

# Vínculos

Sociología, análisis y opinión

---

Año 1, Núm. 2 septiembre-febrero 2020

**UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA** Dr. Ricardo Villanueva Lomelí, rector general; Dr. Héctor Solís Gadea, vicerrector ejecutivo; Mtro. Guillermo Arturo Gómez Mata, secretario general. **CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES** Dr. Juan Manuel Durán Juárez, rector; Mtra. Ana María de la O Castellanos Pinzón, secretaria académica; Lic. María del Rosario Ortiz Hernández, jefa de la unidad de apoyo editorial. **DIVISIÓN DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES** Mtra. Sofía Limón Torres, directora. **DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA** Dr. Jorge Ramírez Plascencia, jefe de departamento.

**Vínculos. Sociología, análisis y opinión** Año 1, núm. 2, septiembre- febrero 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Departamento de Sociología de la División de Estudios Políticos y Sociales del CUCSH, con domicilio en Av. José Parres Arias, 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México. Teléfono: 333819-3200, ext. 23354. Correo electrónico: [revistavinculos@hotmail.com](mailto:revistavinculos@hotmail.com).

Editor responsable: Jaime Torres Guillén. Reserva de derechos al uso exclusivo 04-2012-042610503700-102, ISSN: en trámite por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Departamento de Sociología de la División de Estudios Políticos y Sociales del CUCSH, con domicilio en Av. José Parres Arias, 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México, Dr. Jaime Torres Guillén.

<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/index.htm>

<http://www.vinculosociologiaanalisisyopinion.cucsh.udg.mx/index.php/VSAO>

[revistavinculos@hotmail.com](mailto:revistavinculos@hotmail.com).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

La reproducción de las imágenes de la publicación (portadas y logos) requiere permiso expreso de la Universidad de Guadalajara.

Vínculos. Sociología, análisis y opinión está incluida en los catálogos de revistas Latindex y LatinRev.

latindex



# Vínculos

Sociología, análisis y opinión

---

Año 1, Núm. 2 septiembre-febrero 2020

## ÉTICA DE LA VIDA



Universidad de Guadalajara  
Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones  
Departamento de Sociología

<b>Directora</b>	María de los Ángeles Gallegos Ramírez
<b>Subdirector</b>	Rafael Sandoval Álvarez
<b>Editor</b>	Agustín Hernández Ceja
<b>Asistente editorial</b>	María Fernanda Echeverría Colorado
<b>Secretario Técnico</b>	Donor Alejandro Mejía García
<b>Traducción y corrección del inglés</b>	Andrea Dalia Orozco Márquez
<b>Editores Invitados</b>	Mónica Gallegos

### **Consejo Editorial**

Jorge Alonso, CIESAS-Occidente, México; Laura Patricia Romero Miranda, Universidad de Guadalajara, México; María Eugenia de la O Martínez, CIESAS-Occidente, México; Luisa Martínez-García, Universidad Autónoma de Barcelona, España; Rosa Herminia Yáñez Rosales, Universidad de Guadalajara, México; Nicté Fabiola Escárzaga, UAM-Xochimilco, México; Felipe Gaytán Alcalá, Universidad La Salle, México; Carlos Rafael Rea Rodríguez, Universidad Autónoma de Nayarit, México; José Rubén Orantes García, UNAM-Chiapas, México; Jorge Ramírez Plascencia, Universidad de Guadalajara, México; Eugenia Bayona Scat, Universidad de Valencia, España; Mariana Passarello, Universidad del Noroeste de la Provincia de Buenos Aires, Argentina; Antonio Luzón, Universidad de Granada, España; Dra. Elvia Vega Llamas, Universidad de Guadalajara, México; José Juan Sainz Luna, Universidad Iberoamericana, México; Guillermo Castillo Ramírez, UNAM, México; Liliana Cordero Marines, UNAM, México; Jorge Alberto Trujillo Bretón, Universidad de Guadalajara, México; Rafael Sandoval Álvarez, Universidad de Guadalajara, México; Silvia Carina Valiente, Conicet CIT Catamarca, Universidad de Catamarca, Argentina; Horacio Antunes de Sant'Ana Júnior, Universidad Federal do Maranhao, Brasil; Iván Franco, INAH, México; Patricia Fortuny Loret de Mola, CIESAS-Peninsular, México.

Centro de Estudio sobre el Cambio y las Instituciones, CUCSH, UdeG. Av. José Parres Arias núm. 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México. Teléfono: 3819-3300, Ext. 23354.

