes recurren al apoyo de sus computadoras.

Si bien ya existían sistemas de educación abierta y a distancia, los jóvenes inscritos en ellos pautaban el horario de la jornada escolar; en diversos espacios, incluido el familiar, existía una organización tiempo-espacial de manera individual. Esa situación resulta muy diferente a lo que sucederá en el contexto de confinamiento, donde el impacto lo vive todo el grupo doméstico. Emergió así un segundo y nuevo proceso socioeducativo, escolarizado, en el espacio familiar. La relación entre profesor y estudiantes es mediada por elementos tecnológicos (conforme a una interacción indirecta), a distancia y en tiempos diferentes (inmediata y asincrónica). La relación sujeto/objeto (tecnológico)/sujeto prevalece en la experiencia educativa. El estudiante está ubicado físicamente en un ambiente privado, donde la educación formal transcurría junto con la dinámica doméstica cotidiana; además, otros miembros de la familia están escolarizándose o laborando en línea al mismo tiempo.

Ello resultó una mezcla complementaria, contradictoria, ambigua y confusa entre los elementos culturales de espacios de vida que estaban separados, pero que en la nueva circunstancia quedan fusionados. Cada sujeto social (individual y familiar) responderá de manera distinta ante el nuevo ambiente. Tratar de entender estas experiencias orientó el trabajo de investigación, trazando un eje analítico sobre el pensamiento social cotidiano de un grupo de mujeres salvadoreñas que estudiaban a nivel de educación superior. La intención fue acercarse a una narrativa donde describen y explican su vivencia, a través de las representaciones sociales generadas.

Problemática descrita en los estudios

Una respuesta académica ante la pandemia y el confinamiento fue la publicación de diferentes textos, algunos reflexivos, otros como reportes inmediatos de investigación, amparados en la aplicación de encuestas en línea,³ entrevistas,⁴ registros etnográficos,⁵ relatos,⁶ autorelatos⁷ y análisis del discurso.⁸ También aparecieron propuestas de modelos para indagar sobre las actitudes⁹ o la percepción del riesgo.¹⁰ En esas modalidades los resultados coinciden en remarcar que la pandemia vino a mostrar y generar una mayor desigualdad existente en las sociedades nacionales, acentuándose las desventajas por clase social, género y etnia. Dificultad en el acceso a la tecnología, aumento del desempleo y trabajo en el hogar, cuidados no remunerados y violencia intrafamiliar. Además, provocaron estados afectivos negativos: miedo, temor, ansiedad y depresión, entre otros. Pero, también emergieron respuestas positivas: resiliencia, solidaridad, resistencia política.

³ Claudia Infante, Ingrid Peláez y Liliana Giraldo, "Covid-19 y género: efectos diferenciales de la pandemia en universitarios", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 83 (2021), 169-196.

⁴ Alfredo Nateras, "Diferencias sociales juveniles: emociones, consumo de marihuana y encierro en tiempos de Coronavirus", *El Cotidiano. Revista de la Realidad Mexicana Actual*, núm. 36 (2020), 67-82.

⁵ Edizon León, "'Nadie muere en las vísperas': saberes y haceres sentipensantes en tiempos de confinamiento", *Revista de Ciencias Sociales. Dossier "Capitales, personas y conocimientos: flujos y contraflujos (post) pandémicos"*, núm. 43 (2021), 63-76.

⁶ Alberto Gárate, *El profesorado frente a la pandemia. Relatos desde el curso del desastre* (México: Octaedro, 2020).

⁷ Gisela Salinas, Gabriela Czarny y Cecilia Navia, *Relatos de docentes de educación indígena en tiempos de covid-19* (México: UPN, 2021).

⁸ Natalia Colombo, "La construcción discursiva del miedo en tiempos de pandemia. Un acercamiento a la dimensión pathémica de las narrativas políticas chaqueñas", *Revista Chilena de Semiótica*, núm. 14 (2020), 26-40.

⁹ Enrique Martínez, Ernesto C. Valenzuela y Lidia A. Zallas, "Estudiantes universitarios y la propagación del covid-19", en *Impacto de la pandemia covid-19 en el desarrollo social*, coord. por Francisco Espinoza, Lidia A. Zallas y Leticia M. González (México: Fontamara, 2021), 39-50.

¹⁰ Javier Carreón, José M. Bustos y Cruz García, "Actitudes hacia la pandemia ocasionada por el coronavirus SARS-CoV-2 y el covid-19", en *Impacto de la pandemia covid-19 en el desarrollo social*, coord. por Francisco Espinoza, Lidia A. Zallas y Leticia M. González (México: Fontamara, 2021), 179-215.

Al mirar de conjunto parte de la literatura producida sobre las variaciones ocurridas en lo socioeducativo se advierten cuatro tópicos: *a)* uno centrado en formular nuevas didácticas para atender la condición de enseñar y aprender de manera remota, no presencial, aplicando diversos implementos tecnológicos; *b)* considerar que los problemas (presentes y futuros) a enfrentar son más pedagógicos que didácticos o instrumentales; *c)* reconocer el contexto social de las familias, particularmente el estatus de la mujer, en que opera la escolarización, y *d)* el impacto emocional.

Un ejemplo del primer tipo es la publicación que editaron Óscar Macías, Silvio Quiñonez y Joel Yucra,¹¹ donde compilaron varios textos que ofrecen recomendaciones y recursos didácticos para promover la educación digital y remota. Dentro del segundo enfoque está el conjunto de ensayos armado por Alberto Constante y José Alfredo Torres¹² que plantean un panorama preocupante, calificado de distópico, anunciando un fracaso de la educación digital y un horizonte gris con un profesor ausente. En otra edición colectiva de Jorge Cadena-Roa,¹³ derivada de una serie de conferencias por YouTube, anotan aspectos negativos generados o profundizados por la contingencia sanitaria: aumentaron las desigualdades, el desempleo, abandono de la escuela¹⁴ y estrés agudo,¹⁵ sin dejar de señalar que también hubo personas con capacidad de afrontar la situación desventajosa. En cuanto al rubro específico de los efectos de la pandemia en lo educativo, son varios los apuntes en la

¹¹ Óscar Macías, Silvio Quiñonez y Joel Yucra, *Reflexiones docentes frente a la educación en pandemia y postpandemia. Aprendiendo juntos* (Jerez de la Frontera: Asociación Formación IB, 2022).

¹² Alberto Constante y José Alfredo Torres, *Covid: distopía educativa* (México: Torres Asociados, 2021).

¹³ Jorge Cadena-Roa, *Las ciencias sociales y el coronavirus* (México: UNAM / Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, 2021).

¹⁴ Marta Clara Ferreyra, “Desigualdades y brechas de género en tiempos de pandemia”, en *Las ciencias sociales y el coronavirus*, comp. por J. Cadena-Roa (México: UNAM / Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, 2021), 153-172.

¹⁵ Carolina Santillán Torres, “El impacto psicológico de la pandemia de covid-19 en México”, en *Las ciencias sociales y el coronavirus*, comp. por J. Cadena-Roa, (México: UNAM / Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, 2021), 185-196.

edición orientada por Hugo Casanova,¹⁶ sumando 34 artículos, en los que se insiste en la acentuación de las desigualdades, el riesgo de apuntalar una escuela autoritaria al ampliarse el espacio y tiempo escolar en el hogar, para vivir una total escolarización, señala Plá;¹⁷ Mónica López y Santiago Rodríguez¹⁸ documentan también el aumento del abandono por falta de acceso y aprovechamiento de la tecnología digital y ausencia de una mayor flexibilidad en el proceso de enseñanza; el acceso no sólo corresponde a un recurso didáctico sino como parte de una nueva pedagogía que incluye otros saberes, asienta Trejo-Quintana;¹⁹ es notoria la mayor desventaja en las mujeres por la triple jornada y el mito de que están más preparadas para el cuidado, como apunta Zabalgoitia;²⁰ emerge el papel de la religión y los imaginarios, cuando las realidades están entremezcladas, la incertidumbre se generaliza y la difusión de rumores inunda el espacio cotidiano; Castañeda²¹ observa que la gente acude a ciertos símbolos religiosos para encontrar esperanza en un ambiente social con pocas certezas; en una encuesta aplicada a estudiantes universitarios Zayas, Gonzáles y Barrón señalan los efectos negativos en el rendimiento escolar,²² y además de las diferencias de

¹⁶ Hugo Casanova et al., *Educación y pandemia. Una visión académica* (México: IISUE-UNAM, 2020).

¹⁷ Sebastián Plá, “La pandemia en la escuela: entre la opresión y la esperanza”, en *Educación y pandemia. Una visión académica*, comp. por H. Casanova (México: IISUE-UNAM, 2020), 30-38.

¹⁸ Mónica López y Santiago Rodríguez, “Trayectorias escolares en la educación superior ante la pandemia ¿continuar, interrumpir o desistir?”, en *Educación y pandemia. Una visión académica*, comp. por H. Casanova (México: IISUE-UNAM, 2020), 103-108.

¹⁹ Janneth Trejo-Quintana, “La falta de acceso y aprovechamiento de los medios y las tecnologías: dos deudas de la educación en México”, en *Educación y pandemia. Una visión académica*, comp. por H. Casanova (México: IISUE-UNAM, 2020), 122-129.

²⁰ Mauricio Zabalgoitia, “Géneros, equidad y violencias en tiempos de covid-19: ¿dónde quedan la educación y la universidad?”, en *Educación y pandemia. Una visión académica*, comp. por H. Casanova (México: IISUE-UNAM, 2020), 30-38.

²¹ Rafael Castañeda, “Imaginarios y realidades de las epidemias”, en *Educación y pandemia. Una visión académica*, comp. por H. Casanova (México: IISUE-UNAM, 2020), 217-224.

²² María del Rosario Zayas, Leticia M. González y Modesto Barrón, “Estudio de la práctica educativa virtual que enfrentan los estudiantes universitarios”, en *Impacto de la pandemia covid-19 en el desarrollo social*, coord. por Francisco Espinoza, Lidia A. Zallas y Leticia M. González (México: Fontamara, 2021), 79-105.

género y edad, Martín Zepeda incluye lo relativo a la diversidad sexual.²³

Alfredo Nateras²⁴ destaca el valor simbólico de la familia en las juventudes, a pesar de las tensiones, ya que en las situaciones complicadas y difíciles recurren a ella. Revaloran lo que tenían, hacían y habían dejado de hacer antes del covid-19, como cultivar los vínculos familiares. Surge así una discontinuidad y permanentes cambios marcados por altas y bajas en las emociones, afectos y sensaciones como: llanto, enojo, tristeza, aburrimiento, hartazgo, estrés, depresión, irritabilidad, tedio, pereza, frustración, desesperación, miedo, espanto, incertidumbre, ataques de pánico, ansiedad, dificultad para descansar y conciliar el sueño, en gran parte de las y los jóvenes entrevistados.

RS de la experiencia escolar y doméstica durante la pandemia

Existen varias opciones para trabajar sobre el pensamiento social. Elegí la teoría de las representaciones sociales (RS) por la clara conexión entre el nivel teórico y metodológico. Serge Moscovici²⁵ retomó la idea de representaciones colectivas de E. Durkheim para generar su teoría de las RS, a mediados del siglo XX, como una opción más amplia y compleja frente a los estudios sobre percepciones y opiniones que venían desarrollándose dentro de la psicología social, articulando lo cognitivo, social, cultural e histórico en un mismo concepto para estructurar un sistema socio-cognitivo compuesto por información, prescripciones, actitudes y afectos. Más adelante, Jean-Claude Abric²⁶ logra atender una constante preocupación socioantropológica por identificar los elementos principales o centrales sobre otros de orden secundario, en un sistema cultural; desde una perspectiva estructuralis-

ta, Abric señala que las RS están compuestas por dos subsistemas, uno nuclear y otro periférico. Jerarquía mencionada por Moscovici, pero no atendida teórica ni metodológicamente como lo cubre Abric. Estructura en donde el núcleo remite a la cultura e historia colectiva de los sujetos, mientras la periferia corresponde a lo contingente, coyuntural e individual. En un primer acercamiento referiré a los principales componentes nucleares de las RS emitidas por cinco mujeres universitarias de El Salvador (Centroamérica).

En términos metodológicos existe una amplia literatura para identificar estadísticamente los componentes nucleares y periféricos. Mientras, en el intento de formular una ruta más “cualitativa” existen estudios que recurren a la narrativa de los sujetos, conforme a la línea general de Serge Moscovici, quien apuntó la jerarquía interna de las RS sin desglosarla como lo propone Abric.²⁷ Por ello, otro objetivo de la investigación es aplicar una estrategia analítica más sistemática para reconocer la estructura jerárquica representacional contenida en los relatos. El procedimiento consistió en adaptar el esquema semiótico de Juan A. Magariños²⁸ para identificar los componentes nucleares en los testimonios de las mujeres universitarias. La primera tarea que recomienda Magariños es normalizar un texto eliminando la puntuación (comas, puntos, punto y coma, etcétera) para identificar las frases básicas (sustantivo-verbo-sustantivo), intentando establecer el discurso emitido por el sujeto de estudio. Una siguiente labor es identificar los conceptos básicos del discurso emitido. La tercera actividad consiste en establecer el significado otorgado a cada concepto, ubicado conforme a los ejes de sentido pautados por los diferentes enunciados en que aparece el concepto establecido, conforme a la categorización del investigador.

A tono con Alfredo Nateras,²⁹ que propone pesquisas más libres y plásticas con el objetivo de indagar la realidad social inmediata, realicé un acerca-

²³ Martín F. Zepeda, “De la casa a la vida pública: problematizaciones de las juventudes para generar estrategias de cambio social a partir del encierro”, en *Reflexiones desde el encierro: las juventudes frente a la pandemia*, coord. por Ligia Tavera (México: Flacso, 2022), 23-31.

²⁴ Nateras, “Diferencias sociales...”

²⁵ Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público* (Buenos Aires: Huemul, 1979).

²⁶ Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones* (México: Ediciones Coyoacán, 2001).

²⁷ Moscovici, *El psicoanálisis...*; Claude Abric, *Prácticas sociales...*

²⁸ Juan A. Magariños, “Manual operativo para la elaboración de ‘definiciones contextuales’ y ‘redes contrastantes’”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, núm. 7 (1998), 233-254.

²⁹ Nateras, “Diferencias sociales...”

miento consecutivo a la experiencia de estudiantes salvadoreños/as cuando estaban en confinamiento por la pandemia. En el contexto de pandemia cobró relevancia la etnografía digital,³⁰ que posibilita las pesquisas de lo que acontece *on line* y de manera remota, empleando diversos dispositivos tecnológicos. Horizonte que amplió la noción de “campo” en la etnografía, dejó de estar restringido a la vida social en *off line*. Al investigar en línea aumentó la aplicación de cuestionarios (se han hecho recurrentes los *formularios de Google*), en menor medida las entrevistas dirigidas y estructuradas³¹ y hubo solicitud de autorrelatos pero sin ser analizados,³² por ello era importante atender este adeudo.

Oscar Lewis,³³ cuando publicó su trabajo acerca de la cultura de la pobreza, decidió narrar lo que acontecía durante un día ordinario de la vida de cinco familias en la ciudad de México. Tal propuesta me permitió considerar la viabilidad de solicitar a estudiantes salvadoreños/as que describieran cómo transcurría de manera cotidiana su vida en confinamiento,³⁴ petición que derivó de haber ofrecido una conferencia sobre historia oral y patrimonio cultural en la que señalé la importancia de sus experiencias de vida personales como parte de la historia local; el contexto académico facilitó el interés en narrar parte de su vida cotidiana en confinamiento, *rapport* necesario para transitar hacia la mirada emic de los sujetos sociales.

La estrategia metodológica fue armada con estas referencias: documentar antropológicamente y de manera inmediata parte de la situación derivada por el encierro y la pandemia por covid-19, establecer una

³⁰ Han surgido diferentes denominaciones (etnografía virtual, digital, en el ciberespacio y netnografía) que intentan describir la complejidad y novedad del fenómeno sociocultural que implica la ocurrencia entre las situaciones *on* y *off line*. También empezaron a aparecer diversos textos sobre la temática, un ejemplo es el libro de César Augusto Rodríguez Cano, *Hipermétodos. Repertorios de la investigación social en entornos digitales* (México: UAM, 2022); Sara Pink et al., *Etnografía digital. Principios y prácticas* (Madrid: Morata, 2019).

³¹ Nateras, “Diferencias sociales...”

³² Salinas, Czarny y Navia, *Relatos de docentes...*

³³ Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza: cinco familias* (México: FCE, 1961).

³⁴ Agradezco a la profesora María Elena Guardado por su apoyo en el trabajo con los relatos de sus estudiantes.

comunicación remota con jóvenes universitarios/as salvadoreños/as para producir autorrelatos donde describieran la cotidianidad del encierro, contenido narrativo que es analizado semióticamente para identificar su conocimiento acerca de la experiencia del cambio abrupto en su vida social y cultural.

Los resultados que expondré son producto de cinco relatos etnográficos (de un total de 16, 13 de mujeres y 3 de hombres) escritos por jóvenes universitarias de la carrera técnica en Gestión Tecnológica del Patrimonio Cultural, durante el primer semestre de 2020. El Instituto Tecnológico Centroamericano (ITCA) surgió en 1965 con diversas carreras tecnológicas, bajo la promoción de la Fundación Empresarial para el Desarrollo Educativo (Fepade). En 1999 inauguran la Sede ubicada en Santa Ana, al occidente del país. Los valores que promueven en la institución son la excelencia, integridad, espiritualidad,³⁵ cooperación y comunicación, para derivar en profesionales de calidad y sentido empresarial. En ese contexto académico destaca la profesión referida al patrimonio cultural.

Las jóvenes habitan en un área semirrural, viven con su familia (extensa) ayudando en los quehaceres domésticos y las actividades económicas familiares (particularmente, el comercio y los servicios). Con una edad promedio de veinte años y solteras, a excepción de dos de ellas, que rebasan los treinta años (casadas y una con una hija que estudia el bachillerato). Todas inmersas en diversas actividades religiosas y animadas por formarse en los estudios elegidos.

Haber elegido estudiantes salvadoreños obedece a la intención de mantener el trabajo docente e investigativo en un lugar fuera de México, planteamiento que inicié en el año 2007. Ofrecí un curso sobre antropología mexicana y posteriormente llevé a cabo estudios en coautoría con antropólogas salvadoreñas, con la participación de estudiantes universitarios de El Salvador. De manera reciente, me surgió el interés y la necesidad de concretar una investigación a distancia como ejemplo para mis alumnos/as de la etnografía digital, que se volvió una opción para los cursos de

³⁵ Destaca este valor considerando que el ITCA es una institución pública y laica. <https://www.itca.edu.sv/>.

métodos durante los años 2020 y 2021 (de la ENAH y otras universidades).

Un día cotidiano durante el confinamiento

Para apreciar un panorama de la vida cotidiana de las jóvenes salvadoreñas, ofrezco una descripción sintética (conjuntando varios pasajes de sus relatos), acerca de sus actividades, interacciones sociales, pensamientos y emociones derivadas de estar en confinamiento por la pandemia. Inician narrando su vida normal antes del encierro obligado para pasar a la desagradable noticia y realidad.

Estaba en un día tranquilo y cotidiano, como era mi rutina, me levanté, me alisté y luego tomé camino para ir a estudiar. (Fabiola).³⁶

Eran aproximadamente las 5 de la tarde cuando llegué a casa, un día normal, después de estar sentada todo el día recibiendo clases, era tan feliz llegar a casa [...]. (Karen).

Mi vida era normal, bueno lo que yo creía que era normal, nadie estaba preparado, nadie se había preocupado por su salud e higiene personal [...]. (Vianey).

Los domingos con mi mamá íbamos a Metro, a comer un sorbete o un café, igual yo salía con mis amigas a distraernos a Metro. El único lugar que hay en Santa Ana, donde reunirse y pasar un rato, de charlar con nuestros amigos (Rosa).

De inmediato deviene la sorpresa de un evento inédito para ellas:

No estábamos preparados, nadie lo estaba. (Gladiola).

Todo comenzó el miércoles 11 de marzo de 2020, yo venía de estudiar ese día, eran las 4:20 de la tarde cuando llegué a la casa, y mamá estaba viendo las noticias [...]. (Gloria).

A pesar de tener información de lo que estaba sucediendo en el mundo, negaban la posibilidad de que la pandemia se instalara en su país.

³⁶ Los nombres verdaderos han sido sustituidos para respetar el anonimato solicitado por las jóvenes salvadoreñas, condición para autorizar el uso de la información de los relatos.

[...] Antes pensaba que este virus no afectaría a mi pulgarcito El Salvador, todos estábamos tristes y sentimos impotencia al saber del primer caso en nuestro país [...]. (Helena).

[...] Ni que unos días atrás nos dimos cuenta que, al otro lado del mundo, un virus había traído consecuencias horribles a la vida de las personas [...]. (Karen).

[...] En Latinoamérica no pensaban en la posibilidad de esta enfermedad tocara la población, ya que se encontraba al otro lado del mundo. Sin imaginarse, de que finalmente llegó a América esa enfermedad, es extremadamente rápida. En El Salvador no nos imaginábamos que esa enfermedad tocara tierras salvadoreñas. (Vianey).

En un instante advierten, con alarma, el carácter letal del virus:

Esta pandemia es aislamiento, fragilidad, pena, exterminación, muerte y alarma. (Helena).

Por primera vez en la historia, el mundo se ha detenido. (Estela).

Ante el impacto del virus hay alerta, desazón. Pero, pasado el primer momento de angustia, activan los cuidados sanitarios para hacer frente al posible riesgo de contagio y muerte.

En ese momento “cuarentena” era una palabra desconocida, pero ejemplificada en los próximos días, de pronto nadie salía, sólo si era necesario y con un protocolo casi implacable.

¿Llevas todo? —mi hermana siempre previsor— No se te olvide la mascarilla, llevá alcohol, que no se te acerquen mucho, llevate³⁷ este bote rociador de alcohol puro, leí que mata el virus como en 5 a 10 segundos, y no se te olvide la lista que ya no vas a salir. Llevo todo, no te preocupes, tené listos los guacales para cambiarme aquí y echar todo en Rinso, la espuma también los mata y también para echar las verduras, que todo tiene que estar lavado, ahí lavas el patio, también para poner todo al sol. (Karen).

³⁷ Por la tonalidad en el habla salvadoreña, las palabras son acentuadas en la última o penúltima sílaba.

Junto a las defensas sanitarias emergen de forma sólida las interacciones familiares, religiosas, de amistad y solidaridad.

Mi familia es mi mayor tesoro y mi lugar en el mundo. (Estela).

Entre cosas que se han hecho favoritas para mí dentro de esta cuarentena es que hemos pasado más tiempo en familia, podemos comer todos juntos, rezar en familia, repartirnos las actividades de aseo en nuestro hogar y pasar muchos ratos felices y graciosos. (Fabiola).

Vivo un día a la vez gozando en familia, almorzando juntos todos los días, intentamos reír y bromear. Le agradecemos a Dios que todos nuestros familiares estén bien y al menos tenemos qué comer y nos tenemos los unos a los otros, aunque sea en la distancia. (Gladiola).

En mi comunidad el día 15 de mayo fueron a dar víveres a las personas más necesitadas, que pedían ayuda con camisas blancas, ponían “necesito ayuda” ya que no tenían que comer. Recolectaron dinero con los vecinos, con unas tías que ofrecieron víveres para donárselos y repartírselos, les llevó. (Rosa).

La actividad educativa deja de ser una labor estimada para convertirse en un gran peso por la dinámica pedagógica y la economía familiar mermada.

Cuando comenzaron las clases estaba muy entusiasmada [...] todo lo que iba a aprender. (Virginia).

Toda la carga se vuelve más pesada, iniciando por el hecho que el sistema de educación se basa en tareas, tareas y más tareas. (Ivana).

Y así estamos todos, tratando de entender cómo usar cosas que ni sabíamos que existían, enviando tareas y ayudándonos entre los que podemos, porque tenemos la esperanza de que va a pasar pronto todo esto, que sólo fue una pausa. (Karen).

El estudiante, aunque digan lo contrario, siempre sale perjudicado, no consideran que el permanecer conectado requiere un costo, uno que muchos no tienen, porque dependen de cierta forma de sus padres o de otra fuente económica, es triste ver la cartera con unas cuantas moneditas y tener que hacer una reunión fami-

liar para decidir si se gasta en una recarga o en tortillas o ponerse a sacar las monedas ahorradas en el típico cerdito. (Ivana).

Enfrentaron la doble problemática pedagógica (educación virtual) y económica con la red de amistades, la familia y Dios.

En lo personal pensé retirarme, porque no podía presionar a mamá para que me ayudara con esos gastos, ya que perdió el trabajo a causa del covid. Realmente no estaba en mis manos poder seguir. Pero al platicarlo con mi madre me dijo que tuviéramos fe, de que Dios nos ayudaría, para que yo pudiera estudiar. No accedo a las clases, pero gracias a Dios he encontrado a personas muy lindas que me ayudan mandándome todas las actividades, para que yo las realice y poder enviar las tareas, y es así como puedo seguir estudiando, aunque creo que me cuesta aprender en casa, no es lo mismo que estar presencial, pero estamos conscientes de que los trabajos, estudios en línea, tarde o temprano se iban a implementar, pero para las personas que no tenemos como acceder a esas comodidades es complicado. Porque no es que no queramos, es porque no podemos. (Vianey).

No obstante, la serie de circunstancias difíciles emerge una mirada positiva, amparada por sus creencias y prácticas religiosas. Además, aparece un tono reflexivo favorable.

Pero, con todo y los inconvenientes, carga académica, problemas económicos y demás, agradezco estar sana y salva con mi familia. (Estela).

Bueno, por otro lado, la pandemia nos ha unido como familia, ya que hacemos cosas unidas, lo que antes no podíamos ya que estábamos atados en el mundo. (Nancy).

Emocionalmente creo que me ha afectado un poco el estar encerrada ya que no salía mucho, pero me hace falta ir a la iglesia y reunirme con el grupo de jóvenes y verlos a ellos, porque ellos son de las personas que más quiero. (Gloria).

Con el paso del tiempo surge una narrativa reflexiva positiva de su vida.

Pues, [en] un principio era duro, pero hoy estamos luchando para que todo esté bien, hay bajas y altas, pero saldremos de ésta. (Nancy).

Aunque no todo es malo, he aprendido a ser más cuidadosa, a valorar lo mucho y lo poco que tengo, o a quienes están a mi lado, a llevarnos bien, en paz y armonía, con los miembros de mi familia, apreciar las pequeñas cosas que Dios nos brinda cada día. (Vianey).

Mi confianza la he puesto en mi Dios, que es quien tiene la última palabra y quien conoce el futuro que nos espera. (Carmen).

Perspectiva que orienta a una adaptación favorable en las nuevas circunstancias de encierro, de mantener y fortalecer la sociabilidad (religiosa, por ejemplo).

Fueron canceladas varias actividades, como las religiosas, por lo que también se tuvieron que adaptar al mundo virtual, y es así como con mi familia sintonizamos las actividades religiosas. [...] recuerdo que muchas personas empezaron a crear grupos de oración en WhatsApp, Facebook y otras redes [...] La Semana Santa también fue diferente, ya que no se pudo realizar las actividades con feligreses, sino que el sacerdote, junto con una o dos personas, transmitían todos los actos religiosos por medio de diferentes medios de comunicación y los vivíamos con nuestra fe desde casa” (Fabiola).

Algunas personas de la iglesia donde mi madre se congrega nos han ayudado y han llegado en el momento adecuado, eso quizás es la esencia de una verdadera iglesia, ayudar al necesitado sin pedir nada a cambio. (Gladiola).

Salí esos dos días, porque con mi grupo de la iglesia ya teníamos un drama para la iglesia el día domingo, habíamos ensayado días anteriores y llegó el domingo y lastimosamente no lo hicimos. (Gloria).

Insisten en establecer un balance positivo de las relaciones sociales, la religiosidad, de existencia y de aprovechar la experiencia de la pandemia y el confinamiento para ser mejores personas.

Creo que esta situación tiene cosas buenas y malas, pero nuestro deber es siempre estar con una actitud positiva y

sacar a relucir todo lo que en este tiempo esté a nuestro alcance y confiar en Dios y pedirle su misericordia. (Fabiola).

Me pregunto: si estamos en nuestras casas (dejando de lado el factor económico), con nuestra familia, con salud, cumpliendo con las normativas, no estamos en primera línea viviendo cuadros desgarradores, donde las personas sufren y hasta mueren ¿Qué tan mala puede ser la cuarentena? ¿Cuántos habíamos perdido a nuestras familias sin saberlo? ¿Qué es lo que realmente nos importa, como personas? ¿Qué nos aqueja tanto, que no nos permite valorar lo que tenemos? ¿Qué más se necesita para recapacitar? [...] Espero que estas personas al igual que como yo, puedan tener muchos momentos y memorias felices con sus familias y gocen de buena salud. Puede que nuestra familia no se la ideal, que a veces nos hayan hecho meditar sobre nuestra fortuna al tenerla o que nos desesperen las discusiones, pero poder compartir nuestra existencia constituye la mayor bendición de la vida. Nunca ha estado más claro que la sociedad somos todos y todos nos necesitamos mutuamente para funcionar con dignidad y eficacia (Estela).

Representaciones sociales y emociones

Moscovici,³⁸ al momento de ofrecer la teoría de las representaciones sociales, señaló la necesidad de atender el sentido antropológico del contenido de los cognemas (componentes básicos de una RS), que prefiero calificar como descriptores. Retomé esa indicación y transité del sistema compuesto por información, prescripciones, afectos y actitudes a pensarlo en términos de *ideas, normas, valores y afectos*, como estructura cultural,³⁹ considerando que las representaciones sociales son una forma cultural —siguiendo a Thompson—⁴⁰ que permite a los sujetos comunicarse, explicar, justificar y guiar su vida cotidiana, además de identificarse entre quienes las comparten.⁴¹

Las fuentes que procuran la génesis de las RS son varias, en el caso que nos ocupa destacan la experiencia

³⁸ Moscovici, *El psicoanálisis...*

³⁹ José Luis Ramos, *Identidad socioétnica de maestros indígenas en México. Representaciones sociales y cultura* (Madrid: Editorial Académica Española, 2012).

⁴⁰ John Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (México: UAM-X, 1993).

⁴¹ Abric, *Prácticas sociales...*

directa de confinamiento y pandemia, la información gubernamental, las noticias en los medios de comunicación, junto a las conversaciones familiares y de vecinos.

Los relatos fueron recabados durante los primeros meses del enclaustramiento en 2020. Dando un total de 16 (13 de mujeres y 3 de hombres). Amplia diferencia en los números que limitaba la viabilidad de realizar un análisis comparativo equilibrado por género, razón por la cual preferí concentrarme en los testimonios de las alumnas. Tras una revisión general de su contenido, advertí elementos comunes. Por lo que elegí las narrativas más amplias y con información diversa para aplicar el esquema analítico de Magariños.⁴² Empaté la estructura semiótica de su modelo a la forma estructural de una RS, logrando identificar varios descriptores (cognemas) nucleares,⁴³ conforme a la mayor frecuencia de aparición en el conjunto de frases identificadas, destacando cinco: *yo* (Sujeto) con 190 apariciones en el discurso de las cinco mujeres universitarias, que representan un 45.0% del total de enunciaciones. En segundo lugar, *pandemia* (Evento), con 87 recurrencias, lo que significa el 24.0%. Enseguida aparecen las *personas* (Familia-Amigos-Todos) (Sujeto), con 80 enunciaciones, expresando un 19.0%. El cuarto elemento que refieren es *Dios* (Sujeto), con 33 menciones, equivalente al 8.0%. Por último, incluyen *Casa* (Espacio), con 15 señalamientos, sumando el 4.0% restante.



Figura 1. Fuente: elaboración propia.

⁴² Magariños, “Manual operativo...”.

⁴³ Son los conceptos en el modelo de Magariños (“Manual operativo...”).

El sistema nuclear anuncia un sentido fuertemente subjetivo ubicado en el espacio doméstico dejando fuera lo escolar (figura 1); ello constituye un resultado notorio si se considera el tiempo diario empleado en esta actividad y la irrupción de lo escolar-institucional-público dentro del ámbito familiar, lo cual afectó la organización doméstica. Las jóvenes no le otorgan la primacía nuclear, sino que ocupa la periferia, lo coyuntural. La *casa* (hogar) las alberga con su *familia* y *Dios*, siendo invadido por la *pandemia* que llega del exterior.

Al analizar el sentido otorgado a cada elemento nuclear, conforme a los ejes conceptuales (siguiendo a Magariños), la primacía descansa en las emociones y expectativas, mientras que lo económico ocupa un lugar intermedio, para dejar a lo educativo en una posición marginal. El siguiente paso permitió advertir las acciones específicas que otorgan significado a cada referencia, ordenadas en tiempo presente (emociones) y futuro (expectativas), además de indicar la valoración respectiva. Emerge una mirada fuertemente positiva en sus representaciones.

Al comparar los resultados obtenidos con los generados por otros investigadores (previamente citados), aparecen similitudes y diferencias. La importancia otorgada a la familia coincide con la encuesta que aplicó Alfredo Nateras a jóvenes mexicanos.⁴⁴ En cambio, existe una discrepancia con las referencias religiosas. Rafael Castañeda⁴⁵ indica que la situación adversa provocada por la pandemia llevó a las personas a ampararse en elementos religiosos para elaborar un sentido esperanzador; mientras, las jóvenes salvadoreñas no remiten a una táctica momentánea. Su religiosidad contiene una trayectoria cultural. La figura divina de Dios la ubican como elemento nuclear (en sus representaciones sociales), las prácticas sociales prepandemia incluyen actividades frecuentes con sus comunidades religiosas. En un trabajo de Ramos y Guardado⁴⁶ con maestras rurales salvadoreñas, en las trayectorias biográficas

⁴⁴ Nateras, “Diferencias sociales...”.

⁴⁵ Castañeda, “Imaginarios y realidades...”.

⁴⁶ José Luis Ramos y María Elena Guardado, *Trayectorias bio-espaciales de maestras (Morazán, El Salvador, Centroamérica)* (Madrid: Editorial Académica Española, 2021).

refieren continuamente a Dios para explicar los logros en el transcurso de sus vidas en los ámbitos personal, familiar, escolar y laboral. En otra investigación, etnográfica, con habitantes de una colonia urbana, en la capital salvadoreña, Ramos y Ortiz indican la importancia de Dios frente a los múltiples riesgos que frecuentemente van sorteando.⁴⁷

La atmósfera religiosa que provee seguridad para salir adelante frente a la presente coyuntura sanitaria, además, orienta un comportamiento positivo con los demás (familiares, amigos, vecinos) basado en el amor. Conducta favorable hacia la vida, que permite solventar afectivamente los estados negativos de ánimo, citados por otros autores. Lo anterior se contraponen al aumento del suicidio en Japón, como lo anota Emilia Yáñez.⁴⁸ Las jóvenes salvadoreñas establecen el amor como eje conductor social, contrario al coraje que acota Alberto Gárate⁴⁹ para enfrentar la desesperanza.

Una divergencia más respecto de otras investigaciones que reportan un aumento en la violencia intrafamiliar, en los relatos no la señalan de manera directa, como tampoco la mencionan referida a vecinos o que hayan escuchado. Por el contrario, el énfasis recae en el reforzamiento de los lazos familiares y de la participación de todos los miembros en las tareas de cuidado y domésticas.

Cultura afectiva femenina

La representación social que ofrecen las universitarias salvadoreñas expone un carácter sólidamente afectivo (emociones y sentimientos). Silvia Gutiérrez, María Isabel Arbesú y Juan Manuel Piña⁵⁰ anuncian el lugar

⁴⁷ José Luis Ramos y Ana Silvia Ortiz, *Vivir en la Pedrera. Entre el riesgo y la voluntad divina* (San Salvador: IEHAA-Universidad de El Salvador, 2015).

⁴⁸ Emilia Yáñez, "Somos flores encerradas: la marca de vivir enclaustrados tanto en *Flowers in the attic* de V. C. Andrews, como en la generación del confinamiento durante la pandemia del covid-19", en *Reflexiones desde el encierro: las juventudes frente a la pandemia*, coord. por Ligia Tavera (México: Flacso, 2022), 61-70.

⁴⁹ Alberto Gárate, *El profesorado...*

⁵⁰ Silvia Gutiérrez, María Isabel Arbesú y Juan Manuel Piña, "Emociones y representaciones sociales. El caso de los estímulos académicos", en *Representaciones sociales: emociones, significados y prácticas en la educación superior*, comp. por O. Mireles (México: IISUE-UNAM, 2014), 19-50.

preponderante que ocupan las emociones dentro de las RS al establecer y reforzar los núcleos de significado, que para el caso de las jóvenes salvadoreñas advertimos una doble relevancia, pues los componentes nucleares de sus RS están significados en términos afectivos. Los sentimientos positivos señalados cuentan con una amplia trayectoria avalada por la educación religiosa y familiar, apuntalada por la continua interacción social con sus pares religiosos y su red de amistades. Disposición integrada de sentimientos aprendidos que corresponde a la idea de cultura afectiva de David Le Breton.⁵¹ Sistema de emociones y sentimientos que empata con la estructura jerárquica representacional de las jóvenes salvadoreñas.

Una función de las RS es comunicar (informar, describir y explicar). Comunicación aplicada a la situación vivida en aislamiento en 2020. Las jóvenes describen un sistema de interconexiones con sus familiares, amigos, vecinos, Dios y la pandemia desde su casa (figura 1), ofreciendo una explicación valorada y afectiva del momento experimentado (figura 2). Las emociones y sentimientos otorgan sentido a las RS de lo que ocurría en su vida diaria.

La pandemia es concebida como una entidad ajena, peligrosa e invasiva que trae consigo la muerte (flecha azul, de derecha a izquierda, en el croquis), pudiendo colapsar y destruir el espacio vital (el hogar), por lo que la reacción inmediata fue desesperante y sufrida. Enseguida dan lugar a las acciones de enfrentar y luchar contra ella y sus efectos, aplicando medidas sanitarias (limpieza, desinfección, sanitización, uso de cubrebocas) y sociales (mantener la sana distancia).

Las universitarias se significan como agentes activos para contrarrestar la conquista pandémica. Actoras reflexivas que valoran lo que tienen (principalmente la vida) y pretenden aprovechar la coyuntura adversa y convertirse en mejores personas, seres humanos. Configuran un sistema de creencias, valores y sentido de unificación para orientar un proceso de cambio, mejoramiento y de perseverar para iniciar una nueva etapa de vida (ver figura 2).

⁵¹ David Le Breton, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1999).



Figura 2. Fuente: elaboración propia

Las jóvenes cuentan con un valor afectivo, *amar* (en negritas), que nuclea la RS positiva, que además fomenta y apuntala los procesos de la existencia social (estar y ser) para sentir y disfrutar la vida. Panorama de fuerte contraste con las imágenes negativas reportadas en otros estudios de personas estresadas, depresivas, tristes, etcétera; solicitan apoyo psicoterapéutico, ante la falta de un componente afectivo altamente valorado (religioso o alternativo), como el vínculo amor-Dios que muestran las universitarias salvadoreñas.

El funcionamiento sólido de ese sentimiento deriva de la posición nuclear en la RS, indicando una trayectoria cultural dentro de la colectividad de pertenencia. Las salvadoreñas han sido educadas con el binomio teológico amor-Dios, que practican activamente en sus comunidades religiosas (católicas y evangélicas), manteniendo los compromisos espirituales por internet (misas en línea y demás prácticas) o reconstruyen el espacio doméstico como lugar sacro. La religiosidad está presente en las continuas expresiones discursivas de gratitud y confianza hacia Dios por otorgarles vida y esperanza.

Tales sentimientos son valorados y construidos por la educación familiar y eclesial, mientras la educación formal no ofrece valores afectivos alternativos que complementen su perspectiva y acción social, por ello es comprensible que lo escolar no sea tan significativo (nivel periférico) para las universitarias ante un peligro que puso en riesgo su vida y existencia social.

Con el análisis semiótico de las narrativas descubrí que las jóvenes perciben la coyuntura en tres tiempos:

una vida normal pretérita, un presente difícil y un futuro promisorio, contorno temporal para advertir una situación de cambio, que valoran enfáticamente de manera positiva.

En párrafos previos mostré la narrativa explicativa de las jóvenes salvadoreñas sobre la experiencia de su vida cotidiana en confinamiento. Ahora, interesa destacar tres aspectos de lo ocurrido: el cambio en la trayectoria de sus vidas, la agencia social de las alumnas y su cultura familiar y religiosa.

Cuando establecí contacto con las/os estudiantes, les expuse la idea de ligar las experiencias personales con la historia local y regional, proposición compatible con la de Carmen Leccardi,⁵² quien considera que en la vida cotidiana se hace historia, revalorando el espacio privado de la casa. Fórmula que invita a mirar más allá de las actividades rutinarias del día a día.