La revista **Vínculos**. *Sociología, análisis y opinión* puede leerse en internet:

<http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/index.htm>

<http://www.vinculosociologiaanalisisyopinion.cucsh.udg.mx/index.php/VSAO>

# Vínculos

Sociología, análisis y opinión

Año 2, Núm. 2 julio-diciembre 2020

## CONTENIDO

### *Dossier*

Presentación: Ética de la vida

7 **Mónica Gallegos Ramírez**

Memoria, ética y cordialidad. Entre recordar y ver-dar

11 **Ricardo Romo Torres**

El desafío de la eticidad: una apropiación de sí

51 **Rocío Salcido Serrano**

Apego al lugar y prefiguración política en la defensa del bosque Nixticuil en Guadalajara

73 **Adrián Hipólito Hernández**

El parto hospitalario en América Latina: prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización

105 **María René Aceves Valencia**

“Movilidad” y “migración”, problematizaciones primeras: el ejemplo de los inmigrantes venezolanos cruzando las fronteras de Ecuador

123 **Hadasa Herrera Gutiérrez**

### *Debates contemporáneos*

Relación entre ética y política, ¿relación de subordinación?

145 **Laura Aritmética Jaime Oliver**

- El lugar del saber ordinario: en los laberintos  
del poder y la ciencia  
167 **Jorge Bozo Marambio**
- 

*Escritos de frontera*

- La construcción de la imagen del charro a través  
de la literatura y las artes gráficas en el siglo XIX  
189 **Laura González Ramírez**
- 

- Origen y desarrollo de las fincas cafetaleras  
en la región norte de Chiapas  
211 **Carlos Arcos Vázquez**
- 

- Proyecto de vida como resiliencia en contextos  
de vulnerabilidad: el caso de jóvenes en SEMS, UdeG  
235 **Vianey de Jesus Mendoza Ruelas**
- 

*Pareceres*

- La práctica antropológica: ¿inherentemente antiética?  
Una crítica a la práctica profesional  
253 **Abraham Esparza Reyes**
- 

*Criterios editoriales*

- 265 Criterios editoriales
-

# PRESENTACIÓN

MÓNICA GALLEGOS RAMÍREZ\*

## Ética de la vida

Resulta doloroso pero necesario, entender las características dominantes del mundo que hasta ahora hemos construido y, a partir de su comprensión, asumir la urgencia con la que debemos dejar de reproducirlo, ¡ya, desde hoy!

Dar cuenta de los elementos que lo constituyen llevaría a elaborar enormes listas de desastres, de cosas terribles con las que, en apariencia, sería muy difícil convivir cotidianamente, y que mucho menos podríamos soportar. Sin embargo, parece que las hemos normalizado con resignación, asumiendo que nada se puede cambiar. Hemos aceptado —y reproducido cuando es necesario—, la violencia en todas sus expresiones, aunque de manera mucho más frecuente en los últimos tiempos: aquella que asesina, que aniquila, que desaparece, que extermina la vida.

- 
- Doctora en Economía Pública por la Universidad de Barcelona. Profesora-Investigadora en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, CUCSH, Universidad de Guadalajara. Su línea de investigación es “Horizontes epistémico-metodológicos de la Investigación Social Latinoamericana” y es responsable del proyecto “Crítica epistemológica del desarrollo en América Latina”. Contacto: monikg4@gmail.com

La violencia que acaba con la vida se expresa de múltiples formas, no se trata solo de la que se ejerce sobre los cuerpos a través de estructuras estatales, como los controles policiales, militares, paramilitares, judiciales, burocráticos, etc., o la de individuos y grupos criminales; ni de la que se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres, niñas, ancianas y también, sobre los cuerpos de muchos hombres; o de la violencia aplicada contra defensores y defensoras de la vida —propia y de la tierra—; la cual, por cierto, se ha extendido, se ha generalizado, se ha sofisticado y se ha hecho más explícita, más cruel, más terrible, al grado de convertirse en una pedagogía del horror —siguiendo a Segato (2014), quien habla de la pedagogía de la crueldad para referirse a la violencia expresiva que se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres—. Hablamos de la violencia que reduce a su mínima expresión nuestras subjetividades a través de procesos económicos que trafican con la vida y su capacidad de trabajo (esclavitud y trata laboral). Procesos que excluyen a un cada vez mayor número de personas de las posibilidades de tener un ingreso, y que se vinculan con el empleo precario, el subempleo, el autoempleo (también precarizado), y no digamos el desempleo. Todo como consecuencia de la crisis del capitalismo, iniciada hace varias décadas, que exigió ajustes tecnológicos que provocaron la concentración de la ganancia en muy pocos sectores (entre otros los más tecnologizados), y rompieron con el esquema del empleo formal, el cual, aunque explotador, garantizaba ingresos, prestaciones de la seguridad social, pensiones, etc. Así se fue prescindiendo cada vez más del trabajo, y la dinámica de la acumulación se desplazó hacia sectores vinculados con las actividades criminales y con la guerra total contra la gente y contra la madre tierra —como el del capital financiero—, aunque sin abandonar del todo los llamados sectores “tradicionales”.

De acuerdo con esta lógica, hemos llegado al punto en que miles de seres humanos sobramos. No solo porque el capital ya no proporciona suficiente empleo explotado, ni ingreso, ni posibilidades de consumo para miles de millones de personas, sino porque toda esa gente puede vivir incluso mejor sin el trabajo, puede vivir sin el capital. Pero esa misma gente tiene que vivir en el territorio, aprovechando, compartiendo y cuidando los bienes comunes que le permiten preservar la vida, y en este

contexto extractivista-neoliberal el territorio se ha convertido en uno de los botines más apetitosos que el capital pretende seguir sobreexplotando.

Otra expresión de la violencia que nos reduce y aniquila tiene que ver con la forma en la que ponemos nuestra atención y nuestra fuerza en el consumo y la ampliación de sus posibilidades, convencidos y convencidas de que nuestra capacidad de realización se despliega a través de nuestra manera de gastar, de estar al día con las novedades que ofrece el mercado, de ampliar nuestros horizontes de vida a través de la incorporación de productos; del convencimiento a que llegamos de encontrar “la paz”, “el bienestar” y “la tranquilidad” cuando vemos satisfecho, una y otra vez, el “sueño” de comprar para tener, para poseer, para “realizarnos”. La ilusión de la “igualdad” a través de la estandarización y la homogeneización de los consumos y de las formas de ser, estar, sentir, pensar, animados por la cultura de la competencia, que se traduce, también, en tener la capacidad de consumir más, y nuestras subjetividades y posibilidades de vida digna y buena se reducen en función de que nuestros esfuerzos-tiempos están encaminados en tal dirección.

Hay un componente profundamente político en esta lógica y ética de muerte y autodestrucción, pues de lo que se trata es de que los menos —enriquecidos y avariciosos, y que siguen obscena e indecentemente deseando más, más y más— amplíen su capacidad de concentrar la riqueza a costa de la mayoría, “organizada” en la barbarie para ser objetos sumisos y dóciles de la explotación más descarada y cínica. Y a pesar de que esta finalidad se cumple, no sucede sin dificultades, y mucho menos en forma total o absoluta. Por el contrario, siempre están expresándose por todos lados las oposiciones más diversas y coloridas de personas, grupos, familias, organizaciones, barrios, comunidades, pueblos, etc., quienes resisten, luchan, se rebelan frente a esta lógica de muerte, anulación y exterminio. Brotan por dondequiera las más variadas formas de expandir la subjetividad y la vida, como única alternativa viable y posible de enfrentar la muerte impuesta de nuestras corporeidades individuales, sociales y ambientales, y de nuestras subjetividades.

La violencia se expresa, pues, en muchos terrenos y dinámicas sociales que también dan cuenta de un proceso de imposición frente al cual no

siempre oponemos resistencia. Sin embargo, son muchos los ejemplos de organización que se despliegan y que miramos hoy con esperanza cierta, pues se basan en una crítica incontestable a las lógicas instrumentales y utilitaristas que nos dominan (y en sus crisis), y que han reducido a otras personas y a la tierra a ser simples cosas, mercancías a ser utilizadas, explotadas, desechadas, o a ser eliminadas sin ser usadas (Leff, 2006).

Además del componente político, está presente un ángulo epistémico como forma de razonamiento que cuestiona al conocimiento objetivo y “verdaderamente científico”, alejado de emociones, sentimientos, preferencias de cualquier tipo, ese que desarrolla tecnologías para dominar, controlar, someter a la naturaleza, desde una perspectiva antropocéntrica. De allí la importancia fundamental de una ética de la vida que se despliega como un ángulo de lectura de la realidad en la medida en la que el sentido del conocer —que se define a partir de dar respuesta a la pregunta ¿para qué? (dimensión ética o valórica presente en todo ejercicio de conocimiento)—, está dado por una posibilidad de apertura hacia la vida frente, contra y más allá de la muerte, en tanto que la búsqueda de ese conocer se oriente por y hacia un horizonte que cree lo nuevo, lo plural, lo que deje de repetir, lo otro, lo que vaya más allá de lo existente y lo rompa, lo transgreda, y no reproduzca la realidad social hegemónica que está dominada por lógicas de muerte impuestas a la vida humana (sujetos sociales: individuos, familias, grupos, barrios, comunidades, organizaciones, etcétera), y no humana (la madre tierra-naturaleza); es decir, que se opone y cuestiona todo lo que la destruye: el capitalismo, que desprecia la vida en su conjunto.

## Bibliografía

- Leff, Enrique (2006). “Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder”. *Polis, Revista latinoamericana*, núm. 13.
- Segato, Rita Laura (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla, México: Pez en el árbol.