Las salvadoreñas marcan tres momentos en sus trayectorias vitales, según Cárdenas y Hein,⁵³ donde el punto de inflexión es la presencia abrupta del virus mortal, llegado del exterior. Hito que pauta la narrativa en un tiempo pre (pasado), post (futuro) y pandémico (presente). Describen cómo en el pasado llevaban una vida normal, hacían sus actividades ruti-

⁵² Carmen Leccardi, "Tiempo y vida cotidiana. Las mujeres como sujetos de innovación cultural", en *Mujer(es), familia(s) y trabajo(s). Un debate internacional*, comp. por A. Cárdenas y A. M. Yévenes (Buenos Aires: Teseo, 2018), 41-52.

⁵³ Ana Cárdenas T. y Kerstin Hein, "La mujer flexible. Puntos de inflexión biográficos y conducción de vida cotidiana de trabajadoras-madres", en *Mujer(es), familia(s) y trabajo(s). Un debate internacional*, comp. por A. Cárdenas y A. M. Yévenes (Buenos Aires: Teseo, 2018), 165-210.

narias propias de cada espacio y tiempo diferente (escolar, familiar y religioso), derivadas de los distintos subproyectos de vida:⁵⁴ personal, académico, familiar y religioso. Daniela Soto, en su estudio con mujeres trabajadoras contempla el personal, familiar y laboral. En el caso de las alumnas salvadoreñas indican en sus relatos su experiencia escolar y religiosa, pues ese horizonte sufre una radical transformación en el presente, por el confinamiento, al empalmarse las actividades y tiempos en un solo espacio (privado), el de la casa. Mantienen los subproyectos personal y académico, pero en menor escala, al tiempo que remarcan lo correspondiente al familiar y religioso.

Ana Cárdenas⁵⁵ enfatiza las expectativas en la trayectoria de vida, que en las estudiantes salvadoreñas imaginan regresar a la vida pretérita en el futuro, con la separación temporal y espacial de sus actividades ligadas a sus subproyectos vitales equilibrados; pero, con la adición de una labor reflexiva y valorada de sus vida y existencia social, en la perspectiva de mejorar, incluso de renacer (no hay una muerte física, es simbólica, en el presente).

El eje nodal de la experiencia es la confrontación entre la muerte latente provocada por el virus y la vida protegida por Dios. En la experiencia relatada, las jóvenes salvadoreñas subrayan su agencia social, personal y enfáticamente colectiva. Refieren a la participación de todos en la familia, en las acciones sanitarias, escolares (incluyendo a sus compañeros del Instituto) y religiosas (involucran a sus respectivas iglesias), principalmente. De compartir los alimentos, los momentos agradables y sentirse afectivamente unidas.

Con frecuencia, en la antropología se piensa en experiencias colectivas (acompañadas por la solidaridad y reciprocidad) de carácter étnico; sin embargo, en el presente estudio remito a familias semirurales, localizadas en el occidente del país. Entre salvadore-

ños comentan la existencia de una diferencia notoria (cultural e histórica) entre la gente de Santa Ana y San Salvador (ciudad capital).

Agencia social que es una base sólida para afrontar los cambios provocados por la presencia intempestiva de un virus mortal. Peligro que rebasa sus acciones personales y familiares por lo cual requieren del apoyo y protección divina. Respaldo metafísico que deviene y promueve mantener y reforzar las actividades religiosas, matizando otra dimensión de su agencia.

Conclusiones

Un reto a cubrir en la coyuntura social y sanitaria provocada por la pandemia del covid-19 era realizar investigación inmediata para ofrecer algunas respuestas provisionales sobre lo que estaba aconteciendo. En ese contexto quedó inscrito el proyecto de conocer la experiencia de vida de jóvenes universitarios salvadoreños en situación de confinamiento.

En la antropología interesa acercarse a la mirada emic de los propios sujetos, que con el uso de la teoría de las representaciones sociales posibilita acceder a su conocimiento acerca de vivir encerrados frente al riesgo letal del virus.

Para cubrir el objetivo fue menester generar una estrategia metodológica compuesta por la etnografía digital, una teoría apropiada (de las RS) y el análisis semiótico de los datos. La colaboración de los sujetos, en el registro de un día de su vida cotidiana en confinamiento (así como Óscar Lewis lograba atrapar la vida familiar), permitió generar relatos etnográficos. Narrativa analizada con un modelo semiótico para acercarse a la perspectiva emic de las jóvenes salvadoreñas, donde describen, explican y establecen sus expectativas ante el peligro experimentado en sus vidas. La etnografía digital ya estaba en uso antes de la pandemia, pero en el contexto de confinamiento adquirió un fuerte impulso para indagar sobre lo que estaba ocurriendo en lugares distantes con tiempos diferentes, integrando la vida social dentro y fuera de línea. La investigación de campo amplió su sentido. La comunicación ocurría de manera sincrónica entre sujetos ubicados en contextos distintos y asincrónica con el apoyo de la grabación de voces e imáge-

⁵⁴ Daniela Soto, "Proyectos de vida femeninos. (In)compatibilidad entre familia y trabajo remunerado en la modernidad", en *Mujer(es), familia(s) y trabajo(s). Un debate internacional*, comp. por A. Cárdenas y A. M. Yévenes (Buenos Aires: Teseo, 2018), 211-248.

⁵⁵ Ana Cárdenas y A. M. Yévenes (comps.), *Mujer(es), familia(s) y trabajo(s). Un debate internacional* (Buenos Aires: Teseo, 2018)

nes; tal variación tecnológica permitió el contacto a distancia, directo y diferido con los y las estudiantes salvadoreñas.

La etnografía virtual permite el contacto remoto, sincrónico y asincrónico, modificando el horizonte de la “investigación de campo”. Por ejemplo, para la pesquisa la elaboración de los relatos ocurrió en un tiempo diferente al momento de la invitación e indicaciones para prepararlos. Después del momento sorpresivo y de alerta las jóvenes logran ordenar su pensamiento al tiempo de la situación: describir una vida normal en el pasado (previa al encierro), una vida activa en el presente y la expectativa de una existencia mejorada en el futuro. Refieren al tránsito ocurrido en sus vidas, del miedo sentido a la acción personal, familiar y de amistad amparada por el amor, sentimiento inculcado en la familia y comunidad religiosa. Su perspectiva (RS) es sólidamente subjetiva al destacar los diversos sujetos sociales (ellas mismas, sus familiares, amigos, vecinos y Dios) en acción, para enfrentar el peligro inesperado y del riesgo de romper su vida y existencia personal y social.

Al tratarse de los componentes nucleares, es comprensible que los afectos posibiliten a estas mujeres para percibir el presente y futuro de forma sólidamente positiva, necesaria para enfrentar un evento tan fuerte como la pandemia. La educación familiar, social y religiosa les otorga un sentido y existencia social en el mundo, mientras que la educación escolar sólo ofrece información técnica, operativa, pero

no para la vida en un sentido profundo y humano. Sobresale su agencia social en la imagen construida sobre sí mismas dentro de la experiencia vivida. Articulada a una identidad y pertenencia familiar y religiosa, dotando de un carácter colectivo a las actividades cotidianas.

Proyectando una posible situación en la formación profesional de los estudiantes para la fase de postconfinamiento, los efectos del cambio vivencial los sitúan como universitarios que no cubren de buena manera su formación académica-profesional. Pero, las instituciones escolares dan por hecho que están atendiendo escolarmente a los estudiantes vía la educación digital, cuando eso no sucede, como lo indican las jóvenes del estudio (y sólo ocurrió una saturación de tareas escolares sin acompañamiento del docente). Los estudiantes postconfinamiento tienen una ausencia formativa de dos años (con una economía familiar mermada y un luto emocional), por lo cual es menester pensar en estrategias pedagógicas adecuadas para resarcir el daño educativo provocado por la pandemia y el encierro. Sin olvidar, en nuestro ejemplo, que son jóvenes universitarias con una agencia social expresada en una actitud positiva sustentada en la unión familiar, sus creencias religiosas y una red de amistades. Convendrá indagar sobre las experiencias de vida de otros/as estudiantes universitarios/as para pensar en los tipos de educación a nivel superior, más pertinentes y adecuados para el retorno a la vida escolar presencial.



Relatos sobre la vida en tiempos de pandemia y confinamiento: las experiencias de un grupo de jóvenes estudiantes en San Luis Potosí, México

*Stories about life during times of pandemic and confinement:
The experiences of a group of young students in San Luis Potosí, Mexico*

José Guadalupe Rivera González

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades,

Universidad Autónoma de San Luis Potosí / joserivera@uaslp.mx

<https://orcid.org/0000-0002-2108-3963>

RESUMEN

Los relatos de vida son herramientas de análisis que contribuyen a documentar los acontecimientos que ocurren en la vida de una persona; en los relatos se descubre la manera en como un evento o acontecimiento afectó a una persona, pero también se cuenta la historia de una familia, de un país y de la humanidad. Aquí se presentan los relatos de cuatro jóvenes mexicanos, quienes desde su intimidad del confinamiento escriben sus experiencias de estudiar, convivir en familia, en general, para sobrevivir en un largo periodo de encierro.

Palabras clave: pandemia, encierro, juventudes.

ABSTRACT

Life stories are analytical tools that allow you to document the events that occur in a person's life, in the stories you discover the way in which an event or occurrence affected a person, but you also tell the story of a family, a country and humanity. This paper presents the stories of 4 Young Mexicans, who from their intimacy of confinement write about their experiences of studying, living together as a family, in general, to survive in a long period of confinement.

Keywords: pandemic, confinement, youth.

Fecha de recepción: 16 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 21 de febrero de 2024

Introducción

La pandemia de SARS-CoV-2 ha sido sin duda un acontecimiento global, impactó en todas las esferas de nuestra vida. Una enfermedad a la que inicialmente se anunció como una nueva gripe, sin embargo, por su rápido contagio y sus secuelas de muerte se transformó muy pronto en una emergencia humanitaria sin precedentes. En tan sólo unos meses paralizó al planeta; con el paso de las semanas el nuevo virus sacudió los sistemas de salud, y ha dejado profundas secuelas sociales, económicas, políticas, psicológicas y culturales. Nuestro país no escapó al desastre. Se estima que entre 2020 y 2022 la pandemia cobró en México más de seiscientos cincuenta mil vidas y enfermó a millones de personas de todos los estratos sociales, en particular a las poblaciones más vulnerables debido a la pobreza, las desigualdades y la violencia intrafamiliar. La menguada infraestructura del sistema nacional de salud estuvo cerca de sucumbir. Mientras pasaba el tiempo, científicos en todas partes del mundo hicieron un esfuerzo extraordinario por tener una vacuna lo más pronto posible, cosa que afortunadamente se concretó. Los gobiernos pusieron manos a la obra para tratar de hacer una mejor gestión y gobernanza de la pandemia, en algunos casos dicha gestión resultó ser un verdadero desastre, lo cual se evidenció en el hecho de que no se tomaron las medidas necesarias, y ello terminó por manifestarse en altos niveles de mortandad entre la población.

Mientras todo eso sucedía, las dinámicas de vida de millones de personas se vieron trastocadas de un día para otro. Un sector de la población que lo resintió fue el educativo (estudiantes, docentes, investigadores y personal administrativo de todos los niveles), ya que tuvo que permanecer en casa por más de un año, desarrollando sus actividades de enseñanza y aprendizaje desde casa. El confinamiento, que se pensó duraría corto tiempo, y en su momento se visualizó como breves vacaciones, terminaron volviéndose largos meses de encierro, por lo que a la alegría y buenas intenciones de lo que representaría un corto confinamiento, con el paso de las semanas y los meses, se transformó en una carga pesada y difícil de sortear para los jóvenes, quienes tuvieron que estudiar desde casa y hacer

otras tantas cosas más desde su hogar. El grupo etario de los jóvenes no resultó ser un sector que se viera particularmente impactado en el número de muertes por el covid-19, pero sí resultaron verse muy afectados en otros ámbitos de su vida personal, social profesional, emocional y familiar. La pandemia desde la mirada y la experiencia de 4 jóvenes mexicanos es lo que se presenta en este artículo.

Covid-19: La construcción de la tormenta perfecta

La pandemia de covid-19 resultó ser un evento que vino a transformar a todo el mundo y provocó muchos cambios y alteraciones en todas las actividades que como sociedad desarrollamos. La pandemia ha significado crisis en diversos sectores: salud, economía, educación, social, política, entre muchas. La pandemia de covid-19 no ha hecho más que recordarnos el carácter global de la interconexión de nuestra existencia, en muchos sentidos. La sociedad contemporánea es global en términos de la economía, la comunicación, la cultura, la política; pero también esa globalización se hizo presente ahora con la pandemia. Una pandemia que tuvo su origen en China y que, al paso de muy pocas semanas, se convirtió en un problema de salud global.¹

Las primeras noticias sobre el covid-19, como se denominó a la enfermedad producida por el coronavirus que tuvo su origen en Wuhan, provincia de Hubei, China, surgieron a mediados del mes de diciembre de 2019. En ese entonces se registró un brote infeccioso de tipo respiratorio que causaba neumonía, enfermedad provocada por un agente desconocido para los médicos y científicos chinos. Fue el 7 de enero de 2020 cuando, después de arduas investigaciones, se pudo identificar el agente causal de aquel brote: el nuevo coronavirus pertenece a la familia de los betacoronavirus, a la cual también pertenecen los virus que ocasiona el Síndrome Respiratorio Agudo (SARS), el Síndrome Respiratorio de Medio Oriente y cuatro coronavirus más, todos vinculados a la gripe común. Una característica que distinguió al nuevo virus fue

¹ Francisco Moreno, *Historias de una pandemia* (México: Aguilar, 2022); Belén Puebla-Martínez y Raquel Vinader Segura, *Ecosistema de una pandemia* (Madrid: Dykinson, 2021).

su capacidad de rápida expansión al resto de mundo: para mediados de enero, había llegado a Japón, Corea del Sur y Tailandia. El veloz incremento en el número de contagios provocó que el 23 de enero, en la ciudad de Wuhan, se iniciara una drástica cuarentena con la intención de frenarlo; sin embargo, para el 31 de enero los casos positivos a covid-19 estaban presentes en países europeos como Francia, Italia y Alemania, pero también se reportaban los primeros casos en América, en países como Estados Unidos y Canadá. Para el mes de febrero del 2020 había más de tres mil contagios por día en China. Ante esto, aquel país tuvo que poner en marcha una estricta política de confinamiento social con la intención de detener los contagios.²

El primer caso de covid-19 en México fue reportado el 28 de febrero de 2020 y difundido por la prensa: un varón de 35 años, quien días antes había estado en el norte de Italia. Para el 19 de marzo, la Secretaría de Salud daba a conocer que en el país ya había una primera víctima fatal fallecida por covid-19 que no había salido del país. Para evitar que un mayor número de personas fueran expuestas a un posible contagio de covid-19, las autoridades federales del sector salud y educativo en México tomaron la decisión de adelantar el periodo vacacional de Semana Santa, con la indicación de que las vacaciones iniciarían el 20 de marzo y se extenderían hasta el 20 de abril de 2020. Sin embargo, ante el avance de contagios y de muertes que se registraban en México y en países como China, España, Italia y Estados Unidos, la mayoría de las instituciones de educación superior del país optaron por la suspensión de clases a partir del 17 de marzo y no el 20, como originalmente se había informado.

“Quédate en casa”, sin duda, sería la frase con la que recordará a la pandemia de covid-19 en los tiempos futuros. Nunca como en aquellos tiempos de pandemia quedarse en casa se volvió tan importante. Cuidar la salud, cuidar la vida dependió, para millones de

personas, de quedarse en casa durante un largo periodo. Por tanto, las calles, las avenidas, las escuelas, los centros comerciales, los aeropuertos, las playas, las fábricas, los antros, los gimnasios, todo poco a poco se fue deteniendo. En las calles sólo se deseaba ver a la gente indispensable.

Los jóvenes universitarios confinados: la otra pandemia

Según datos de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en México el confinamiento derivado por la pandemia de covid-19 entre las Instituciones de Educación Superior (IES) se tradujo en que un total de 5300000 de personas vieran suspendidas sus actividades presenciales, lo anterior equivale a 4.2% de la población nacional. El gobierno mexicano buscó así que los hospitales no se vieran saturados por las personas contagiadas y enfermas, cosa que sucedió de todas maneras; durante los días más críticos de los contagios, los hospitales estuvieron llenos, pero también lo estuvieron los hogares, que se colmaron de personas que tuvieron que quedarse en casa ante la suspensión de actividades presenciales. Lo anterior provocó que la convivencia diaria se transformara en un reto para todos. De manera que el núcleo familiar y espacio del hogar se transformaron para dar cabida a nuevas maneras de realizar muchas actividades, que antes de la pandemia y del confinamiento se llevaban a cabo fuera del hogar. Lo relevante era darse cuenta de que esas actividades generaban no sólo importantes beneficios económicos, educativos y de salud, sino que también reportaba importantes alteraciones emocionales para cada miembro de la familia.

Una vez que fue decretado el inicio del confinamiento para el sector educativo, la recomendación fue que estudiantes y profesores echaran mano de las plataformas digitales para poder seguir con las clases. Por lo tanto, de repente, millones de estudiantes, miles de profesores y trabajadores administrativos tuvieron que hacer una pausa y quedarse en casa.³

² Leticia Cedillo-Barrón, Verónica López Perrusquilla, Julio García Cordero y Giovani Visososo Carvajal, “Covid-19. La enfermedad viral que se diseminó en el mundo”, *Revista Avance y Perspectiva* (2020, 17 de marzo), acceso el 1 de abril de 2024, <https://avanceyperspectiva.cinvestav.mx/covid-19-el-virus-que-se-disemino-en-el-mundo/>.

³ Para monitorear lo que estaba sucediendo en el ámbito estudiantil mexicano, a los pocos meses de haber iniciado la estrategia del confinamiento, la Subsecretaría de Educación Superior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y la Asociación Na-

Ante esa circunstancia novedosa, a los pocos meses de haber iniciado la suspensión de las clases presenciales en el estado de San Luis Potosí, y en particular entre los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), se inició la tarea de instrumentar varias acciones que permitieran documentar las estrategias, acciones, problemas que se habían presentado entre un grupo de estudiantes de nivel superior, quienes habían permanecido estudiando y realizando otras tantas actividades en casa durante más de un año de confinamiento.

Una de esas estrategias fue solicitar a los jóvenes que ellos mismos escribieran un relato en donde registraran aquellos eventos que, desde su punto de vista, habían marcado su experiencia con la pandemia y todo lo que se había derivado a partir del confinamiento. Los relatos que se recuperaron retratan diferentes problemáticas a las tuvieron que enfrentarse durante aquel periodo; tales problemas no están únicamente relacionados con el hecho de tomar clases a distancia y lo complejo que resultó para la mayoría esa nueva experiencia; también se hacen presentes los conflictos que se generaron entre los miembros de la familia, por una convivencia en condiciones anormales. Hacer que los jóvenes escribieran sus experiencias de aquello que para ellos había sido lo más significativo durante más de un año de haber iniciado el confinamiento en casa resultó ser un ejercicio terapéutico, ya que les permitió identificar sus propios problemas y darle sentido a sus experiencias y a las experiencias de un mundo que se vio en la necesidad de detenerse y reinventarse en el contexto de una pandemia. Darles

cional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) pusieron en marcha un proyecto para llevar a cabo una serie de levantamientos periódicos de información en los años de 2020 y 2021. Parte de los resultados que se generaron se publicaron en la Encuesta Nacional covid-19: La Comunidad Estudiantil ante la Emergencia Sanitaria; en ese ejercicio participaron más de 273 000 estudiantes de 485 instituciones de todo el país. El documento aporta información relevante sobre las condiciones, los principales problemas y retos que enfrentó la población estudiantil para continuar con sus actividades académicas durante la etapa de aislamiento social. ANUIES, *Informe de la Encuesta Nacional covid-19: La Comunidad Estudiantil ante la Emergencia Sanitaria* (México: ANUIES, 2022), acceso el 1 de abril de 2024 http://www.anui.es.mx/media/docs/avisos/pdf/Informe_COVID19.pdf.

voz a los jóvenes por medio de la escritura posibilitó entender también una parte de esa pandemia que se ha vivido y que dejó muchas enseñanzas y experiencias. Que sea el punto de vista de los jóvenes no les resta valor e importancia. Al contrario, las historias escritas vienen a cuestionar lo que podrían ser las historias contadas desde el punto de vista de los adultos, de los especialistas en la salud, la economía, las relaciones familiares en el contexto de una terrible pandemia que ha dejado a su paso millones de contagios, muertes, desempleo, estrés, tensión y mucha incertidumbre. Darles voz a los jóvenes por medio de la escritura posibilitó entender también una parte de esa pandemia que se ha vivido y que ha dejado muchas enseñanzas y muchas experiencias. Que sea el punto de vista de los jóvenes no les resta valor e importancia; al contrario, las historias escritas vienen a cuestionar lo que podrían ser las historias contadas desde el punto de vista de los adultos, el de los especialistas en la salud, la economía o las relaciones familiares en el contexto de una terrible pandemia que ha dejado a su paso millones de contagios, muertes, desempleo, estrés, tensión y mucha incertidumbre. Privilegiar el acercamiento cualitativo por medio de los proyectos de vida o recuperar los relatos de vida resultó ser una estrategia clave como método de investigación. Los relatos de vida dejan un espacio abierto a lo imprevisible y aceptan a las personas como tal, ahí se hace presente todo aquello que no se puede recuperar por las encuestas. Acá la metodología cualitativa no pretende retomar a las personas sólo como una cifra o como ilustraciones sin llegar al fondo de las experiencias, problemas o significados que viven o experimentan las personas.

La estrategia cualitativa de los relatos de vida trata de lograr la meta que estableció el antropólogo Clifford Geertz,⁴ denominada *la descripción densa*. Esa estrategia detalla las características específicas que configuran el contexto y que ayudan a conocer los fundamentos de las acciones de las personas y las consecuencias de ese entorno y las consecuencias de

⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 2006).

sus propias acciones para comprender toda la complejidad de una determinada realidad concreta; este ejercicio, además, permite captar la dialéctica que se construye entre el individuo que es producto de la historia y el individuo que se transforma en un constructor/productor de la historia. Por otra parte, Roland Barthes señaló que los relatos están en todas partes, en todos los tiempos, en todos los lugares, y él mismo advirtió que no hay pueblos sin relatos, el relato está ahí como la vida misma.⁵ Y por su parte, el etnógrafo Atkinson confirma que contar las historias de lo que sucede en las vidas de las personas es algo tan básico a nuestra naturaleza que en ocasiones no se es capaz de percibir su valor y su importancia. Atkinson, destacó lo siguiente: “Pensamos en forma de relatos, hablamos en forma de relatos y damos sentido a nuestras vidas a través de relatos [...] los relatos nos conectan con nuestras raíces”⁶.

En las sociedades del pasado los relatos desempeñaron un papel clave en la transmisión de generación a generación del conocimiento, de los valores y las experiencias de la vida. También es importante destacar que mediante las historias de vida es posible identificar las variadas influencias, las experiencias, temas y lecciones de vida que generan o dejan en las personas ciertos eventos o acontecimientos que ocurren en un determinado momento de la vida de las personas. Como dice Bruner,⁷ construir y contar las historias ayuda a organizar, interpretar y otorgarle sentido, valor y significado a las experiencias que suceden alrededor de las personas.

El método de los relatos o las historias de vida — desde la perspectiva de Franco Ferrarrotti— contribuye a acercarse al sujeto y observarlo no como un dato, sino como un proceso social que implica una historicidad, un sujeto que actúa en forma creativa en su

mundo cotidiano, que está en continuo movimiento dinámico, por lo tanto, nunca es un sujeto solitario.⁸

Trabajar con las personas por medio de los relatos o historias de vida coadyuva a que las personas se presenten como un agente histórico, en su experiencia vivencial dentro de un ambiente contextual político, histórico en el cual se está desarrollando. Por lo tanto, lo que las personas narran o cuentan en sus historias personales se debe entender y examinarse a la luz de su contexto, es decir, se debe triangular con los procesos sociales, históricos, culturales y políticos en los que está transcurriendo la vida del que relata o cuenta su historia. Las historias o relatos de vida tienen la capacidad expresar lo cotidiano, es decir, que se hagan visibles prácticas que ocurren en espacios o circunstancias poco visibles para el investigador y que sólo a través del relato que hagan los actores podemos conocer. Cuando los jóvenes escribieron sus relatos durante el confinamiento, llevaban más de doce meses estudiando en casa, bajo la modalidad de educación virtual o a la distancia. Muchas actividades habían regresado paulatinamente a la llamada “nueva normalidad”; sin embargo, en México y en el estado de San Luis Potosí, los estudiantes universitarios continuaron más de año y medio estudiando y haciendo otras muchas actividades desde su hogar. Aunque en el mes de mayo del 2021 se inició el proceso de vacunación del personal docente de las escuelas públicas y privadas, ello no significó que se decretara el regreso al trabajo presencial. La realidad fue que la gran mayoría de estudiantes y profesores siguieron trabajando a la distancia. Algunos maestros ya vacunados pudieron trasladarse a sus cubículos para impartir desde ahí sus clases, pero lo siguieron haciendo por medio de una plataforma y de un dispositivo (teléfono celular, computadora o una tableta electrónica). Pasaron todavía muchas semanas en que los estudiantes siguieron estudiando desde algún lugar-espacio de sus hogares. En ese sentido es que se volvió importante saber cómo un grupo de jóvenes universitarios vivieron la experiencia del confinamiento y todo lo que ello representó y significó

⁸ Franco Ferrarrotti, “Las historias de vida como método”, *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 14 (2007), 15-40.

⁵ Roland Barthes, “Introduction à l’analyse structurale des récits”, *Communications*, núm. 8 (1966), 1-27.

⁶ Robert Atkinson, “The life story interview”, en *Handbook of interview research. Context and method*, ed. por Jaber F. Grubium y James A. Holstein (Londres: Sage, 2002), 121-140.

⁷ J. Bruner, “Life as narrative”, *Social Research*, núm. 54 (1987), 11-32.

en sus vidas personales, familiares y escolares. En México y seguramente en otros países del mundo, miles o tal vez millones de jóvenes ingresaron a la educación primaria, secundaria, preparatoria, universidad o tal vez a un posgrado, y lo hicieron sin acudir a una clase presencial a sus nuevas escuelas. Esos jóvenes estudiantes sólo conocieron durante un largo periodo a sus compañeros de clase y a sus profesores por medio de la pantalla de la computadora o la pantalla de su teléfono celular.

El trabajo realizado con un grupo de estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí me permitió recuperar 29 relatos. Cada uno de ellos es diferente y recupera momentos y circunstancias únicas para cada uno de los jóvenes. Del total de testimonios que se lograron generar, 23 (79.4 %) correspondieron a mujeres y los 6 (20.6 %) restantes son testimonios de hombres. Lo anterior está en sintonía con lo que sucede en las aulas universitarias, ya que al menos en la Facultad objeto del presente estudio, en los años recientes han sido mayoritariamente alumnas quienes se han inscrito en las carreras que se ofertan. Por lo tanto, tenemos en su mayoría experiencias de compañeras estudiantes.⁹

Una vez que se decretó el fin del confinamiento y se retomó de manera paulatina la llamada “nueva normalidad”, se recuperaron las actividades que previamente se habían desarrollado con algunos jóvenes y hubo quienes eligieron un tema relacionado a la pandemia para escribir sus tesis de grado.¹⁰ De los 29

⁹ Los relatos de los estudiantes se generaron entre los meses de abril y mayo del 2021, es decir, cuando había transcurrido más de un año desde que se decretó en nuestro país el inicio del confinamiento y, por lo tanto, la cancelación de las clases presenciales. A los estudiantes que decidieron participar se les notificó y se les informó de que estos testimonios se usarían como parte de un proyecto al que denominé: “La situación de las juventudes en tiempos de pandemia”. También se les solicitó su autorización para usar los materiales que se generaron como parte de los ejercicios solicitados y se les informó también que en todo momento se estaría resguardando su identidad.

¹⁰ A continuación recupero algunos de los títulos de estudiantes que están preparando sus tesis de grado con un tema que se desprende de la pandemia y el confinamiento: “Jóvenes universitarios de la UASLP y sus significaciones sobre la incertidumbre a partir del confinamiento y la nueva normalidad por el covid-19”;

relatos generados, a continuación presento 4 de ellos, en los que se presentan diversas experiencias de vida de los jóvenes.

Relato 1

El día 17 de marzo del 2020, aparentemente un día normal como parte de mi cotidianidad, viajaba hacia la universidad desde mi comunidad. Llegué a la escuela, el ruido de los compañeros no estaba y cada espacio de la universidad estaba vacío. Nadie imaginó que después de ese día ya nada volvería hacer igual. A partir de ese día tendría que imaginar y llevar a cabo mi rutina diaria y mi vida, ya que después de todo tenía que seguir con mis estudios. Fue entonces que tuve que sortear una serie de complicaciones estrechas directamente con la tecnología, ya que al ser una estudiante y, para bien o para mal, de un contexto rural, en donde claramente la conexión es prácticamente nula, tuve que enfrentarme con una serie de retos para poder seguir con mis estudios. Entre pensar cómo le iba a hacer para conectarme a las clases en línea y los problemas de tipo económicos que se estaban suscitando en mi casa, ya que mi papá, al ser un adulto mayor, en su trabajo sus jefes optaron por enviarlo a casa, dando como resultado que le tuvieran que pagar la mitad del sueldo. Mis papás, preocupados por cómo llevaría mis clases, buscaron una serie de alternativas para resolver mi problema, no encontrando ninguna ya que los servidores de internet no llegaban hasta mi comunidad o los paquetes de internet estaban muy caros y no podía costearlos. Al no tener internet no pude conectarme lo que restaba del semestre a mis clases. Afortunadamente, los docentes entendieron mi situación, así como algunos de mis compañeros me ayudaron enviándome las tareas y dándome un resumen

“Adaptación en las dinámicas educativas en tiempo de pandemia: la experiencia de la virtualidad en la educación primaria”. Además, otros estudiantes de la UASLP participaron en la convocatoria de la 29 edición del Verano de la Ciencia, en esa ocasión presente el siguiente proyecto: “Juventudes en América Latina en el contexto de la pandemia del covid-19 y el regreso a la nueva normalidad”, en respuesta, cinco estudiantes se inscribieron y generaron cinco reportes, y en cada uno de ellos se presentaron resultados de las entrevistas que ellos mismos recuperaron entre compañeros de escuela y amigos.

de lo visto en clase. Para el inicio del quinto semestre ya debía de contar con internet, ya que no me podía dar el lujo de no conectarme a las clases por mi experiencia con el internet, mi familia y yo nos dimos a la tarea de resolver el problema nuevamente, sin ninguna solución favorable. Fue entonces que, unos meses después, una de las vecinas encargadas de la tienda Diconsa había adquirido una antena de internet que era pública. Esta empresa se encarga de llevarla señal por las comunidades apartadas de la urbanidad y vende fichas de internet de una duración de 3 horas, por el costo de 10 pesos. A partir de ese momento me fue posible tener conexión a internet, ya no tenía que subirme al techo de mi casa para enviar mis trabajos y me podía conectar a mis clases; pero, consciente de que la mala calidad en la señal estaría presente, ya fuera eso, la lluvia o los intensos aires dificultaban el poder conectarme a las clases. Mi situación me resultaba y me resulta difícil, no es nada agradable el tener que tomar mis clases con una antena de internet pública, que claramente todas las personas que necesitan la red tienen que usar. El estar sentada, sin un lugar cómodo en el sentido de que no estoy dentro de mi casa, con un escritorio, todo lo complica las interrupciones por parte de la demás gente, que no se hacen esperar. Incluso hasta el sonido de los animales, como las chivas o gallinas que pastan por el lugar, es un poco gracioso, que por lo regular cada que enciendo el micrófono saltan a relucir sus escandalosos sonidos. La descripción anterior sólo es uno de los tantos problemas con los que me he tenido que enfrentar en esta nueva normalidad, que sin lugar a dudas ha marcado mi vida de una manera no tanto positiva.

Relato 2

El recibir las clases de manera virtual creo que me ha afectado enormemente, al igual que a mis compañeros. Mi primera dificultad fue con la de no contar con un espacio adecuado, ya que no tengo escritorio y el comedor ya estaba siendo utilizado por mi padre. Me adapté colocando mi laptop en mi cajonera sobre unos libros y poniéndola de frente a mi cama, donde me siento. Tengo una tabla de madera que me sirve para apoyar mis libretas y tomar apuntes, pero creo que este há-

bito me está generando una mala postura y dolores de espalda. Por ello a veces decido apagar la cámara y acostarme, pero muchas veces eso hace que termine dormida. La falta de concentración y de motivación creo que es algo con lo que todos lidiamos. Usualmente yo hacía mis tareas en la biblioteca de la Facultad. Me ayudaba mucho a concentrarme el ver que había otras personas trabajando igual que yo, también me agradaba saber que tenía al alcance de la mano muchas fuentes de información para mis proyectos, tanto de libros como de internet. Actualmente sólo cuento con la información en línea y, aunque podría buscar unos títulos y después pasar por ellos a la biblioteca, nada se compara con encontrar inesperadamente algo necesario mientras se busca en los estantes.

Por supuesto que hay ventajas de tomar las clases a distancia, como no tener que levantarse temprano, sólo arreglarse de la cintura para arriba y ahorrar dinero en gasolina y transporte, así como poder conversar con los compañeros por medio de WhatsApp u otras aplicaciones en plena clase; sin embargo, creo que estas ventajas nos han traído también malos hábitos. Muchos nos levantamos de la cama 5 minutos antes de que comience una clase y creo que por ello no es extraño ver a nuestros compañeros peinándose o preparándose el desayuno. También hay otros que deciden tomar un baño o ponerse a hacer el aseo. Esto último yo lo he hecho mucho. Pongo mi celular en el bolsillo de mis pantalones y escucho la clase con audífonos, como si se tratara de un podcast.

Otro cambio evidente es el de la forma de evaluar. Los exámenes tienen que ser pensados de una manera diferente para que sean efectivos y se evite que los compañeros se copien entre ellos; sin embargo, me parece que nada detiene al alumno de hacer un acordeón y verlo mientras realiza su examen. Durante un tiempo de la pandemia fui maestra de inglés y pude notar que algunos de los alumnos habían estado usando el traductor para contestar. Para poder saber si esto estaba pasando, tuve que diseñar las preguntas de manera muy especial. Esto también me consumía más tiempo de lo normal y entonces terminaba haciendo las mismas trampas que criticaba a mis alumnos de inglés para mis clases en la universidad.

Vivo con mis padres, quienes afortunadamente pudieron conservar su trabajo, y con mi hermana mayor. Nuestra casa es pequeña y muchas veces tenemos que convivir en el mismo espacio, pero me he dado cuenta de que parece que buscamos la soledad. No tenemos muchos problemas, pero ver los mismos rostros todos los días resulta agotador. Es por ello que creo que nos alejamos. Normalmente no tenemos nada de qué hablar. Antes de la pandemia todos conversábamos alegremente en la mesa. Ahora no hay más que silencios pesados que hemos buscado apagar viendo series en plataformas. Se siente artificial. A principios de la pandemia, en las vacaciones de verano, mi hermana y yo no salimos a absolutamente ningún lugar en tres meses. Una noche, sin razón alguna, peleamos a golpes y rompimos varias cosas de vidrio. Al día siguiente nos disculpamos y llegamos a la conclusión de que era el encierro lo que nos había puesto violentas. En casa son muy estrictos y controladores con nosotras, pero después de aquella pelea y de mucho insistir, logramos que nos dejaran salir una vez cada dos semanas a hacer las compras. El enojo hacia la poca sensibilidad de mis padres me hacía enojar mucho, más porque ellos sí salían, pero yo no podía ni siquiera acercarme a la puerta, mucho menos visitar o ser visitada por algún amigo. Esta situación afectó gravemente en mi salud física y mental.

El confinamiento afectó gravemente a mi salud. La pandemia, desde el inicio afectó muchos de los planes que tenía y muchas veces me sentí como si nada valiera la pena, pues sin importar lo mucho que me esforzaba, las cosas nunca salían como quería. Como el haberme esforzado en mis calificaciones desde el primer semestre de la universidad para poder salir de casa de mis padres, al menos unos meses, en el programa de movilidad escolar. Todo para que fuera cancelado de último minuto.

Los pesares se volvieron mil veces más fuertes al no poder distraerme o hacer algo al respecto, y así se han ido acumulando durante todo el año. La impotencia de ver en redes sociales cómo algunas de mis amistades salían al menos a caminar me ponía muy mal, pues sabía que no podía discutir de ello con mis padres. De marzo a diciembre del 2020 vi a mis amis-

tades una sola vez y por menos de 10 minutos. Muchas veces en mi vida me he sentido sola, pero ahora el sentimiento es más grande y más fuerte que yo.

Caí en un estado depresivo fuerte que se ha prolongado hasta el día de hoy. Mi psicóloga me ha sugerido buscar a un psiquiatra y así poder apoyarme con anti-depresivos; sin embargo, no puedo pagarlos, tan sólo pagarle a ella amenaza con terminar con mis ahorros de toda la vida. El saber esto me pone aún más triste. El proceso de terapia es tedioso y pesado. Las sesiones son fuertes y muchas veces no puedo pensar en otra cosa durante toda la semana. Es agotador, pues me hace poner absolutamente todo en duda. Mis sentimientos, mis decisiones, mis actitudes y las de otras personas hacia mí. Me doy cuenta de cómo dejo que las personas me hagan daño e incluso cuando me hago daño a mí misma. Cuando no estoy triste estoy enojada y cuando no estoy enojada, entro en un estado de apatía en el que no me interesa nada y el tiempo se me escapa entre los dedos. Estoy sencillamente, agotada. Hay veces que me miro al espejo y no puedo reconocerme. Estoy pálida y delgada, cada vez resalta más el color de las ojeras como consecuencia del insomnio. Estoy consciente de que mi mente se deteriora y mi cuerpo poco a poco también se marchita.

Anhelo mucho dormir por las noches, he intentado ejercitarme mucho para así poder estar cansada, y lo estoy. Mi mente y mi cuerpo ya están agotados, pero no puedo dormir. Paso las horas de la noche dando vueltas en la cama, rodeada de oscuridad y la tristeza que me asfixia. Me cubro con las mantas, grito y lloro desesperadamente porque no sé cómo detener esto. A veces lloro hasta por fin conciliar el sueño y otras veces, mientras pienso en qué debo cambiar, en qué tés relajantes buscar y cuántas veces debo meditar para descansar, suena la alarma y todo se repite de nuevo. Estoy tan agotada durante el día que a veces no me puedo levantar; mi cuerpo se siente pesado, oprimido, como si una fuerza invisible me abrazara hacia abajo. Esto también ocurre cuando es hora de comer. Mis brazos se sienten como el plomo y lloro de desesperación al no poder levantar el tenedor. Si esto no sucede, entonces las náuseas no me dejan probar bocado. Las horas se funden con el pesado calor de mi habitación,

veo cómo sucede mientras estoy tirada en el piso, rodeada de las mismas cuatro asfixiantes paredes. Muchas veces me siento como si estuviera muerta. Estoy cansada. A inicios de la pandemia descargué en mi celular un juego llamado *Sky: Niños de la Luz*. Es un juego social y de exploración en el que he pasado muchas horas y hasta el día de hoy sigo jugando. Cuando era nueva en el juego y no entendía muchas cosas, conocí a un chico chileno que me agregó a un servidor de Discord de Latinoamérica, dedicado al juego. En él hice muchas amistades, en especial de Chile, Perú y Colombia. Todos los días nos juntábamos en el juego a hacer las misiones diarias, aprender música y trucos. Muchas veces sólo era por el chat del juego, pero también hacíamos llamadas en Discord para poder platicar mientras jugábamos. Estuve así al menos cinco meses antes de que ese pequeño grupo se distanciara. Aún entro y de vez en cuando nos encontramos para jugar, pero ya no como antes. Este juego me salvó por un tiempo. Cuando mi avatar volaba sobre planicies, se mojaba con la lluvia en el bosque, abrazaba a los amigos o se enfrentaba a los peligros del páramo, me sentía con vida. Ahora, aunque sigo teniendo amigos en *Sky*, ya no soy tan apegada al juego. Pero he encontrado tranquilidad en las alas de la música y personalidad de ocho chicos de un grupo de K-pop que descubrí hace poco más de un mes. La agrupación se llama *Stray Kids* (que puede traducirse como niños perdidos o niños callejeros), debutaron hace tres años y tienen ocho integrantes. En un principio me gustaban por su talento en baile, canto y rap. Poco a poco quise conocer más de ellos y mi admiración creció al enterarme de que producen sus propias canciones, letras y coreografías. También me enteré de que comparto el mismo rango de edad con ellos y, al comenzar a ver entrevistas y programas donde han salido, los ocho me cautivaron. Suena a como si estuviera obsesionada con ellos. Por un tiempo también lo creí, pero en verdad estos chicos son algo más, me identifico con ellos en muchos aspectos y les tengo un profundo cariño.