# MEMORIA, ÉTICA Y CORDIALIDAD. ENTRE RECORDAR Y VER-DAR

RICARDO ROMO TORRES\*

## Resumen

El presente artículo está conformado por tres secciones cuya interseccionalidad se logra a partir de las articulaciones entre memoria, ética y cordialidad, considerando el espacio entre cosmovisiones y cosmoaudiciones y procurando ir más allá de estas mediante su aproximación a una *poética* de la vida. La primera parte aborda memoria y verdad sobre la base de dos tiempos: el primero, una cosmovisión ibérico-chilena que relaciona las perspectivas de María Zambrano, Roberto Matta, Hugo Zemelman y Humberto Maturana, y el segundo la cosmoaudiovisión constituida por los aportes de Raquel Gutiérrez y Silvia Rivera Cusicanqui, quienes redondean rítmica e imaginativamente dicha cosmovisión y marcan la transición al siguiente momento de nuestro escrito. Una segunda sección cosmoaudiovisiva parte del afán de concebir y actuar enfatizando el valor de las perso-

- 
- Licenciado en Psicología y Maestro en Sociología con atención en desarrollo regional, ambas por la Universidad de Guadalajara. Doctor en Sociología por la UNAM. Postdoctorado en “Pensamiento y cultura en América Latina” con sede en El Colegio de México, bajo la coordinación académica del Dr. Hugo Zemelman Merino. Actualmente funge como director de la revista electrónica *Contextualizaciones Latinoamericanas*, revista del DEILA-CUCSH-Universidad de Guadalajara. Contacto: romotorres@yahoo.com  
Recibido: 9/2/2020. Aceptado: 24/3/2020.

nas, cuya concreción dio como resultado un diálogo emprendido mediante entrevistas y conversaciones con integrantes de la familia de Martina Covarrubias e hijos, basada en los recuerdos. Por último, la tercera está abocada a la cordialidad, asumiendo el desafío de colocar la vida y la ética, que brota en su despertar, como la matriz anudadora de cosmovisiones, cosmoaudiciones y de otras formas cósmicas alrededor del tacto, el olfato, el gusto y el goce, coincidiendo en la idea de que la pericia ética no está disociada de una *poética* con, para y desde la vida.

*Palabras clave:* persona, memoria, poética, cordialidad, cosmoaudiovisión

## MEMORY, ETHICS AND CORDIALITY. BETWEEN REMEMBERING AND SEEING-GIVING

### Abstract

This article consists of three sections whose intersectionality is achieved through the articulations between memory, ethics and cordiality, considering the space between cosmovisions and cosmoauditions and trying to go beyond them through by approaching a poetics of life. The first section deals with memory and truth based on two periods: the first, by an Iberian-Chilean worldview that relates the perspectives of María Zambrano, Roberto Matta, Hugo Zemelman and Humberto Maturana; and the second, around the cosmoaudiovision constituted by the contributions of Raquel Gutiérrez and Silvia Rivera Cusicanqui, who rhythmically and imaginatively round off this worldview and mark the transition to the next moment of this text. A second cosmoaudiovisual section starts from the desire to conceive and act emphasizing the value of people and whose concretion resulted in a dialogue initiated through interviews and conversations with members of the family of Martina Covarrubias and her children, based on their memories. Finally, the third section is devoted to cordiality, assuming the challenge of placing life and ethics, which springs up in its awakening, as the matrix of cosmovisions, cosmoauditions and other cosmic forms around touch, smell, taste and enjoyment, agreeing on the idea that ethical expertise is not dissociated from a poetic one with, for and from life.

*Keywords:* person, memory, poetic, cordiality, cosmovision, cosmoaudition

## Introducción (a manera de apertura)

La vida asume un carácter vinculante en toda entidad emanada de ella. Por esa razón, si hay una red de vínculos en cada aspecto de la triada memoria, ética y cordialidad, entonces las relaciones entre ellas darán origen a una cascada de vínculos. Otro tanto ocurrirá con las cosmovisiones y cosmoaudiciones,<sup>1</sup> cuyas cualidades vinculantes se expresan en el primer apartado del presente texto, a partir de las articulaciones de aportes epistémicos, filosóficos y artísticos procedentes de España, Chile, México y Bolivia. A su vez, en la segunda sección, la cosmovisión y la cosmoaudición se encarnan en las producciones narrativas en torno a la familia Panduro. En la tercera parte, una aproximación cosmoaudiovisual procura encontrar el germen de una ética para la vida y donde la *poética* viviente sea, precisamente, la que concilia memoria, ética y cordialidad, sobre la base de ver, oír y dar, alimentados por la fuente del sudor brotado de la frente de las alfareras, quienes día tras día, imaginan ser diosas al crear figuras con alma, en movimiento.

En su función de nodriza del pensamiento, la memoria, en su ir y venir, producirá las notas éticas que marcarán el camino de la cordialidad bajo situaciones singulares de vida. Las pretensiones son *poéticas* y no solo cognitivas. Por ese motivo, no espere la lectora o el lector una exposición de la metodología empleada para emprender una investigación, más bien es una indagación en la que la conversación experienciográfica y bibliográfica girará en torno a la evocación de vivencias y en la que, no bastando las cosmovisiones, se precisará de las cosmoaudiciones articuladas a un cosmos en el cual el tacto y el contacto explorarán planos inadvertidos para una apreciación poco atenta a las formas sensibles del dar y la verdad (en su modalidad de ver-dar).