Canciones como “*Insomnio*” y “*Voices*” entraron profundamente en mi alma, pues describían mi dolor y el estado depresivo en el que me encuentro, de una forma demasiado real y cercana. Comencé a identi-

ficarme con los chicos a partir de ello, dejé de verlos como idols y en su lugar ahora los veo como personas de mi edad que se esfuerzan cada día por lograr sus sueños. Entendí que sus millones de seguidores probablemente se sienten de la misma manera. Entendí que, aunque no los conozco a ellos ni a los otros fanáticos, en cierto modo todos somos parte de los mismo y he dejado de sentirme tan sola. Algo que hace diferente a *Stray Kids* de otros grupos es su cercanía con los fans. En verdad ellos me motivan muchísimo, en especial Félix y Bang Chan, el líder de la agrupación. Chan hace transmisiones en vivo todos los domingos para hablar con los fans, en el de la semana pasada dijo lo siguiente: “*Stray kids* significa niños perdidos”. En su *lights-tick* oficial hay una brújula, que sirve para encontrar-nos los unos a otros. Estamos conectados a pesar de que no los conozca. Gracias a ellos ya no me he sentido tan sola y perdida. Félix, mi favorito del grupo, es bastante activo en una aplicación llamada *Bubble*, que sirve para que los idols hablen con las fanáticas. Este servicio se paga mensualmente y yo no puedo asumir el gasto, pero una página de Facebook me mantiene al tanto. ¿Qué significa ser joven y estudiante en confinamiento? Significa tener que enfrentarse a complicaciones más allá de lo académico. Las dificultades de los estudiantes han existido siempre, pero siento que ahora cargamos en nuestros hombros más de lo que se hacía antes.

Relato 3

Todo comienza el día martes 17 de marzo, el día anterior no hubo clases por el natalicio de Benito Juárez; me dispuse a arreglarme para ir a clases y en el momento que salí de mi casa, recibí un mensaje de la maestra de Orientación, en el cual mencionaba que las clases presenciales se cancelaban hasta que la situación fuera mejorando y que el semáforo estuviera en verde en nuestro municipio. Esa semana no empezaron las clases en línea porque los maestros estuvieron planeando qué plataformas usar para sobrellevar esos últimos meses del semestre, y durante este mismo utilizamos WhatsApp, Gmail, Classroom y Facebook. En esos meses me quedé en casa y sólo salía para ir a algún ciber para hacer algunos trabajos o iba a la casa

de una amiga que me prestaba su computadora para adelantar o hacer trabajos, siempre llevando mi cubrebocas y gel. En cuestiones de las inscripciones de la universidad, la preparatoria nos ayudó en ese sentido antes de que sucediera esta situación, y sólo era cuestión de nosotros estar al pendiente de los avisos que hacia la universidad para los exámenes. Vi a algunos de mis compañeros hasta mediados de junio, porque nos citaron en un lugar para las fotografías del certificado, pudimos conversar un rato —ya que no nos permitían estar mucho tiempo ahí—. Algunos se sentían muy tristes por el hecho de que no tendríamos graduación y porque ya habían comprado sus trajes o vestidos; las pocas veces que salí de casa fue para asistir a cursos de la iglesia en donde impartían diferentes materias para el examen de admisión.

Todo lo que quedaba del mes de junio y julio estuve estudiando y no salí de mi casa para otra cosa que no fueran los cursos, hasta que fue el día del examen. Estaba muy nerviosa en el trayecto y en la fila que hicimos para ingresar; aunque tuve una experiencia en ese momento que me alegró mucho, ya que la chica que estaba enfrente mía recibía mucho apoyo de sus papás: su mamá bajó del coche y se dirigió hacia ella y le deseo mucha suerte, que le iba a ir súper bien y que estaba muy orgullosa de ella. La verdad me alegró mucho saber que hay personas que son muy afortunadas de contar con el apoyo de su familia en momentos importantes. Esperé hasta el día de los resultados del examen y me alegró mucho saber que logré tener un lugar, aunque sí me sentí triste por muchos de mis compañeros que no quedaron seleccionados. Agosto fue un mes totalmente diferente ya que en todos los años está la feria y es un festejo religioso, no hubo una gran actividad para conmemorar, pero aun así se llevó a cabo la misa, pero sin tantas personas. Después de esto empezaron las clases en la universidad, las primeras semanas fueron complicadas en el sentido de no poder contar con internet ni una computadora, tuve que ir varias veces a un ciber, había uno cercano de mi casa, pero ya casi no abría por lo que tenía que ir hasta la plaza. Con mucho esfuerzo pudimos completar para una laptop, no es nueva pero tampoco está muy usada, y mi hermano apoyó mucho para que pudiéramos tener

internet. Las clases al principio me parecían muy complejas, realmente no entendía muchas cosas y dudaba mucho si realmente debería estar estudiando esto. Con el paso del semestre, pude comprender más de lo que me habían estado enseñando los docentes y creo que el hecho de encontrarme con compañeros que son buena onda, muy participativos, amables y solidarios, me brindaron confianza en que puedo ser más de lo que creo y pienso. A mediados de diciembre pasó un acontecimiento muy trágico para una amiga cercana que me hizo reflexionar mucho sobre lo valioso que es el tiempo y el atesorar cada momento con tu familia. No pude brindarle mi apoyo personalmente, pero siempre mantenía comunicación con ella. Al terminar este semestre, no hice otra cosa más que dormir y las veces en las que pude salir de casa fueron para Navidad y Año Nuevo. Fueron unas vacaciones complicadas porque a principios de enero mi hermano y yo nos enfermamos. No supimos si fue este virus u otra cosa, pero después de una semana ya estábamos mucho mejor, y justo a tiempo para poder tramitar mi credencial. Ese día tuve que hacer fila desde las 5:00 am para poder obtener una ficha y que me pudieran atender, había mucha gente, pero aun así obtuve una ficha y me atendieron. Para finales de enero mi papá se enfermó muy grave de una infección en el estómago, durante 2 semanas estuvimos muy preocupados ya que había bajado muchísimo de peso, tenía mucha fiebre y dolores de cabeza muy fuertes; los medicamentos e inyecciones que se aplicaba no le funcionaban, intentamos igual con muchos remedios caseros, pero nada; hasta que un señor que es curandero y amigo de mi papá nos dijo que alguien le estaba enviando esas malas vibras y que era algo muy peligroso. El señor, junto con la ayuda de una tía, empezaron a hacerse y hacerle limpias a mi padre durante 3 días, y después de eso se volvió a sentir mucho mejor, y después de una semana volvió a trabajar. En el regreso a clases me sentí muy motivada y lista para aprender más, pero a final de mes yo ya quería salir de vacaciones, aun así le seguía echando ganitas y para el mes de marzo ya sólo contaba los días para las 2 semanas que nos darían de descanso, esta vez fui a casa de mi hermano mayor para felicitarlo por su cumpleaños y después de varios días fui por mi credencial, confieso

que he tenido peores fotos, pero aun así cumple con la función de reconocermelo como una persona que entró a la mayoría de edad. Otra cosa por la cual dejé de estar un día fuera de casa, fue cuando nos citaron en la facultad. Me alegró mucho conocer a más de mis compañeros, poder convivir un rato con ellos y conocer las instalaciones. Cuando llegaron las vacaciones me alegré mucho, no por el hecho de que fuera algún lado, sino porque tendríamos algún descanso. Debo admitir que lo único que hizo que valiera la pena esas pequeñas vacaciones, fue porque pude conocer en persona a uno de mis amigos de internet, aunque vivimos en el mismo municipio, nunca habíamos conversado ni en mensajes ni en persona, hasta hace un año después, y fue algo increíble.

Relato 4

Detrás de aquel muro blanco se encuentra el mundo que habito. De todos los rincones de esta casa, éste es el único lugar donde el tiempo parece que no existe. Quizá es por eso que siempre vengo, pero seguro hay más razones, razones que no puedo explicar claramente. Suspiro y vuelvo a observar el muro desde el silencio de mi cerveza, que tiene poco menos de la mitad. Un aire de incertidumbre se me cuela hasta los huesos. Podría ser el frío o la lluvia, o el frío y la lluvia, pero atino que más bien se trata del recuerdo. Las cosas sucedieron más o menos así:

El viernes 13 de marzo de 2020, después del viaje relámpago que surgió de manera inesperada arribamos a la ciudad de Saltillo, ciudad natal de Rancaño, amigo de la vida con quien esa vez compartía el viaje. La excusa para llevarlo a cabo fue el día de asueto que adornaba el fin de semana con un maravilloso lunes sin clases y la fiesta de cumpleaños de Ulises, hermano de Saúl, a quien había visto sólo un par de ocasiones, suficientes para afianzar una amistad, si no entrañable, por lo menos simpática. Ese mismo día, ya en casa de los Rancaño y con la fiesta en su punto más efervescente, entre el bullicio de los no menos de treinta asistentes, tuve la primera charla con relación al virus, que hasta ese momento me tenía sin cuidado, por la distancia que había puesto entre las redes sociales y yo desde hacía algunos meses. El comentario saltó hasta

mis oídos desde uno de los grupos más bulliciosos de la noche: “Güey, esa madre no existe”. Recuerdo que el tono chirriante de esa voz fue lo que me hizo voltear en seguida; no era lo que decía, sino el tono y la seguridad con la que sostenía sus creencias. Recuerdo haber volteado a ver a Natalia y en seguida preguntarle si ella creía que el escenario en México fuera a ponerse igual que en los países orientales, donde había surgido el virus. Su respuesta fue ambigua, pues ella, al igual que muchos de los que estábamos ahí, pensábamos que no era para tanto alarmarse por algo que estaba sucediendo muy lejos de nosotros. La noche continuó como esperaba y la plática sobre el virus quedó de lado a los pocos minutos.

Los tres días siguientes fueron un huracán de sensaciones, aprendizajes y experiencias. Un viaje que hasta la fecha seguimos recordando, cuando la ocasión nos remueve la memoria. Al regreso, el día lunes 16 de marzo, en la central de autobuses de San Luis Potosí, mientras esperábamos el Uber que nos llevaría a Saúl y a mí a nuestras respectivas casas, Saúl me dice, casi de manera frenética, que había recibido un mensaje en el cual le avisaban la suspensión de clases el resto de la semana. Por mi parte, yo no había revisado mi celular y no estaba enterado de la situación que Saúl me comentaba. Ya en el Uber, la plática se tornó al innecesario regreso a San Luis, pues de haber sabido que se suspenderían las clases, nuestro viaje se hubiera alargado, debido a que en unos cuantos días se iniciaban vacaciones de Semana Santa, vacaciones que Saúl aprovecharía para volver a Saltillo y pasar las dos semanas próximas con su familia. Después de los arrepentimientos y la gran cantidad de preguntas en mi cabeza, me despedí de Rancaño, deseándole un buen viaje de regreso y le pedí al Uber que siguiera la otra dirección que le había indicado. En ese momento algo me parecía irreal, me sentía confundido, lo único que deseaba era llegar a casa, darme un baño y olvidarme de todo hasta el día siguiente. El día 23 de marzo se da inicio oficialmente al periodo de cuarentena. La noticia me llega de boca de Armando, compañero de la Facultad del Hábitat, quien me preguntó si ya había visto el comunicado que habían dado en las noticias. Como lo describo líneas arriba, mi distancia para con los

medios (redes sociales, televisión, radio, etcétera) era estricta, pues me había decidido llevar a cabo un ejercicio de depuración virtual. Cosa que me tenía bastante satisfecho con los resultados, pues mi tiempo parecía rendirme cada vez más; sin embargo, la llamada de Armando me hizo replantearme la idea de abrir alguna de mis redes sociales y echarme un clavado informativo a todo lo que tuviera que ver con el virus y la tan sonada pandemia a la que, hasta ese momento, aún se referían de forma más especulativa que certera. Regresé a la virtualidad a través de Twitter, plataforma que creí conveniente para informarme acerca de lo que se estaba dando en estos momentos. Sin duda, la sorpresa llegó como balde de agua fría, los números in crescendo y las imágenes que parecían dotar de desolación cualquier atisbo de esperanza se hicieron presentes. Una lluvia de comentarios de toda índole; gente abrumada por la situación, otros más, orgullosos de su escepticismo ostentando supuestos aires de superioridad intelectual que creían, ingenuamente, los ponían por encima del resto. De igual manera, iban apareciendo, esparcidos por la red, testimonios de casos covid que hacían todo aún más desesperanzador. El inicio de la cuarentena significó para mí una experiencia de soledad tremendamente tierna y brusca, quizás más tierna que brusca, pero también viceversa. Llevaba cuatro meses viviendo solo, o prácticamente solo. Compartiendo casa con otras cinco personas con las que había logrado llevar una relación bastante amena. Lejos de casa de mis padres, pero cerca de la escuela, y quizás un poco más cerca de alcanzar esa independencia que, desde que tengo memoria, ha logrado seducirme tanto. La verdad es que, desde hace algunos años, he considerado mi soledad como una de las cosas que más valoro. Me gusta tener ese espacio, a veces inmaterial, en el cual puedo sentirme libre y creo que la soledad me lo brinda. O eso creía hasta entonces, antes de que el confinamiento fuera casi obligado. Al principio, la idea de permanecer lejos de mi familia y de mis amigos era algo que no me sacudía tanto como a otras personas que me llegaron a compartir su experiencia con esa sensación tan horrible que fue el sentirse solos. Solos en sus casas, lejos de las noches de fiesta a las que sin falta solían acudir, por lo menos, una vez por sema-

na; solos en un mar de incertidumbre y pocas certezas que muchos decidieron acompañar con algunos vicios. Otros tantos con el cobijo que les daba la creatividad y el interés por aprender algo nuevo. Hubo algunos afortunados a quienes el destino parecía sonreírles con la compañía de sus perros o gatos, en el mejor de los escenarios; y en el peor, en compañía de su último ligue, a quienes tenían nada de conocerlos. Y así, sin pena ni gloria, se aventaron a experimentar el encierro con completos desconocidos. Conforme el tiempo pasaba, la paciencia, que en un principio parecía carecer de límites, se fue agotando; la falta de mundo exterior la iba carcomiendo cada vez más a prisa y el futuro incierto terminaba por acribillarla, cada que aparecían en mi cabeza escenarios catastróficos en los que no sobrevivíamos nadie, ni uno solo. Esa soledad tan apreciada y querida por mí, se iba convirtiendo poco a poco en una prisión que me mantenía cautivo, a la espera de cualquier cosa.

El refugio que me brindaban los libros, salir a rodar en bicicleta por carretera, tomar fotografías y, desde luego, mis casi obligadas dosis de quetiapina y valproato semisódico, se convirtieron en mi único —y verdadero— lugar seguro. Es necesario aclarar que no todo fue tan monótono y rutinario pues, aunque fue drástico el vuelco al ritmo de vida al que estaba habituado. Siempre o casi siempre buscaba darles sentido a los pequeños detalles y, de alguna u otra forma, aprovechar el momento presente, pese a las condiciones en las que estuviera. De manera que, durante este periodo, también han estado presentes otros cambios de índole más personal, algunos en mayor y otros en menor medida influidos por el acontecimiento pandémico. Entre esos cambios que trajo consigo la pandemia estuvieron el retorno a casa de mis padres, el ingreso a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, la inmersión total a las dinámicas de virtualidad que prácticamente se hicieron necesarias para el ejercicio académico y, en general, para la interacción con los otros. Así mismo, también algunas personas cercanas a mí perdieron la vida a causa del covid-19. Todos esos cambios han significado el trazo de nuevas rutas con sus respectivos retos y replanteamientos de perspectivas. El tiempo ha transcurrido con tal lentitud que cuesta creer que

se trata sólo de un año. Pareciera ser que he experimentado un par de vidas desde aquel 13 de marzo de 2020, donde todo era fulgor y pirotecnia sensorial en su punto más alto, donde en mi mente no había cabida a posibilidades en las que el mundo se detuviera; y aunque en sentido estricto nunca lo hizo, para muchos fue un corte a la realidad, un corte bastante profundo que redirigió caminos de vida y nos puso en contacto con una versión de la realidad un poco más compleja de la que teníamos conocimiento. Son las 11:43 pm, del día 16 de mayo de 2021 y lo que hace 5 horas se pintaba de tonos rojizos y hace 8 horas de color azul claro, se ha oscurecido por completo hasta llegar al negro abismo. El muro blanco que se levantaba frente a mí se ha disuelto entre penumbras y la botella de cerveza hace horas que quedó vacía. El frío ya no se siente y la lluvia no parece hacerse presente esta noche.

Conclusiones

Los testimonios nos presentan la dificultad para estudiar en casa, pero también puso en evidencia la vulnerabilidad económica, y la vulnerabilidad emocional de los jóvenes. Lo anterior fue el resultado de no poder convivir personalmente en las calles, los parques, las aulas, el no tener sus fiestas de fin de cursos, la ruptura de sus relaciones amorosas, los conflictos con los docentes, el hecho de que ellos mismos se hubieran contagiado, y que otros amigos o familiares cercanos hubieran fallecido por el covid o por otra enfermedad. Todo ello generó en sus vidas una avalancha de sensaciones y emociones que pasará mucho tiempo para poderlas procesar. La importancia de los relatos es clave para conocer las emociones, las soledades, los duelos y lo que generó el encierro en estas 4 vidas juveniles. Su historia es tan importante como aquellas historias que contaron los científicos, los políticos, los empresarios y en general los adultos. Los cuatro relatos que aquí se han presentado resultan ser bastante significativos porque a través de la narrativa de los jóvenes permite a los lectores entrar hasta la intimidad de sus espacios familiares y conocer sus miedos, los enojos, la tristeza, el desencanto, el agotamiento, la apatía, los insomnios, las enfermedades, los duelos, los lutos y también en menor medida las alegrías. Quedarse en

casa significó resguardar la vida de aquellas personas que se encontraban en una situación de mayor vulnerabilidad en lo que a la salud se refiere, pero el encierro abrió las puertas a otras tantas crisis, que ya estaban presentes en la vida cotidiana de la población, pero la condición de encierro, sin duda, contribuyó a que se vivieran de manera más dramática. Quedarse en casa hizo que las familias dejaran de gastar en lo que tradicionalmente se gastaba cuando los hijos salían a sus escuelas, pero con el encierro llegaron nuevos gastos que hicieron que las economías familiares se vieran trastocadas; se ahorró en ropa, calzado, transporte, pero en muchos casos se hizo necesario comprar nuevos equipos de cómputo o adquirir otros ya usados, lo mismo sucedió con los teléfonos celulares; comprar paquetes de acceso a internet, y todo ello hizo que la vida diaria fuera compleja y estresante. Los relatos muestran como las rutinas cotidianas de los jóvenes y del resto de sus familias sufrieron de ajustes radicales de un día para otro. Es relevante leer como los jóvenes mientras “entraban” a clases podían estar haciendo otras actividades de manera paralela, se atendían quehaceres domésticos, desayunaban, y otros más trabajaban. Lo anterior es un reflejo de la manera en la que se llevó ese largo periodo de clases y, sin duda, la calidad del aprendizaje no fue la que se pudo haber alcanzado de manera presencial. Además, estar en casa no resultó para estos jóvenes una experiencia exenta de conflictos ya que la casa se volvió un espacio en disputa y en constantes conflictos entre los propios jóvenes y entre jóvenes y los adultos. Durante el periodo del confinamiento, la vida de los jóvenes estuvo en largo periodo de pausa; esa pausa, al principio, se creía que sería muy corta en tiempo, se pensaba que a lo máximo el encierro sería de 3 o 4 semanas, pero con el paso de las semanas las cosas se salieron de control y el encierro se transformó en una experiencia de mas de 15 meses sin asistir a las aulas universitarias. Sin duda, resultan ser experiencias que dan cuenta de días que marcaron el rumbo de la humanidad y que sin duda marcó la vida de estos cuatro jóvenes mexicanos. Quedan aquí como una crónica para las futuras generaciones. La pandemia y el largo periodo de confinamiento vinieron a deste-

rritorializar¹¹ a los jóvenes físicamente de las escuelas hacia la casa, se perdieron o adaptaron las dinámicas de sociabilidad y se incrementó la socialización desde la virtualidad, ponderando el plan curricular a cumplir frente a las experiencias sensibles de sus estudiantes. Los jóvenes confinados en casa tuvieron que aprender rápidamente a reapropiarse de nuevo espacios de la casa —comedores, cuartos, salas— para beneficiar la continuidad de las actividades escolares, lo cual generó tensiones entre los miembros de los hogares. Sobre esos aspectos, hay mucho todavía por escribir y ello sólo se podrá concretar haciendo de los jóvenes los principales colaboradores para poder documentar aquella parte de la historia y de su propia historia. Muchas cosas y eventos ocurrieron en la vida de los jóvenes durante el largo tiempo que duró el encierro. Se terminaron ciclos educativos y se iniciaron otros, se perdieron amistades, también muchos jóvenes terminaron sus relaciones amorosas y en el encierro lograron reencontrar con nuevos amigos y también iniciaron nuevas relaciones amorosas. En el periodo de encierro también perdieron la vida amigos y familiares que murieron de covid-19 o por alguna otra enfermedad. No hubo oportunidad de despedirse

de ellos y con todo lo anterior a costas regresaron, sobrevivieron y lograron volver a sus clases en el formato presencial. Finalmente, retomó aquí un aspecto que recientemente señaló el investigador Pablo Vommaro,¹² quien indicó que la pandemia contribuyó a que las desigualdades que los jóvenes ya enfrentaban en su vida cotidiana se hicieran más latentes y más visibles; pero a la vez la misma pandemia y sus daños o efectos colaterales entre los jóvenes contribuyó a que aparecieran otras desigualdades a las que él denominó como desigualdades emergentes. Es decir, entre la persistencia y la emergencia de esas desigualdades fue que transcurrió la realidad y la vida cotidiana de los jóvenes que nos compartieron sus experiencias en los relatos que ellos mismos nos compartieron por medio de encuestas, entrevistas y de los testimonios que ellos mismos redactaron. Estamos apenas en el proceso de adentrarnos e intentando conocer todas las experiencias y vivencias que se dieron y que seguramente marcaron sus vidas en el pasado reciente, pero que tendrán distintos impactos en sus vidas personales, profesionales y emocionales en el futuro a corto, mediano y largo plazo.

¹¹ Á. Díaz-Barriga, “La escuela ausente, la necesidad de replantear su significado”, en *Educación y pandemia. Una visión académica*, ed. por J.G. Palau (México: UNAM, 2020).

¹² P. Vommaro, prólogo a *Juventudes, prácticas y conocimientos situados. Notas en pandemia* (Buenos Aires: Clacso, 2022), 9-13.



Marcos organizacionales e interacciones en la clínica: la dinámica de la Unidad de Fisioterapia en un hospital neuropsiquiátrico

*Organizational frameworks and interactions in the clinic:
Physiotherapy Unit dynamic at a neuropsychiatry hospital*

Liz Hamui-Sutton

División de Estudios de Posgrado,
Facultad de Medicina, UNAM /
lizhamui@hotmail.com

María Alejandra Sánchez Guzmán

División de Estudios de Posgrado,
Facultad de Medicina, UNAM /
alesanguz@yahoo.com.mx

Alfredo Paulo Maya

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina,
Facultad de Medicina, UNAM / alfpaulo@comunidad.unam.mx

RESUMEN

El objetivo del estudio buscó dilucidar la dinámica de los dispositivos clínicos y su articulación con la subjetividad de los agentes participantes en los procesos de atención a la salud; se utilizó la propuesta teórico-metodológica de las narrativas, pues median entre la experiencia personal y el contexto, permitiendo identificar los sentidos y significados socioculturales compartidos; se empleó la metodología de la etnografía relacional mediante las técnicas de la observación *in situ* y entrevistas con informantes clave; los fragmentos narrativos se seleccionaron del trabajo de campo realizado en la Unidad de Fisioterapia del hospital de tercer nivel de atención especializado en neuropsiquiatría; e l análisis interpretativo de las narrativas dialógicas intentó mostrar la manera en que el dispositivo clínico y las lógicas organizacionales modelaron y operaron simultáneamente en procesos de atención, educación, investigación y administración. Los sentidos y significados atribuidos por los agentes participantes a las situaciones clínicas combinaron conocimientos, expectativas, intereses, sentimientos, decisiones y acciones que se expresaron en tramas narrativas. Los hallazgos tienen el potencial de replantear estrategias organizacionales, armonizar pautas interaccionales y disminuir tensiones sociales.

Palabras clave: Análisis de marcos, dispositivos institucionales, interacciones sociales, etnografía clínica, procesos de atención en fisioterapia, análisis narrativo.

ABSTRACT

The aim of the study sought to elucidate the dynamics of clinical devices and their articulation with the subjectivity of the agents involved in healthcare processes. The theoretical-methodological proposal of narratives was used, as they mediate between personal experience and context, allowing the identification of shared socio-cultural meanings and significances. Relational ethnography methodology was employed using techniques of on-site observation and interviews with key informants. Narrative fragments were selected from fieldwork conducted in the Physiotherapy Unit of the tertiary hospital specialized in neu-

ropsychiatry. The interpretative analysis of dialogical narratives attempted to demonstrate how clinical devices and organizational logics simultaneously shaped and operated in processes of care, education, research, and administration. The meanings and significances attributed by the participating agents to clinical situations combined knowledge, expectations, interests, feelings, decisions, and actions expressed in narrative plots. The findings have the potential to reconsider organizational strategies, harmonize interactional patterns, and reduce social tensions.

Keywords: frame analysis, institutional devices, social interactions, clinical ethnography, Physiotherapy healthcare activities, narrative analysis.

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2023

Fecha de aprobación: 15 de febrero de 2024

Introducción

El presente artículo forma parte de una investigación más amplia denominada “Análisis interpretativo de las narrativas en el contexto clínico de la salud mental”, que se llevó a cabo en un centro de atención neurológica y psiquiátrica al sur de la Ciudad de México entre 2018 y 2021. El objetivo del proyecto fue analizar e interpretar problemas de salud neurológica y mental en espacios clínicos institucionales a partir de las estrategias teórico-metodológicas de la investigación narrativa. En este escrito recuperamos fragmentos de la etnografía clínica realizada en la Unidad de Rehabilitación (UR) para analizarlos a la luz de la teoría goffmaniana de los marcos (*frame analysis*), que operan como lógicas ordenadoras y estructuran las tramas narrativas que se manifiestan en las interacciones sociales. El artículo está organizado en dos partes: en la primera se exponen antecedentes relativos a las tendencias de la socioantropología de la salud, así como de las nociones teóricas sobre las cuales se elabora la propuesta conceptual respecto a los marcos en la clínica, las franjas de actividad y las lógicas institucionales que le dan forma a las interacciones entre los agentes en la clínica. En la segunda parte se presenta la metodología del estudio y los fragmentos de la etnografía clínica que se analizan y discuten con las herramientas teóricas antes mencionadas. En las conclusiones se abordan las aportaciones a la sociología en el campo de la salud, específicamente en lo relativo a los sentidos y significados de las interacciones sociales.

Marco teórico

Conceptos ordenadores para el estudio de las interacciones en el ámbito clínico desde la socioantropología en salud

Las interacciones sociales son inherentes a la condición humana y son plurales. En el plano de los dispositivos institucionales se expresan en torno a reglas, normas, manuales, leyes, guías y en las formas rutinarias de las secuencias de acciones iterativas incorporadas e incuestionadas. No obstante, en ocasiones las interacciones generan también situaciones incalculables y emergen en ellas nuevas modalidades de relación que cambian el sentido de la acción planeada. Reflexionar acerca de las dinámicas en la clínica y las interacciones en el campo de la salud ayuda a develar tramas sociales, culturales, académicas, políticas, ideológicas y económicas, entre otras, en las que entran en juego intereses y capitales de los agentes involucrados.¹

En las últimas cuatro décadas se han desarrollado trabajos interesantes en la línea de la sociología de la salud que plantean conceptos para analizar la dinámica social en contextos hospitalarios.² La antropología médica anglosajona plasmada en las obras de Arthur Kleinman,³ Byron Good,⁴ Cheryl Mattingly,⁵ todos ellos participantes de la denominada escuela de Harvard, además de Paul Atkinson⁶ en Gran Bretaña, centraron su atención en las interacciones durante la consulta médica, los significados generados en contextos culturales específicos con respecto a la enfermedad o las tramas narrativa en los procesos de atención médica. No pocos trabajos se han enfocado también en la formación médica en la práctica

¹ Pierre Bourdieu y Loic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 87.

² Gunther Balarezo-López, “Sociología médica: origen y campo de acción”, *Revista de Salud Pública*, núm 2 (2018), acceso el 01 de abril de 2024 <https://doi.org/10.15446/rsap.V20n2.46430>.

³ Arthur Kleinman, *The illness narratives: Suffering and healing and the human condition* (Nueva York: Perseus Books, 1988)

⁴ Byron Good, *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

⁵ Cheryl Mattingly, “The checkers game: clinical actions in quest of a narrative”, en *Healing dramas and clinical plots* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁶ Paul Atkinson, *The Clinical Experience* (Aldershot: Ashgate, 1997).

clínica.⁷ Nociones como *illness*, *disease* y *sickness* aportan al análisis multisituado del encuentro médico; ideas como la de *subjuntivización* contribuyen a reconocer la importancia de la temporalidad en la comprensión de la enfermedad desde lo subjetivo. En todos estos trabajos, la etnografía como método para acercarse a la realidad se ha ejercido con creatividad para analizar lo empírico y desde ahí construir lo teórico.

Por otra parte está también la sociología europea, con autores como Annemarie Mol⁸ y Le Bretón,⁹ quienes reflexionan sobre el cuerpo, el dolor, el sufrimiento y el cuidado; Latour,¹⁰ con sus estudios sobre el método científico y la teoría del actor red; Fassin,¹¹ quien analiza la dinámica de las instituciones públicas, el derecho a la atención y la dimensión moral del papel del Estado; Boltanski,¹² cuya obra *La condición fetal...* pone sobre la mesa la polémica del engendramiento y el aborto.

Los campos de estudio de la sociología en salud son diversos, algunos elaboran teorías sobre salud y medicina con perspectiva sociohistórica, otros se centran en cuestiones metodológicas en diversos contextos comunitarios con perspectivas epistemológicas que van desde el positivismo al constructivismo. Algunos otros trabajos se orientan en la indagación de enfermedades específicas¹³ y otros más en el análisis de experiencias individuales o colectivas de los pacientes.¹⁴ También existen investigaciones que se concentran en las interacciones del equipo de salud y en organizaciones

como hospitales y asociaciones.¹⁵ Finalmente están los estudios económicos, políticos y sociales que abordan los sistemas de salud, las políticas nacionales y locales, la desigualdad en el acceso, o las manifestaciones culturales alternativas a la medicina alópata hegemónica¹⁶ o estudios relativos a la irrupción de emergencias de salud como la pandemia por covid-19.¹⁷

Este escrito se enfoca desde la etnografía clínica y busca develar los sentidos y los significados de las interacciones en el hospital entendido como orden social con el fin de comprender la manera en que los agentes sienten, piensan, deciden y actúan recreando el campo de la salud en la práctica cotidiana. Las interacciones transcurren en el tiempo presente y conllevan una dosis de incertidumbre sobre el futuro, en especial ante situaciones de crisis que involucran la atención de la enfermedad.

Para el estudio de las situaciones concretas en los itinerarios de atención objeto de este trabajo, se presentan categorías y subcategorías para interpretar las estructuras subyacentes de las tramas narrativas verbales y performativas¹⁸ en las interacciones. Cabe aclarar que por *itinerario* entendemos el proceso o secuencia de acontecimientos que llevan a otros enclavamientos de hechos, rutinas y ordenamientos.¹⁹

Goffman dedicó sus estudios a comprender el sentido de las interacciones sociales. Para ello desarrolló la teoría de los marcos de referencias y destacó categorías como franja de actividad, situación y acción. Recuperamos estos conceptos para aplicarlos en escenarios clínicos donde los agentes toman consciencia, descifran las circunstancias y calculan su acción

⁷ Renee Fox, "Reflexions and opportunities in the sociology of medicine", *Journal of Health and Social Behavior*, núm. 1 (1985).

⁸ Annemarie Mol, *The logic of care: Health and the problem of patient choice* (Londres / Nueva York: Routledge, 2008).

⁹ David le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions* (París: Armand Colin, 2001).

¹⁰ Bruno Latour, *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

¹¹ Didier Fassin, *At the heart of the State. The moral world of institutions* (Londres: Pluto Press, 2015).

¹² Luc Boltanski, *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y el aborto. Cuestiones de antagonismo* (Madrid: Akal, 2016).

¹³ Graham Saxon, *Cancer, culture and social structure, patients, physicians and illness* (Nueva York: Free Press, 1972).

¹⁴ Juliet Corbin y Anselm Strauss, "Accompaniments of chronic illness: Changes in body, self, biography and biographical time", *Research in the Sociology of Health Care*, vol. 6 (1987), 249-281, 251.

¹⁵ Ester Carolina y Charles Varano, *Conflicted health care: Professionalism and caring in an urban hospital* (Nashville: Vanderbilt University, 2014).

¹⁶ Eduardo Menéndez, *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud* (México: SEP / CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, 86, 1983)

¹⁷ Octavio Bonet, "La sociedad del espanto. Mallas de vidas en cuarentena", *Horizontes Antropológicos*, núm. 59 (2021), acceso el 2 de abril de 2024, <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000100008>.

¹⁸ Cheryl Mattingly y Linda Garro, *Narrative and the cultural construction of illness and healing* (Berkeley: University of California Press, 2000), 36.

¹⁹ Félix Guattari y Rolnik Suely, *Micropolítica: cartografías del deseo* (Madrid: Traficantes de Sueño, 2006), 13.

guiados por sus intereses. La metáfora de los marcos o *frames* alude a las experiencias de las personas en la realidad, entendiendo que ésta se organiza y estructura en dichos marcos. A partir de los años setenta la propuesta teórica de Goffman se orientó a buscar los elementos estructurales de la interacción social, específicamente en su libro *Frame analysis...*²⁰ Su intención era ir más allá de lo individual y lo subjetivo para comprender las disposiciones estructurales que subyacen en los procesos sociales.

Para Goffman, los marcos son “esquemas de interpretación” que facilitan al individuo localizar, percibir, identificar y nominar hechos en su espacio vital y en el mundo en general. Al dar significado a los eventos o situaciones, la estructura opera para organizar la experiencia y guiar la acción, individual o colectiva²¹. Así, los marcos, operan como principios de organización de la experiencia y traman dinámicas procesuales. Los marcos están formados por elementos relacionales con una disposición definida y relativamente estable, conforman sistemas coherentes. Son pautas que posibilitan la interacción por medio de la “interpretación”.²² En las franjas de actividad (*strips of activity*) suceden procesos en los que se ponen de manifiesto articulaciones y tensiones entre los sujetos que interactúan. Existen elementos compartidos como saberes, prácticas, estructuras cognitivas que sustentan y dan sentido a las interacciones. Los marcos constituyen referentes comunes para la elucidación de los entornos y los acontecimientos, son esquemas o principios que median entre las subjetividades de los agentes y las normas sociales, de tal manera que enmarcan la experiencia con códigos significativos para interpretar las acciones observables. De esa manera, Goffman²³ busca las disposiciones de las situaciones de interacción social y su posible articulación con los esquemas mentales de los agentes utilizando la teoría

de los marcos de referencia como vehículo para la interpretación que orienta y da sentido a la interacción.

En el devenir de las interacciones, el encuadre o *framing* no siempre es claro y evidente, puede haber discrepancias en la lectura de la realidad, situaciones indeterminadas que provocan ambigüedad e incertidumbre, contradicciones entre principios que compli- can la mutua comprensión, rompimientos o cambios de significados.²⁴ Cuando esto sucede, los procesos se alteran, surgen tensiones y problemas derivados de los choques entre sistemas epistemológicos diversos y expresiones comunicativas disímboles. En muchas ocasiones puede no estar claro el marco de referencia apropiado para descifrar una situación, provocando dudas sobre lo que está ocurriendo e incertidumbre acerca de cómo actuar. También es posible que no se tenga la información suficiente para determinar el marco correcto, o que haya dificultades para la interpretación de los significados de la interacción, o que haya cambio de claves que no sean identificados con claridad.²⁵ En las interacciones donde no se cumplen las expectativas sociales por no tener las competencias necesarias o los canales para expresarlas, se suscitan situaciones incómodas.²⁶

La dinámica del proceso de encuadre de la experiencia conlleva a situaciones de interacción en franjas de actividad donde surgen actos de habla, enunciados, descripciones, interpretaciones y emociones expresados en testimonios, objetos, documentos, y demás formas a las que recurran los sujetos involucrados en el contexto donde se generan. Así, la pertinencia interpretativa y pragmática del marco se da en un entorno social determinado en la medida en que su uso práctico sea susceptible de ser evaluado en situaciones que constituyen hechos sociales que involucran valores, ideologías, necesidades sociales y capacidades de los agentes para ejecutar las interacciones.²⁷ Los in-

²⁰ Erving Goffman, *Frame analysis. Los marcos de la experiencia* (Madrid: CIS, 2006).

²¹ Jean Nizet y Natalie Rigaux, *La sociología de Erving Goffman* (Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2006), 53.

²² Mariela Hemilse, “Notas sobre la noción de ‘frame’ de Erving Goffman”, *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, núm. 2 (2011), 187-198.

²³ Goffman, *Frame analysis...*, 49.

²⁴ Hemilse, “Notas sobre la noción...”, 194.

²⁵ Mauro Wolf, “Capítulo primero: Erving Goffman, o la descalificación de la inocencia”, en *Sociologías de la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 1994) 19-105.

²⁶ Isaac Joseph, *Erving Goffman y la microsociología* (Barcelona: Gedisa, 1999), 67.

²⁷ Nizet y Rigaux, *La sociología de Erving...*, 61.

investigadores, por medio de la etnografía relacional²⁸ y la dilucidación de las tramas narrativas, interpretan los sentidos y significados otorgados por los sujetos posicionados involucrados en las situaciones, incluido el investigador, para reconstruir la dinámica de las interacciones simbólicas y sociales en entornos clínicos.

Conceptuamos a las narrativas como formas de comunicación que permiten a las personas relatar su experiencia interpersonal y sociocultural.²⁹ En el caso de las narrativas verbalizadas, estas se coproducen en la interacción social; ya que los investigadores plantean preguntas detonantes, con el fin de que sus interlocutores relaten sus experiencias bajo su propio orden temporal y subrayen aquello que les resulte significativo.³⁰ No obstante, la escucha mutua y el contexto completan la comprensión de los sentidos.³¹

Los marcos de referencia y sus registros

Hasta ahora nos hemos referido a conceptos abstractos que pueden ser aplicables a cualquier contexto como esquemas interpretativos para dar cuenta de los agentes en situaciones de interacción social en franjas de actividad específicas; sin embargo, el interés de este escrito se centra en el campo de la salud y específicamente en el orden social hospitalario. Lo que se busca en este artículo es describir y analizar las

situaciones enmarcadas en la clínica donde suceden las interacciones en franjas de actividad específica. El propósito es comprender el vínculo de las experiencias subjetivas de los estudiantes y profesionales de la salud con los acontecimientos interaccionales en circunstancias concretas.

Los autores de este escrito proponemos que es posible distinguir marcos de referencia por lo menos en cuatro registros para explicar las interacciones que suceden en determinadas franjas de actividad en los contextos clínicos. La propuesta se construyó con base en el análisis de la literatura teórico-metodológica y temática revisada e incorporada al proyecto, así como de los aprendizajes derivados de la labor etnográfica durante el trabajo de campo. No se trata de una hipótesis, sino de una herramienta analítica para interpretar la información. El marco que da sentido al dispositivo clínico en su conjunto es el proceso de atención médica, cuyo objetivo se centra en la curación o el control de las enfermedades, así como en la rehabilitación y la prevención por medio de la promoción a la salud. Para ese fin, la institución está fuertemente estructurada en esquemas verticales y horizontales con funciones bien delimitadas, lo que se expresa en manuales y posiciones con responsabilidades diversas. Dicha organización norma los tiempos, los espacios, las actividades y las prácticas cotidianas, y como dice Foucault,³² modela los cuerpos, las mentes, los gestos y las emociones de los agentes por medio de prescripciones. El orden implica disciplina, regularidad en su aplicación y formas de objetivación diversas en las que se plasman procesos de interacción. La clínica está atravesada por la mirada biomédica que pretende ser científica, objetiva y neutral. El método clínico basado en la historia médica, la exploración física, el diagnóstico y el tratamiento son la clave que orienta los procesos de atención. Los sujetos posicionados según la distribución de saberes desarrollan de manera coordinada el itinerario de la atención.³³

²⁸ La etnografía relacional en la clínica estudia la producción de sentido que se genera en la construcción de la realidad de los agentes en la interacción. En el microanálisis de las situaciones se visibilizan las interacciones y las tramas narrativas que les dan forma y sentido a la acción. La etnografía clínica no se reduce a la observación de los agentes y sus actos individualizados, sino que, capta, mediante la observación y la escucha, la interacción de los actores, en su contexto y en una temporalidad particular. La etnografía relacional es también una herramienta reflexiva cuya naturaleza es procesual, ya que la acción de campo se orienta, sobre todo, a estudiar procesos que involucran configuraciones de relaciones entre actores, contextos, espacios y diversos factores que intervienen en la explicación de los fenómenos. Liz Hamui y Josefina Ramírez, "Etnografía clínica y narrativas", *Dimensión Antropológica*, vol. 81 (2021), 1-25.