---

1 Aquí, las cosmovisiones serán entendidas como un entramado de posturas epistémicas, filosóficas, psicossociológicas y artísticas utilizadas para dar cuenta de los vínculos entre la memoria, la ética y la cordialidad. Y las cosmoaudiciones serán entendidas en conformidad con el planteamiento de Carlos Lenkersdorf cuando propone una especie de contrapunto entre cosmovisiones y cosmoaudiciones (2008: 21, 23).

A lo largo del artículo se coloca una exposición intermitente en torno a la condición feminista. Ello obedece a una decisión consciente basada en la siguiente reflexión zambrana: “sin discontinuidad la historia quizá no existiría o sería muy diferente: acumulación o duración sobrepuesta a la vida” (Zambrano, 2014: 1126). Por lo tanto, el flujo de la vida no puede aprehenderse sino a partir de la cualidad intermitente de los destellos visuales, los murmullos y los contactos piel con piel, de una razón ansiosa de co-razón.

## 1. Desde una senda cosmovisiva a una cosmoaudiovisión otra

### 1.1 Una cosmovisión ibérico-chilena

La poesía es la sal de la Tierra.  
María Zambrano, *Filosofía y poesía*

La penumbra es algo musical. Habría que cerrar los ojos como lo hacen los ciegos o los que ven a medias, para oír la música.

La música del pensamiento sobrepasa, lo que enhebra, el ir y venir de la memoria, esa loca memoria, su fantasear, tan peligrosa o más que la tenían por loca imaginación [...] la imaginación por sí misma no es un peligro, solamente si se cree en ella, se llama “imaginación”, pues el ir y venir de la memoria va con el tránsito que no es trascendencia.

María Zambrano, *Notas de un método*

No es para menos sentirse impactado con la idea de “aparato de la producción poética”, formulado por Katie King (1994: 175), que Haraway ha transformado en un “aparato de la producción corporal” (1991: 339). Conjugadas, ambas contribuciones darán origen a un aparato de producción poético-corporal. Habría que destacar que estas propuestas están generadas en contextos anglosajones, y que su recepción en América Latina se ha dejado sentir en múltiples ámbitos. Mientras tanto, en los espacios ibéricos y latinoamericanos surgen propuestas como la de María Zambrano, en quien el sentido del gusto y del gozo rozan en lo poético

corporal cuando se refiere a que “la poesía es la sal de la tierra” (Zambrano, 1996: 25). La frase se desprende de un contexto de razón poética desarrollada por ella.

Por otro lado, la pensadora española reorienta una especie de interseccionalidad de la cosmoaudición con la memoria. El aparato de producción poético-corporal diferenciará y articulará visión y audición en el marco de un ir y venir de la memoria. La memoria la concebirá como la “nodriza, madre del pensamiento, sierva en su pasividad, sostiene y sustenta el pensar en su ir y venir” (Zambrano, 2011: 126). En *Notas de un método*, culminación de su razón poética, ubicará en primer término el sujeto o la persona, seguido de la memoria y la imaginación y terminando con una exposición en torno al pensamiento.

La música del pensamiento devendrá un pensar en verbo. De esa forma, cuando realiza el esfuerzo de humanizar la historia, es la persona quien asume un papel activo en cuanto disponer de una conciencia histórica en tanto responsabilidad histórica (2011: 21). En ella se despliega el anhelar, el esperar y el querer desde una temporalidad que no es otra cosa que una relación con otras personas.

Vinculada a la visión, las reflexiones zambranianas podrían relacionarse con una perspectiva interseccional cuando sostiene: “la visión perfecta por naciente se da en el ver al par lo visible, cuando se recibe en un tiempo y en un espacio que se abren, vista, visibilidad entera, justamente y sin advertencia de prodigioso suceso. Todo es coetáneo” (2011: 175). Precisamente, una perspectiva interseccional considerará el carácter coetáneo y co-extensivo de las relaciones sociales.<sup>2</sup>

La propuesta de Zambrano constituye un caso significativo en términos interseccionales, pues se trata de una mujer que, viviendo entre Europa y América Latina, sufre las consecuencias de una Guerra Civil en su país, en las que patriarcado, sexismo, androcentrismo y fascismo son las caras tenebrosas de un movimiento que triunfa, por lo que, tras la derrota de la República, se ve obligada a pedir asilo, primero en Chile; tras de serle negado, es México quien la recibe. No obstante la hospitalidad

---

2 Aludiremos a la interseccionalidad más adelante.

brindada por el gobierno y la población mexicanos, la autora de *Filosofía y poesía* no goza de las mejores condiciones para su despliegue como mujer pensante y sintiente. En la Casa de España, devenida después El Colegio de México, no es bien acogida por Cosío Villegas, quien adujo que no era posible la presencia y la participación de una mujer en esa instancia, por lo que la derivó a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Allí no estuvo exenta de malos entendidos, ya que, de entrada, el Rector de esta institución depositaba en ella la expectativa de que fuera de filiación socialista.