²⁹ Catherine Riessman, *Narrative methods for the human sciences* (Thousand Oaks: Sage, 2007), 46.

³⁰ Alfredo Paulo M. y Tomás Loza T., "El caso del área de rehabilitación: experiencias de la atención en conflicto", en *Interacciones y narrativas en la clínica: más allá del cerebro*, de Liz Hamui et al. (México: Facultad de Medicina-UNAM, 2022), 252-306.

³¹ Victor Turner, *The anthropology of experience* (Chicago: University of Illinois Press, 1986), 29.

³² Michelle Foucault, *El poder psiquiátrico* (Buenos Aires: FCE, 2005), 27.

³³ Hugo Spinelli, *Sentirjugarhacerpensar: la acción en el campo de la salud* (Remedios de Escalada: Universidad Nacional de Lanús, 2022), 44.

El dispositivo clínico, generalmente, es impulsado por el médico, éste último requiere de herramientas diagnósticas y de recursos farmacológicos para el tratamiento. El acto médico involucra a casi todo el personal de salud: enfermeras, residentes, estudiantes, nutriólogos, laboratoristas, fisioterapeutas, trabajadoras sociales, entre otros. Se pretende que los sujetos interactúen entre sí de manera colaborativa y ordenada para gestionar y dar sentido al aparato asistencial. Las interacciones entre el personal de salud son diversas y están atravesadas por relaciones de poder. Pueden darse en comunidades profesionales entre pares, o entre distintos estratos. En la clínica las situaciones donde intervienen el paciente y sus acompañantes son las más frecuentes. El personal de salud, distribuido en franjas de actividad, interactúa con los consultantes en áreas como urgencias, consulta externa, piso en caso de hospitalización, en imagenología, el laboratorio, fisioterapia, ventanillas de farmacia, archivo, cajas, entre otras demarcaciones nosocomiales.

Además del asistencial, hay otros marcos vigentes en el entramado de la clínica que funcionan con sus propias lógicas. El marco educativo se orienta en la capacitación y entrenamiento del personal de salud en disciplinas como la medicina, la enfermería, el trabajo social y la fisioterapia, entre otros. Los aprendices se forman en el proceso de atención en comunicación directa con los enfermos y sus familiares. El marco educativo tiene la particularidad de estar ligado con las universidades. La consecución de los planes de estudio orienta muchas de las interacciones entre quienes enseñan y aprenden en la clínica. De tal manera que el marco asistencial y el académico se traslapan en las situaciones e interacciones clínicas, lo que no está exento de tensión.³⁴ Por lo general, el organigrama hospitalario se empata con la estructura del mapa curricular, de tal forma que el flujo de poder sea congruente. Así, por ejemplo, un residente de mayor grado instruye a los principiantes afianzando las je-

³⁴ Marcia Villanueva y Roberto Castro, "Sistemas de jerarquización del campo médico. México: un análisis sociológico", *Ciênc. Saúde Coletiva*, núm. 6 (2020), acceso el 2 de abril de 2024 <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.28142019>.

rarquías y las dinámicas institucionales en las distintas franjas de actividad.

Además de las interacciones propias de los marcos de atención y académicos, existe el marco relativo a la investigación. En las actividades hospitalarias, la incertidumbre es un componente que está siempre presente en la resolución de los casos clínicos. Con frecuencia, las preguntas científicas que emergen en los procesos de atención derivan en la elaboración de proyectos de investigación que buscan progresar en los conocimientos médicos o psicosociales.³⁵ Aunque la intención es que los marcos asistenciales, educativo y de investigación confluyan en sus objetivos, en su realización suelen surgir conflictos por los diversos intereses, por ejemplo, entre la salud del paciente, el aprendizaje del estudiante en la práctica o la obtención de datos de algún protocolo de investigación. El cuarto de los marcos de referencia que se manifiesta en las interacciones clínicas es el administrativo. La gestión de los recursos humanos y materiales en el proceso asistencial está articulado al mecanismo burocrático que regula aspectos como el jurídico, el económico, los estándares de calidad y eficiencia, la infraestructura, el mantenimiento. El cual suele no ser reconocidos, pero tiene repercusiones directas en el resto de los marcos³⁶.

Los marcos constituyen andamios que dan forma a lo estructural y lo funcional. En las interacciones, dichos marcos operan como principios ordenadores que al mismo tiempo están instituidos y son instituyentes en el devenir de los procesos de atención.³⁷ Los sentidos subjetivos (pensar, sentir) se objetivan en los actos personales (hacer) y se comparten en las secuencias interaccionales donde las ideas y los significados sociales emergen, circulan, se apropian y se recrean. Así,

³⁵ Jessi Nayelli Zurita Cruz, "Los alcances de la investigación clínica", *Revista Mexicana de Pediatría*, núm 5 (2019), 173-174, acceso el 2 de abril de 2024, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0035-00522019000500173&lng=es&tlng=es.

³⁶ Ilario Rossi, "La clínica como espacio social ¿Época de cambios o cambio de época?", en *La comunicación dialógica como competencia médica esencial*, org. por Liz Hamui, Alfredo Paulo e Isaías Hernández (México: Facultad de Medicina-UNAM / El Manual Moderno, 2018), 38-53.

³⁷ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad* (México: Tusquets, 2013), 37.

definimos al dispositivo clínico como entramado organizacional, orientado hacia la atención a la salud, que se recrea en las interacciones de los agentes situados, ubicado en condiciones sociohistóricas específicas.

Las franjas de actividad y la dinámica de la clínica

En las franjas de actividad de los contextos hospitalarios, la correlación de los marcos y las interacciones son diversas y en cada una predomina una o varias lógicas. Los consultantes las atraviesan y se adaptan a las configuraciones diferenciales que existen en cada una. Por ejemplo, tanto en la entrada como en la salida del territorio clínico, es decir, en las fronteras que separan el mundo exterior del interior, el marco administrativo se combina con el biomédico para admitir a un paciente en la institución. La entrada sucede por la franja de actividad de urgencias o por la consulta externa. Una vez que el personal médico valora al enfermo y lo atiende por el motivo de su consulta actual, se decide el ingreso o no como paciente en el nosocomio. Cuando es admitido entonces el aquejado transita por procedimientos burocráticos para su registro. En las interacciones del paciente y su familia con el personal hospitalario intervienen los trabajadores en los módulos de información, vigilancia, personal de caja, del área de archivo, trabajadores sociales y otros agentes de apoyo para guiar el proceso de atención. En cuanto al personal de salud participan médicos adscritos, residentes de todos los años, enfermeras, ellos trabajan en colaboración o en conflicto, con los administrativos para documentar los casos en el expediente clínico y otros formatos. Así, en el ingreso, los marcos administrativos y biomédicos predominan en esta franja de actividad.³⁸

Las diferencias jerárquicas entre los agentes posicionados actualizan las relaciones de poder en secuencias reticulares de interacciones. En esa modelación de los servicios, el enfermo y sus familiares quedan rodeados por el aparato de atención y operan variados mecanismos de control. La salida de la clínica no es

³⁸ Sergio Lemus Alcántara, “Construcción sociocultural del proceso de atención de mujeres adolescentes embarazadas en un Hospital Federal de Especialidad” (tesis de doctorado, Facultad de Medicina-UNAM, México, 2023), 103.

menos compleja, en esta franja de actividad las interacciones sociales también se multiplican; en el “alta” del paciente hay procesos administrativos que cubrir: pasar a la caja, a la farmacia, al área de programación de citas, recibir indicación de cuidados para la transición del hospital a la casa. Aquí intervienen los médicos que prescriben los tratamientos farmacológicos, trabajo social, en ocasiones cuidados paliativos, las áreas de ayuda como grupos de apoyo, terapias, atención de salud mental, entre otros.

Una vez dentro de la clínica, en las franjas de actividad, la hegemonía del discurso biomédico orienta las diversas interacciones sociales en la lógica asistencial, educativa y de investigación e incluso en la administrativa. La persona que padece se convierte en paciente y su afección en enfermedad, se transforma en un caso objeto de estudio y atención.³⁹ Las entregas de guardia, los pases de vista, los encuentros de médicos y pacientes son franjas de actividad donde el acto terapéutico cobra centralidad. Éste se regula por la intervención iterativa de medicamentos prescritos por el médico, así como por el tratamiento y el cuidado físico y moral para disciplinar el cuerpo y modificar los comportamientos. El discurso médico —basado en postulados científicos— aparece como verdadero, pues pretende ser objetivo, observable, medible y verificable. No obstante, en la práctica cotidiana, las interacciones son contingentes y las expresiones del padecer a veces son inaprensibles.⁴⁰ El dispositivo institucional es la instancia productora de esta práctica discursiva, y las estrategias de poder dan origen a presunciones, afirmaciones, argumentaciones y experiencias expresadas en el lenguaje especializado del saber médico que construye esa realidad percibida como verdadera. Las interacciones se dan en el marco de esos dispositivos, que potencian y constriñen a los agentes en lo que Foucault⁴¹ denomina la microfísica de los cuerpos,

³⁹ Josefina Ramírez, “Trayectorias de atención y trayectorias de afección. Apuntes desde una etnografía relacional en espacios clínicos psiquiátricos”, en *Interacciones y narrativas en la clínica: más allá del cerebro*, de L. Hamui et al. (México: Facultad de Medicina-UNAM, 2022), 65-162.

⁴⁰ Cheryl Mattingly, “The concept of therapeutic emplotment”, *Social Science Medicine*, núm. 6 (1994), 811-822.

⁴¹ Foucault. *El poder psiquiátrico*, 28

con el fin de tratar y vigilar los posibles desequilibrios para mantener la disciplina de los procesos.

Las franjas donde suceden las actividades asistenciales están intrincadas con las educativas y de investigación, aunque éstas también tienen sus propios marcos y espacios; por ejemplo, los pases de visita son ocasiones para interrogar a los estudiantes, las presentaciones de casos en las sesiones académicas ponen a prueba las competencias de los residentes, la consulta externa constituye una oportunidad para la interacción asistencial jerarquizada, pero también para el aprendizaje de la disciplina.⁴² En las clases o espacios académicos, los profesores —que generalmente son médicos adscritos— encuentran la ocasión para la transmisión y actualización de los conocimientos de su especialidad. Cada situación de interacción refrenda el dispositivo de poder y la supervisión mutua —intra e interestrato—, actualiza continuamente los procedimientos.

A continuación se presentan situaciones en la clínica, específicamente en el área de fisioterapia, que muestran la manera en que el dispositivo clínico opera en situaciones de interacción referidas a los procesos de atención, educación, investigación y administración.

Método

Este estudio forma parte del protocolo de investigación “Análisis interpretativo de las narrativas en el contexto clínico de la salud mental”, que se llevó a cabo en el Centro de Investigación, Formación y Atención Neurológica y Psiquiátrica (seudónimo, Cifanep). El Comité de Ética y de Investigación del hospital aprobó y registró la investigación, así como el Comité de Investigación y Ética de la División de Investigación de la Facultad de Medicina de la UNAM; además, se contó con el apoyo académico y financiero del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la DGAPA-UNAM.

⁴² Liz Hamui-Sutton *et al.*, “Violence and clinical learning environments in medical residencies”, *International Journal of Environmental Research and Public Health* (2023), 6754. <https://doi.org/10.3390/ijerph20186754>

Los participantes fueron informados del objetivo y alcance del estudio y dieron su consentimiento. Se utilizaron seudónimos para conservar el anonimato de las personas. Los resultados fueron compartidos con los integrantes de las tres áreas de fisioterapia en un encuentro organizado por los investigadores en el mismo hospital denominado “Diálogos por la Salud Mental”, el 30 de octubre de 2019, ahí se presentaron y comentaron los hallazgos de la investigación y se escuchó el punto de vista de los agentes. En lo general, estuvieron de acuerdo con lo presentado, y aunque surgieron algunas discusiones con un responsable de área, éstas no pusieron en entredicho los resultados del estudio.

En el diseño metodológico de la investigación se utilizó la etnografía relacional en el contexto clínico, la entrevista narrativa y la observación *in situ* con el fin de instrumentar la propuesta teórica-metodológica del andamiaje interpretativo. Se solicitó la autorización de las autoridades de la Unidad de Fisioterapia (UF) para observar las interacciones en esa franja de actividad.

Durante cuatro meses se acudió a la UF. Después de entender la lógica de las temporalidades, espacios, actores principales e interacciones que le daba sentido y significado a las prácticas, se ubicó a los agentes clave para realizar entrevistas narrativas con dos terapeutas adscritos y cinco estudiantes, uno de posgrado y cuatro de pregrado.

La recolección de los datos se hizo a partir de una guía de entrevista semiestructurada basada en preguntas abiertas con la intención de recuperar la descripción de las experiencias concretas de los informantes. Las observaciones y entrevistas se llevaron a cabo de febrero a mayo de 2019. Las entrevistas duraron en promedio de 45 minutos. Se sostuvieron en español, se audiograbaron, se transcribieron literalmente para su ordenación temática y posterior análisis.

El análisis de la información se elaboró en el programa OneNote® a partir de la codificación y categorización del material transcrito y las observaciones del diario de campo. Para este escrito se seleccionaron fragmentos dialógicos con el fin de comprenderlos e identificar las tramas narrativas que operan en la clínica.

nica. El foco del análisis de las entrevistas transcritas estuvo puesto en las impresiones y justificaciones enunciadas por los sujetos participantes que se complementaron con los registros del diario de campo.⁴³ A partir del análisis se buscó descifrar la manera en que los dispositivos institucionales dieron forma a las interacciones, así como las articulaciones y tensiones que se generaron en la práctica clínica.

Resultados

Los itinerarios de atención en la Unidad de Rehabilitación

La UR se encuentra ubicada en la parte posterior del Cifanep, lo que implica que hay que atravesar todo el centro para llegar a sus instalaciones, incluyendo el estacionamiento de empleados y almacén. Esta ubicación no sólo separa al área de otros espacios de atención como Consulta Externa, Urgencias, Hospitalización, sino que implica que los pacientes y familiares deben caminar en subida aproximadamente un kilómetro desde la puerta principal del nosocomio hasta la UR donde recibirán atención médica; y se trata de pacientes que en su mayoría tienen dificultades motoras.

El lugar en donde se brinda la rehabilitación es un edificio de una sola planta dividido en tres áreas de atención: Terapia Física, Terapia de Lenguaje y Terapia Ocupacional. Constituye un espacio reconducido que no fue construido explícitamente para las terapias de rehabilitación. Si bien todas las áreas están en un solo piso, no hay comunicación directa entre ellas, de tal suerte que cada vez que algún integrante del equipo interprofesional quiere trasladarse a un sitio diferente o comunicarse con un colega debe entrar y salir del recinto.

El itinerario de rehabilitación de los pacientes con afecciones neurológicas inicia en la jefatura del departamento de rehabilitación, donde les practica una evaluación, es ahí donde también se coordina a los especialistas adscritos de las tres áreas. De acuerdo con la organización de la UR, la evaluación es integral, pues

requiere de la participación de todos los miembros del equipo interprofesional. No obstante, durante el trabajo de campo observamos que sólo acontecía entre las áreas de terapia física y ocupacional, pues los intercambios con terapia del lenguaje fueron mínimos. Las terapias de rehabilitación son coordinadas por los responsables de las áreas, quienes deciden las técnicas y ejercicios por aplicar.

En la UR participan estudiantes en servicios social (o pasantes) de tres disciplinas: Fisioterapia, Medicina Física y Rehabilitación, provenientes de universidades públicas y privadas; en menor medida también laboran residentes de la Especialidad en Medicina de Rehabilitación y de Neurología. Son los pasantes quienes llevan el peso de la consulta ya que, en ocasiones, atienden hasta tres pacientes simultáneamente en el transcurso de una hora. Los rehabilitadores adscritos dan atención a cinco o seis pacientes en ocho horas laborales, aunque también orientan a los pasantes de servicio social.

En esa franja de actividad, la distribución del trabajo y las posiciones que ocupan los agentes influye en la asimetría de las relaciones de poder y en la lógica de la atención. La división en tres áreas de rehabilitación muestra situaciones con articulaciones y tensiones particulares que se manifiestan en las interacciones concretas como descritas a continuación.

Situación 1. Área de terapia física y rehabilitación

Miércoles, 10:30 a.m. Las sesiones en todos los servicios se encuentran saturadas. En el área de terapia ocupacional se brinda atención a los pacientes citados; pero también se ha integrado a la “terapia colectiva” un paciente que no asistió el lunes. Su familiar argumentó la falta de tiempo del pariente que se comprometió a llevarlos y el elevado costo que representa el pago de un taxi.

Dos pasantes y un responsable de área, en la mesa colectiva, modulan su ritmo de trabajo para atender hasta tres pacientes simultáneamente. Casi para finalizar la sesión, se hace presente una profesional del área de investigación y solicita hablar con la responsable del área, quien de inmediato le ordena a uno de los pasantes suspender las actividades que venía realizando con el fin de atender a la investigadora visitante.

⁴³ Catherine Riessman, *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods* (Newbury Park: Sage, 1993), 51-74.

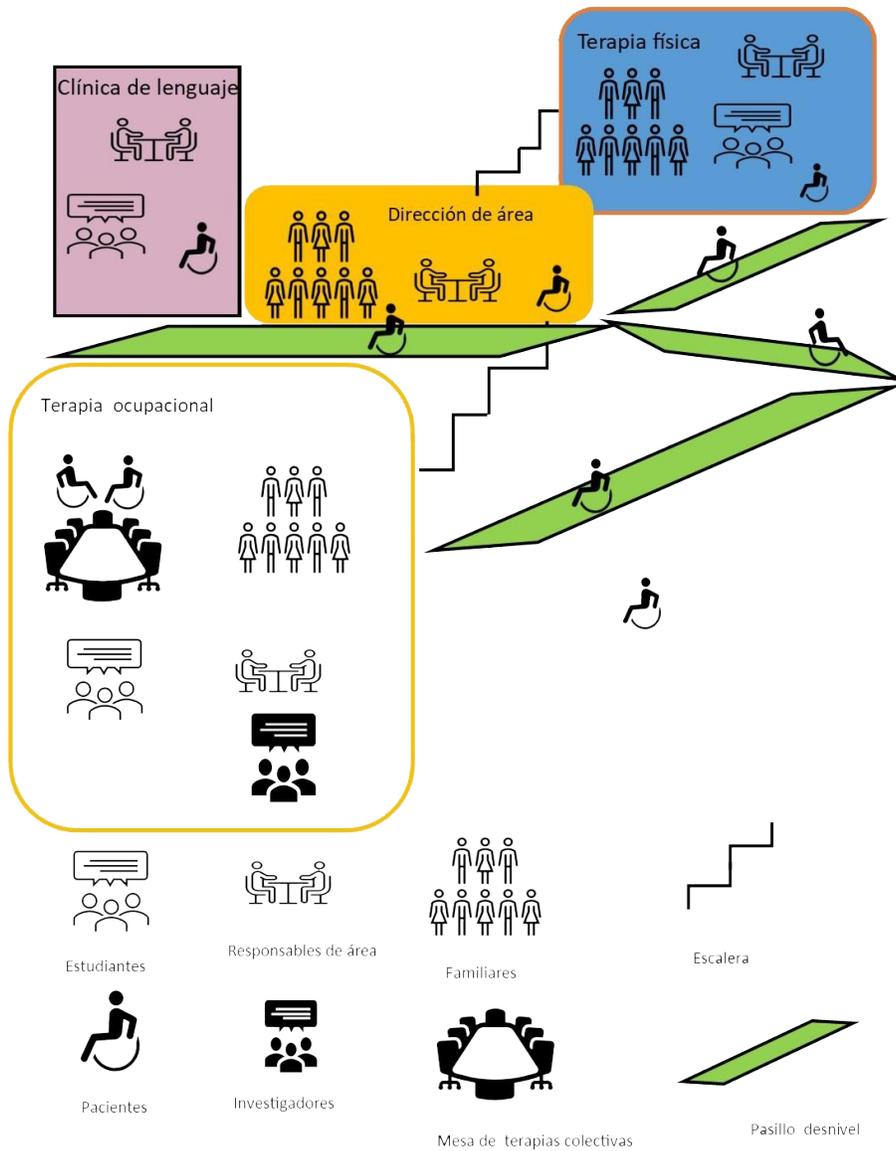


Figura 1. Distribución espacial del área de terapia física y rehabilitación. Fuente: Elaboración propia

Inicia el nuevo turno. Los pacientes poco a poco se sientan alrededor de la mesa, la cual luce repleta. La investigadora visitante se nota molesta y abandona el área, mientras que la pasante, un tanto nerviosa, se incorpora a la mesa de terapias colectivas para iniciar la atención de los dos nuevos pacientes que se le asignaron.

Mientras los pacientes practican las terapias, consistentes en introducir objetos pequeños en una caja o desarmar juguetes, conversan con sus terapeutas. Abordan las dificultades que enfrentan en sus hogares,

tales como el abrocharse los botones de la camisa o amarrarse las agujetas de los zapatos. Gradualmente la conversación involucra a la mayor parte de los pacientes y familiares acompañantes.

De repente, al área de terapia ocupacional acuden, tres residentes provenientes del área de investigación neurológica. Con amabilidad, solicitan a algunos de los familiares desalojar los lugares en la mesa, pues serían ocupados por un paciente y su madre. Se trataba de un joven diagnosticado con esclerosis lateral amiotrófica, quien fue canalizado al área de rehabilitación con el fin de que se le practicara una evaluación. Fue seleccionado para ser parte de un protocolo de investigación el cual involucraba el suministro de fármacos.

Mientras el paciente y su madre seguían sentados, los residentes del área de investigación —que permanecieron parados todo el tiempo— los interrogaban. Al mismo tiempo,

se realiza la terapia ocupacional; no obstante, las interacciones tienden a concentrarse en torno al protocolo de investigación. La saturación de personas y la proliferación de sonidos dificulta poner atención a una sola de las actividades.

Cuando los residentes del área de neurología culminan su tarea, le envían una señal con la mano a la responsable del área de terapia ocupacional, quien de inmediato solicita a una de las pasantes que supervise las actividades que venían realizando los dos pacientes a su cargo. La responsable se dirigió a un escritorio en donde recoge una carpeta y camina a la mesa en donde se encontraban sentados el paciente y

su madre. De pie, continúa con la valoración, la cual integra al protocolo de investigación.

Cercano a las 11:00 a.m. cada uno de los pacientes y un familiar acompañante se levantan de la mesa de terapia colectiva. La responsable del área de terapia ocupacional, de manera apresurada, se dirige hacia ellos con el fin de darles instrucciones sobre las terapias a realizar en sus hogares. Mientras tanto, los tres residentes del área de investigación tratan de explicar al paciente y su madre la utilidad de la información recabada para el protocolo de investigación. Estos últimos sólo escuchan en forma pasiva y no expresan ninguna duda. Al despedirse fue notorio el que los tres residentes se retiraran apresuradamente al área de investigación del hospital; mientras que el joven paciente apenas y podía levantarse de la silla. Con la ayuda de su madre, logra incorporarse y caminar hacia la salida del área de terapia física y rehabilitación.

En un diálogo posterior con la responsable del área de terapia ocupacional y los dos pasantes, expresaron:

Entrevistador: —Son pasadas las 11:00 ¿Y apenas desayunan?

Pasante: —Hay días peores. Usted vio como de pronto se juntan los pacientes y llegan los pendientes.

Responsable: —Aquí uno programa, pero no se respeta. Siempre hay que sacar pendientes. ¡Que el paciente sólo pudo llegar hoy a la terapia! ¡Que realizar la valoración de un nuevo paciente!

Durante las terapias de rehabilitación ocupacional, las interacciones entre la adscrita responsable del área, los pasantes de servicio social, los residentes del área de investigación, los pacientes y sus familiares se expresaron en diferentes temporalidades que orientaron las experiencias individuales y colectivas. Se trató de interacciones emergentes e improvisadas que permitieron dar sentido y significado a las franjas de actividad.

En un primer momento, las interacciones se centraron en la atención de los pacientes, en las que tuvieron un papel central el adscrito responsable del área de terapia ocupacional y los pasantes. Sin

embargo, la situación se caracterizó por la rapidez y la saturación, pues se ponían en marcha terapias simultáneas de carácter colectivo, las cuales fueron interrumpidas por los investigadores de otras áreas. En ese primer momento, los marcos asistenciales y académicos confluyeron en la atención a los pacientes, los adscritos organizaron la atención y los pasantes ejecutaron las terapias.

A otro nivel, las interacciones se concentraron en la aplicación de un protocolo de investigación. En torno de un solo paciente interactuaron tres residentes del área de investigación y la responsable del área de terapia ocupacional; en tanto, las actividades de rehabilitación fueron delegadas a los dos pasantes y cada uno se vio en la necesidad de atender a tres pacientes simultáneamente. En tal situación, el marco de la investigación se impuso a los dos previos, tensionó la labor asistencial y afectó también tanto la enseñanza como el aprendizaje de los estudiantes en servicio social, ya que se desenfocaron de las terapias programadas para centrarse en un caso ponderado desde del área de investigación.

Al final del episodio, las interacciones se volvieron a dirigir al proceso de rehabilitación inicial, es decir, a la dinámica entre los pacientes, pasantes y el responsable del área. No obstante, fue notoria la rapidez con la que se llevaron a cabo los ejercicios de rehabilitación, pues el tiempo de la clínica había sido afectado, de igual forma la interlocución; el último tramo se redujo a dar y recibir órdenes para los ejercicios de rehabilitación doméstica. Las relaciones de poder asimétricas entre neurólogos y rehabilitadores hicieron evidentes las estructuras del dispositivo institucional, dando preeminencia al marco investigativo sobre el asistencial y académico.

Situación 2. Narrativas co-construidas con residentes y pasantes de servicio social en el área de rehabilitación

En los fragmentos de entrevista que se presentan a continuación, los testimonios de los residentes y pasantes dan cuenta de las prácticas clínicas donde se devela la manera en que se enmarcan las interacciones en situaciones que suceden en franjas de actividad es-

pecíficas. Se trata de un análisis narrativo por temas⁴⁴ el cual tiene por objetivo interpretar los significados de lo dicho y las posibilidades de generar identidades sociales o reafirmar la pertenencia a un grupo. A partir del enfoque teórico de la franja de actividad, la situación y los cuatro marcos —asistencial, académico, investigación y administración—, las narrativas se dividieron en categorías temáticas, sin embargo, no se les conceptuó como segmentos aislados, sino como partes de una secuencia que en su conjunto transmiten sentidos. Así, se trata de un estudio de caso, en el que de manera inductiva se generan conceptos que ayudan a la comprensión y teorización del fenómeno de estudio.

Con fines expositivos, se mostrarán algunas de las temáticas que sobresalieron por el orden de las secuencias de las tramas narradas por los estudiantes y responsables en el área administrativa.

Es decirle en dos minutos [al paciente] el diagnóstico y trabájale esto y esto ¡Eso es demasiado simple para la complejidad, a mi parecer! ¡Los pacientes que nos llegan a la consulta y pues así es...! (Residente de la Especialidad en Medicina de Rehabilitación de tercer año, abril del 2019).

El marco administrativo guía las formas de organizar los espacios y tiempos en el área de rehabilitación, por lo que influye de manera importante en los marcos asistencial y educativo. En esa franja de actividad, las interacciones se caracterizan por la adecuación a las temporalidades y las locaciones donde intervienen los agentes: responsables, adscritos, residentes, pasantes, pacientes y familiares, entre otros.

Las normatividades administrativas del centro marcan jornadas uniformes de lunes a viernes para la atención de los pacientes; sin embargo, en el área de rehabilitación la atención tiende a concentrarse los martes y miércoles, por lo que en esos dos días se incrementan las interacciones entre la jefatura del departamento, los especialistas responsables, los estudiantes y los pacientes. No obstante, en esta franja de actividad es notorio que las actividades relacionadas

con la asistencia a los pacientes son desempeñadas por los pasantes de servicio social o los residentes de la Especialidad en Medicina de Rehabilitación. Justo en un miércoles, al finalizar la jornada, hubo un diálogo con la responsable del área de terapia ocupacional quien explicó las adecuaciones temporales que se ha visto obligada a implementar.

Hay pacientes programados: lunes, martes, jueves y viernes, pero el miércoles es día de consulta libre. Es decir, no hay agenda, sino que a los pacientes se les dice, que si tienen algún inconveniente vengan un miércoles, pero entonces a veces llegan 20, 25 pacientes y eso ha hecho que sepan esa dinámica. (Responsable del área de Terapia Ocupacional, abril del 2019).

La flexibilidad en la organización de las citas es indicativa de la disfuncionalidad del marco administrativo en el área de rehabilitación, pues al encuadrar el marco administrativo a tiempos y espacios específicos, se contraponen las lógicas de los marcos asistencial y académico. En el marco asistencial, las situaciones se orientan hacia el paciente, pero también hacia sus familiares, pues en su lógica de acción, se pondera la rehabilitación corporal del paciente, así como su integración familiar y comunitaria. En la labor de rehabilitar, veinte minutos para la atención del paciente, marcados por el área administrativa, operativamente resultan insuficientes. Así, en cada turno las interacciones entre responsables del área, estudiantes, pacientes y familiares se extienden hasta una hora, aunque ello les represente tener que atender simultáneamente a tres pacientes y, por lo tanto, la saturación de actividades.

En el caso del marco educativo, la disfuncionalidad del marco administrativo se expresa en situaciones caracterizadas por interacciones que dificultan el proceso de aprendizaje, ya que los alumnos se ven rebasados de actividades. Los pasantes cuentan con poca o nula supervisión de los responsables del área, incluso en acciones ajenas al marco de atención, lo cual genera incertidumbre y condiciones para el conflicto. Ése es el caso de una residente de la Especialidad en Me-

⁴⁴ Goffman, *Frame analysis*...

dicina de Rehabilitación, quien, al preguntarle por su experiencia formativa en la UR, expresó su sufrimiento al no poder comprender las dinámicas del marco asistencial, sobre todo el tiempo destinado a la rehabilitación de los pacientes.

¡Era como una oficina!, ¡estaba con un paciente y llegaba el doctor y me decía: “Necesito que me hagas una carta”, con el paciente allí ¡“Un permiso para mis vacaciones”, ¡y el paciente allí contándome, y yo no era capaz de [...] A mí me parece que ese momento de la terapia tiene que ser muy privado, y que tiene que ser muy tranquilo para que el paciente te cuente. Y no [...] sonaba el celular del otro profesor, ¡y hablaba allí en medio de todos! No entiendo la prisa. (Residente de la Especialidad en Medicina de Rehabilitación de tercer año abril del 2019).

En las tramas narrativas se describen relaciones, pero sobre todo se exponen explícitamente las contraposiciones de significados y sentidos de quienes participan en el acto terapéutico. Las lógicas que organizan las experiencias e interacciones de los estudiantes en el área de rehabilitación devienen en insatisfacción y se produce un corrimiento de significados, de lo educativo a lo asistencial. Su presencia en esa franja de actividad responde a la lógica educativa, es decir, a ser enseñados y aprender, no obstante, en la práctica están para resolver la carga asistencial de la UR. Como se ha expuesto, los marcos de comprensión, dominantes y subordinados suelen intercalarse y entrar en tensión en una misma situación.

Es evidente la existencia de jerarquías y el subsecuente ejercicio del poder; sin embargo, el marco normativo que las sustenta es interpretado como ambiguo, pues se supone que el médico adscrito es el responsable del proceso de rehabilitación, pero las experiencias narradas indican que, dependiendo de la situación, puede pasar a manos de los médicos residentes y pasantes de servicio social, incluso pueden verse involucrados en actividades que poco o nada tienen que ver con la clínica.

La ambigüedad se debe a que, en una misma franja de actividad, están operando marcos administrativos, de investigación, asistenciales y educativos que se articulan

y se tensan. Sin embargo, dichos marcos no tienen finalidades comunes pues la primera tiende a ser preponderante al enfatizar la productividad, que se expresa en un tipo de atención que valora la rapidez de las tareas. Ese marco se potencia en situaciones en las que se ven involucrados protocolos de investigación, pues se genera un repentino cambio de responsabilidades del adscrito hacia los estudiantes. Así, las actividades asociadas a la asistencia y la educación, propias del proceso de rehabilitación del paciente, tienden a ser subordinadas y hasta anuladas, situación que provoca sufrimiento en los residentes y pasantes de servicio social.

Discusión

El *frame analysis* o análisis de marcos, inspirado en la propuesta de Goffman y relacionado con el trabajo de campo realizado en el Cifanep, permite describir en las franjas de actividad, los contextos en los que interactúan los agentes en entornos clínicos. En las dinámicas interaccionales emergen situaciones que se enmarcan en las tramas subyacentes que a su vez se intersecan generando articulaciones y tensiones en momentos específicos. La comprensión del sentido en las interacciones permite dilucidar dichas situaciones e interpretarlas, y desde ahí, proponer estrategias para resolver las contradicciones estructurales en la confluencia de los marcos.

En las narrativas, extraídas de los testimonios citados de los actores posicionados, en la franja de actividad del área de terapia física y rehabilitación, la laxitud y poca claridad del marco administrativo crea desorden en las interacciones entre los pacientes y otros profesionales de la salud. El manejo discrecional del tiempo por parte de los responsables del área tensa el ritmo de las actividades de los terapeutas, quienes se ven saturados de trabajo. El exceso de encargos simultáneos lleva a la improvisación de situaciones para intentar cumplir y subsanar las presiones, lo que involucra una gran dosis de incertidumbre y provoca confusión en el encuadre de las interacciones.

La disfuncionalidad del marco administrativo-organizacional afecta las lógicas asistenciales y educativas, generando insatisfacción en los agentes. Los terapeutas piensan y sienten que no están realizando

bien sus prácticas; es decir, no le dedican la atención y el tiempo necesario que requiere el paciente para su rehabilitación. Por su parte, la falta de supervisión de las actividades por parte de los profesores provoca incertidumbre en los estudiantes acerca de su aprendizaje y el estado de sus competencias mientras ejecutan los ejercicios con los pacientes, perciben que no les enseñan, dudan de sus actos y están conscientes de las consecuencias de sus posibles errores.

Lo anterior lleva a que el acto terapéutico pierda sentido para quienes lo realizan y se genere malestar sin vías de comunicación fluidas para su resolución. El encuadre administrativo disloca el sentido asistencial y educativo creando tensiones que alteran los procesos de atención. Las contradicciones entre las diversas lógicas estratégicas del orden clínico se manifiestan en la pérdida de sentido según las expectativas de los participantes posicionados. De ahí que el conflicto y la ambigüedad de los significados derivada de perspectivas epistemológicas discordantes, se exprese en tramas narrativas donde emergen dificultades para interpretar las situaciones complejas y comprender los significados de las interacciones.

Uno de los aspectos que destaca en el análisis temático de las narrativas presentadas es la relevancia del marco investigativo. En un momento dado, en las dinámicas interaccionales de la terapia ocupacional aparecen personajes procedentes del área de investigación neurológica que desarrollan protocolos o estudios clínicos. Cuando ellos arriban a la UR para la valoración de un paciente que forma parte de su estudio, todas las actividades que están en marcha se suspenden y adquiere prioridad la petición de los neurólogos. La preponderancia del marco investigativo sobre el asistencial indica un rasgo institucional significativo, las actividades de investigación tienen relevancia sobre las terapias fisioterapéuticas que se ofrecen en la UR. La interrupción de la atención en el área de rehabilitación genera malestar en los terapeutas y los pacientes que, sin embargo, toleran la perturbación. La tensión creada es producto del choque de los marcos y, desde el punto de vista situacional, de la ruptura de la relación entre terapeutas-pacientes-familiares.

El análisis narrativo de las situaciones en la clínica vinculado a la propuesta teórico-metodológica de los dispositivos y los marcos, entendidos como lógicas ordenadoras que dan sentido y significado a la acción de los agentes, permiten comprender e interpretar las funcionalidades y disfuncionalidades del proceso de atención y con ello ajustar las pautas interaccionales para optimizar las relaciones sociales y de poder en cada franja de actividad.

Conclusiones

La utilidad de estudios como el presente consiste en la posibilidad de analizar situaciones donde los sentidos y significados, expresados en lo que los agentes piensan, sienten y hacen en su interacción con otros, dan cuenta de la compleja dinámica de la clínica. Se pretende dilucidar la manera en que las acciones encuentran referentes en los marcos que coadyuvan a la articulación o tensión de los procesos de atención y sus tramas subyacentes. Por ejemplo, en las situaciones estudiadas, fue claro que el marco administrativo en esa franja de actividad provocó desorden y desánimo entre los agentes. Una intervención en la reorganización administrativa de los tiempos y espacios de trabajo que considere los intereses de los terapeutas, estudiantes, pacientes y familiares permitiría que el acoplamiento de los marcos asistencial, educativo y de investigación se diera de manera más fluida. El respeto a los tiempos programados, la supervisión académica, la consideración de las necesidades de los pacientes y familiares, el desarrollo de estrategias acordadas con antelación para atender los imprevistos, serían algunos cambios que tenderían a disminuir las tensiones para mejorar la coordinación y el servicio de atención en esa franja de actividad.

Los hallazgos etnográficos de las situaciones microsociales analizadas desde perspectivas múltiples e interdisciplinarias fortalecen la investigación en el campo de la salud. La comprensión de las experiencias y los contextos de quienes participan en los procesos de atención en la clínica puede derivar en acciones de cambio que respondan a los pensamientos, sentimientos e intereses de las personas involucradas. Además de las lógicas organizacionales mencionadas en este artículo, el marco socioan-

tropológico tiene el potencial de aportar una visión más humana y ética que incida en la solución de los diversos problemas que emergen en los contextos clínicos.

Agradecimientos

Queremos agradecer a las personas de la Unidad de Fisioterapia del Cifanep que participaron en este estudio y se tomaron el tiempo para compartir sus pen-

samientos y experiencias. Gracias por su confianza. También agradecer a María Fernanda Rodríguez Hernández (MPSS) por ayudarnos en la adecuación del artículo al formato de la revista. Esta investigación fue financiada por la Universidad Nacional Autónoma de México, gracias al apoyo recibido para el proyecto de investigación “Análisis interpretativo de narrativas en el contexto clínico de salud mental” DGAPA-PAPIIT IN305320.



La Guadalupita Ácrata en el Ojo de Agua: anarquismos invisibles de la vida cotidiana en territorio

*The Guadalupita Ácrata in Ojo de Agua:
Invisible anarchism of everyday life in the territory*

Juan Manuel Vizcaino Martínez

Doctorando en Artes y Diseño, UNAM / Universidad de las Artes

jm.vizcaino@universidaddelasartes.edu.mx / <https://orcid.org/0000-0002-9426-7763>

RESUMEN

En este documento se participa de los estudios anarquista con el objetivo de rastrear estrategias de supervivencia y métodos de vida espontáneos a partir de la aplicación etnográfica del concepto *ethos barroco* de Bolívar Echeverría, como práctica en territorio de emancipación transcolonial de las condiciones de vida del *capitalismo gore*, descritas por Sayak Valencia. Para el objetivo propuesto, se participó del proceso artesanal del rótulo de la *Guadalupita Ácrata* en el barrio del Ojo de Agua (ubicado en el segundo cuadro de la ciudad de Aguascalientes, México), con la activación de 1) la práctica del “paro” para el ejercicio de una *lúdica del trabajo* de libre asociación; 2) las *políticas de la imaginación* para la improvisación de procesos de subjetivación fundados en la autovalorización; 3) una *escénica callejera* de la vida territorial para la libre expresión y la acción directa, y 4) la producción de imágenes como *signos-vehículo* de movilización social, acción territorial y participación en las políticas de vida. Estos procesos derivan en el reconocimiento del valor de uso teórico-práctico de *imágenes elusivas* de la *contractura social* en territorio.

Palabras clave: anarquismo, *ethos barroco*, capitalismo *gore*, lúdica del trabajo y políticas de la imaginación.