Hace poco tiempo, María José Ferrer Echávarri planteó una aproximación al feminismo implícito de María Zambrano, en la que “a pesar de su reticencia a definirse a sí misma como feminista y de sus críticas al feminismo del que fue siempre contemporánea, sus métodos interpretativos hoy pueden considerarse feministas, sin apellidos y ella, por lo tanto también (2018: 10). Por consiguiente, es necesario concebir el feminismo de la pensadora malagueña a partir de la penumbra aludida en el epígrafe de este apartado, y anudándolo a sus consideraciones en torno a la memoria.

Resulta un hecho significativo que en la memoria chilena se coloque la estadía de Zambrano en el país sudamericano, también el intento fracasado por residir en él tras la derrota republicana en la Guerra Civil. Ante ello, se podría preguntar: ¿qué tipo de interacción se hubiese generado entre la cultura y el pensamiento español y chileno, de haber tenido María Zambrano su residencia en esa tierra? ¿Acaso hubiese interactuado con Pablo Neruda o María Luisa Bombal? Es probable que no, dado la cualidad itinerante de ambos: Neruda vivió fuera de su país entre 1930 y 1943 y estuvo en el exilio de 1949 a 1952; en el caso de Bombal, residió fuera de Chile de 1933 a 1973.

En la perspectiva zambraniana: “aquello que fue visión, ha de ser realizado. Pues en la vida humana no basta con que algo aparezca real, ha de ser realizado día tras día. Y ha de ser edificado, construido” (Zambrano, 1992: 160). Ella se fue realizando como persona conforme desarrollaba su concepción de la persona:

la persona es algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre y en este sentido era así desde el principio; mas como futuro a descubrir, no como realidad presente, en forma explícita (Zambrano, 1992: 103).

**Se trata de una visión que asume la perplejidad ante la historia sobre la base de la conciencia histórica del tiempo; María Zambrano traza un marco de la memoria en su ir y venir: en la relación con el pasado y en el ir hacia el futuro.**

Moral hecha de desdenes persistentes, de negación a ver, pensar, percibir; a vivir en modo íntegro. Pues nada podrá dispensar al ser humano de abrazar su tiempo, su circunstancia histórica, por mucho que le repugne.

Es la cuestión que perseguimos desde el comienzo de estas páginas y que constituye el centro de la meditación vertida en este libro. La persecución de una ética de la historia o de una historia en modo ético (1992: 22).

**En el contexto de la ética visualizada en el proceso del sujeto y de la historia como juego en el que se transita de la infancia a la adultez, pasando por la adolescencia, Zambrano nos comparte:**

en nuestra civilización todavía no poseemos un itinerario íntegro, verdadero, de la persona humana, una especie de Ética en marcha, que sea itinerario del ser persona por medio de la historia, otro aspecto del dintel ante el que estamos colocados (1992: 51).

**Después de haber expuesto el anhelar y el esperar, dice: “la ética es el modo propio de vida de la persona humana. Querer algo absolutamente, pero quererlo en el tiempo y a través de todas las relatividades que el vivir en él implica”, y añade, “se trata, pues, de incluir la vida social en la moral, de vivir éticamente en modo completo. Que la persona incluya en su área a la sociedad” (Zambrano, 1992: 161).**

En una vida personal hay múltiples signos de que una situación ha cambiado. Y sin embargo, no siempre se atienden a ellos y se sigue viviendo en una enga-

ñosa fidelidad, que es simplemente inercia. Uno de los puntos más delicados de la ética personal en la historia. Ser persona activamente exige esta atención constante al cambio de las situaciones vitales y una acción en consecuencia. Y esta acción es, a veces, una corrección. Solo la persona puede corregirse a sí misma (Zambrano, 1992: 162).

**Instalados en contexto chileno, la visión en la perspectiva epistémica tiene como función “ampliar la visión desde la cual se piensa antes que reemplazar unos conceptos por otros” (Zemelman, 2002: 132). Esa ampliación de la visión considera un campo de posibilidades donde**

la historia nos convierte en sujetos siempre que decidamos vivir esa opción como espacio de posibilidades, transformando al presente en proyectos de mundo de vida que sirvan de base para las visiones que anticipan la necesidad de futuro.

### **La amplitud**

con que se fijen, estos mundos de vida [es] la medida del espacio desde donde se busca ser histórico. ¿Y qué es lo que lo determina? Una respuesta puede encontrarse en el modo como el sujeto articula las coordenadas existencia-historia-potencialidad (Zemelman, 2002: 86-87).

Como vemos, la concepción acrecentante de la persona, en cuanto dotada de una temporalidad y proyectada hacia adelante, planteada por Zambrano, coincide con la coordenada de historización del sujeto formulada por Hugo Zemelman; los otros ejes son la existencialidad y la potencialidad. En el marco de esa amplitud y apertura, el sujeto se asombra e inconforma, y esta última el es germen de potenciación.