ABSTRACT

This document participates in anarchist studies with the objective of tracing survival strategies and spontaneous life methods from the ethnographic application of the *baroque ethos* concept of Bolívar Echeverría, as a practice in the territory of transcolonial emancipation from the living conditions of *capitalism gore*, described by Sayak Valencia. For the proposed objective, we participated in the artisan process of the *Guadalupita Ácrata* sign in the *Ojo de Agua* neighborhood, with the activation of 1) the practice of “paro” for the exercise of a *playful work* of free association; 2) the *politics of the imagination* for the improvisation of processes of subjectivation based on self-valorization; 3) a *street scene* of territorial life for free expression and direct action; and 5) the production of images as signs-vehicles of social mobilization, territorial action and participation in the politics of life. These processes lead to the recognition of the use value of *elusive images* of the *social contracture*, mercantile and statist.

Keywords: anarchism, baroque ethos, gore capitalism, ludic work and politics of the imagination.

Fecha de recepción: 03 de julio de 2023
Fecha de aprobación: 21 de marzo de 2024

Anarquismo guadalupano

*Señora ingobernable,
¡Vive entre nosotrxs!,
Señora de los desiertos,
¡Persiste en nuestros pechos!,
Señora antiatuoritaria,
¡Libranos de la estupidez!*¹

De entre las investigaciones que abundan en la problematización de la visualidad guadalupana es posible identificar la aplicación de un vasto conjunto de disciplinas, técnicas y herramientas metodológicas aplicadas por múltiples tradiciones académicas, enfoques y perspectivas históricas, sociológicas, etnográficas y antropológicas, así como de estudios culturales. Desde esa multiplicidad problematizadora también es posible identificar momentos de esta visualidad en el estudio del prolífero valor de uso que se hace de la imagen icónica e imaginaria guadalupana, en su emergencia simbólica, cultural e histórica en el corazón del mundo colonial, en la tilma de Juan Diego, en la relatoría de las apariciones guadalupanas del Nicán Mopohua, y en la edificación basilical del cerro de Tepeyac; en su irrupción beligerante en el estandarte en lucha de la campaña independentista y en la emblemática de los movimientos sociales revolucionarios y contrarrevolucionarios, conservadores y libertarios;² en la eventualidad y acontecer de la vida social y política de los territorios, su ritualidad popular, devocional y congregacional, procesional, ceremonial y festiva; en la producción, reproducción, recepción y circulación, tan espontánea como regulada, desregulada y subversiva, de sus representaciones; en sus circuitos de socialización, difusión y divulgación, comunicación y mercantilización. “El *axis mundi* guadalupano hace difícil la comprensión de su objeto mismo, ya que es por sí, un vasto conjunto paradigmático integrado por una infinidad de expresiones que giran alrededor de su propia efigie. Cada expresión que nos brinda es la conexión a otra expresión

¹ Nota en bitácora de producción.

² De estos ejes de problematización se cuenta con amplia literatura relacionada, de la que se recomienda, para profundizar, el libro de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*, (México: FCE, 1994).

que fundamenta desde distintas aristas la narrativa de una misma significación”.³

Nos encontramos, temporalmente, ante la persistencia de un signo de largo aliento y de múltiples dimensiones, escalas y magnitudes, abierto tanto a las políticas territoriales, situadas y multisituadas, como a la geopolítica transcontinental y de los sistemas mundo, abierto también a la mirada micropolítica en una casuística del hecho guadalupano en el que su adjetivación ya lo vuelve una cualidad múltiple de la experiencia, abrazando tanto la advocación y recogimiento devocional como su invocación insurreccional en las luchas y movilizaciones sociales. En tal marco de pensamiento, nos proponemos aquí formular una modesta pregunta: ¿es posible imaginar, problematizar y practicar un anarquismo guadalupano?, y si fuera el caso, ¿qué podríamos decir de su práctica situacional y situada?

El presente texto tiene por objetivo presentar los resultados del trabajo de campo del proceso de producción social de la Guadalupita Ácrata como un signo que se configuró en una secuencia de activaciones artesanales, aplicadas en un rótulo-mural que comenzó su diseño en los talleres vespertinos de pintura de la Universidad de las Artes y tomó lugar posteriormente en el acceso principal del Ojo de Agua, antigua zona de tolerancia ubicada en el segundo cuadro de la ciudad de Aguascalientes, México. Como estudio de caso, esta secuencia de activaciones y asociaciones territoriales se realizaron colectivamente con múltiples participaciones durante los meses de febrero y marzo de 2023, aplicando técnicas investigativas de observación participante y recolección de datos alternando entre la bitácora de dibujo, el diario de campo y los registros fotográficos de reflexividad etnográfica, o fotoetnografía. Conceptualmente, la presente relatoría de la *Guadalupita Ácrata* tiene por objetivo problematizar la práctica del *ethos barroco* en territorio, como *táctica de participación y producción* artesanal, cultural y social, desde las prácticas anarquistas como apuesta política latinoamericana, en un esfuerzo por pensar y

³ Luis Enrique Ferro Vidal, “Al’ se ven: imagen y guadalupanismo otomí y chichimeca jonaz”, *Cuicuilco*, núm. 45 (2009), 249-264, 250.

experimentar activamente los anarquismos territoriales contemporáneos.

Para hacer una acotación en lo relativo a los estudios anarquistas, cabe anticipar que la anarquía europea se propone aquí, como una *contrahistoria*⁴ moderna (antimoderna), y que, desde sus diversas concepciones, interpretaciones, prácticas, contextos y tensiones políticas, participan también de complejas luchas antiautoritarias situadas en diversos contextos personales y sociales. En este presupuesto de teoría y acción política, encontramos que es posible distinguir la emergencia de también otros anarquismos no tradicionales ni ortodoxos que hibridan los recursos sígnicos de la imaginaria y la visualidad anarquista, hibridación derivada de la multiplicidad territorial y sociocultural latinoamericana, así como de su condición colonial disfrazada en la unilateralidad de lo aparentemente global.

Rastreado en la literatura académica, no necesariamente anarquista pero necesariamente latinoamericana, en búsqueda de estrategias de producción contraculturales que confronten los autoritarismos estructurales y sus circuitos de violencia, es significativa la lectura del análisis que hace Bolívar Echeverría⁵ del hecho histórico de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, del que interpretamos el acontecimiento de corte y emergencia de una posible *contrahistoria* guadalupana, inscrita en las contracturas sociales⁶ del mundo colonial (anticolo-

⁴ Entendemos por *contrahistoria* al conjunto de rutas críticas que tienen por objetivo reconstruir a contrapelo las “verdades estatuadas” y “las explicaciones perezosas y facilonas hoy dominantes, tanto la historia de los movimientos de oposición y de lucha desarrollados en los cinco siglos de periplo histórico capitalista, como también los perfiles esenciales de los actuales movimientos anticapitalistas y antisistémicos de México, de América Latina y de todo el mundo”, Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del buen rebelde. Guía de la contrapolítica para subalternos anticapitalistas y anstisistémicos* (Colombia: Ediciones desde Abajo, 2013), 10.

⁵ Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo”, en *Modernidad y blanquitud* (México: Era, 2016), 183-207.

⁶ La idea de una *contractura social* pretende señalar la existencia de un contrato social involuntario y rígido que se encuentra en contra-acción de las facultades de libre asociación, participación voluntaria y libre disposición de los recursos, medios y productos, condicionados a la atrofia social por efecto de los violentos determinismos de la modernidad-colonialidad.

nial), y en los signos protectores visibles en los muros barriales, significativamente territoriales, así como en las playeras y en las pieles tatuadas de los guadalupanos y guadalupanos, en la inscripción política de las visualidades y las corporalidades como prácticas de autoafirmación y autovaloración.

Con la intención de avisar el origen táctico del *ethos barroco*, es posible recuperar de la pluma de Echeverría su singularidad, quién explica:

Lo barroco se gestó y desarrolló inicialmente, en América, en la construcción de un *ethos* social propio de las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII. Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas.⁷

Esta condición barroca implicaría un contrato social anticipatorio de la vida cotidiana en los territorios guadalupanos dispersos en la extensión colonial latinoamericana, denominada por Echeverría *ethos barroco*, que —llevado a la vida práctica— se entiende como un recurso de autogestión y autopreservación de la vida y los consecuentes procesos de subjetivación, de los que emergen formas y actitudes cotidianas para la supervivencia frente a las violencias del sometimiento y desplazamiento de los autoritarismos coloniales. Cuerpos y subjetividades obligadas —por las violencias territoriales— que se movilizan produciendo nuevas formas socioculturales que podríamos llamar *transcoloniales*, subculturales o contraculturales, respondiendo a las distintas formas del proceso de sometimiento-desplazamiento-movilización, pero, sobre todo, apelando a las estrategias aplicadas en la autogestión comunal y en el desencadenamiento de políticas de vida contrahegemónicas.

En ese sentido, es indispensable reconocer la existencia de una *contrahistoria* del poder en la constancia de las luchas de la vida cotidiana contra las fuerzas promotoras de la disolución social o de la sociedad forzada que pretende obligar a las personas a adaptar-

⁷ Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 189.

se —acorralladas— a la violencia y la miseria como condiciones de vida en la reproducción de las prácticas del hiperconsumismo del *capitalismo gore* propuesto por Sayak Valencia,⁸ que, al disminuir el mundo de lo social promueve el individualismo y la competencia salvaje por la supervivencia en un mundo material instalado en la carencia, en la precarización de la vida y en la apertura de rutas de legitimación criminal, asesina y mutilante que opera en las oscuridades de la perversión del capitalismo colonial contemporáneo.

Como precisión conceptual, en el entorno de los pensamientos colonial, decolonial, poscolonial y transcolonial, este texto se decanta por el reconocimiento de la condición colonial real existente, teniendo como punto de partida las estructuras de poder subyacentes en las relaciones sociales de discriminación, explotación y dominación de tipo racista, clasista o estamental, observadas por Aníbal Quijano, que, impuestas, naturalizadas y mistificadas por el poder global, colonializan el imaginario de los dominados por modelamiento represivo, seductor y aspiracional —modernizador y europeizante— como condición de reproducción social, y son observables en los “modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual”.⁹

En esta línea, se siguen los estudios del barroco de Bolívar Echeverría, quien promueve un pensamiento que observa la evanescencia de las identidades en los procesos de subjetivación por la “teatralización absoluta” del imaginario colonizado, en el que los modos de significación se desbordan alterando los códigos impuestos en su proliferación —tan formalizada como objetivada—, abriendo posibilidades de producción social encubiertas y clandestinas que resguardan usos y costumbres en la vida cotidiana, así como la encarnación de las subjetividades dominadas por la colonialidad-modernidad capitalista. En este punto, se abre una potencia

⁸ Sayak Valencia, *Capitalismo gore, control económico, violencia y narcopoder* (México: Booket, 2016).

⁹ Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad, *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29 (1992), 11-20, 12.

transcolonial que no niega ni pretende trascender lo colonial, sino que transita la contracción de la condición de su existencia transitoria, alterando los códigos y la producción social de su enunciación: “un mundo en el que quepan muchos mundos”.¹⁰

Por último, en esta secuencia conceptual, se sigue con Sayak Valencia la necesidad de aceptar y reconocer que todavía estamos colonizados mentalmente; así también, es preciso reconocer que:

[...] nos han vendido el mito de que estamos descolonizados, y nos hemos comprado el discurso de que somos un país en vías de desarrollo que quiere ser moderno, nos alimentamos de retórica y estereotipos, seguimos, desde todas las esferas (desde la academia hasta las prácticas cotidianas) encantados en encarnarnos en identidades europeas que poco tienen que ver con nuestras necesidades, nuestras prácticas económicas y nuestras subjetividades geopolíticas.¹¹

En un contexto histórico socioterritorial que reconoce la condición de la modernidad-colonialidad contemporánea, se comprende que la aparición de la Virgen de Guadalupe significa también la aparición del *ethos barroco* en la vida popular de las comunidades, estandarte del caudillismo contracultural independentista del siglo XVIII y revolucionario del siglo XX, en la lucha emancipatoria de la contractura social de las lamentables condiciones de existencia de los 500 años del mundo colonial, condiciones decodificadas en el siglo XXI en la contractura de un siniestro corporativismo patriarcal de los mercados-nación, que promueven y publicitan el emprendimiento radical de las dinámicas empresariales —legales e ilegales— que instrumentan la violencia y la miseria como productoras de capital distópico¹² liberado, no sólo para la mínima

¹⁰ Consigna del Neozapatismo referida ampliamente en la literatura, recuperada del primer comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), también conocida como Declaración de la Selva Lacandona.

¹¹ Valencia, *Capitalismo gore*, 105.

¹² Por *capitalismo distópico* se entiende un capitalismo que se designa como una utopía negativa, el reverso antitético de un capitalismo ideal que promueve valores de consumo que pervierten por la instalación de la escasez artificial para sostener la riqueza

subsistencia, sino en la producción de réditos para la autoafirmación hiperconsumista.¹³

En el reconocimiento crítico de las contracturas descritas de un mundo colonial insoportable, y con el objetivo de rastrear prácticas de autodefensa, remediales o anticipatorias, manifiestas o clandestinas, incluso, manifiestamente clandestinas, Echeverría señala que “la modernidad de la vida civilizada es y seguirá siendo impensable sin la emancipación de esa interpretación identitaria comenzada entonces por los indios americanos”,¹⁴ que persiste en los territorios guadalupanos, que si bien no escapan del terror social, promueven recursos aplicables a la vida práctica para sortear el infortunio de las violencias. “Lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente”.¹⁵ Para el caso, en la Guadalupita Ácrata, el *ethos barroco* es experimentado como práctica psicosocial y socioterritorial revolvente que confunde el catolicismo ortodoxo y el anarquismo ilustrado en un anarquismo “guadalupano” en el que la Virgen de Guadalupe se encuentra alterada en su doble pirata, la Guadalupita Ácrata. Esta estrategia es recursiva, en tanto recurso y recurrencia, por operación de la refuncionalización de los signos de poder colonial subvertidos en el proceso de asimilación, a manera de dique o barricada contracultural en la memoria psíquica del barroco latinoamericano: “[...] refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos al tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo ‘de la realidad’, ortodoxo y castizo”.¹⁶

La Guadalupita Ácrata es un ensamblaje visual de múltiples tradiciones contraculturales: sembrada para

acumulativa, provocando en su desdoblamiento un reverso ilegal, criminal y asesino, mercantilizado y afirmativo de la existencia por medio del hiperconsumo. El concepto de distopía es ampliamente utilizado por Sayak Valencia en *Capitalismo gore*.

¹³ Valencia, *Capitalismo Gore*.

¹⁴ Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 202.

¹⁵ Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 189.

¹⁶ Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 201.

subvertir los patrones de conquista, gesto rojinegro de lucha cotidiana, suspendida en el desierto chichimeca del Bajío, envuelta en una sangrienta marea tricolor, de florados atavíos feministas, destellante y celeste colorimetría del reggae, de satánicas estrellas zapatistas invertidas, cholita “tirando barrio”¹⁷ protegida por un angelito *bull terrier* finado a finales del 2022.

Etnografía del capitalismo gore en *El Ojo de Agua*

Con la intuición puesta en los recursos metodológicos necesarios para la realización del trabajo de campo en territorio, se ha de señalar de forma breve el enfoque metodológico del que se participa en esta investigación, con la precaución de evitar los presupuestos esencialistas, se toma del postestructuralismo una comprensión de la historia como “discontinua, no finalista y no evolucionista”,¹⁸ múltiple y contingente, en la que “es la experiencia la que constituye la pluralidad de sujetos”, entendiéndose que el sujeto, “lejos de ser un ente universal, transhistórico y fundador, no es sino un producto históricamente variable” que “es siempre resultado de determinadas prácticas de subjetivación”.¹⁹ Esta consideración metodológica, afín a la mirada de la fenomenología social y al énfasis en lo vivido de la antropología de la experiencia, promueve que “lo que hay que hacer es buscar qué se oculta detrás de la experiencia y la posibilidad”.²⁰ El posestructuralismo funciona aquí para descentrar la mirada de los anarquismos clásicos para experimentar la producción social en el acontecer de la experiencia vivida, línea que ha dado lugar al posanarquismo, entendido como la problematización posestructuralista de los anarquismos contemporáneos, que en este caso implican y justifican tanto la necesidad del trabajo de campo como la acción y participación directa en territorio.

¹⁷ “Tirar barrio” es una posición corporal, actitudinal y comportamental de autorrepresentación y autorreconocimiento codificado de las culturas y contraculturas barriales.

¹⁸ Tomás Ibáñez, *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neonanarquismo y postanarquismo* (Barcelona: Virus Editorial, 2015), 118.

¹⁹ Ibáñez, *Anarquismo es movimiento...*, 122.

²⁰ Ibáñez, *Anarquismo es movimiento...*, 116.



Figuras 1-3. Izq. Costal de yute con dibujo de la Guadalupita Ácrata. / Cent. Guadalupita Ácrata. / Der. Socialización de la Guadalupita en la Universidad de las Artes.

Hechas estas breves precisiones, se apuesta aquí por la mirada práctica de la etnografía, particularmente la derivada de la antropología anarquista, como una mirada cualitativa situada en la producción social y cultural antiautoritaria, no estatista y libertaria de los grupos humanos pasados o presentes, desde afuera, adentro, e incluso, de forma multisituada, haciendo una observación directa de los fenómenos que le ocupan en diferentes proporciones, escalas y dimensiones en su volumetría social. Es gracias a que “la antropología arrastra cierta tradición de análisis de lo subalterno y lo marginal [...] que] en la actualidad, el objeto de estudio se ha ampliado hacia los grupos periféricos de las sociedades occidentales, entre los que se encuentran muchos movimientos sociales”,²¹ de entre los que se encuentran los movimientos anarquistas. Pero no anticipemos al prejuicio de la interpretación de los “movimientos sociales” como necesariamente reivindicatorios o reformistas, incluso revolucionarios o insurreccionistas, sino en el reconocimiento primario de los movimientos espontáneos de lo social derivados de la necesidad de subsistir y sobrevivir en territorio. Para tal efecto, se ha considerado pertinente la inclusión de una relatoría etnográfica alternada que

²¹ Beltrán Roca Martínez, “Anarquismo y antropología: una introducción”, en *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario* (s.l.: s. e., 2008), 8, acceso el 6 de junio del 2023 en https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/anarquismo_y_antropologc3ada_-_varios.pdf

de parte de las experiencias sociales cualitativas para el análisis teórico y metodológico.

Como una aproximación etnográfica al territorio tenemos el mediometrage documental *El Ojo de Agua*,²² realizado en el 2016 por Abel Amador y Verónica Marín, en el que se abre un conjunto de registros testimoniales significativos que permiten posicionar la mirada y la experiencia situada en las narrativas territoriales expresadas por las y los participantes de este documental, por quienes sabemos que el Ojo de Agua se instala a las orillas de la ciudad de Aguascalientes (México), en la segunda mitad del siglo XX, cerca de las ladrilleras, acorralado entre las vías ferroviarias de Ferrocarriles Nacionales de México —ahora Ferromex— y un río de aguas negras, en los terrenos que antes habían sido de la acaudalada familia Arellano (de la clase gobernante contemporánea), entonces laberinto de la depresión modernizadora, franco vertedero de “prostitución, venta de drogas y robo”, en palabras de una de las entrevistadas, a lo que continúa otra participante, pepenadora y exprostituta, refiriendo: “nos consolamos en nuestra pobreza”, incluso contra la burla de los policías que amenazan con desalojar a la población.

Mientras, “el Estado [...] se exhibe, maltrata, molesta, haciendo ver al ciudadano que está en peligro

²² Abel Amador y Verónica Marín, *Ojo de Agua documental*, video (17:27), (México: Cinecdoque), acceso el 24 de junio del 2023 en <https://www.youtube.com/watch?v=XO137QVoToc>.

permanente”²³ se repliega una clase social precarizada en extremo a la que Valencia denominará, no ya proletariado, sino *precarizado*, como identidad desarraigada e incluso, desclasada: una clase que reniega su clasificación, perdiendo cohesión identitaria, como una identidad frustrada que se pierde a sí misma y se instala en la posibilidad de su existencia renegada.

En el vórtice de la precarización extrema y las hostilidades, las infancias crecen solas y aguerridas, en defensa de sí, expuestas al abuso personal, familiar y comunitario de alcohol y drogas. “El Choco” recuerda que en uno de sus *malviajes* psicotrópicos alucinó que le sacaba el corazón a su madre, expresando una imagen definitiva del terror social de la psicología familiar incorporada en un territorio *ultraprecarizado*, pesadilla de una subjetivación cruzada, entre estimulada y deprimida, atravesando el mandato de la dictadura del hiperconsumismo manifiesto en el abuso de sustancias. “Esos relámpagos en la conciencia que lanza a los cuerpos por caminos tumultuosos”²⁴. Caminos atravesados por la cicatriz del Ferromex en el Ojo de Agua, que marca los cuerpos territoriales, los cuales, mutilados, han sobrevivido al encuentro con el tren: “nunca se le puede ganar al tren”, concluye un participante que perdió una parte de su cuerpo contra la máquina al estar alcoholizado y mariguano. En su testimonio nocturno aparece el recuerdo de muchas muertes, balazos y cuchillazos, declarando, “era un infierno, el que no salía encuerado, salía muerto”.

La violencia declarada en territorio como condición de vida coloca a los cuerpos en disputa por los recursos en las prácticas de los “tramperos” que, más o menos organizados, le “pegaban” al tren, ya en movimiento u obligándolo a frenar, para el saqueo de materia prima en la persecución de autosustento, en la imposibilidad de una piratería terrestre. Esas prácticas fueron investigadas por las fuerzas policiales en 2008, derivando —años después— en la criminalización, persecución y reclusión de un grupo de tramperos.

Si bien el capitalismo *gore* se expone como un marco teórico para pensar las culturas, también se

ofrece como un marco de acción en el que se desdobra las prácticas derivadas (y obligadas) del capitalismo en su reverso oculto y siniestro en territorios situados en los que, a la sombra del espectáculo del hiperconsumismo, la farmacopornografía²⁵ y el neoliberalismo encarnizado, se exponen los cuerpos fetichizados a la violenta sobrevivencia ilegal, en la práctica de la “prostitución, venta de drogas y robo” en el Ojo de Agua.

El ejercicio etnográfico del documental *El Ojo de Agua* nos permite reconocer el testimonio de “las pequeñas luchas y resistencias que tienen lugar [en] la vida cotidiana —mucho más frecuentes e igualmente capaces de subvertir el orden social, que, además, guardan relación con las formas abiertas de oposición al poder—”,²⁶ para reconocer las condiciones de emergencia de complejas prácticas sociales situadas y vividas en el acontecer cotidiano. En ese contexto, tan empírico como teórico, a partir de la práctica artesanal situada, se pretende identificar y participar de procesos asociativos que activan espontáneamente prácticas anarquistas microsociales, entendiendo que “el anarquismo no es sólo una visión especulativa sobre una sociedad [pasada o] futura. Más bien, la anarquía es una forma de vida social que se organiza a sí misma sin recurrir a la autoridad coercitiva”²⁷.

Anticipar algunos desatinos metodológicos

Los procesos de investigación por activación artística implican movimientos inadvertidos, incluso fortuitos, que permiten la participación comunal y territorial que corre riesgos, tanto metodológicos como políticos, en la forma en que se realizan los acercamientos en su realidad práctica y cotidiana como en el estableci-

²⁵ Tomado del capitalismo farmacopornográfico de Beatriz Preciado, expresa que “la nueva economía mundo no funciona sin el despliegue simultáneo e interconectado de la producción de cientos de toneladas de esteroides sintéticos, sin la difusión global de imágenes pornográficas, sin la elaboración de nuevas y variadas psicotrópicas sintéticas legales e ilegales”, índices del fenómeno *farmacopornográfico*. Valencia, *Capitalismo gore*.

²⁶ Roca, “Anarquismo y antropología...”, 8.

²⁷ Brian Morris, “Antropología y anarquismo: afinidades electivas”, en *Anarquismo y antropología*, coord. por B. Roca (s.l.: La Malatesta, 2008), 28.

²³ Frantz Fanón, *Los condenados de la tierra* (México: FCE, 1973), 151.

²⁴ Fanón, *Los condenados...*, 128.

miento de presupuestos teórico. Valencia²⁸ advierte y anticipa algunos de estos desatinos:

Asumir que las realidades son globales y se pueden experimentar, explicar y analizar desde una perspectiva también global, desde marcos de pensamiento y existencia unilaterales, unidimensionales y universalistas, ya sea en la precipitación de juicios moralizantes de la otredad fundada en una bien intencionada perspectiva condenatoria de la barbarie de un mundo incivilizado, o bien, la tercermundización *light*, promotora de una turística colonizadora practicante de la condescendencia teórica, el asistencialismo metodológico y la caridad interpretativa, o incluso, la admiración y celebración de las violencias implícitas de la subjetivación incorporada en la precarización territorial que romantiza el signo de la diferencia exotizada, de dignidad rebelde, que reivindica la precarización como una condición aceptable, incluso, deseable, como medio emancipatorio.

Este ejercicio investigativo de activación transcultural podría ignorar las condiciones coloniales al fondo del coctel del capitalismo *gore*. Por lo que es significativo aclarar que durante el proceso de participación de la Guadalupita Ácrata no se realizaron acercamientos de pleno a experiencias observadas en el documental *El Ojo de Agua*, para su recrudescimiento sensacionalista, sino como aproximación participativa situada por medio de la activación artesanal como ejercicio comunal en territorio, libre de aspiración trascendentales y reivindicatorias, por lo que se apela, desde la antropología anarquista “a mirar la historia menos en términos de tipologías y más como un proceso histórico en el que las actividades humanas se han esforzado por mantener su propia autonomía”.²⁹ En este sentido, la etnografía, como esfuerzo reconstructivo de las realidades sociales, activa una *función divulgadora*:

demostrar, hacer sentir, que las cosas ocurren realmente, localizar e investigar los focos de construcción de la realidad [...] En este mundo caracterizado por el colapso de la imaginación, sumergida en un contexto económico y tec-

nológico totalitario, y por la consecuente incapacidad para representarnos las consecuencias de nuestras acciones.³⁰

Como práctica militante, la etnografía, en su función divulgadora, contribuye también a la propagación, y sin temor a decirlo, a la propaganda de otras prácticas artísticas y artesanales vinculadas y comprometidas con la producción social en términos de colaboración y compañerismo, pero sin eludir los conflictos en las políticas de subjetivación incorporadas en territorio, en lo que aquí se entiende como la contractura social de las diferencias en los términos y condiciones contractuales de participación social, asumiendo las tensiones en las prácticas de deliberación expresiva, implícita en su codificación actitudinal y explícitas en su decodificación reflexiva.

En un primer acercamiento, la activación prefigurativa de la Guadalupita Ácrata, como hecho imaginante, comenzó durante la visita de la comunidad de la Maestría en Arte Contemporáneo al Comedor Comunitario del Centro Integral de Sinergias en Acción A. C., donde nos recibió la maestra Cuquita Primavera vestida con falda negra, blusa blanca y flores rojas en el cabello. Al entrar al salón —donde antes había sido pista de baile del cabaret *Primera Tropical*— encontramos un espacio blanco de doble altura, columnas rojas y remates negros, donde se inauguraría días adelante la Casa de la Cultura de la Asociación, ubicada en el acceso principal del Ojo de Agua. Luego de la bienvenida, nos invitaron a tomar asiento en una mesa de mantel negro con rosas rojas donde sirvieron guisados con tortillas y agua de jamaica (también roja). Ya en la plática, por los colores rojinegros recurrentes en el entorno, pregunté a la maestra si era huelguista. Contestó que sí, que como normalista le tocó participar en las huelgas, y nos compartió varios episodios de vida, y en algún momento nos habló del amor, del atrevimiento comunicativo del pronunciamiento del amor manifiesto, síntoma de su militancia altruista como actitud directiva del comedor comunitario.

³⁰ Abel Al Jende Medina, “Posibles aportaciones al anarquismo desde una práctica antropológica no profesional en las redes sociales locales”, en *Anarquismo y antropología*, coord. por B. Roca (s.l.: La Malatesta, 2008), 33.

²⁸ Valencia, *Capitalismo gore*.

²⁹ Morris, “Antropología y anarquismo...”, 22.



Figuras 4 y 5. Visita a comedor comunitario (febrero, 2023).

El discurrir de la colorimetría de la experiencia visual y el entusiasmo de la campaña social de la maestra Primavera, promotora de la participación colaborativa, abrieron la posibilidad celebratoria de refuncionalizar el signo guadalupano del *ethos barroco* en la fachada lateral por medio de la aplicación de la técnica artesanal del rótulo-mural como ejercicio orgánico de movilización social no remunerada, pero subsidiada en este caso por el Conacyt

en la pertinencia metodológica de una investigación etnográfica aplicada en artes y estudios culturales anarquistas.

La práctica del “paro” para una posible lúdica del trabajo

El muro receptor de la activación no presentaba enjarre, por lo que fue necesario incluir en el proceso el tratamiento del muro. La aplicación de enjarre requiere de un conjunto de saberes artesanales en los terminados de albañilería. De la red de “compas”,³¹ Oscar Aquino, “el Chinto”, es quien se aplica en estas prácticas artesanales en el taller “Braveros y Placosos”, además de ser practicante de gestión cultural y patrimonial en el “Foro Cultural Fundación” (FCF) de la antigua Gran Fundación Central Mexicana.³² Luego de abrir comunicación, fue Chinto quién se sumó a la coordinación de la aplicación de enjarre y aplanado con estuco a muro.

Durante el proceso de aplicación reflexionamos tanto como cotorreamos,³³ haciendo tramar secuencias extensas de actuaciones paródicas con juegos de palabras como correlato lúdico de las actividades. Durante la práctica distribuimos actividades, establecimos roles y turnos, así como resolvimos dificultades conforme surgían en el proceso, haciendo observaciones en cada actividad, verificando en el flujo, preparando mezcla y cotorreando como práctica de distensión lúdica del contrato social que tomaba lugar en sitio, articulando el ejercicio artesanal, abriendo la posibilidad de una *lúdica del trabajo*.

Desde 2017 he tenido la oportunidad de trabajar con el Chinto en múltiples y repetidas colaboracio-

³¹ Las y los “compas” son los pares asociados voluntariamente que participan activamente del compañerismo; son compañeras y compañeros que acompañan y acompañamos en procesos de vida comunalizados en paridad.

³² Planta industrial de la familia Guggenheim que se fundó a finales del siglo XIX en Aguascalientes para la explotación minera de los municipios de Tepezalá y Real de Asientos, y el procesamiento metalúrgico, que facilitó la instalación del taller central de Ferrocarriles de México en el territorio. Por la escalada de huelgas en la primera mitad del siglo XX, la planta cierra operaciones y es clausurada.

³³ Comportamiento social del animal humano análogo a la secuencia de silbidos y movimientos de los cotorros.

nes por afinidad y reciprocidad, haciendo “paro” en los procesos y las actividades independientes de los proyectos de cada quien, ya sean personales o colectivos, culturales o académicos. Los “paros” consisten en cesar actividades propias y coordinar rutinas personales para abrir encuentros de trabajo y convivencia comunes, en la colectivización de saberes, recursos y medios de producción materiales, personales y sociales. Una persona o una comunidad “en paro” experimenta la disposición de participar en las prácticas comunales como estrategia contractual de asociación que incide en las políticas de vida de las y los participantes, de las y los “compas”.

De manera coloquial, las y los “compas” son las y los participantes asociados orgánicamente durante el “paro”, que, en su articulación contractual, activan destrezas autogestionarias de asociación desmontando las prácticas jerárquicas y autoritarias de las contracturas institucionales y empresariales capitalistas, actuando implícitamente en función de la reciprocidad y el mutualismo entre pares asociados, es decir, entre “compas”, en el compromiso práctico de la voluntad manifiesta de participación del trabajo comunal incorporado: organizar una comida, participar de una mudanza, planear un festival, o pintar un mural, son actividades que se pueden activar por medio del “paro” entre “compas”.

Se entiende, empíricamente, que la práctica del “paro” es una estrategia de asociación temporal —que inicia y concluye— que rompe la lógica de la contractura del capital privado para su colectivización orgánica y articulada, lo que implica la práctica de contratos sociales discontinuos en la secuencia asociativa de la vida cotidiana que se activa y desactiva, con mayor o menor frecuencia. Durante los periodos de asociación se echan a andar condiciones y términos de convivencia fluctuantes, determinados prácticamente por cada “compa” en el reconocimiento social de la individualidad de cada participante, periodos durante los que se instituye —en términos fundacionales— la práctica del compañerismo entre las y los “compas”, en tanto que compañeras y compañeros que acompañan y acompañamos, con mayor o menor reciprocidad, durante el “paro”.

Dado que las condiciones y los términos de asociación del “paro” no presentan obligatoriedad ni equivalencia, en tanto fuerza de trabajo abstracto, se instituyen en el valor de uso del trabajo voluntario, incorporado y comunalizado, condiciones de ruptura temporal del contrato de subalternación salarial, incluso en “horas de trabajo”, fisurando las lógicas patronales del mercado laboral al suspender el valor de cambio abstracto de la fuerza de trabajo entre particulares, por la activación voluntaria del valor de uso del trabajo entre asociados, suspendiendo y subvirtiendo el imperativo económico capitalista, eludiendo la coerción por mediación salarial de la contractura patronal en la apertura de la articulación de una posible lúdica del trabajo, táctica de distensión recreativa y celebratoria de los procesos de producción comunitarios.

Política de la imaginación

Stivi, niño residente del Ojo de Agua, participó durante la activación haciendo “paro” en los distintos procesos, incluyéndose desde el proceso del enjarre con estuco a muro. Durante el aplanado Stivi comentó que iba a ser “cholo”, que su hermano de 13 años ya vestía “cholo”, y que su papá era “cholo”, de lo que se entiende una genealogía y una tradición familiar, incluso una psicología del desarrollo, así como usos y costumbres, códigos y actitudes diferenciales, propias del barrio como unidad territorial de cohesión identitaria. De entre la narrativa, Stivi compartió, admirado, que la policía se había “cargado”³⁴ a uno de los “compas” de su hermano en el parque, abriendo una primera tensión antagónica y un conflicto persecutorio que expone las posiciones distributivas de las dinámicas psicosociales del barrio. Resulta difícil referir una fuente exótica del antagonismo identitario, sino más bien el reconocimiento de una tradición arraigada en las narrativas y en las prácticas territoriales que confronta a las fuerzas policiales con las fuerzas sociales como fuerzas en tensión y oposición complementaria.

³⁴ Detención policial de una persona en un espacio público y el traslado a los separos de las delegaciones.



Figuras 6-8. Izq. cent. y der. Registros de celebración de cierre de jornada (Chinto y Stivi, 3 de marzo, 2023).

En otro momento nos visitó el hermano de Stivi; permaneció montado en bicicleta, con un pie en el suelo, mientras miraba escéptico, sin acercarse a las actividades. Al abrir conversación con el hermano, evitó la interlocución con breves respuestas, la barbilla alzada y el semblante severo, para partir pedaleando intempestivamente. Para explicar el breve encuentro, Stivi comentó: “Los cholos casi no hablan”. Mientras platicábamos, Stivi miraba con atención como se movían mis bigotes, y le comenté que yo no era “cholo”, que más bien yo era “vagabundo”, y nos reímos los tres “compas” participantes. En secuencia, Chinto continuó la parodia presentándose como “cholo-roquero”. Al terminar la jornada, Chinto y Stivi celebraron arrojando cosas al contenedor de basura que estaba del otro lado de la calle. Cuando nos despedimos, Stivi comenzó a cantar una canción que sugería que Chinto era niña, quizá por su cabello largo. Ya de partida, Chinto hablaba de la ebullición cultural manifiesta en territorio caliente, en el cantar de un niño que expresa la disputa de las virilidades puestas en cuestión, tensionándolas desde la reproducción de la competencia machista y la feminización opresiva que vulnera a mujeres y hombres en la reproducción del imperativo patriarcal en la voz de las infancias.

El ejercicio paródico recoloca las posiciones de subjetivación participativa, abriendo a través de la improvisación espontánea tensiones y distensiones dispuestas en figuras psicosociales —policia, cholo, vago, roquero, niña—, figuras activas e interactivas

que redistribuyen a las y los participantes en la narrativa y en el espacio, así como los términos y condiciones de participación. Estos procesos de subjetivación autogestionaria participan del *ethos barroco* como ejercicio de “emancipación de esa interpretación identitaria”,³⁵ y participan también activamente en la reconfiguración de las políticas de vida, que, si bien no desconocen las atrocidades del capitalismo *gore*, pueden reproducirlas o suspenderlas de manera temporal, en la actualización política del discurrir asociativo de los cuerpos en territorio. Económicamente, el valor de uso de las prácticas paródicas instaure de forma espontánea “el teatro del mundo” en un barroquismo discursivo poblado de figuras psicosociales que danzan en el carnaval de la imaginaria territorial, capturando o desencadenando fuerzas asociativas que movilizan la realidad social en su acontecer cotidiano.

Algunos días después, el jueves 9 de marzo, se realizó sesión de trabajo nocturno con proyector lumínico para el trazado de la Guadalupita a muro. Con la caída del sol y la entrada del fresco de la noche, la calle se volvió espacio de concurrencia vecinal; vecinas y vecinos de distintas edades, dispuestas y dispuestos, vestidos con playeras, shorts y chanclas. En la activación participó otro niño, integrante de la familia que dormía y resguardaba por las noches el comedor comunitario. Con la oscuridad interrumpida levemente con la luz del proyector en el muro —como en una fogata eléctrica

³⁵ Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 202.

ca—, el niño contaba entusiasmado fantásticas historias de terror protagonizadas por sombras alargadas que se arrastraban rasguñando las ventanas, muñecas y muñecos diabólicos que tuercen sus cabezas, espectrales rostros blancos que flotan en las penumbras de las azoteas.

Compartimos con otras niñas y niños que transitaban intermitentemente por el sitio, el mórbido placer nocturno del terror narrativo hasta reparar en la aparición lumínica de la Guadalupita protectora en el muro. Expuestos a los entusiasmos paródicos del imaginario pueril de los espíritus chocarreros, nos movilizamos replegándonos en el imaginario guadalupano: La Guadalupita nos cuida. El reiterado reconocimiento de la condición de la colonialidad contemporánea expone también las operaciones discursivas e identitarias en los procesos de subjetivación, dado que “la atmósfera de mito y magia, al provocarme miedo, actúa como una realidad indudable. Al aterrorizarme, me integra en las tradiciones, en la historia de la comarca o de mi tribu [...] Las fuerzas sobrenaturales, mágicas, son fuerzas sorprendentemente yoicas [...] Todo se resuelve, como se ve, en un permanente enfrentamiento en el plano fantasmagórico”.³⁶

La imaginación y el lenguaje se presentan como condición práctica de las políticas de subjetivación, de entre las que se encuentran las fuerzas imaginantes, también políticas, que posibilitan la apertura de disidencias a la condena de un sistema cerrado, abriéndose a otros sentidos de experimentación en la improvisación de procesos de subjetivación y socialización fundados en la “autovalorización (abandono del compromiso con el capital) [burlando el magnetismo totémico y monolítico de la contractura capitalista, en] la irrupción, aun siendo fugaz o perdurable, de nuevos mundos y nuevos tipos de gente”,³⁷ no en la ilusión de una potencia absoluta y trascendental, sino en las discretas participaciones autogestionarias que se desbordan en la conflictividad de la vida cotidiana, a fuerza de usos y costumbres que incidan en la eman-

cipación transcolonial de los procesos de subjetivación autovalorizados, autodeterminados y elusivos de prácticas coercitivas de dominación-subordinación, resueltas en términos imaginantes, produciendo figuraciones y configuraciones socioafectivas y socio-territoriales, creando límites, advirtiendo riesgos y peligros, conjurando e invocando fuerzas protectoras, participando activa y creativamente de las políticas de vida comunales y gregarias, ya sea en términos de congregación, segregación, disgregación y agregación culturales e identitarias.

Infancias que bailan y protestan

Para la mañana del viernes 10 de marzo, y luego del horario escolar, comenzó de nuevo el tránsito de niñas y niños que expresaban sus impresiones de la imagen gráfica en proceso. En grupo, una de las niñas preguntó si la Guadalupita estaba “tirando barrio”, y se le respondió afirmativamente con un chiflido, a lo que decidieron posar para una fotografía junto a la aparición guadalupana multiplicando el gesto y reproduciendo afirmativamente la actitud incorporada: “tirando barrio”.

Ignorar el valor de uso de la visualidad callejera presupone que las imágenes en los muros son pasivas, pero el reconocimiento del actuar de la mirada y de los cuerpos ayuda a experimentar los significados asociativos de las imágenes en las acciones territoriales, tan congregacionales como disruptivos. Después de la fotografía, las niñas se aventaron unos pasitos de baile cumbianchero sobre la tierra. La Guadalupita pierde protagonismo y aparece como descentrada en el reconocimiento del acontecer callejero. En el mismo sentido, Severo Sarduy en sus estudios de lo barroco y lo neobarroco, encuentra que “el descentramiento [barroco] repercute en el espacio simbólico por excelencia: el discurso urbano”.³⁸ “La ciudad barroca [...] se presenta como una trama abierta, no referible a un significante privilegiado que la imante y le otorgue sentido”.³⁹ “La ciudad, que instaura lo cifrable y repetitivo [...] instaura también la ruptura sorpresiva

³⁶ Fanón, *Los condenados...*, 49.

³⁷ Gavin Grindon, “Carnaval contra capital: una comparación entre Bakhtin, Vaneigem y Bey”, en *Anarquismo y antropología*, coord. por B. Roca (s.l.: La Malatesta, 2008), 111.

³⁸ Severo Sarduy, *Obras III. Ensayos* (México: FCE, 2013), 172.

³⁹ Sarduy, *Obras III. Ensayos*, 174.



Figuras 9-11. 3 niñas en grupo tirando barrio con la Guadalupe Ácrata (10 de marzo de 2023).

y como escénica de esa continuidad, instante en lo insólito, valoriza lo efímero, amenaza la perennidad de todo orden”.⁴⁰ La experiencia en la calle preserva estas cualidades de lo barroco.

La intensa participación de las infancias convirtió el pequeño jardín, junto a la Guadalupe y bajo la sombra de árbol de granada, en un patio de recreo. Niñas y niños de menor edad insistían en participar en el proceso pictórico, para lo que se les pidió que consiguieran unos cartones, se les compartieron pinceles y pinturas, y se les explicó cómo utilizar los materiales. La demanda de atención y acompañamiento de los más pequeños en activo obligaron a cancelar provisionalmente el rotulado, situación que con el paso de los minutos dio lugar a mi impaciencia, por lo que también cancelé su actividad en el desencuentro de sus entusiasmos y mi frustración artesana: las actividades se reiniciarían después del horario de comida. Frente al desencuentro, y con la intención de atender el deseo de niñas y niños, resolví proponerles una actividad diseñada exclusivamente para ellas y ellos, en el pintado de una cuadrícula rojinegra que funcionaría como marco de la imagen, pero al llegar al jardín el manto de la Guadalupe apareció tachado con un pedazo de yeso que estaba tirado sobre la banqueta, en protesta manifiesta de la cancelación de actividades matutinas.

El espacio público, situado en la escénica arbolada de la fachada del comedor, no permite la estabilización de la imagen a través de la privatización simbóli-

ca de la expresión artística-autoral ni cede a la propiedad legal del terreno en el que se encuentra el muro, sino que se ofrece a la vida territorial del barrio, la libre expresión y la acción directa sin regulaciones coercitivas de ninguna autoridad, sino como muro abierto en diálogo asincrónico en el que se yuxtaponen afirmativamente los registros de las voluntades y los deseos de libre participación en la memoria material que se escurre en las superficies del tiempo de la ciudad. Así entonces, luego de la protesta a muro, los más pequeños se ausentaron del jardín, y en cambio se presentaron a muro Stivi, Julio y Chino, para el trazado de la cuadrícula del marco rojinegro, y organizados, compartimos la tarde cotorreando hasta que cayó el sol entre las azoteas, cambiando los pinceles por una pelota que sonaba repetidamente al rebotar sobre el portón de una cochera vecina. En el ocaso y entre pelotazos, Kimy se sumó a la activación de proyección nocturna, cubriendo los verdes del cielo y algunos detalles de la colorimetría guadalupana.

El papá de Kimy es grafitero y dibuja letras cholas. A Kimy le gusta dibujar caricaturas que copia del celular y en el TikTok ve los bailes chuntaros⁴¹ para aprender los pasos. Le gusta ir a la playa con su abuela, que la consiente mucho. El otro día se agarró a trancazos con una compañera de la escuela secundaria y nada más le tocó un rasguño en la cara, e incluso, hace poco se hizo de palabras con una señora como de 40 años,

⁴⁰ Sarduy, *Obras III. Ensayos*, 175.

⁴¹ Conjunto de prácticas identitarias de los barrios del territorio mexicano con fuerte presencia en la música, baile y códigos del norte fronterizo.



Figuras 12-14. Izquierda: niña y niño pintando sobre un cartón en el suelo; centro: manto de la Guadalupita tachado; derecha: cuadrículado rojinegro con pintura escurriendo (10 de marzo de 2023).

porque “no es dejada” y se sabe defender. “La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano [...] recoge y multiplica toda posible identidad, siempre y cuando ésta, en su defensa de un compromiso de autoafirmación, no ponga en condición de su propia cultura [...] el rechazo —sea hostil o sólo desconocedor— de otras identidades diferentes”.⁴²

La experiencia de subalternidad forzada del mundo colonizado impuesta coercitivamente en las políticas de subjetivación contiene la volatilidad latente de la protesta y la insubordinación espontánea en defensa de la autogestión, autovaloración y autoafirmación de las alteridades identitaria que atraviesa el conflicto de la contractura social. Es entonces que la autonomía de las identidades se instaura en el cumplimiento voluntario de los deseos de vivir en los términos y condiciones que garantizan la acción emancipatoria, manifiesta en una actitud combativa de ingobernabilidad, defensiva de las diferencias, a condición de que la voluntad no se encuentre resignada, abandonada o rota, o al extremo oculto, necrosada en la venganza reproductora del resentimiento social por medio de actitudes, comportamientos y acciones violentas, promovidas por el resentimiento, como medios de autogestión, autovaloración y autoafirmación de la subjetividad capitalística.⁴³ Aún

y contra de lo que se esperaría, de entre los incontables escenarios de la ciudad, el viernes 10 de marzo en el jardín del comedor comunitario del Ojo de Agua se presentó en escena la proeza de “no dejarse”, no abandonarse a la inercia de la subsunción colonial capitalista en confrontación activa con las afrentas de la vida cotidiana, para persistir bailando, pintando, protestando y acompañándonos en el discurrir callejero, sin ceder la posición en disputa, que en principio es nuestra propia vida, nuestros cuerpos y nuestros territorios.

Reflexiones finales. Imágenes elusivas y ejercicios de contrapoder

Mientras Kimy y yo pintábamos acompañados de otras infancias satelitando con la noche abierta de aquel viernes, sonaba música desde las casas: rock urbano, cumbia y rap. Un grupo de jóvenes se comenzaron a organizar para salir de fiesta. Recibimos la visita de Marco, vecino originario de Veracruz, actualmente tianguista y quien, según el día o la temporada, se acomoda un sitio de venta en varios mercados de la ciudad. Durante su visita, tomaba alguna bebida en un vaso desechable, mientras realizábamos un ejercicio imaginario para acondicionar el jardín, imaginábamos quitar un tronco seco que se encuentra enraizado frente al rótulo, y él recordaba que en Veracruz talaaban unos árboles enormes y platicaba del proceso. Imaginábamos también el traslado y la colocación de

⁴² Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 193.

⁴³ Valencia, *Capitalismo gore*.



Figuras 15-16. Izquierda: 3 niños participantes en el pintado del marco del rótulo; derecha: vista nocturna de acceso principal al Ojo de Agua, desde el muro de la Guadalupita (10 de marzo de 2023).

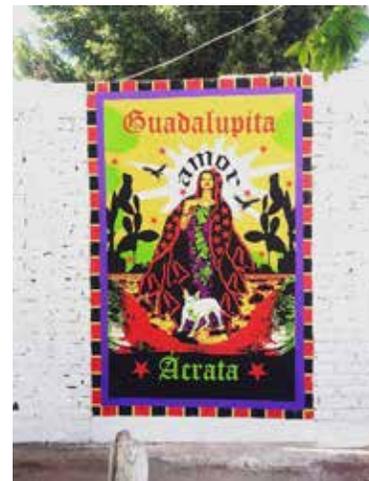
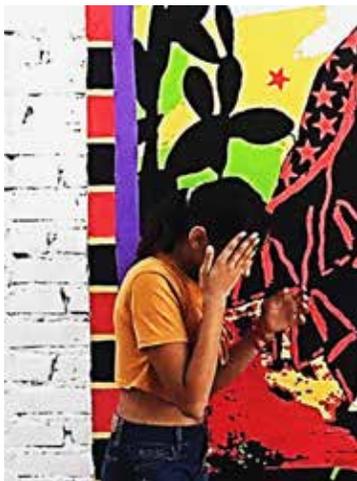
un nopal junto al muro, y de dónde podríamos traerlo. Marco, por su cuenta, imaginaba otro rótulo, en otro muro también imaginario, pero en este caso, era la aparición devocional de San Judas Tadeo, el santo patrono de las causas imposibles. Después de un rato, intercambiamos teléfonos y nos despedimos.

Más tarde pasó el Botas, vecino que practica la recolección de reciclables y en la charla nos pedía que le pintáramos a la Guadalupita la mitad de la cara de calavera, en imagen de la Santa Muerte. Frente a la negativa, preguntaba por la posibilidad de hacer un muro en una de las paredes de su sala, o en la fachada, o imaginábamos una madera o tela con la Santa. Sin llegar a un acuerdo, nos despedimos y seguimos con la pinta. Al retirarse el Botas, Kimy compartió unas palabras de aprecio por su vecino, y con otros niños comentaban que no era peleonero y recordaban alguna vez que no quiso agarrarse a golpes con otra persona conocida del barrio. En cambio, hicieron memoria de los otros vecinos que sí pelean, sobre todo cuando están borrachos, pero que los más peligrosos están prisioneros, cautivos en su memoria.

Las acciones vertidas en el discurrir narrativo de las conversaciones, en los testimonios y en los hechos simbólicos y materiales, son acciones sociales que participan de las políticas de la imaginación y la memoria en territorio, mismas acciones que dinamizan la vida comunal, la afectan y la conducen colectivamente. El

valor de las imágenes —inmateriales o materiales— está dado por el uso que se tenga de ellas, por los afectos psicosociales que procesan, producen y promueven, así como por las interacciones que se establecen en su acontecer como signos-vehículo de movilización social, acción territorial y política de vida manifiestas en las actitudes, interpretaciones y creencias que derivan en dinámicas de convivencia en las calles.

Estando la Guadalupita resguardada en la esquina interior del jardín de la fachada del edificio, comparte lugar, de perfil y cruzando la calle, con un centro de oración cristiano. La última sesión de trabajo en el rotulado, realizada el 18 de marzo por la mañana, Kimy comentó haber asistido con los hermanos cristianos en días anteriores, quienes, en sus palabras, consideran que la imagen de la Guadalupita es satánica, al contener en su composición estrellas rojas invertidas, signo manifiesto del macho cabrío. Frente a la advertencia y conociendo a los hermanos cristianos, Kimy pregunta con preocupación qué pasaría si le arrojan pintura al rótulo que estábamos realizando, esperando una reacción conflictiva del escenario propuesto. Pensando un poco antes de hablar, contesté: —Nada, no pasa nada. La imagen es de todos, y pueden pensar y hacer lo que quieran—, a lo que Kimy concluyó, levantando los hombros: —sí, al cabo que no nos importa—, y nos reímos divertidos de la situación imaginada.



Figuras 17-19. Izquierda: Kimy durante la última sesión de rotulado; centro: Charly luego de sembrar un nopal; derecha resultados visuales del rótulo concluido (10 y 16 de marzo de 2023).

En este sentido, la producción de imágenes significa la participación en las políticas de la mirada como expresión de las tensiones y distenciones sociales derivadas de la convivencia cotidiana de las y los integrantes de una comunidad distribuida en territorio, en las condiciones materiales de su acontecer. Por lo tanto, producir imágenes activa el ejercicio de participación y socialización de los recursos simbólicos del medio en el desencadenamiento de la creatividad social, instituida en la práctica del “paro” celebratorio de la producción comunal, la activación creativa y recreativa de realidades sociales en la espontaneidad orgánica de su acontecer latente, entre la tensión y distención del cuerpo social.

Económicamente, el *ethos barroco*, como experiencia de subjetivación incorporada en la vida cotidiana, desborda las potencias políticas de la imaginación en la espontaneidad inasible de su discurrir psicosocial y socioterritorial, activando materialmente su función distributiva, no acumulativa. Las imágenes se vierten en territorio descentrando la gravitación de su producto fetichizado, desprendiéndose de su valor de cambio en la elíptica de las asociaciones —de uso— en las que participa dispendiosamente.

Metodológicamente, lo que vemos no es la imagen, sino el reverso asociativo de la imagen. Desatendiendo su “desarrollo” técnico, no es posible

establecer una interpretación “progresista” de su producción, sino una secuencia fortuita de acontecimientos sociales desencadenados por la improvisación creativa en la lúdica del trabajo. En este sentido es que podemos hablar de *imágenes elusivas* de la contractura capitalista, lo que implica que la mirada sujeta a sus usos territoriales no puede ser capturada por el capitalismo cultural, o peor aún, por el capitalismo extractivista del espectáculo artístico.

En términos testimoniales, por operación de una antropología política aplicada como etnografía militante, espero que esta relatoría sea signo de la existencia —irremediable— de prácticas anarquistas dispersas en la vida cotidiana de los territorios, ejercicios de *contrapoder* que se oponen a la emergencia del dominio,⁴⁴ eludiendo la tentación de subordinación o sometimiento de una persona frente a otra a partir del reconocimiento de la *alteridad radical incorporada*, que frente a la posibilidad de dominio, activa las potencias políticas de mundos imaginarios de participación resolutive de la conflictividad humana, apuesta interpretativa de la contrahistoria del *ethos barroco* latinoamericano, anticolonial y antimoderno, contracultural y contrahegemónico.

⁴⁴ David Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista* (México: Ediciones La Social, 2015).

Por su fuerza incendiaria, de la memoria anarquista conservamos las imágenes de su insurrección social, ya sea en la imagen del atentado individual o las barricadas multitudinarias. Pero de esta escénica, persisten en silencio e invisibles las memorias de los anarquismos en su acontecer cotidiano, en las prácticas que eluden la espectacularidad

noticiosa y el sensacionalismo de nota roja, promotoras del terror social, y se moviliza en la clandestinidad de las subjetividades incorporadas en la voz y la mirada, en la radicalidad y en la suficiencia de mundos psicosociales instituidos en nuestros cuerpos y territorios, en el reflejo ácrata de la mirada guadalupana.



Las *me'bankilaetik* y las *me'bankilal j-ilmexaetik* en el lavado de ropas de los santos de las mayordomías de Tenejapa, Chiapas

*The me'bankilaetik and the me'bankilal j-ilmexaetik in the washing of the
clothes of the saints of the stewardships of Tenejapa, Chiapas*

Kimberlyn Jazmín Maradiaga Aguilar

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Unicach /

kjmaradiaga@gmail.com

Fecha de recepción: 27 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2023

Las mayordomas o *me'bankilaetik* y las meseras rituales o *me'bankilal j-ilmexaetik* son el corazón dentro del cargo de las mayordomías del pueblo tseltal de Tenejapa, en los Altos de Chiapas. A lo largo de una investigación que llevé a cabo a propósito de los músicos de las mayordomías presencié diferentes actividades y celebraciones rituales.¹ Los principales actores eran los mayordomos y sus esposas, pero me di cuenta que la presencia de ciertas mujeres para actividades específicas era fundamental para seguir las tradiciones del pueblo indígena.

Los mayordomos de Tenejapa constituyen uno de los grupos más importantes del sistema de cargos de la comunidad. Son quienes se encargan de cuidar a los santos y vírgenes de la iglesia de Tenejapa. Manejan sus utensilios, lavan y guardan sus ropas, los sacan en procesiones, los cuidan en sus recorridos, les dan alimento, los visten, rezan, cantan y tienen sus propios músicos. Son elegidos anualmente y son responsables de llevar a cabo las celebraciones o actividades de cada mayordomía tales como: custodiar sus imágenes, organizar las fiestas y las celebraciones de acuerdo a su tradición, decidir sobre gastos ceremoniales, guardar las llaves del lavadero y buscar las ayudas necesarias para la compra de componentes sagrados, las comidas y las bebidas.

¹ Investigación de mi tesis “Los *sonowiletik* *yu'un martomaetik*: el lugar de lo sonoro-musical en el lavado y la costura de ropas de santos y vírgenes de Tenejapa”, disponible en: <https://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/1135>.

La mayordomía más importante es la del santo patrón de Tenejapa, *Kajkanantik* o San Idelfonso. Los cargos se siguen renovando cada año y los mayordomos salientes se encargan de buscar a su reemplazo para ocupar ese nuevo puesto. Cada cambio de mayordomía o *yosebal k'al k'in* se hace en fechas especiales, participando en una gran ceremonia de hasta cinco días. En Tenejapa tienen nueve mayordomías: *Kajkanantik* o San Idelfonso, *Manojel* o Santo Entierro, *Tatik Mamal* o Santísima Trinidad, San Diego o Santiago, *Santa Lusa* o Santa Lucía, *Wixil* o Santa María, *Ijts'inal ants*, *Bankilal Winik* e *Ijts'inal Winik*. Algunas de las mayordomías se hacen cargo de dos santos, por ejemplo, *Tatik Mamal* se hace cargo de la Santa Cruz, y San Diego se encarga de San Pedro.

Las celebraciones de las mayordomías responden a un sistema normativo indígena que se rige por usos y costumbres que las organizan en líneas jerárquicas. En Tenejapa, estas líneas son sostenidas por un reducido número de familias, que son entre diez o quince en total. A la hora de buscar a un sucesor es casi de manera inmediata que tome el nuevo cargo, ya que es sumamente difícil encontrar un reemplazo; si no se logra concretar el relevo, se sigue siendo responsable del cargo un año más.² Los gastos implican la compra de incienso, velas, veladoras, *pox*,³ frutos rituales, flores, bromelias, cigarros, ajos, el alquiler del espacio ritual donde el altar está en mantenimiento constante y en el traslado del paraje hacia Tenejapa para asistir a compromisos semanales como reuniones y celebraciones de la mayordomía. Al mismo tiempo, se genera un trabajo colaborativo entre todas las familias que sostienen procesos de continuidad tradicionalista.

Una de las celebraciones que ocupa las mayordomías es el lavado de ropas de santos o *tek'atimal*, que se lleva a cabo tres veces al año por medio del calendario ceremonial maya.⁴ Las mayordomas o *me'bankilaetik* son las encargadas de sacar las ropas de los seres sagrados, de llevarlas a la iglesia para desvestir y vestir a los santos, seguido de ir a los lavaderos para lavarles las ropas a estas imágenes sagradas. Al mismo tiempo, mientras realizan sus quehaceres, se encargan de cuidar a sus hijas e hijos. Son acompañadas de las meseras rituales o *me'bankilal j-ilmexaetik*, quienes se hacen cargo de la organización de las actividades rituales.

En el momento que llegan a los lavaderos las *me'bankilal j-ilmexaetik* reparten el aguardiente o *pox* para iniciar con las actividades. El ambiente dentro de los lavaderos es alegre, las mujeres platican, ríen, algunas lloran, sobre todo cuando el *pox* surte su efecto embriagador. El proceso se acompaña de sonos (tocados por los músicos de las mayordomías), de los mayordomos y sus hijos; pero lo hacen fuera del recinto, a la espera de que ellas terminen con su labor. Estas mujeres son hacedoras especiales que muestran a la comunidad tradicionalista su compromiso y el fervor de sus creencias.

² Por ejemplo, hasta 2023 la mayordomía de *Manojel* no ha tenido reemplazo desde hace cinco años.

³ Es el aguardiente destilado de maíz que se toma en los Altos de Chiapas.

⁴ El lavado de ropas es de los santos y las vírgenes de Tenejapa. Cada actividad dura tres días y es celebrada en fines de semana diferentes, tres veces al año. En esta serie fotográfica les comparto acerca del lavado de ropas de los santos.

Al terminar con el lavado de las prendas, las *me'bankilaetik* salen del lavadero y se preparan para hacer una danza colectiva. Enfrente de ellas se encuentran los músicos de las mayordomías o los *sonowiletik yu'un martomaetik*⁵ y detrás están los mayordomos con sus hijos. Ellas danzan cargando encima de sus rebozos sagrados o *tsots* los bultos de ropas que ya están lavados y próximamente serán secados en los adoratorios de sus casas, enfrente de sus altares domésticos.⁶

La música de los *tat sonowiletik*, la quema del incienso junto con las velas y el consumo del aguardiente transforman a los adoratorios en un refugio que sirve para acoger las nuevas envolturas con ropas que serán secadas. Las *me'bankilaetik*, al volver a sus casas o cuartos, ponen las ropas en la mesa de madera del adoratorio, debido a que ahí se realizan las operaciones de las ritualidades. Mientras, las *me'bankilal j-ilmexaetik* preparan los primeros alimentos de la tarde. Ellas reparten la comida a las *me'bankilaetik*, para luego, acomodar las ropas en sus tendedores improvisados y hacer una vigilia junto a los mayordomos para que se sequen las ropas de los santos en su totalidad; y así se cumple con el ritual de secado.

Entre el segundo y el tercer día, las *me'bankilaetik* y las *me'bankilal j-ilmexaetik* —en casa de cada mayordomía— ya tienen envueltas en *tsots* las ropas secas. Hacen varias actividades, entre ellas, danzar de forma colectiva, rezar enfrente de sus altares y todas sentadas en sus petates visten a tres figuras sagradas⁷ que después, se guardarán en un cajón que se encuentra atrás del altar. En la iglesia visten las figuras de los santos que están guardados en los *camerines*.⁸ Aparte de lavar las ropas, las *me'bankilaetik* y las *me'bankilal j-ilmexaetik* limpian con algodones y agua las imágenes que se resguardan en la iglesia, y también, los collares con monedas que porta cada una.

Las *me'bankilaetik* y las *me'bankilal j-ilmexaetik* de las mayordomías de Tenejapa afianzan los rituales que de una u otra forma siguen resistiendo. Sus hijas están acompañándolas y son otra parte importante de sus compromisos religiosos: ellas se encargan de cuidar a sus hermanas o hermanos pequeños, de hacer diligencias, de sahumar personas, objetos y lugares con el incienso que está a su cargo. Son su mano derecha para el cuidado, y posteriormente formarán parte del quehacer ritual como *me'bankilaetik* o *me'bankilal j-ilmexaetik*, si así lo desean.

Las *me'bankilaetik* y las *me'bankilal j-ilmexaetik* han acompañado históricamente a los mayordomos en todos sus cargos religiosos, y ellos han tenido un papel muy relevante. En esta serie fotográfica destaco el papel primordial que tienen las señoras en el lavado de las ropas de santos de las mayordomías de Tenejapa. Mujeres hacedoras, con una fuerza admirable y constancia en la práctica de sus ritualidades ancestrales.

⁵ Músicos que sólo tocan especialmente en las celebraciones de las mayordomías de Tenejapa.

⁶ Estos altares son construidos en cuartos o casas pequeñas que alquila cada mayordomo en la cabecera municipal. La mayoría vive en los parajes de Tenejapa.

⁷ Las figuras de José, María y el Niño Jesús.

⁸ Son las vitrinas de madera y vidrio que están sostenidas por unas bases de cemento.



1. *Me' bankilaetik* en el adoratorio de la mayordomía de *Kajkanantik* o San Idelfonso, patrón de Tenejapa, con los bultos de las ropas de los santos. Al fondo se observa el altar del adoratorio adornado con las cadenas de la fruta ritual *K'an xich*, las bromelias en la parte superior y las ramas de juncia (hojas de pino). Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



2. Las *me' bankilaetik* cargando los bultos de ropas lavadas, envueltas en sus rebozos. Están enfrente de los músicos de las mayordomías, listas para comenzar el baile después de terminado el lavado de ropas. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



3. *Me'bankilaetik* sentadas encima de sus petates en la mayordomía de *Tatik Mamal* o Santísima Trinidad. Del lado derecho está Antonia, la *me'bankilal j-ilmexaetik* que reparte el *pox* a cada una. En el suelo se pueden ver las botellas de plástico que usan para guardar el *pox*. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



4. *Me'bankilaetik* de *Tatik mamal* acomodando la juncia encima de la mesa central de madera para colocar las ropas secas de los santos. Al fondo, tres *me'bankilaetik* sentadas encima de los petates. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



5. *Me'bankilal* cargando uno de los bultos de las ropas de *Tatik mamal* adentro del adoratorio.
Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



6. Semblante de la *me'bankilal* con su rebozo tradicional o *tsots* que envuelve las ropas de *Tatik mamal* o Santísima Trinidad.
Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



7. *Me' bankilaetik* rezando frente a las ropas de *Kajkanantik* con sus rebozos sagrados o *tsots*. Una de las hijas, a la izquierda, observa cómo las mujeres rezan al santo patrón. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



8. La primera *me' bankilal* de *Manojel* o Santo Entierro dando de amamantar a su hija menor. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



9. Tres *me' bankilaetik* envolviendo las ropas secas de *Manojel* con ayuda de un mesero ritual o *bankilal j-ilmexaetik*. Al fondo se ve el humo del incienso. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



10. Dos *me' bankilaetik* vestidas con sus trajes tradicionales y enfrente de ellas tres *me' bankilal j-ilmexaetik* en la iglesia vistiendo a *Manojel* con sus trece ropas lavadas. A la par del santo están tres botellas vacías de *pox*. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



11. Grupo de *Me'bankilaetik* y *me' bankilal j-ilmxaetik* vistiendo a Santísima Trinidad o *Tatik mamal* al mismo tiempo que se viste a *Manojel*. Del lado derecho se observa a dos de las hijas de una mesera tradicional. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



12. *Tatik mamal* vestido con sus trece ropas. Frente de él está María, una *ilmexa ants* que sostiene el fajón o *chukiljobol* que irá en la cabeza del santo. Detrás del santo se encuentra una *me' bankilal* acomodando las ropas, junto a otra mesera tradicional. De lado izquierdo se aprecia el incienso quemado. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



13. Dos *me' bankilal j-ilmexaetik* y una *me' bankilal* con su rebozo terminando de vestir al santo *Tatik mamal*. Le ponen su corona y el fajón de telar de cintura negro con rojo o *chukiljobol* en su cabeza. A la par de ellas dos de las hijas de una mesera tradicional. De lado izquierdo otra *me' bankilal j-ilmexaetik* secando con el humo del incienso la jícara en donde se enjuagan las ropas de los santos. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



14. Tres *me' bankilaetik* vestidas con sus traje tradicionales y María, la *me' bankilal j-ilmexaetik*, rezando con sus crucifijos de monedas, después de terminar de vestir a los dos santos dentro de la iglesia de Tenejapa. Fotografía: Kimberlyn Maradiaga Aguilar, marzo de 2023.



La fiesta patronal a Santiago Apóstol en Santiago de Anaya, Hidalgo

*The patron saint festival to Saint James the Apostle
in Santiago de Anaya, Hidalgo*

Anna Rosa Herrera Gómez

Escuela Nacional de Antropología e Historia / anna_rosa_15@hotmail.com

Fecha de recepción: 17 de marzo de 2023

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2023

El municipio de Santiago de Anaya se encuentra ubicado en la región geocultural del Valle del Mezquital, a 56 km de la ciudad de Pachuca, capital del estado. Colinda al norte con los municipios de El Cardonal y Metztlán, al sur con Actopan y San Salvador, al este con Metztlán y Actopan y al oeste con Ixmiquilpan. Su nombre original era *Thengadho*, palabra en lengua hñähñu que significa “lugar de piedra roja”,¹ posteriormente, fue nombrado por los grupos nahuas *Tlachichilco*, palabra en lengua náhuatl que significa “lugar de tierra colorada”.²

Esta región fue habitada inicialmente por el grupo hña-hñu, llamados otomíes por los mexicas. Diversos estudiosos han presupuesto una presencia temprana de los otomíes en el centro de México, incluso anterior a los primeros toltecas. La región que actualmente es Santiago de Anaya perteneció al señorío Otomí de Xaltocan.³

El presente artículo es el resultado de mi investigación desarrollada durante la licenciatura y continuada en la maestría; debido a la extensión, presento un breve bosquejo de los elementos más importantes de la fiesta patronal, para una descripción más detallada sobre la elaboración y entrega de la ofrenda, consultar la tesis: “Simbolismo en la feria patronal de Santiago de Anaya. Una aproximación etnográfica”.

¹ Plan municipal de desarrollo Santiago de Anaya 2012-2016, 2012, 10, acceso en septiembre de 2015.

² Enciclopedia de los municipios del Estado de Hidalgo, 2010, 1, acceso en septiembre de 2015.

³ Cfr. con Kirchoff Paul “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación”, *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4 (1954), 529-550; y Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México* (México: FCE, 1982).

fica”, y el artículo “Etnografía de la fiesta patronal de Santiago de Anaya: una aproximación simbólica”.¹

La fiesta patronal de Santiago de Anaya se celebra cada año durante la semana del 25 de julio en honor a su santo patrono: Santiago Apóstol. Se toma como referencia esta fecha ya que es el día que el santoral católico ha designado a san Santiago Apóstol. La fiesta inicia el jueves o viernes más próximo al 25, y acaba el lunes o martes de la siguiente semana, por lo que tiene una duración de 5 a 6 días.

El pueblo establece dos comités, uno llamado “Comité de Feria” y otro llamado “Comité del Templo”. De esa manera se reparten las actividades, y en conjunto organizan la fiesta completa. Ambos comités tienen una estructura similar, están integrados por: 1 presidente, 1 secretario, 1 tesorero y 4 vocales.

El Comité de Feria se encarga de las actividades civiles y lúdicas, que tienen relación con los aspectos económicos, como lo son contratar a los artistas y grupos musicales que se presentarán en el teatro del pueblo, la repartición de la plaza, los juegos mecánicos, la colecta de la cooperación de los pobladores, el concurso de castillos, entre otras. El comité de la iglesia o del templo se encarga de las actividades religiosas, entre las cuales están “la novena”; la llegada de las imágenes de los santos, las distintas procesiones que se emprenden a lo largo de la fiesta, las mañanitas que le cantan al santo, coordinarse con los sacerdotes para la celebración de las misas durante la fiesta, y algunas más. También está presente la figura del mayordomo, aunque en este caso tiene una función muy particular que es dar de desayunar, comer y cenar a la banda musical que es contratada para tocar todo el día en el atrio de la iglesia; y la entrega de la ofrenda todas las mañanas a Santiago Apóstol en la iglesia.

La actividad que da inicio a la temporada de fiesta es “la novena”, la cual consiste en la visita de la imagen de Santiago Apóstol a diversas casas de la cabecera municipal a lo largo de nueve días antes del inicio formal de la fiesta; la imagen es llevada en procesión de casa en casa, es recibida por la familia de cada casa y colocada en un altar elaborado artesanalmente por ellos mismos. Después se lleva a cabo una celebración litúrgica presidida por el párroco, y al finalizar se ofrece de comer a las personas que asistieron y acompañaron a la imagen (“convite”).

La fiesta inicia formalmente con el recibimiento de las imágenes que van de visita de diversas comunidades de la región. La imagen de Santiago Apóstol sale de la iglesia acompañada por la banda y los danzantes, recorre las principales calles de la cabecera, encontrándose a su paso con las imágenes de visita. Al final llegan a la iglesia todas juntas y se celebra una misa de recibimiento de las imágenes, donde el párroco las bendice una a una, junto con sus “padrinos”, que son las personas encargadas de acompañar y cuidar cada imagen mientras este en la iglesia durante la fiesta. Al terminar la misa, se colocan al interior de la iglesia en sus lugares previamente

¹ Anna Rosa Herrera Gómez, “Simbolismo en la feria patronal de Santiago de Anaya. Una aproximación etnográfica” (tesis de licenciatura, Área Académica de Historia y Antropología, UAeh, 2016); Anna Rosa Herrera Gómez, “Etnografía de la fiesta patronal de Santiago de Anaya: una aproximación simbólica”, *Edähi Boletín Científico de Ciencias Sociales y Humanidades del ICSHU*, vol. 6, núm. 11 (2017). <https://repository.uaeh.edu.mx/revistas/index.php/icshu/article/view/2752/2776>.

designados. Durante la fiesta, la banda musical toca en el atrio de la iglesia, para amenizar el ambiente y los grupos de danzantes representan sus números frente a la entrada de la iglesia.

El concurso de castillos es la principal actividad lúdica de la fiesta; se lleva a cabo en la noche, el día sábado. La imagen de Santiago Apóstol es llevada de la iglesia al campo, donde tiene lugar el concurso para que los “vea”. Participan de tres a cinco equipos de castilleros, y son tanto de comunidades del municipio, como de otros estados, principalmente de Tultepec. Cada año se establece una temática que inspirará la elaboración de los castillos, y cada equipo debe poner tres castillos. El concurso ha ido adquiriendo importancia, prestigio y renombre entre los castilleros. El premio consiste en una cantidad monetaria y un reconocimiento.

Merece atención especial la elaboración y entrega de la ofrenda al santo, la cual incluye unos arreglos de flores de *cempohualxochitl*, elaborados artesanalmente y de manera especial para la fiesta, los cuales la población llama “cruces”, “soles”, “estrellas” o “coronas”. Están hechos de una madera llamada *kaxnato*, hilo de *ixtle* y flor de *compasúchil*. Su elaboración está a cargo de especialistas de la comunidad, entre los más reconocidos está un grupo conformado por personas pertenecientes a la comunidad de El Puerto. Su elaboración implica todo un ritual, que comienza meses antes de la fiesta, cuando suben al cerro de la comunidad de El Porvenir a recolectar las varitas de *kaxnato* y las preparan para que puedan ser utilizadas. La segunda parte del proceso se realiza un día antes que se entreguen, y consiste en ensartar la flor en las varitas de *kaxnato*, y poner los soportes para que aguante el peso de la flor.

Para la comunidad, estos arreglos tienen un significado muy importante y especial. De acuerdo con los testimonios que recogí, para la población estos arreglos simbolizan la luz del sol, pues la flor de *cempohualxochitl*, al ser de un color amarillo, la asocian con la luz, y la forma circular del arreglo con el sol. Por lo tanto, consideran que al ofrendarle al santo estos arreglos le están ofrendando la luz, para que él los guíe y se los retribuya en salud, trabajo y buenas cosechas. Esto se ve reforzado con la creencia colectiva de que sus antepasados adoraban al sol, por lo que es una tradición cultural muy importante que les da identidad y deben preservar y continuar.²

Presento la fiesta patronal mediante estas fotografías dada la vistosidad de los elementos materiales, también porque el significado que tienen los arreglos está fuertemente ligado con sus características físicas, por lo que considero importante tener una imagen de referencia y, finalmente, porque son demasiados los elementos y las personas que están presentes en las celebraciones y rituales interactuando todos a la vez, que el registro de imágenes ayuda a tener una visión bastante completa y amplia de la escena que se está observando.

² Para mayor información sobre el simbolismo de los arreglos florales, consultar: Herrera Gómez, “Santiago Apóstol y la ritualidad...”.



1. Altar en la casa donde es recibida la imagen de Santiago Apóstol durante la novena. Está posado sobre aserrín, colocado en forma de tapete y alrededor se ponen flores rojas y blancas. La figura de Santiago Apóstol tiene colocadas cuelgas hechas de alimentos dulces (bombones, chocolates, galletas).
Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



2. Grupo de danzantes durante su presentación a manera de recibimiento de las imágenes de visita, entre ellas, la imagen del Cristo Divino Salvador de Dajiadhi. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2015.



3. Salida de la imagen de Santiago Apóstol de la iglesia en procesión para recibir a las imágenes de visita. La imagen es cargada por miembros del comité de la iglesia y van acompañados por un grupo de danzantes. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2015.



4. Llegada de una de las procesiones de feligreses llevando una de las imágenes de visita a la fiesta. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



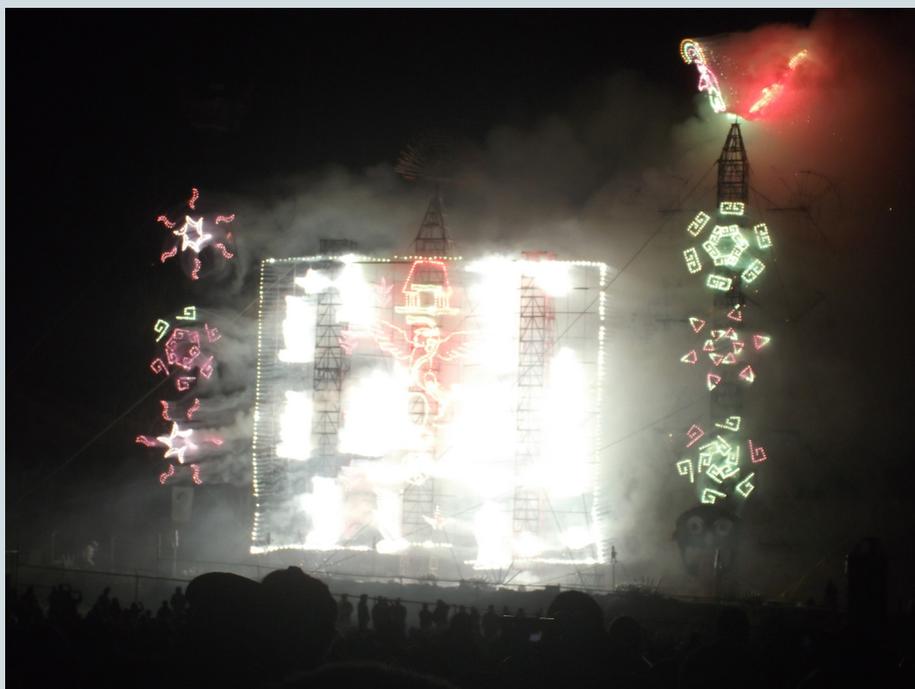
5. Imágenes de las diversas comunidades entrando a la capilla abierta para la celebración de la misa de recibimiento de las imágenes de visita a la fiesta, la cual es presidida por el párroco principal.
Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



6. Grupo de danzantes llamados “Danza Azteca Santísima Trinidad”, de la comunidad de Demacu, presentando su acto en el atrio y frente a la puerta de la iglesia. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014



7. Grupo de danzantes presentando su acto en el atrio y frente a la puerta de la iglesia. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2015.



8. Quema del castillo, donde se observan que tiene la imagen del águila sobre el nopal devorando la serpiente, como aparece en el códice de la peregrinación. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



9. Quema del castillo, donde figuran los símbolos e imágenes de deidades prehispánicas.
Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



10. Especialistas elaborando los arreglos florales. Se puede observar cómo están ensartando las flores de *cempohualxochitl* en las varitas de *kaxnato*. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



11. Mayordomos a punto de salir de la casa en procesión con la ofrenda, portando ropas tradicionales de la región que consisten en blusas o camisas de ixtle y ayates. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



12. Procesión de los mayordomos rumbo a la iglesia para entregar la ofrenda. Van acompañados por la banda musical y feligreses que llevan flores blancas y rojas. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



13. Mayordomo colocando una cuelga hecha de flor de *cempohualxochitl* en la cruz atrial como parte de la ofrenda entregada al santo patrono Santiago Apóstol. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2015.



14. Arreglos colocados en los barandales que separan el altar de la iglesia del área de las bancas. Se puede observar a mayordomos y otras personas encargadas haciendo las limpias a los feligreses visitantes. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



15. Grupo de voluntarios trabajando juntos, elaborando las reliquias que serán utilizadas para realizar las limpias. Estos manojos se hacen con romero y flores que desprenden de los arreglos de las ofrendas. Fotografía: Anna Rosa Herrera Gómez, julio de 2014.



Culto, devoción y ofrendas en el cerro de La Verónica, ubicado en la sierra de las Cruces en el valle de Toluca

*Worship, devotion, and offerings on the hill of La Verónica
located in the Sierra de las Cruces in the Toluca Valley*

Florencio Barrera Gutiérrez

Universidad Tecnológica del Valle de Toluca / f_barrera2@hotmail.com

Fecha de recepción: 21 de marzo de 2023

Fecha de aprobación: 16 de noviembre de 2023

Zacamulpa Tlalmimilolpan, es un pueblo de origen otomí del municipio de Lerma, Estado de México, asentado en las estribaciones de la Sierra de las Cruces que limita a dos grandes cuencas como es la del valle de Toluca y la del valle de México, con un cúmulo de historia, de mucha riqueza y de lugares. Tal como del emblemático cerro de La Verónica, donde se conjuga el culto, devoción y ofrendas. Este cerro es hábitat del Divino Rostro y de la serpiente, conocida también como la niña culebra que vive dentro del cerro y a la cual se visita en su cueva, localizada en la ladera oriental del cerro. La construcción inicial de una capilla en el cerro esta datada en 1921 y es una prueba única de la devoción de la gente otomí o ñähñu de los pueblos que se ubican alrededor, como Santa María y Zacamulpa Tlalmimilolpan; San Lorenzo, La Capilla, Santa Cruz y San Isidro Huitzilapan; La Concepción y San Francisco Xochicuautla. Para llegar a ese sitio se debe recorrer el camino que parte del pueblo de San Francisco y andar por las diversas veredas que conducen por el pueblo de Santa María y Zacamulpa.