Zemelman sustentaba sus perspectivas desde una argumentación de ángulo en el que exponía las articulaciones entre los planos, conceptos o categorías; es en esa línea como debe entenderse cómo

descansa en las discontinuidades que se observan en una situación cuando la abordamos abierta. Y que configura visiones de futuro como intentos de respuestas que nacen de la circunstancia de que el sujeto se coloca en umbra-

les que conducen a lo inédito, pero que se pueden reconocer en los mismos espacios de la vida concreta (2002: 64).

Zambrano y Zemelman coinciden en que el tratamiento del conocimiento, la imaginación y la memoria misma están precedidos de una exploración y excursión desde los sujetos. En el caso del epistemólogo chileno, cabe señalar que

no se puede desvincular la organización de la verdad del despliegue del sujeto, en cuanto este contribuye a crear espacios de los que se puede apropiarse. Por ello, consideramos que el conocimiento da cuenta de lo real como espacio de re-actuación de los sujetos, en la medida en que permite delimitar márgenes de posibilidades para potenciar opciones de significados (2011: 26-27).

Es la razón por la cual la conciencia histórica de los sujetos, en su exigencia de colocación ante el momento, asume las articulaciones entre memoria, utopía y verdad, en la que esta última “ha de trascender las certezas, como lo simple dado, en la medida en que forma parte del movimiento de colocación en el espacio de la potenciación, que incluye memoria y utopía. Movimiento que resulta de asumir la conciencia de lo inacabado (Zemelman, 2011: 54).

En lo que respecta a la memoria, el verbo discurrir es para Zambrano la pista para dar con la clave del ir y venir de la memoria, en que la persona es la nota principal y las otras son la imaginación y el pensamiento. En uno de sus textos más preclaros, redactados y publicados en nuestra América, en específico en Puerto Rico, adelantaba lo que sería su formulación más acabada de la memoria en el contexto de método: “método, camino que tratándose de cosas de la vida humana ha de ser desde luego un discurrir, un saber moverse en el tiempo propiamente humano tan complejo” (Zambrano, 1992: 160).

La autora de *Notas de un método* colocará en él consideraciones de la memoria en sus vínculos con el ver, el verse, la vida y, más adelante, el recordar:

La búsqueda de algo perdido es, sin duda, el origen de la memoria; algo perdido e irrenunciable que puede darse en diferentes maneras o, más bien, en diferen-

tes grados. Es algo que necesita ser mirado nuevamente. Mas esta necesidad, imperativa hasta el sacrificio, es propia de la función de ver y de verse que el ser humano padece antes que ejercita. Ver lo que se vive y lo vivido, verse viviendo, es lo que íntimamente mueve el afán de conocimiento, lo que de un modo directo o dando un rodeo lo conduce. De ello se sigue que la primera forma de visión sea la memoria y el conocimiento fruto de ella —fruto y raíz—, y que ella, la memoria, permanezca luego siempre como sostén y guía, como a todo lo primero sucede: hay que recordar, ver nuevamente (Zambrano, 2011: 124-125).

Más adelante amplía su visión del recordar: “mas el proceso del recordar, de este recordar movido por el ansia de ver, si va contaminado por el afán de apropiación, puede quedarse en una simple toma de posesión del pasado, en vez de ser un adentramiento en su oscuridad —densa o fluida” (Zambrano, 2011: 126).

En el contexto cultural chileno también brillan las contribuciones del polifacético Roberto Matta. Para él, la concepción de la verdad comporta problemáticas epistemológicas, estéticas y éticas:

esa rara forma de inteligencia que se me aparece a mí yo trato de abrir la palabra y decir por ejemplo en este caso ‘verdad’ es ‘ver’ y ‘dar’ o ‘dad’. ¿Ves tú? Pero lo importante es que se da. El problema para mí es el siguiente: cómo ves cuando ves [...] Para ver se necesita naturalmente sistema de comparaciones (Carrasco, 2011: 21-22).

Maturana llamará a ese sistema de comparaciones operaciones de distinción, desde las cuales es posible gestar multiversos en los que coexisten verdades. Verdades indisociables de las emociones y la imaginación.

Matta mostró un notable interés por las culturas mesoamericanas y andinas pasadas y presentes, resumidas en lo que él denomina “Verbo América”. En este marco alude a la relevancia de la cerámica como medio expresivo. En ella y en otras manifestaciones: “la calidad del artista está en el contenido de su grito; el que lo quiera ignorar tiene miedo de despertarse. La calidad de la obra reside en su carga de coraje poético” (Rojas, 2005: 36). Y ese coraje se expresa en el gesto poético. Precisamente en el algún momento Matta expresó: “Creo que el papel del pintor es el de buscar no la otra realidad sino la auténtica realidad. Es con el ojo mental,

creando un gesto poético como puede reconstruirse la verdad”, consideración que complementa cuando señala:

El artista, el poeta, es decir, esta manera de ser que no es el poeta en el sentido literario de la palabra, es un tipo que se ordena él y él mismo se obedece. En vez del personaje histórico que ordena y tú tienes que obedecer. Ahí viene el primer gesto de emancipación (Carrasco, 2011: 122).