El cerro de La Verónica se conoce también por su nombre en otomí: Atzi Donija o Donija, que significa “lugar cercano a donde viven los dioses” o “lugar donde vive dios”. Los registros históricos de principios del siglo XX dan cuenta de las gestiones entabladas por un grupo de habitantes ñähñu del pueblo de Santa María y sus barrios de Barranca Grande, Metate Viejo y Zacamulpa, en las que se dirigían al presidente municipal de Lerma, Epigmenio Ortega, en busca de una licencia de construcción para reparar o construir una capilla que se encontraba en la cima del cerro de La Verónica. En respuesta, se acordó que pobladores de Santa María y sus barrios se comprometie-

ran a edificar una capilla en el lugar mencionado, con recursos propios y de manera voluntaria.¹

En 1921, la capilla del cerro de La Verónica dependía, en lo eclesiástico, de la parroquia del pueblo de San Lorenzo Huitzilapan. De ahí que el párroco Ramón Villanueva autorizó al señor Silverio A. Badillo para que se encargara de la construcción y terminación de la capilla, además de que se debía formar una mesa directiva y se debían llevar dos libros de cuentas: uno de ingresos y otro de egresos. De esta forma, en el mes de mayo de ese año quedó integrada la primera mesa directiva con un presidente, un secretario, un tesorero y cuatro vocales, todos los integrantes de origen otomí. Uno de los primeros acuerdos de la mesa directiva fue contar con el material necesario para la construcción y obtener la donación de un terreno para el atrio que era propiedad de Mateo Ortiz Morales del pueblo de Xochicauatla.² La culminación llevó aproximadamente 27 años, se inició en 1921 y se concluyó en 1948. En su construcción intervinieron muchas personas que con trabajo voluntario o faenas y limosnas lograron que se concluyera para rendir culto al Divino Rostro y a la Santa Cruz.

La cruz es referente importante porque se ha considerado como cuerpo de divinidades, en este caso, del Divino Rostro. En 1878, el cura de Huitzilapan da cuenta de la personificación de las cruces veneradas en la parroquia:

Hay aquí en el templo dos cruces sin pie largo, con un *rostro de bulto*, una angosta y otra ancha. A la primera la llaman la Verónica y a la segunda el Verónico; aquella lo dejan para que cuide el templo, y a la segunda se la llevan a principios de noviembre con cruz, ciriales y palio, y cantando la letanía de la virgen, primero visitando todos los oratorios de las casas en tránsito, llevándose consigo unos muñecos de barro llamados en su idioma *misenthe* o *yustos* o *yunyus*. En las últimas casas vuelven la cruz y los ciriales y siguen solo con el palio hasta el oratorio que llaman el Verónico. Ahí lo dejan para que cuide el monte y vuelven el palio, continuando con los referidos muñecos hasta el paraje que llaman piedras coloradas, colocándolas en las diferentes cuevas que hay en aquel lugar. En la víspera del tres de mayo lo vuelven a traer a la iglesia, con la misma pompa, para que acompañe a la Verónica hasta el siguiente noviembre de cada año. Esto lo hacen con campanas y cohetes.³

La capilla alberga dos cruces rematadas por una cabeza de Cristo en el altar resguardadas dentro de una urna de cristal. Tal vez se trate de las cruces descritas por el cura de Huitzilapan y su culto en el cerro posiblemente comenzó a mediados del mes de junio de 1921, cuando un individuo de nombre Pablo Lara, del barrio de Zacamulpa, colocó una cruz de madera en la cumbre del cerro de La Verónica o Alfayata. En ese momento tuvo lugar “un alboroto con repiques de campanas, cohetes,

¹ Archivo Municipal de Lerma (AML), Asuntos eclesiásticos, año 1850-1921, caja 1, exp. 20, f. 150; y exp. 173, fs. 4-8.

² AML, Asuntos eclesiásticos, año 1850-1921, caja 1, exp. 20, f. 150; y exp. 173, fs. 4-8.

³ Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), correspondencia diversa de la vicaría fija de Huitzilapan, Lerma, 1878.

pedreros, música, baile y encender ceras los feligreses”.⁴ El cerro de la Santa Cruz de La Verónica comenzó a denominarse así, tal vez, a partir de 1922, y a celebrar su fiesta el tres de mayo, día de la Santa Cruz. Es importante mencionar que la historia de la construcción de la capilla y la devoción de la Santa Cruz se articula de prácticas rituales en torno a la sociedad del Divino Rostro, cuya imagen se venera. El culto al Divino Rostro forma parte de un circuito articulador devocional religioso que se nota en el cerro de La Campana, entre Lerma y Huixquilucan; cerro del Pocito, entre Huixquilucan y Santa Cruz Ayotuxco; cerro de la Palmita o Huayamelucan, Ocoyoacac; cerro de la Exaltación de Santa Cruz Tepexpan, en Jiquipilco, y el cerro del Llano de la Tablita, en Temoaya.

Parte sustancial en la praxis en torno a esos cerros consiste en: mantener a los Dioses, es decir, a través de ofrendas de comidas; la siembra de tamales en el cerro, como si fueran semillas; tapar y destapar los pozos del viento para atraer el agua de lluvia; mantener llenos los depósitos subterráneos con agua bendita que posteriormente se transformará en el agua de lluvia que caerá sobre la tierra. Estas funciones que atañen a las actividades de la figura católica del Divino Rostro se identifican muy bien con el nombre con el que las fuentes coloniales designaban a ésta en otomí: la de Mixenthe, traducido como Dios del monte.⁵

La vida ceremonial referida —también mencionada en un documento encontrado en el archivo de Lerma—⁶ plantea un conjunto de reflexiones respecto al cerro de La Verónica; si bien tiene una estructura apegada a los calendarios litúrgico (3 de mayo y 8 de septiembre), también posee una peculiaridad agrícola. Los cerros, al igual que los elementos del paisaje y los fenómenos de la naturaleza son todos entidades vivas, poseen una gran fuerza y energía; además, operan como modelos cosmológicos que guardan o son fábricas de los aires, de la lluvia y de las nubes. El cerro de La Verónica es un espacio donde se llevan a cabo procedimientos ceremoniales diferentes por los peregrinos que ingresan bailando al tono del violín, entonan plegarias, portan sus canastos de frutas, ceras y flores que se colocan en el altar.

⁴ AML, Asuntos eclesiásticos, año 1850-1921, caja 1, exp. 20, f. 150; y exp. 173, fs. 4-8.

⁵ L. Báez y G. Garrett, *Estudio: Pueblos indígenas de México en el siglo XXI*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017, p. 85.

⁶ AML, Asuntos eclesiásticos, año 1850-1921, caja 1, exp. 20, f. 150; y exp. 173, fs. 4-8.



1. Vista panorámica del cerro de La Verónica. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



2. Capilla del cerro de La Verónica. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



3. Capilla que se encuentra en el paraje Guanfo.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



4. Cruz de madera que marca el camino hacia el cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



5. Cruz de madera en el cerro de La Verónica. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



6. Capilla ubicada en frente de la capilla principal.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



7. Capilla principal del cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



8. Interior de la capilla del cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



9. Imagen al interior de la capilla del cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de diciembre de 2022.



10. Ofrenda de fruta en el altar del Divino Rostro de la capilla del cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 30 de mayo de 2022.



11. Ofrenda de canastos de fruta en el altar del Divino Rostro de la capilla del cerro de La Verónica. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 8 de septiembre 2022.



12. Flores y canastos de fruta en el altar en honor al Divino Rostro de la capilla del cerro de La Verónica. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 8 de septiembre de 2022.



13. San José, patrono del pueblo de Zacamulpa Tlalmimilolpan. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



14. Peregrinación de San José hacia el cerro de La Verónica. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



15. Socias religiosas con su estandarte de las diferentes comunidades entorno a Zacamulpa Tlalmimilolpan.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



16. Habitantes de diferentes pueblos reunidos en la iglesia de San José.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



17. Población que acompañan el peregrinar de San José.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



18. Peregrinación camino hacia el cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



19. Descanso en el trayecto hacia el cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



20. Llegada al paraje Guanfo. Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez,
19 de diciembre de 2021.



21. Preparación del arroz y mole en el cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



22. Preparación de carnitas de puerco en el cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



23. Llegada de San José al cerro de La Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



24. Recibimiento de San José con copal y veladora.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



25. Ofrendas florales a San José.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



26. Estancia de San José en el cerro de la Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



27. Celebración de la eucaristía en el atrio del cerro de la Verónica.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



28. Recibimiento del Santo Patrón San José en la iglesia con copal y aplausos.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



29. Entrada del Santo Patrón San José a la iglesia.
Fotografía: Florencio Barrera Gutiérrez, 19 de diciembre de 2021.



Peregrinaciones antiguas de los pueblos de la Ciudad de México a la Basílica de Guadalupe

Ancient pilgrimages of the Peoples of Mexico City to the Basilica of Guadalupe

Abraham García Mejía

Investigador independiente / abrahamgm@politicass.unam.mx

Fecha de recepción: 28 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 28 de noviembre de 2023

Introducción

En diciembre 1531 sucedieron las apariciones de la Virgen María de Guadalupe, de acuerdo con la obra del siglo XVI, titulada *Nican Mopohua*; fue entonces cuando quedó plasmada su imagen en la tilma del indígena Juan Diego Cuauhtlatoatzin, y como petición, la Virgen solicitó que se le construyera un templo en el Tepeyac, para su veneración y resguardo de su sagrada imagen. En el presente no hay día que no lleguen docenas de peregrinaciones, ni actividad humana que no tenga una peregrinación a este santuario de Guadalupe; en cada se vislumbra el gran mosaico cultural, social, histórico y muestras de fe de diferentes partes de nuestro país.

En esta *mirada* se resalta la existencia de peregrinaciones de pueblos que pertenecen al territorio de la Ciudad de México; suceden en el mes de noviembre y tienen su origen a mediados del siglo XVIII, dentro del contexto de la Fiesta de los “Naturales” en la Insigne y Real Colegiata de Guadalupe, hoy basílica de Guadalupe.

Los pueblos que mantienen esta práctica de peregrinar son los siguientes: San Andrés Tetepilco, Iztacalco, San Juanico Nextipac, Azcapotzalco, Iztapalapa, Culhuacán, Magdalena Mixiuhca y San Juan de Aragón. En noviembre de 2022, el artista visual Ricardo García y yo profundizamos en el tema. La participación de Ricardo consistió en la observación participante al acompañar a los pueblos en su peregrinar y, por lo tanto, en el registro fotográfico, así como, con pláticas informales. A la par de ello, consulté fuentes bibliográficas, hemerográficas y trabajo de archivo para conocer el origen, aspectos, cambios, adaptaciones, continuidad y desarrollo de esas peregrinaciones.

De la Fiesta de la Natividad a la fiesta de los Naturales

Durante el siglo XVI la fiesta de Guadalupe era el 8 de septiembre, día en que se celebraba a todas las imágenes de la Virgen María que no tuviesen señalado un día especial aprobado por la autoridad pontificia.¹ Es precisamente en ese día que la Iglesia católica celebra la Natividad de la Virgen María, como lo menciona el bachiller Miguel Sánchez en su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* de 1648; el día principal era celebrado por parte de los españoles y la octava² por los naturales. Tiempo después se cambió la fiesta a octubre y para 1677, por la grandeza de esta fiesta, el arzobispo de México fray Payo de Rivera concede indulgencias³ el 5 de noviembre. En esta fiesta acudían españoles e indios; sin embargo, el jesuita Francisco de Florencia, para 1688, ya hablaba de la fiesta principal de los naturales o de los indios.⁴

Se fijó una fecha para la fiesta que hacían los naturales: el domingo anterior al primero de Adviento⁵ (últimos días de noviembre). Esa fiesta fue muy concurrida, tanto que para el 18 de noviembre de 1755 el cabildo hubo de revisar la solicitud de los indios de Iztacalco para que se les asignara una misa propia y se predicara el sermón en mexicano en el contexto de esta fiesta. Fue el lunes 15 de noviembre de 1757 que se le asignó la celebración de Iztacalco; posteriormente, se le asignó en martes a un barrio de Santiago Tlatelolco; para 1768 se agregó en miércoles la fiesta de los naturales de Azcapotzalco; en 1780 se agregó la de los naturales de San Agustín de las Cuevas (Tlalpan), y para 1792, los de la Magdalena (Contreras), celebrándose el primer domingo de Adviento.⁶

El título propio de la fiesta y calendarización se mantuvo hasta la década de 1970, con base en la revisión de los periódicos del siglo XIX como: *La Voz de México*, *La Patria*, *El Correo Español*, *El País*,⁷ entre otros, y en las revistas editadas por la Basílica de Guadalupe llamadas: *El Boletín de Nuestra Señora de Guadalupe* y *La Voz Guadalupeña*.⁸

Al correr del tiempo se integraron más pueblos para la celebración de la festividad; se trató de: Iztapalapa, San Andrés Tetepilco o de la Ladrillera, San Simón Ticumac o de la Ladrillera, San Juanico Nextipac, Nativitas, La Resurrección, San Felipe, Magdalena (de estos últimos cuatro pueblos no se menciona sus ubicaciones), San Juan de Aragón y Culhuacán, y para inicios del siglo XX se integra el pueblo de Magdalena Mixiuhca.

La devoción a Santa María de Guadalupe continúa

Se desconocen los motivos por los cuales ya no continuaron con su participación algunos pueblos u ocurrió la integración de otros. En la actualidad lo pueblos que man-

¹ El papa Clemente IX aprobó, en 1667, que se celebrara a la Virgen de Guadalupe cada 12 de diciembre.

² Fiesta o conmemoración que la iglesia católica celebra con un espacio de ocho días.

³ Perdonar las culpas así como conceder gracias.

⁴ Gustavo Watson Marrón, *El templo que unió a Nueva España, Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII* (México: Miguel Ángel Porrúa, 2012), 152-155.

⁵ En la Iglesia católica es el tiempo litúrgico de preparación para la Navidad; inicia 4 domingos anteriores al 25 de diciembre.

⁶ Watson, *El templo...*, 592-593.

⁷ Se pueden consultar en el acervo de la Hemeroteca Nacional Digital de México <https://hndm.iib.unam.mx/index.php/es/>.

⁸ Acervo de la Biblioteca Lorenzo Boturini, de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe.

tienen su peregrinación en noviembre son: San Andrés Tetepilco (primer sábado), Iztacalco (primer lunes), San Juanico Nextipac (segundo martes), Azcapotzalco (el segundo miércoles), Iztapalapa (último jueves), Culhuacán (último viernes), Magdalena Mixiuhca (último sábado) y San Juan de Aragón (último lunes).

Para que se lleven a cabo estas peregrinaciones, los pueblos se organizan mediante el sistema de mayordomías y con lo que se observó hay elementos que están presentes en todas sus demás fiestas religiosas; sin embargo, cada pueblo se caracteriza en ofrendar a la Virgen algo diferente de lo presentado por los demás. Por mencionar, lo que caracteriza a cada uno: los carros alegóricos del pueblo de San Juanico Nextipac, en la cual los niños se personifican de la Virgen, Juan Diego, angelitos y de fray Juan de Zumárraga. Las portadas de flor natural al interior y exterior de la basílica y el festón del pueblo de Iztapalapa. El “Resplandor” del pueblo de Magdalena Mixiuhca. El Pueblo de San Juan de Aragón se caracteriza por llevar las escoltas⁹ que participan de la representación de la Batalla de Puebla de 1862. Los pueblos de San Andrés Tetepilco e Iztacalco, por llevar música de chirimía.



1. Pancarta de la Peregrinación del Pueblo de San Andrés Tetepilco, Iztapalapa, que dice: San Andrés Tetepilco. Abre la gloria rindiendo homenaje a Nuestra Señora de Guadalupe. Fotografía: Ricardo García, 5 de noviembre de 2022.

⁹ Conjunto de personas que resguardan en señal de honra o reverencia algo o una persona; en este caso, la bandera de México.



2. Nicho de la Mayordomía de la Virgen “Grande” del Pueblo de Iztacalco.
Fotografía: Ricardo García, 7 de noviembre de 2022.



3. Carro alegórico del Pueblo de San Juanico Nextipac, Iztapalapa.
Fotografía: Ricardo García, 8 de noviembre de 2022.



4. Peregrinación de Azcapotzalco; en la pancarta mencionan datos como:
La Fiesta de los Naturales de Azcapotzalco, Aniv. 490 (1532-2022).
Fotografía: Ricardo García, 9 de noviembre de 2022.



5. Portada realizada por la Sociedad Florera del medio Pueblo de Axomulco de Iztapalapa. Fotografía: Ricardo García, 24 de noviembre de 2022.



6. Imágenes de la Virgen de Guadalupe del Pueblo de San Francisco Culhuacán. Fotografía: Ricardo García, 25 de noviembre de 2022.



7. El resplandor del Pueblo de Magdalena Mixihuca, alcaldía Venustiano Carranza. Fotografía: Ricardo García, 27 de noviembre de 2022.



8. Fecha de 1908 año en el que se registra la peregrinación del Pueblo de Magdalena Mixiuhca, alcaldía Venustiano Carranza.
Fotografía: Ricardo García, 27 de noviembre de 2022.



9. Saliendo del Pueblo de San Juan de Aragón, alcaldía Gustavo A. Madero, en peregrinación a la Basílica de Guadalupe.
Fotografía: Ricardo García, 8 de noviembre de 2022.



10. Quema de cohetes en la peregrinación de Azcapotzalco.
Fotografía: Ricardo García, 5 de noviembre de 2022.



11. Cambios de mayordomías de la Virgen de Guadalupe del Pueblo de Iztacalco.
Fotografía: Ricardo García, 8 de noviembre de 2022.



12. Banda de viento en la peregrinación del Pueblo de San Juan de Aragón,
alcaldía Gustavo A. Madero. Fotografía: Ricardo García, 24 de noviembre de 2022.



13. Cera escamada de la mayordomía del mismo nombre del Pueblo de Iztapalapa.
Fotografía: Ricardo García, 25 de noviembre de 2022.



Entre nubes y cañas

Between clouds and sugar canes

Martha Maya Tapia

Pasante en Antropología Social, ENAH / birretiopia@gmail.com

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2023

Aprobación: 18 de noviembre de 2023

La localidad de Ayotzinapa, situada en el municipio de Cuetzalan del Progreso, en el Estado de Puebla, México, es un lugar donde los residentes son hablantes de la lengua nahua. Resalta entre sus dinámicas la relevancia del trabajo familiar y la transmisión del conocimiento de una generación a otra. En este contexto, la actividad de extraer jugo de caña y elaborar piloncillo se erige como un claro ejemplo de resistencia cultural y preservación de las tradiciones comunitarias ante el proceso de modernización que amenaza con socavar la identidad local y las enseñanzas ancestrales de transmisión y reproducción que sostienen la representación social y el capital cultural de la comunidad. Todo ello, en el marco de la idea sobre el desarrollo lineal que contrapone, de manera precisa, lo moderno con lo tradicional.

El avance de la modernidad plantea desafíos significativos para las comunidades en su esfuerzo por preservar sus tradiciones, prácticas ancestrales e identidad. La modernización, concebida como la vía principal para alcanzar la modernidad, implica principalmente un sistema de producción basado en la tecnificación e industrialización de las actividades, así como la integración en un mercado global para la masificación del consumo de los bienes producidos.

En ese contexto, se evidencia una contradicción entre lo moderno y lo tradicional; donde lo primero representa un reordenamiento de las estructuras sociales y redes de interdependencia orientadas hacia la idea de progreso mediante el desarrollo tecnológico e industrial, mientras que lo segundo se presenta como una antítesis de la modernidad, encarnando un modo de producción basado en la solidaridad orgánica y la colectividad, donde encuentran su sentido de pertenencia e identidad las costumbres, rituales y prácticas. Por tanto, el proceso de la extracción del jugo de caña, el cual se lleva a cabo mediante técnicas ancestrales en molinos de tracción animal o rudimentarios molinos

de agua, muestra la forma artesanal en la que lo realizan. Esta actividad es fundamental en la comunidad de Ayotzinapa, reflejando no sólo una conexión con la tierra y la tradición agrícola, sino también una relación de respeto y dependencia con la naturaleza del entorno. La caña de azúcar se convierte así en un medio de sustentabilidad económica y una continuidad cultural, preservando un legado colectivo.

Don Pedro, nuestro colaborador destacado en Ayotzinapa, aprendió el proceso de extracción de jugo de caña desde su infancia, una tradición transmitida por sus abuelos y padres. A pesar de haberse embarcado en una carrera docente al alcanzar la mayoría de edad y, tiempo después, se dedicó a la inspección de escuelas en la zona de Cuetzalan, al jubilarse regresó a su comunidad con el propósito de continuar la tradición y transmitir la práctica de la extracción de jugo de caña a las generaciones futuras.

En la conversación que sostuve con Don Pedro, menciona que la extracción de jugo de caña y la elaboración de piloncillo representan una forma de frenar el proceso de modernización y la pérdida de tradiciones. A medida que la migración de las nuevas generaciones en busca de mejores oportunidades laborales ha impactado, estas prácticas tradicionales se vuelven esenciales para mantener vivas las costumbres y la identidad sociocultural, retomando la idea de Good:

Una persona se define por el trabajo que realiza, por cómo trabaja, en qué trabaja y lo que produce. Su ser se expresa y se conoce por todas sus acciones, y por los frutos de su trabajo en un sentido amplio. En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan, siempre se comparten con otros, y, a la vez que da, cada persona también recibe los beneficios de los esfuerzos de los demás. Una persona no puede trabajar sola, para sí misma, sino que siempre está inmersa en intercambios recíprocos de dar y recibir trabajo desde que nace hasta que muere. La vida de una persona, y su identidad social, construyen este contexto de “trabajo” que realiza, comparte y recibe con otros seres humanos y no humanos.¹

La transmisión del conocimiento se lleva a cabo de generación en generación, especialmente a los miembros de la familia de Don Pedro, quien resalta la importancia de preservar la tradición en la comunidad. La imagen que muestra a Doña Antonia ilustra cómo ella y otras mujeres desempeñan un papel fundamental en la preservación de las tradiciones, transmitiendo los dones del bordado y la elaboración de jugo de caña a las generaciones más jóvenes. Además de mantener la memoria colectiva, estas labores fortalecen los lazos familiares y comunitarios.

El proceso de transformar el jugo de caña en piloncillo se convierte en un acto de resistencia por parte de las tradiciones, ya que este proceso artesanal, similar al que realizaban sus antepasados, y se considera un puente entre las nuevas generaciones, según me lo comentó la señora Antonia, productora de piloncillo. El jugo de caña adquiere una importancia ritual y simbólica en la vida cotidiana, manteniendo viva la conexión con el pasado y reforzando la identidad como pueblo hasta nuestros días.

¹ Catharine Good Eshelman, “Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque”, *Diario de Campo*, supl. núm. 47 (2008), 9-18, 6.

Para concluir, podemos observar que con la extracción del jugo de caña y la elaboración de piloncillo se muestra una permanencia cultural y un vínculo con la historia y la tierra. Los antepasados han defendido la identidad cultural y, de esta manera, demuestran la capacidad de la población para resistir a la hegemonía de la modernización. A través de la difusión de estas tradiciones, Ayotzinapa y las comunidades vecinas rinden homenaje a sus ancestros y aseguran que las futuras generaciones participen de su rica herencia cultural.



1. Don Pedro. Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023.

El trapiche girando al compás de las manecillas del reloj, nos ayuda a contar su historia y a permanecer vigente en la actualidad, ya que les ayuda a compartir todas las huellas de la memoria de los olores y sabores en su vida diaria.



2. Don Pedro. Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023.

Don Pedro Reynaldo Diego es el abuelo de la familia y quien ha transmitido el conocimiento a los demás integrantes. El abuelo fue maestro y llegó a ser inspector de zona de las escuelas primarias de las poblaciones cercanas. Me cuenta que siempre prefirió el trabajo del campo y la extracción del jugo de caña; por ello aún continúa transmitiendo este conocimiento a las generaciones siguientes.



3. Doña Antonia. Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023.

Doña Antonia Verónica Martín está rodeada de cañas que representan sus raíces, las cuales son parte de su herencia, que refleja el orgullo y la fortaleza de la historia de su familia. Esta herencia se comparte junto con el trapiche y en el dulce jugo de la felicidad que se obtiene durante la molienda.



4. Don Pedro y Doña Antonia. Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023.

El crujir de los engranes del trapiche les recuerda la fuerza del amor de sus ancestros al trabajo y a su legado, es por ello que, contar desde lo cotidiano, les ayuda a no olvidar sus raíces.



5. Doña Antonia. Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023.

Es durante este proceso que el jugo de caña se convierte en una bebida ritual en la vida cotidiana y que cumple la función de vínculo con los ancestros, por lo que sigue reproduciéndose.



6. Doña Antonia y su hijo Alfredo. Fotografía: Martha Maya Tapia, mayo de 2023.

Doña Antonia, además dedicarse al hogar y a la elaboración del jugo, vende diversos artículos que bordan en el patio de su casa, Doña Antonia es nuera de don Pedro y ella se encarga de transmitir la técnica del bordado a su hijo menor Alfredo. Anteriormente esta labor sólo la realizaban las mujeres, pero Alfredo ha mostrado un gran interés por aprenderlo.



Viacrucis migrante 2022: experiencias narradas desde la frontera sur

Viacrucis migrante 2022: Narrated Experiences from the Southern Border

Héctor Manuel Lázaro Hernández

Maestrante en Ciencias en Intervención Psicosocial, UJAT / hectormanuellaza@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5891-1849>

Fecha de recepción: 27 de marzo de 2023
Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2023

Introducción

El presente documento es producto de una experiencia como voluntario en el albergue La 72 Hogar-Refugio para Personas Migrantes, que se ubica en Tenosique, Tabasco, en el sureste de México, específicamente en la frontera con Guatemala, y vivida en abril de 2022, durante el periodo marcado como Semana Santa. En esa fecha se llevó a cabo el “Viacrucis Migrante” que, tiene el objetivo visibilizar los atropellos que sufren las personas centroamericanas en su tránsito irregular por México.

Durante este evento participaron el equipo de trabajo del albergue, voluntarios, algunas personas migrantes que estaban alojados en La 72, defensores comunitarios que se encuentran a lo largo de la ruta migratoria, religiosos y personas migrantes que se unían en el trayecto.

Generalidades del viacrucis

El recorrido se realizó a pie desde el albergue Belén, que se encuentra en El Ceibo, Guatemala, pasando por las poblaciones de Sueños de Oro, Xotal segunda y primera sección, se cruzaron los ejidos Emiliano Zapata tercera y segunda sección, hasta llegar a la ciudad de Tenosique, terminando en el albergue La 72. En total, unos 60 km de un punto al otro, tomando tres días en recorrerlo, del 11 al 13 de abril del 2022.

Cada uno de aquellos lugares se toman como estaciones en que se reflexiona sobre el sufrimiento de Jesús, y se pondera que el llegar a esos puntos es también reflexionar respecto al camino recorrido y lo que falta por recorrer de las personas migrantes; un lugar donde reponer fuerzas para seguir adelante, pero igualmente asemejan las

flagelaciones debido al peligro que conlleva ser migrante, ya que son vulnerables a la explotación y el abuso por parte de polleros, criminales e individuos locales que se aprovechan de su condición, poniendo en riesgo sus vidas. Se le llama Vía Dolorosa con mucha razón.

Vivir la experiencia de un viacrucis migrante, participar y recorrer una parte de su andar, acompañarlos y conocerlos de cerca brinda una nueva forma de pensar en quiénes son y las motivaciones por las cuales deciden lanzarse a un viaje lleno de incertidumbres.

¿Por qué un viacrucis?

Desde finales del siglo xx, la parroquia de Cristo Crucificado abrió sus puertas para dar hospedaje y alimento a las personas migrantes. [...] el tiempo, las personas, la delincuencia común y organizada, las atrocidades que cometen las autoridades migratorias, nos han indicado el camino para ya no solo brindar ayuda humanitaria a las y los hermanos migrantes sino asumir la defensa y promoción de su vida, su dignidad y sus derechos humanos.¹

Con relación a esto, el director de la casa, fray Gabriel, en su homilía llevado a cabo durante la celebración eucarística en Sueños de Oro, expresaba:

Diario de campo: Homilía en la comunidad de Sueños de Oro, durante el Viacrucis Migrante. Testimonio de fray Gabriel. 11 de abril de 2022. 18:00 hr.

El camino se hace pesado, hoy nos damos cuenta también lo que es el caminar de nuestros hermanos y hermanas migrantes, de alguna manera, nosotros queremos compartir también este esfuerzo. Que se siente venir en ayuna, que se siente venir en los caminos desde Centroamérica atravesando punto por punto. Los que vienen de Honduras tienen que pasar la frontera de Corinto, de ahí tienen que atravesar El Petén, la zona de Izamal, tienen que llegar a Santa Elena, tienen que llegar al Naranjo, buscar la ruta del Ceibo tiene que llegar a Tenosique, cuando parece que ya llegaron a Tenosique piensan ya llegaron a la USA, si todavía está empezando el camino, cuando están en la frontera de México, en Tenosique piensa que ya llegaron a los Estados Unidos, que es lo que traen en mente, aún falta cientos de kilómetros; sin embargo, ustedes no pierden la esperanza de seguir en su ruta en el destino que tienen preparado para cada uno de ustedes.

Desde 2014, La 72 realiza el Viacrucis Migrante, aunque se interrumpió en 2020 y 2021 por la pandemia por la covid-19; fue retomado en 2022, recreando así la experiencia que atraviesa las personas migrantes que buscan llegar a Estados Unidos y que, durante su tránsito por el estado de Tabasco y México, son violentados en sus derechos humanos, es así que esta representación es una forma de visibilizar y protestar ante estos hechos.

En el viacrucis, el transitar de las personas migrantes se compara con el paso de Jesús cargando la Cruz, un camino hacia el calvario, lleno de violencia, incertidumbre, dolor y muerte, donde no hay buenas nuevas, sino malos sucesos como asaltos, robos,

¹ Rodrigo Arnaiz Nájera, "La 72 hogar-refugio para personas migrantes", Noticias Universidad Marista de Mérida, acceso 9 de abril de 2024, <https://www.marista.edu.mx/noticia/1194/la-72-hogar-refugio-para-personas-migrantes>.

violaciones y heridos; una verdadera carnicería humana. Los puntos fronterizos que atraviesan desde Centroamérica a México son: Corinto (límite entre Honduras y Guatemala), la región del Petén (Guatemala), Santa Elena (Tenosique, México), la ruta de El Naranjo (Tenosique, México), El Ceibo y Tenosique; se asemejan a las estaciones trágicas en el caminar del hijo de Dios. Así, los cruces de internación son escenarios putrefactos de la dignidad humana.

Voces desde la frontera sur de México

Durante la travesía realizada, se observó a diferentes personas, desde niños hasta señores de la tercera edad, un éxodo que se ha prolongado por años, protagonizado por gente proveniente de Centroamérica y algunos países de Sudamérica como Venezuela.

El martes 12 de abril de 2022, casi al mediodía, estando descansando en la comunidad de Xotal segunda sección, divisé a lo lejos sobre la carretera El Ceibo-Tenosique a tres personas, una adulta, una niña y un niño, caminando bajo el abrazador sol, que en esta época del año llega generar temperaturas de 39 a 40 grados. Al ser una región con clima cálido húmedo, el calor es bochornoso.

Mis compañeros no sabían si eran personas migrantes, desde lejos se les ofreció agua, una vez que se acercaron se le preguntó de dónde venían y confirmaron ser de Honduras, de donde decidieron escapar por el reclutamiento forzado que las maras intentaban realizar al hijo de 11 años de edad. Las miradas de los niños y su sonrisa develaban que a pesar de las condiciones tan difíciles del tránsito, conservan la esperanza en el porvenir.

¿Qué es lo que motiva a estos individuos a recorrer caminos tan peligrosos? La respuesta nos lo dan las mismas personas migrantes que expresan su sentir en esta experiencia donde los acompañamos, ante una reunión de trabajo con poblaciones que auxilian a quienes migran de forma irregular, realizada en Xotal segunda sección.

Diario de campo. 12 de abril de 2022. Carretera El Ceibo-Tenosique, parada en la comunidad el Xotal 2da Sección. Testimonio de persona migrante que venía en el Viacrucis Migrante llamado Noé. 18:10 hr. Parada del viacrucis para comer y descansar.

Noé: Crucé el país; si me lo preguntan cómo lo hice, de forma irregular. Yo nada más estoy aquí para decirle que, de una u otra manera, yo sé que por esa frontera entran muchas personas, pero puedo hablar por mí y puedo decirle que no todos somos delincuentes. Realmente usted me puede encontrar en la calle y yo le puedo saludar con un “buenos días”, un “hola”; para que ustedes se den cuentan de que mi educación se mide por ahí.

Y de una u otra manera, quiero agradecer si en algún momento han sido ustedes que han ayudado a mis compatriotas, le han echado la mano con un bocado y tal vez con un aventón, créanos que en estos caminos a nosotros nos sirven, porque igual nosotros aprendemos a valorar un poquito más la vida; porque la cama en la que dormíamos allá nosotros ya no la tenemos; un plato de comida tal vez.

Yo sé que ustedes están cómodos aquí, tal vez, pero yo quiero dar, quiero hablar por todos mis hermanos migrantes de que no siempre nos va bien; en el camino hay personas, que ustedes se dan cuenta de que mueren en el camino; hay otras de que tal vez son asesinadas por abuso de

autoridades y por eso nosotros también salimos de nuestros países por el hecho de que la economía; la pobreza es tan baja aquí que yo puedo medir entre México y Honduras, mi país; ustedes están mejor que nosotros, es otra de las razones por las cuales nosotros viajamos por ahí.

La violencia, la violencia, yo puedo medir las autoridades de ustedes con la de nosotros, si hay autoridades corruptas, pero a que no se imaginan cómo son las de nosotros (allá es peor) entonces y no sólo eso y este hay otros países peores. Realmente sólo me paro aquí para darles las gracias a todos ustedes y gracias por los tamalitos también y nada más eso y muchas gracias.

Cada paso que se da en este tránsito está lleno de incertidumbre, las opciones en sus países de origen son pocas o inexistentes para salir de la situación en la que se encuentran, en este camino se arriesga la vida, es todo o nada, ya no hay más que perder y sí hay por qué seguir luchando; nadie sale de su país por gusto, mucho menos de forma irregular, sin seguridad. Donde el cansancio, la deshidratación, el hambre, las heridas propias del recorrido hacen mella en la persona.

Quienes han sido víctimas de la delincuencia y han sobrevivido suelen ser resilientes, saben por experiencia lo trágico de este recorrido y no se lo desearían a nadie, así lo narra esta persona migrante.

Diario de campo. 12 de abril de 2022. Carretera El Ceibo-Tenosique, parada en la comunidad el Xotal segunda sección. Testimonio de persona migrante que venía en el Viacrucis Migrante llamado Franklin. 18:35 hr. Parada del viacrucis para comer y descansar.

Franklin: Mucho gusto estar con ustedes aquí delante compartiendo una vez más, yo soy de Honduras; como comentaba, nuestro amigo, nuestro compatriota de Honduras, nuestro país es un país que está muy feo; está muy difícil la situación, no para todos, pero sí para la mayoría; está bien para todo aquel como quien dice agarrado del gobierno, así es el único que puede vivir bien, pero ya los demás, pues, no.

Eh, yo me vine huyendo de mi país el año pasado por motivos de amenaza de muerte a mi padre y hacia mí, entonces tomé la decisión de venirme hacia México evitando que pasara algo contra mi vida; me vine hacia acá, pues le comento que cuando yo ingresé al Ceibo veníamos tranquilos, caminando, primera vez que entraba yo; tercera vez que entro a México y esta vez que entro por El Ceibo, la primera vez a mí me pasó algo muy feo en este camino, no le digo que por lo que me pasó, todos los mexicanos son malos, no, que México es feo porque hay una gran corrupción o sea sabemos, podemos apartar personas buenas y personas malas, creo que la mayoría somos los buenos.

Yo fui secuestrado, exactamente pongámosles como un kilómetro de aquí fui secuestrado, yo y tres compañeros más y que me trasladan para Tenosique yo ni conocía Tenosique, allá me tuvieron tres días sin comer, sin beber agua, sin nada y que empiezan a pedirle dinero a mi mamá, diez mil dólares; bueno, no les haré larga la historia mi familia ni la otra familia logró cancelarle a ellos lo que pedían por qué yo logré escapar y logré soltar a los demás amigos y logramos escaparnos y gracias a Dios aquí estoy; porque Dios es grande y sabe el propósito para cada quien.

Y como le digo, ahora estoy en la casa de migrante; desde que llegué estoy en la casa de migrante, la casa de La 72, y créanme que ahí te hacen sentir como que estás en casa un lugar

muy acogedor, muy tranquilo, un lugar recreativo para niños, tienes tus tiempos de comida, tienes un techo, tienes tus derechos que te lo hacen valer también y te ayudan también con lo que es el trámite de tu refugio y pues delante de todos ustedes, les quiero dar gracias a todos ellos los que nos acompañan desde La 72 y gracias a ustedes también por este gesto tan hermoso, gesto humanitario, que comparte con cada uno de ellos cada uno de nosotros; porque no es cualquier persona, no es en cualquier lugar que lo van a recibir así como nos reciben aquí, verdad, muchas gracias a todos.

Este discurso refleja las condiciones del tránsito, donde afortunadamente no todo es desagradable, hay individuos dispuestos a ayudar con lo que pueda a estas personas extrajeras que solo están de paso, como el caso de La 72, que es una casa de acogida donde pueden descansar antes de seguir su camino. Además, en el trayecto, hay organizaciones de personas que suelen dar cobijo y apoyo a las personas en movilidad, generalmente asociadas a la iglesia católica; esta vivencia del viacrucis es una puesta en práctica de los valores que como cristianos tienen responsabilidad. Este espíritu de solidaridad con los más necesitados se refleja en el pasaje bíblico de “fui forastero y me hospedaste”.

Los actos de bondad demostrados hacia las personas migrantes son agradecidos por estos mismos, como se aprecia en el siguiente discurso:

Diario de campo. 13 de abril de 2022. Carretera El Ceibo-Tenosique, parada en el ejido Emiliano Zapata 3ra. sección. Testimonio de persona migrante que venía en el Viacrucis Migrante llamado Noé. 12:40 hr. Parada del viacrucis para comer y descansar.

Noé: Bueno, el caso de nosotros, nada más agradecerles a ustedes como comunidad por no sólo abrirnos la puerta de su comunidad, sino la puerta de su corazón también.

Para nosotros, nos podemos apoyar de ahí, lo poco que puedan hacer por nosotros, un vaso con agua, un plato de comida que ustedes lo pueden hacer con cada uno de nosotros estamos muy agradecidos.

Si en un momento, nuestros hermanos migrantes, este, vieron alguna mala actitud respecto a lo que ellos son, tal vez, yo pido disculpas, que yo sé que tal vez no es suficiente ni expía el pecado que alguna vez, tal vez, pudieron hacer, pero de todo corazón yo pido disculpas y quiero que tengan el concepto de que no todos somos así, somos diferentes de veras y nos gustaría que también nos vieran diferentes, de que así como hay personas buenas, hay personas malas en Honduras, en Chile, en Brasil, en México, igual en todos lados, ¿no? Y nada más eso, muchas gracias.

De acuerdo con estos discursos, las personas migrantes están conscientes de cómo se lleva a cabo este cruce, los peligros por los que puede pasar, están preparados para enfrentarse a las desventuras inherentes del camino, reconociendo además que no todos son víctimas, también hay quienes pueden causar daños por donde transitan. En sus dichos, nos muestran que son personas con valores, que manifiestan respeto y desean lo mejor para los demás y actúan en consecuencia, aún a pesar de que en el país se toparon con personas que les causaron daño. Saben que, así como en sus países,

existen sujetos sin una pizca de humanidad, y también pueden encontrarlas en otra nación, pues la violencia no es un fenómeno ajeno a los Estados.

No hay generalizaciones en sus discursos, los estereotipos y prejuicios no tienen cabida en personas que a través de las más duras experiencias se cuestionan las construcciones sociales; se aboga por una convivencia pacífica, se agradece en todo momento la ayuda que reciben, hablan por los demás que pasaron y los que pasarán por el mismo camino.

El deseo de estas personas es que comprendan la situación que atraviesan en sus países de origen; retomo un fragmento del tercer discurso: “somos diferentes de veras y nos gustaría que también nos vieran diferentes”.² Palabras que evocan un llamado a descubrirlos, mirar no solo las diferencias sino lo que se tiene en común y empatizar, ponerse en el lugar del otro.

El espíritu que guía a las personas defensoras comunitarias, como se les llama a quienes auxilian a las personas migrantes, se ve reflejado en las siguientes palabras:

Diario de campo. 11 de abril de 2022. Carretera El Ceibo-Tenosique, parada en la comunidad de Sueños de Oro. Testimonio de una defensora por los derechos de las personas migrantes al libre tránsito 19:10 hr. Parada del viacrucis para comer y descansar.

D. D. H.: [...] gracias a Dios porque la verdad no sabemos, no sabemos o no sé, no es fácil; no me ha sido fácil —en lo personal a mí— tratar con un grupo de migrantes. Uno, quizás sí; dos, hemos tenido —la realidad que sí— algunas decepciones, sin ofender, y quizás por eso a veces no se abre totalmente la puerta, también hay su pro y contra, pero no podemos quitar el dedo del renglón: que todos somos inmigrantes. Tratando de tocar las cosas de Dios, todos somos inmigrantes en la tierra y pues mi comunidad ha tratado lo más que se ha podido, los que están concientizados de las cosas de Dios han tratado de responder también a ese llamado de Dios a través de los inmigrantes [...]

Hacer el bien sin mirar a quién es la consigna dada en este proyecto, respetar a cada persona por el sólo hecho de serlo, realzar la dignidad humana es la tarea que desde años se ha venido trabajando, y en estos tiempos es más urgente que nunca, pues se observa migrar no solamente individuos sino hasta familias que se ven obligadas a abandonar su lugar de nacimiento. A decir de Alejandra; quien funge como coordinadora del área de cambio estructural de La 72, menciona:

Diario de campo. 11 de abril de 2022. Carretera El Ceibo-Tenosique, parada en la comunidad de Sueños de Oro. Testimonio de Alejandra Conde, coordinadora del área de cambio estructural del albergue La 72. 19:30 hr. Parada del viacrucis para comer y descansar.

Alejandra: [...] Sabemos que no todas las personas que vienen son buenas, pero en su mayoría nosotros no nos fijamos en eso y lo que intentamos es a ayudar a las personas que realmente, pues, migran sin afectar a nadie, ellos nada más tienen el objetivo de llegar hasta arriba, siempre tratamos de ayudar sin ver a quién vamos a ayudar, la verdad las personas lo agradecen cuando se les da de corazón ayuda.

² Diario de campo, 13 de abril 2022, ejido Emiliano Zapata, Tenosique, testimonio de Noé.

Reflexiones finales

La experiencia vivida fue de mucho aprendizaje en torno al contexto en que se da la migración irregular y como lo viven los sujetos que la realizan. Aunque la mirada del recorrido de parte del observador es diferente debido a su condición; pues no se compara con el estado de alerta a la que están sometidas las personas migrantes, físicamente se puede describir su sentir.

Caminar varias horas debajo del sol llega a ser extenuante, la mochila que se lleva al hombro puede sentirse cada vez más pesada conforme avanzas en el camino, los pies y las piernas empiezan a doler, sientes el ardor del sol, las prendas húmedas del sudor, el hambre, la sed aparecen, la boca se seca, mirar la carretera y no contemplar a nadie más, ni saber el tiempo que te tomará llegar a algún lugar, seguir caminando ya con ampollas es como pasar entre brazas, pero de manera lenta; esto es sólo un poco de lo que se sufre al realizar este tránsito.

El rechazo, los asaltos, robos, heridas, secuestros, violaciones, el correr cuando te persigue Migración, pasar por cerros, pantanos, potreros, dormir a la intemperie, la violencia, también a ello están expuestos. Sobrevivir es lo que se puede pensar en estas situaciones tan extremas.

El acompañamiento a las personas migrantes en esta travesía fue muestra de apoyo, como aquel Cirineo que ayuda a cargar la cruz durante el viacrucis, un recordatorio de que cada día, no sólo en el periodo de Semana Santa, hay individuos que recorren este tramo y que necesitan de la asistencia humanitaria, que le son negadas, no solamente por los pobladores locales sino por los gobiernos que continuamente ponen más trabas al tránsito de estas.



Maternidades y cuidados: narrativas de la periferia

Motherhoods and Care: Narratives from the Periphery

Rosa Sara Jiménez Jiménez

Colegio de Postgraduados

sara.jimenez@politicass.unam.mx

ORCID 0000-0003-0760-5697

Diana Carolina Jiménez Jiménez

La Salle, Nezahualcoyotl

dcarolinajimenezj@gmail.com

ORCID 0009-0001-3163-2129

Fecha de recepción: 30 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 16 de noviembre de 2023

Escribo:

*Para que mi hija tenga interés en salir adelante
y no porque las cosas se le compliquen deje de seguir sus sueños.
Que mi hija reflexione y no viva lo mismo que vivimos ahora.
Para que me exprese todo lo que piensa.
Que mi hija y mujeres más jóvenes sepan que tienen el mismo valor
o hasta más que un hombre, que aprendan lo que es sororidad.
Para que los niños pequeños y nosotros salgamos
con más libertad a la calle y todo cambie en nuestra comunidad.*

La semana del 7 al 12 de junio del 2021, un grupo de mujeres adultas de 30 a 60 años y residentes de Santa María Chiconautla, Ecatepec de Morelos, se reunieron diariamente para conformar el círculo de lectura y escritura colectiva “Letras Habladas”, el cual formó parte de la investigación “Letras Habladas: Lecto-escritura comunitaria como medio de empoderamiento en la mujer rural”, del Colegio de Postgraduados.¹ La declaración de intenciones arriba mostrada es la reunión escrita de sus primeras voces al ingresar al círculo, ésta da cuenta de su principal motivación no sólo para unirse, sino también para comenzar a desarrollar su escritura individual.

Introducción

Santa María Chiconautla tiene una dinámica social compleja, dado que encuentra en su zona espacios de conflicto como el Penal mixto de Chiconautla; el vertedero de basura

¹ Rosa Sara Jiménez Jiménez, “Letras Habladas: Lecto-escritura comunitaria como medio de empoderamiento en la mujer rural” (tesis de maestría, Colegio de Postgraduados, Montecillo, 2022).

a cielo abierto, que ocupa alrededor de 28.5 hectareas del territorio y recibe toda la basura del municipio y del área conurbada de la Ciudad de México, además de los estados de Puebla y Morelos;¹ la colonia Ciudad Cuauhtémoc —considerada una de las colonias más peligrosas del municipio y de mayor riesgo para las mujeres—;² el conflicto por el agua, utilizada como botín político de Antorcha Campesina,³ y la resistencia de los pocos ejidatarios que quedan, que propugnan por mantener su estilo de vida rural.

A lo anterior, se suma su cercanía con la Ciudad de México, cuya centralización ha permitido el predominio en la concentración de espacios de trabajo y servicios, por lo cual, los municipios conurbados exigen la expansión urbana para formar un espacio habitable a la periferia de la capital del país, entre ellos, Ecatepec.⁴ Esa misma proximidad ha sido un factor determinante para que el municipio sea el que tiene mayor concentración de población en el Estado y para que sea uno de los más poblados del país,⁵ ya que permite un desplazamiento más rápido a la ciudad y por tanto, acceso a oportunidades laborales y de educación.

Si bien, la comunidad siempre ha tenido en su historia episodios de violencia, el conflicto generado por las policías vecinales que se conformaron en 2013 para combatir la inseguridad marcó un parteaguas tanto en la organización de vecinos que prevalece en la actualidad como en la manera en que las mujeres vecinas se relacionan. Su origen fue la desaparición constante de jóvenes adolescentes en la zona, documentado en *La fosa del agua*, de Lydiette Carrión,⁶ y que devino en el intento de linchamiento de los sospechosos de ser secuestradores en la plaza comunitaria.⁷ Teniendo en cuenta esta problemática, se diseñó el círculo de lectura y escritura para mujeres “Letras Habladas”, cuyo objetivo fue reunir las voces de sus participantes en torno a tales temáticas y a partir de su contexto social.

¹ Cristina Huerta, “Tiradero de Chiconautla, convertido en depósito a cielo abierto, acusa Ecatepec” *La Crónica de Hoy*, 25 de julio de 2007, <https://www.cronica.com.mx/notas/2007/313836.html>.

² Dalia Rangel Galindo, “¡Cuidado! Esta es la lista de colonias más peligrosas de CDMX y Edomex”, *Plumas Atómicas* (2021, 30 de marzo), acceso el 10 de abril de 2024, <https://plumasatomicas.com/explicandolanoticia/cuidado-esta-es-la-lista-de-colonias-mas-peligrosas-de-cdmx-y-edomex/>.

³ Lydiette Carrión, “Laguna de Chiconautla: barrios pobres, ricos negocios”, *Pie de Página*, <https://piedepagina.mx/laguna-de-chiconautla-barrios-pobres-ricos-negocios/>.

⁴ Mario Bassols Ricárdez y Maribel Espinosa Castillo, “Construcción social del espacio urbano: Ecatepec y Nezahualcóyotl. Dos gigantes del oriente”, *Polis*, vol. 7, núm. 2 (2011), 181-212.

⁵ Inegi, “En el Estado de México somos 16 992 418 habitantes: Censo de Población y Vivienda 2020”, Inegi (comunicado de prensa, 2021, 26 de enero), acceso el 10 de abril de 2024, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/ResultCenso2020_EdMx.pdf.

⁶ Lydiette Carrión, *La fosa del agua* (México: Debate, 2018). Aunque Carrión documenta las desapariciones alrededor del Río de los Remedios, también en Ecatepec, a lo largo del libro menciona tanto el intento de linchamiento ocurrido en 2013 en la zona, como los espacios de la comunidad, tales como el basurero municipal y la colonia Ciudad Cuauhtémoc, señalándolos como espacios de peligro para las mujeres. A la fecha, estos espacios no sólo se señalan como hostiles para sus habitantes, sino también como lugares a los que suelen arrojar cuerpos, razón por la cual, familiares de desaparecidos suelen ir a buscar a sus seres queridos, por ejemplo, al basurero municipal. Salinas Cesáreo, Javier, “Familiares de desaparecidos buscan en basurero de Chiconautla”, *La Jornada*, 2 de agosto de 2022, acceso el 10 de abril de 2022, <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/08/02/estados/familiares-de-desaparecidos-buscan-en-basurero-de-chiconautla/>.

⁷ Dulce Ramos, “Policías rescatan a presunto secuestrador de ser linchado en Ecatepec”, *Animal Político* (2013, 14 de marzo), acceso el 10 de abril de 2024, <https://www.animalpolitico.com/2013/03/plagiario-ecatpec>.

Por su extenso material, este artículo sólo presenta una selección de relatos escritos durante la sesión dedicada al tema de Maternidades, ya que consideramos que es un eje fundamental para comprender cómo se configuran los cuidados a partir de los roles de género y en contextos sociales violentos cuyo eje motivador para hacer o no hacer algo es el miedo.

Metodología

El objetivo de la investigación fue analizar cómo la lectura y escritura facilitan la expresión de las problemáticas sociales en las mujeres rurales que participan en el estudio. Se buscó identificar los principales temas que atraviesan la vida de las mujeres sin importar su contexto social, clase, etnia o raza sufren; por ello se eligieron: 1) Trabajo y Cuidado doméstico; 2) Maternidades; 3) Migración y conflicto social; 4) Violencia de género, y 5) Ausencias/duelo. A partir de esta identificación, se buscó y seleccionaron lecturas escritas por mujeres y con distintos puntos de vista sobre los temas.

Se propuso, además, la puesta en marcha de ejercicios de escritura que fueran relacionados con los temas y las lecturas, y permitieran un espejo de realidad entre las participantes. Esta propuesta se centró en priorizar la accesibilidad, por lo que se permitió la escritura de historias con diferentes medios, como lo fueron la oralidad, el dibujo y el drama.

La estructura de cada taller se conformó por:

- Técnica rompe hielo (que consistió en un ejercicio rápido de escritura como introducción al tema).
- Lectura en voz alta
- Reflexión colectiva e individual de la lectura
- Ejercicio de escritura
- Reflexión colectiva a partir de los ejercicios de escritura
- Técnica de cierre (que contempla una reflexión global de la sesión)

La convocatoria para participar en el círculo de lectura y escritura se sustentó en la invitación a través de carteles desplegados en el mercado y tiendas de la localidad de Santa María Chiconautla. Aunque no era privativo, se señaló una preferencia a recibir en el taller a mujeres que hubieran participado en la organización de policías vecinales durante el 2013, con el fin de tener una perspectiva más amplia de los cambios sufridos en la localidad a partir de la ola de violencia creciente, razón por la cual se solicitó que las participantes tuvieran más de 30 años. Todas las mujeres interesadas fueron aceptadas a participar.

Letras habladas: Maternidades

Antes de iniciar el círculo de lectura y escritura, se dedicó una sesión a que cada participante construyera su seudónimo. Para este ejercicio se les pidió pensar en los rasgos de su personalidad que la distinguían y en formar una identidad aparte, de tal manera que en las sesiones siguientes quien opinaba no era María, la vecina del 4^o b, sino La Primorosa (por plantear un ejemplo). Así, cada participante podía jugar y desarrollar su discurso en las fronteras entre la realidad y la ficción.

¿Quién soy?

La fastidiosa sin quehacer	Podría ser mi seudónimo ya que soy una persona que le gusta fastidiar a mi familia, bueno, yo pienso que no es fastidiar, pero mi familia podría pensar lo contrario, ya que me la paso preocupándome por todo y entonces los molesto a todas horas y eso para ellos es molesto, y como no tengo más nada que hacer.
Michi	La mayor parte de la población ama a los gatos, el otro porcentaje los odia; así me siento yo. Algunos dicen que son de buena suerte y en algún momento alguien me dijo que le traía buena suerte, también son protectores y así soy yo.
Mariposa	Yo soy honesta, me gusta ser libre, me gusta ayudar sin recibir nada. Me gusta la gente grande, los niños, por eso quisiera ser mariposa, para volar y ver a quien pudiera ayudar.

Técnica rompe hielo “Y sí...”⁸

Y si los hombres se pudieran embarazar...	– No me gustaría estar aquí – El aborto sería legal – Las mujeres cuidaríamos a los hijos – Tendrían más incapacidad – No aguantarían
Y si las mujeres fueran alérgicas al trabajo doméstico...	– Se cae la casa – Les pagarían a ellos – Viviríamos enfermas – Usaría guantes – Los niños limpiarían – La casa sería un desastre – Nadie haría la limpieza
Y si los hombres no pudieran salir de sus casas después de las 8 pm...	– Seríamos libres – Saldría a comprar el pan – Saldría con mi hija a caminar – Viviríamos sin miedo – Estaría tranquila – Estaríamos más seguras

La siguiente recopilación es una muestra del trabajo realizado en torno a las maternidades y los cuidados.

¿Por qué tengo que cuidarme?

Porque me quiero mucho y si yo no me cuido nadie lo hará por mí.

Quiero estar bien y hay personas que dependen de mí.

Me quiero y tengo por quién ver todavía y mis hijos están chicos.

Aún mis hijos dependen de mí, porque si yo falto dejaría un hueco enorme y porque quiero vivir una adultez saludable para que mis hijos no se desgasten física y mentalmente cuando yo sea adulta mayor.

⁸ Que consistió en el ejercicio de imaginación a partir de escenarios hipotéticos planteados. La única regla era decir lo primero que se cruzara por la mente al escuchar el escenario. Técnica puesta en marcha el día 1, durante la presentación de participantes en Letras Habladas.

Me quiero y tengo a quien cuidar.

Sobre los cuidados que tuvieron que dar o recibieron durante la pandemia de covid-19:

No me gustaría que mi hija sea mujer “florero”.

Duele más que las hijas lo vivan.

Mi hija tiene 9 años, ella trapeaba e hizo todo. No me gustaría que lo haga siempre, que sea por gusto.

Los hombres no pudieron estar ahí por lo mismo que trabajan (...) Las que estábamos ahí siempre éramos las mujeres.

En verdad le decimos a las niñas que se cuiden más.

Siempre uno como mujer tiene que hacerlo.

Sólo cuando estoy furiosa mi marido me ayuda.

Tengo que ir a trabajar y tengo que ir a hacer todo y todo tiene que quedar.

No me ayudas y ¿quién me ayuda?, lo hago todo yo sola.

Te desesperas de hacerlo diario y sin ayuda.

Es muy desgastante, el físico y el mental y el emocional.

Fue todo cansancio para mí.

Ser mamá

Cómo es ser mamá	Cómo debería ser
Estresante	Estar relajada
Enojona	Cariñosa
Pelear por todo	Hablar sin pelear
Es muy complicado educar	Debería ser más comprensible y recordar qué sentíamos a esa edad
Maldita	Súper comprensiva
Estricta	Amable
Responsable	Amorosa
Villana	Súper amorosa
Fastidiosa	Comprensible
Gritona	Paciente
Regañona	Comprensiva
Responsable	Solidaria
Amiga	Tratable
Cariñosa	

Sobre ejercer la maternidad en matrimonio

La fastidiosa sin quehacer	Cuando a mí me tocaba lavar y a mi esposo descansar, yo le decía: “Oye, hoy te toca cuidar a los niños”, a lo que él me decía: “No, hazlo cuando me vaya a trabajar”, y pues es como si no estuviera y pensé: “pues descansar también me toca”.
La sarcástica	Yo creo que el problema es cuando te empiezas a llenar de hijos. En su gran mayoría el problema es para la mujer porque ya no tiene apoyo.

Michi	No se cuenta con el esposo y hay que andar a las carreras porque se le tiene miedo.
La mamá superhéroe	Mi esposo en casa es quien regaña y lo compenso porque le digo: “Tampoco los trates así”, porque yo no quiero vivir el regaño.
La fastidiosa sin quehacer	A mi hijo el mayor, por ejemplo, le digo: “Oye, me tienes que mandar gasto”, y me dice: “¿Por qué?, si estás acostada, el que se va al trabajo soy yo”, y bueno, me dice que sólo viene de visita a la casa.

Sobre mi mamá

La fastidiosa sin quehacer	<p>Encuentro a mi mamá en el ruido.</p> <p>Encuentro a mi mamá en el “ruido”, pues ella habla muy fuerte y cuando no está en casa, la casa se siente muy solitaria.</p> <p>Cuando era pequeña mi mamá siempre se preocupó por todo. Éramos 3 hijos, 2 hermanos y yo; recuerdo que siempre nos bañaba en una tina, nos vestía, cortaba las uñas y nos subía a la cama mientras ella hacía los quehaceres.</p> <p>Mi mamá siempre fue consentidora, pero también regañona. A mí nunca me ponía a realizar algún quehacer, me dejaba jugar mucho. Tampoco nos ayudó con tareas escolares, pues ella no estudió mucho y no sabía cómo ayudarnos.</p> <p>Ella tenía muchos pájaros y las plantas siempre le han gustado, es muy ordenada y limpia. Mi mamá siempre nos cuidó mucho, nos compraba lo que nos hacía falta; a mí me compraba barbies y ella les hacía su ropita, cuando me peinaba me jalaba mucho porque mi cabello es chino y se me enredaba mucho; también a veces me hacía comer a la fuerza, pues, a mí casi no me gustaba nada de comer. Cuando nos bañaba nos tallaba muy fuerte, jajaja.</p>
La mamá superhéroe	<p>Mi mamá nos paraba para que desayunáramos, peinaba para llevarnos a la escuela y cuando llegaba de regreso a casa ya tenía la comida y me trataba con mucho amor, y era muy estricta con nosotros, jugaba conmigo y con mis hermanos, nos ponía a darle de comer a los animales, barríamos juntas la calle.</p> <p>Íbamos a la leche con ella y nos compraba lo que estaba a su alcance, hacía todo para que no nos faltara nada y pues si nos llamaba la atención y siempre estaba al pendiente de nosotros.</p> <p>La encuentro en mi pensamiento, en el olor de su comida y <i>en sus gorditas y quesadillas</i>.</p>
Michi	<p>Ella era muy dedicada a su hogar, sus hijas y esposo; recuerdo que tenía como un miedo de que llegará mi papá y no encontrará comida hecha o simplemente que la encontrará en la calle. Nosotras, siempre limpias y peinadas.</p> <p>Yo tenía 11 años cuando faltó mi papá, ahí fue cuando ella se transformó. Por algunos meses nos dejaba solas, cambió por completo su rutina diaria, la veía más presionada, <i>ps</i> cómo no, si tenía que sacar adelante a tres hijas ella sola. A pesar de que había una pensión, veía el modo de ganar más para darnos un mejor estilo de vida.</p> <p>Actualmente ella sigue desviviéndose por nosotras tres y qué decir de desempeñarse como abuela, simplemente es la mejor.</p> <p>Ahora que soy madre comprendo todos los regaños y sacrificios de ella para con nosotras.</p> <p>Encuentro a mi mamá <i>en el olor a pollo enchilado y pipián. En las mariposas</i>.</p>

La sarcástica Encuentro a mi mamá *en una persona adulta con canas y con dificultades de caminar y en tela floreada*.
 Cuando yo tenía 6 años mi mamá se levantaba muy temprano para juntar lumbre, lavar el nixtamal, mandaba a mis hermanos a que ayudaran, dos a ir por leña, dos más a hacer la masa en un molino de granos.
 Mi hermano y yo, que éramos los más pequeños, desgranábamos la mazorca para dar de comer a las gallinas y al puerco, porque siempre había uno para que se comiera el desperdicio.
 También teníamos vacas, chivos, y mi mamá se encargaba de cuidarlos mientras estábamos al cuidado de los animales, mientras mi mamá cocinaba, lavaba ropa, nos hacía atole de plátano, que, por cierto, era muy rico.
 Ella siempre estuvo al pendiente de todo lo que necesitábamos.

El ser madres y seguir siendo hijas

La sarcástica Ahora entiendo la voz de mi madre que tenía que trabajar y tenía que llegar a hacer de comer para que nosotros comiéramos.

Michi Ahora que soy madre comprendo todos los regaños y sacrificios de ella para con nosotras.

Mariposa La vida es difícil y hay que salir adelante, necesitamos dinero para hoy; si no, ¿qué vamos a comer? Aunque, me sienta sola o enojada, si me detengo, ¿qué comen mis hijos?, y ellos necesitan mi apoyo.

La sarcástica A veces mi mamá se iba a tomar mezcal con mi papá y nos dejaba abandonados y sin comer por varios días. Sólo comíamos cuando mi mamá nos dejaba tortillas. Trabajaba todo el día lavando ropa ajena en el río, nos dejaba correr, pero teníamos que cuidar a los chivos de que no se los llevara el coyote.

A propósito de la mamá de La distancia entre nosotros de Reyna Grande

La sarcástica La mamá está enojada, molesta con la vida porque el esposo la dejó por otra. Entonces, no le interesan sus hijos y le da lo mismo si ellos se exponen al peligro, como Carlos.

Michi Se preocupa que tengan qué comer, pero se aprovecha de ellos para hacer sentir mal a las personas, pues desea que sus hijos causen lástima.
 No piensa en sus hijos, sólo en los hombres, se siente vacía, sin ganas de nada, y sus hijos no le interesan. No es feliz y tiene mucha frustración.

Mariposa Responsabilidad de ella solita y para dar lástima para que los niños tuvieran qué comer; por eso ella hacía eso y no le importaba nada con tal de que a sus hijos no le faltara nada.
 Tener que dejar a sus hijos solos para salir a buscar para que comieran.

La mamá superhéroe Tal vez pensaba que no podía mantener a sus hijos porque no le compraban lo que vendía, tal vez sólo pensaba en su esposo y eso no la dejaba avanzar, vivía en una profunda depresión y por eso no le importaba nada a su alrededor.

La fastidiosa sin quehacer

Pues yo pienso que a ella no le interesaba el qué dirán, ella los manda a vender mal vestidos para que dieran lástima y vendieran algo, pero a veces no vendían.

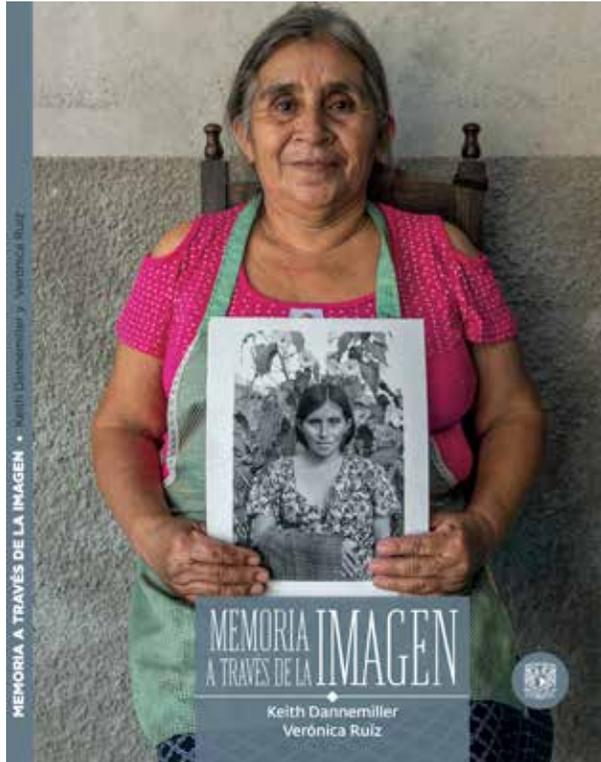
Le deja la responsabilidad, si no es que toda, para cuidar a la hermana pequeña, Betty.

Reflexiones

Aunque pequeña, consideramos que nuestra selección para publicar en este trabajo es una muestra excepcional de cómo muchas mujeres descubrimos y vivimos tanto la maternidad como la hijitud, atravesadas por los cuidados y el deber ser, identificando, además, los problemas estructurales como el machismo y la misoginia que, a través de los roles de género, nos han asignado mayores tareas de trabajo y cuidado doméstico, aumentando así la desigualdad social y la triple carga de trabajo para las mujeres.

Ahora que las narrativas del yo son más visibles, creemos que es necesario reunir diferentes voces para reconocernos en las otras e identificar nuestras diversidades, ya que, de acuerdo con Cristina Fallarás: “La única forma de luchar contra el silencio, o, lo que es lo mismo, la exigencia de una abstracción institucionalmente impuesta, consiste en construir una memoria colectiva. Esto es, acumular uno tras otro tras otro tras otro los testimonios de aquellas personas que narran en primera persona. Y eso ya es indestructible”.⁹

⁹ Cristina Fallarás, *Ahora contamos nosotras #cuéntalo: una memoria colectiva de la violencia* (Barcelona: Anagrama, 2019).



Reseña del libro: *Memoria a través de la imagen*, de Keith Dannemiller y Verónica Ruiz (Morelia: Laboratorio Nacional de Materiales Orales, ENES Morelia-UNAM, 2023)

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2023
Fecha de aprobación: 14 de diciembre de 2023

Ventanas y espejos:

el retorno de la fotografía a una comunidad de refugiados guatemaltecos en Chiapas

Memoria a través de la imagen es un libro tan bello como necesario, que nos invita a repensar los procesos migratorios en la frontera sur de México a partir de la memoria visual y desde una perspectiva diacrónica más amplia. En un momento en el que acaparan nuestra atención los acontecimientos recientes que circulan en los medios masivos de comunicación (las caravanas masivas, la llegada de flujos migrato-

rios desde diferentes latitudes, las nuevas políticas migratorias entre México y Estados Unidos, el asedio del crimen organizado a lo largo de la ruta y la emergencia humanitaria que todo esto conlleva), esta obra nos ofrece —entretejiendo las fotografías de Keith Dannemiller con los textos de Verónica Ruiz— nuevos elementos y otros casos que nos permiten una comprensión más profunda e integral de los fenómenos migratorios presentes en nuestro país, en toda su diversidad y complejidad.

Fotografía documental y registro etnográfico

A finales de los ochenta, recién llegado a México, Keith Dannemiller comenzó una nueva etapa en su trabajo como fotoperiodista independiente, colaborando con la agencia Imagen Latina; en sus series y ensayos visuales adoptó una perspectiva humanista, más cercana a la gente, acaso menos periodística y más antropológica. Alrededor de esos años se suscitó una crisis humanitaria: miles desplazados mayas guatemaltecos, huyendo de la política genocida de “tierra arrasada”, cruzaron la frontera y se instalaron provisionalmente en Chiapas. Con la experiencia reciente de haber cubierto la primera Intifada (1988-1989), Keith se dispuso a retratar el éxodo de los refugiados guatemaltecos.

Desde los primeros momentos, durante la primera visita de Dannemiller a los campamentos de refugiados, en 1991, la cámara fotográfica fue un catalizador de encuentros. Por ejemplo, un niño le pidió a Keith mirar a través de su lente con un gran telefoto para ver si alcanzaba a ver su hogar en Guatemala. Más allá de las fotos resultantes, esta anécdota es muy reveladora del poder de los medios audiovisuales para generar una calidad diferente de interacción con la gente. A partir de entonces y durante dos años el fotógrafo hizo varias visitas a los campamentos de refugiados en la zona fronteriza entre Chiapas y Guatemala, particularmente a El Colorado, para registrar la vida cotidiana y los procesos de adaptación de los refugiados mayas akatekas.

Casi treinta años después, Dannemiller regresó a las comunidades gracias a la mediación de Verónica Ruiz, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quien recientemente había terminado su tesis doctoral sobre los procesos identitarios y de ciudadanía de los refugiados guatemaltecos en aquella zona de Chiapas. Así, Keith recabó un nuevo registro fotográfico que muestra un profundo cambio cultural, una transformación estructural en El Colorado. La arquitectura de remesas, la ropa moderna, los nuevos cultos religiosos, son algunos de los elementos que primero saltan a la vista. Las fotografías de Keith de este segundo momento muestran nítidamente lo que ha cambiado y lo que aún permanece, pero a fin de cuentas, revelan una integración relativamente exitosa de la población refugiada que decidió quedarse y habitar esa zona fronteriza de Chiapas, en torno a otras comunidades mayas en el sureste mexicano.

Fotografía y cambio cultural

Las fotos en blanco y negro, presentes en la primera parte del libro, fueron tomadas hace 30 años, en los primeros viajes de Keith entre 1991 y 1993. Esa primera serie de fotos, en las que se nota el grano y la textura de la película de 35 mm, nos remite al pasado durante la fundación del campamento de refugiados, muestran una tierra seca, agreste, inhóspita, hostil; vemos casas de palma y techos de lámina en medio del despoblado, mucha precariedad, niños desaliñados pero con mirada digna que posan con curiosidad y determinación frente a la cámara en medio de la nada, entre remolinos de viento y polvaredas. Llama la atención la presencia de utensilios de plástico y la omnipresencia de la Coca-Cola. Hay algunos retratos grupales de la chamacada, de mujeres y niñas cargando bebés, de los hombres trabajando en las primeras edificaciones en la comunidad. Todas las fotos muestran algún aspecto o detalle etnográficamente significativo de la comunidad; no obstante, una serie de seis u ocho fotografías en página completa o doble página (la fila de mujeres, la escena de fútbol, el camión de telas con el sol detrás, el grupo niños que miran de frente a la cámara, la niña con su muñeca, las niñas cargando

bebés, el póster de Madonna dentro de un salón, el hombre cargando un costal de maíz (importado de Estados Unidos) son absolutamente extraordinarias, muy impresionantes.

Las fotografías digitales a color, presentes en la segunda parte del libro, provienen del regreso de Keith Dannemiller a El Colorado 30 años después, en 2019 y 2020, junto con Verónica Ruiz. Estas imágenes muestran, en primer lugar, la devolución de las viejas fotos a las personas retratadas. Se pueden identificar claramente ciertas continuidades, como las ollas de plástico que usan las mujeres para cargar agua, pero sobre todo resaltan los nuevos elementos modernos: motos, antenas, teléfonos celulares, ropa occidental moderna, casas de tabique y cemento, tinacos Rotoplas, luz eléctrica; hay menos bebés o niños, pero más más adultos y ancianos; hay nuevas iglesias, un fervor religioso que antes no había, pero también escuelas de educación media.

El estudio antropológico de los refugiados guatemaltecos en Chiapas

Por su parte, a través de dos textos, la historiadora y antropóloga Verónica Ruiz esboza de manera muy elocuente y sintética el contexto histórico que hizo que más de 100 000 mayas huyeran de Guatemala y cruzaran la frontera para refugiarse en Chiapas a principios de los años ochenta. Explica que no se trató de un flujo único y unidireccional, sino de una serie de tránsitos, en diferentes momentos, a veces de ida y vuelta. Con el paso de los años muchos retornaron a Guatemala, otros fueron reubicados en varios estados del sureste mexicano, algunos grupos permanecieron asentados en campamentos de refugiados que tiempo después se constituyeron como comunidades naturalizadas mexicanas, aunque muchos también quedaron indocumentados y marginalizados, en condiciones muy precarias, estigmatizados y discriminados por el racismo estructural que impera en nuestro país.

El silencio y el olvido les habían funcionado como estrategias de supervivencia, para borrar su propia identidad cultural —dejando atrás sus tradiciones, la lengua, las fiestas, las asambleas, los trajes típicos—, con el fin de adaptarse a un nuevo contexto o pasar

inadvertidos entre los pueblos mayas vecinos. Las nuevas generaciones desconocían absolutamente su origen y la historia reciente de su pueblo (la violencia, la guerra, el exilio, el asentamiento).

Verónica Ruiz da buena cuenta de cómo en los últimos años se han complejizado los procesos migratorios de las comunidades mayas transnacionales, que siempre habían aprovechando la porosidad de la frontera sur de México, pero ahora se han tornado de tres bandas: transitan entre el norte de Guatemala, el sur de México y se extienden hasta Estados Unidos y Canadá.

La devolución del acervo visual y el Festival de la Memoria Histórica

Durante el segundo acercamiento de Keith y Verónica a la comunidad fue posible también el retorno del acervo fotográfico de Keith; se llevó a cabo la devolución y la exposición de las imágenes a los habitantes de El Colorado, lo cual se tornó en un detonante de procesos de memoria para los habitantes; las imágenes demostraron su valor como ventanas etnográficas, pero también como espejos que le devuelven a la gente su propia imagen y generan un proceso de autorreflexión.

Esto evidenció una profunda tensión entre el olvido de la comunidad —que había decidido tácitamente no mirar hacia atrás para conseguir una mejor adaptación a sus nuevas condiciones de vida— y la memoria inesperada, con la llegada de las imágenes de Keith y la organización del festival, que despertaron el orgullo comunitario y propiciaron la reapropiación y resignificación de su historia.

A partir del regreso de las fotografías de Keith Dannemiller a la comunidad, sobre todo algunas muy puntuales de la llegada y los primeros momentos en el campamento de refugiados, se generó un proceso de etnogénesis, un resurgimiento de la memoria, de la identidad cultural y una reivindicación étnica como mayas akatekas. Un componente central de esta iniciativa fue la realización del Festival de la Memoria Histórica, el 8 de marzo de 2020, unos días antes de que se declarara la emergencia sanitaria en México por la pandemia de covid-19. El regreso y la apropiación

de las fotos evidencia la increíble cualidad de la imagen de ser un vehículo de la memoria y una gran facilitadora de vínculos intersubjetivos e interculturales, por lo cual resulta no sólo un fértil instrumento etnográfico, sino en algunos casos, como éste, el reencuentro con la propia imagen contiene un potencial sanador y reparador del tejido social.

También quisiera señalar que en ese contexto se realizó una producción audiovisual titulada: *El Colorado, memoria a través de la imagen*,¹ un cortometraje documental dirigido por Verónica Ruiz —con apoyo técnico de Dzilam Méndez y un equipo de realizadores egresados del Laboratorio de Antropología Visual de la UAM-I: Tomás Pineda, Gerardo Alcocer y Kevin Ramos—. Ese trabajo recoge testimonios de la gente de El Colorado, da cuenta del reencuentro de la comunidad con sus fotos y documenta el desarrollo del festival. Creo que hubiera sido deseable que el corto documental fuera incluido en el libro a través de un código QR, habría complementado muy bien el recuento de esta experiencia.

Reflexiones finales

Las comunidades de refugiados akatekas en Chiapas, y principalmente los jóvenes, enfrentan nuevos retos en la actualidad. Ahora hay nuevos poderes fácticos en la frontera Sur, el crimen organizado controla el tráfico de personas y el narcotráfico; asedian las comunidades y están en busca de jóvenes para fortalecer sus redes delictivas. Estas comunidades mayas transfronterizas, hoy como ayer, tendrán que ejercer nuevamente su admirable capacidad de resistencia, resiliencia y adaptación.

El objetivo de la publicación aquí reseñada y de la organización del festival ha sido precisamente fortalecer la identidad cultural de esa comunidad para que las nuevas generaciones tengan una base firme de principios y valores comunitarios para hacer frente a los nuevos escenarios adversos. Surge entonces la pregunta de cómo devolver el acervo de una forma más consistente y perdurable, ¿cómo lograr una verdade-

¹ Disponible en: <https://youtu.be/m2RvmAejHoo?si=JrfsuHEkmJhpL9Ng>

ra apropiación del archivo fotográfico por parte de los habitantes de El Colorado? Porque tal vez no basta con entregar físicamente las fotos, sino que habría que buscar generar procesos identitarios y trabajos de memoria de más larga duración y de mayor profundidad. ¿Quizás un siguiente paso sería hacer un museo comunitario?

Por último, quisiera destacar que este libro puede tener varios usos. Como ya mencionamos, está pensado en primer lugar para ellos, para las y los habitantes de El Colorado, como un elemento crucial en su proceso de recuperación de la memoria. Pero desde luego que también resulta atractivo para un público más amplio, para aquellos interesados en la fotografía documental, el fotoperiodismo, los estudios sobre migración o para cualquier persona sensible ante los problemas de la sociedad contemporánea; sin embargo, particularmente representa un gran aporte para todos los que practicamos y enseñamos antropología visual. El libro es una muestra

de la mejor de sus expresiones, es una excelente prueba de la sinergia que puede haber entre fotografía, antropología y memoria, del enriquecimiento mutuo entre el registro y el análisis, entre la crónica etnográfica y el ensayo visual, entre la documentación antropológica y la creación estética. En las páginas de este libro, imagen y palabra se enriquecen mutuamente; no se trata de imágenes que ilustran textos, ni de escritos que explican las imágenes; cada una conserva su fuerza y su autonomía, pero juntas son más que la suma de las partes, consiguen un conocimiento más completo y una comprensión más profunda de los grupos humanos y los fenómenos socioculturales.

Antonio Ziri3n P3rez

Departamento de Antropolog3a, UAM-I

zirion@xanum.uam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-6143-8079>

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, registro ORCID, 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.

Derechos de reproducción y licencia Creative Commons

Una vez publicados, el contenido de las contribuciones y los derechos de reproducción de las figuras incluidas son responsabilidad exclusiva del autor de cada aporte. Los artículos publicados quedan registrados bajo la licencia Creative Commons: Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas

Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros

¹ Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.

² Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo*, 13 (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL9gjz.pdf.

Capítulos de libros o textos introductorios

¹ Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral”, en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, coord. por Mario Camarena y Lourdes Villafuerte (México: INAH / AGN, 2001), 302-316.

² Edith Yesenia Peña Sánchez, introducción a *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto*, de Edith 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 in-*

doamericana y su expresión en el mundo actual, coord. por Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de Lourdes Suárez Diez (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoria00/files/assets/basic-html/index.html#15>.

Artículos de revistas

¹ Ana María L. Velasco Lozano, “In quicua, se come, los alimentos en la cosmovisión mexicana”, *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35, 24.

² Julio Nazer H. et al., “La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas”, *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

Artículos de periódicos

¹ Rubicela Morelos Cruz, “Frausto lanza en Morelos el programa Cultura Comunitaria”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, 4.

² Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>.

Tesis o trabajos de grado

¹ Luis Carlos Castro Ramírez, “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia” (tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2010), 56-57.

² Ada Edith Velázquez Camacho, “Un acercamiento a la construcción de la identidad social de las jóvenes estudiantes indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México: una mirada desde el trabajo social” (tesis de licenciatura, UNAM, 2013), 8-9, <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701764/Index.html>.

Documentos presentados en congresos y obras manuscritas

¹ Brown, W. Paul, “Manipulation of the 2D and 3D digital data sets of the waxes of La Specola” (ponencia, International Congress on Wax, 2017).

² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

Leyes, decretos o documentos similares

¹ Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 4 de diciembre de 2018, *Diario Oficial de la Federación*.

² Real Decreto 244/2019, de 5 de abril, por el que se regulan las condiciones administrativas, técnicas y económicas del autoconsumo de energía eléctrica (BOE, 6 de abril de 2019), http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/641885-rd-244-2019-de-5-abr-condiciones-administrativas-tecnicas-y-economicas-del.html.

Documentos en acervos

¹ Nombre del Archivo (abreviatura para citas subsecuentes), Nombre que identifique la clasificación documental, número de legajo, caja o volumen, número de expediente, número de foja.

² Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, ramo Instrucción Pública, caja 110, exp. 3, f. 2.

Comunicaciones personales y entrevistas

No precisará de llamadas a nota, se reportarán en el cuerpo de texto entre paréntesis.