Finalmente, en su preocupación por el orden y el desorden del movimiento de la persona y su realidad, estuvo “interesado en indagar sobre el mundo interior del hombre, inventó el neologismo ‘sersaje’ que significa ‘paisaje del ser’, una especie de cartografía de la realidad humana que contempla sus anhelos y contradicciones” (Martínez, 2020: 1).<sup>3</sup>

En conversaciones con el músico y filósofo Eduardo Carrasco, Matta le señaló: “yo tengo más bien un amor matrio ¿me entiendes? Me interesa identificarme con esas cosas que van a procrear y crear valores, en vez de militarizar” (Carrasco, 2011: 250). Matta toca un plano de la cultura muy pertinente a la hora de dar cuenta de su concepción de la verdad:

lo importante es que se avanza de una cierta manera: se lanza por un periodo y después ¡pafff! se rompe nuevo de nuevo. Es que no se ve. Se avanza como los ciegos. Por eso el rol de la cultura es primordial y este es: “ver” y “hacer ver” y entender de qué ver se trata (Carrasco, 2011: 36).

En el marco de las culturas matríticas, de la biología del amor y la cognición, coexisten para Maturana múltiples verdades en un multiverso adscrito a lo que denomina objetividad entre paréntesis. La *autopoiesis* y la recursividad constituirán el contexto más amplio en el que se suscribirán la mayoría de los planteamientos del biólogo chileno, entre ellos

---

3 “Nos enfrentamos con la historicidad como forma de conciencia que da lugar a la expansión de la subjetividad del sujeto” (Zemelman, 2002: 98-99). En nota a pie de página asienta: “Hay que referirse a la cuestión de cómo darle al pensamiento y a su expresión una forma activa; en otras palabras, pensar en verbo como han advertido algunos pintores. Vgr: Roberto Matta cuando propone hablar de ser-paje en lugar de pai-saje” (Zemelman, 2002: 98). Observamos que es posible que sea una errata el ser-paje, en realidad debe escribirse sersaje.

el aprendizaje. “Sabemos que el aprender tiene que ver con los cambios estructurales que ocurren en nosotros de manera contingente a la historia de nuestras interacciones” (Maturana, 1992: 56), por lo que la instrucción no es responsable de las construcciones que hacen en nuestras interacciones con el entorno.

En América Latina disponemos de epistemologías cocinadas en casa y que deberían estar no en la oscuridad de los sótanos, ni en la situación engeguedora del oropel academicista, sino en la penumbra de su uso y recreación para los asuntos de memoria colectiva y perspectivas generizadas. Es el caso de la episteme de lo constituyente desarrollada por el pensador chileno Hugo Zemelman.

Con ello, habría que reconocer el giro operado del conocimiento situado hacia la situacionalidad del conocimiento, donde justamente se expone la problemática de la memoria vinculada a la reflexión epistemológica feminista. Sin embargo, este mérito se ve debilitado al no incorporar el modo de construir conocimiento sobre la base de la necesidad de conciencia (Zemelman, 2002). La necesidad de conciencia está colocada en una argumentación de ángulo en la que la subjetivación constituye un proceso anudado a la objetivación, y en el que la idea de objeto queda problematizada por el sentido en el marco de que, cuando a la realidad se le confieren sentidos, ella deviene mundos posibles de rememorarse y generizarse de manera recursiva sobre la base de una episteme de lo constituyente (Zemelman, 2011).<sup>4</sup>

---

4 Zemelman supo valorar las experiencias bolivianas plasmadas bibliográficamente, en especial la obra de René Zavaleta, cuyo trabajo “constituye un ejemplo de investigación acuciosa y profunda dentro de este entorno, lo que impulsa al autor a forjar categorías de análisis que nada tienen en común con aquellas sacadas a fuerza de cuerpos conceptuales adocenados. [...] Hay en el autor verdad y utopía, rigor y voluntad de lucha, objetividad y proyecto. De manera intuitiva armoniza esas dimensiones del conocimiento social aparentemente contradictorias: en este sentido Zavaleta nos parece un estudioso que no está tan preocupado de las teorizaciones como de la historicidad de sus aseveraciones. Por eso es que, consecuentes con la afirmación de que representa al tipo de intelectual que trabaja en la perspectiva de un compromiso político, pensamos que sus análisis constituyen intentos por captar una realidad en su compleja concreción histórica para poder definir, a partir de ella, las opciones de desarrollo que se contienen en un momento de la historia” (1989: 177-178), y también observó, de manera directa, una sociedad boliviana en movimiento, llena de creatividad desde sus impulsos y ritmos emancipadores.

## 1.2 Algunas notas cosmoaudiovisivas

De lo que se trata es de conferirle un sentido epistémico a la interseccionalidad. Si históricamente surge como noción para dar cuenta de la discriminación de que fueron objeto mujeres de color por su condición racial y, posteriormente, asumió una conceptualización jurídica, la vertiente categorial ha estado a la espera de su cumplimentación.

En el campo de las memorias colectivas y perspectivas feministas, Mara Viveros introduce un contrapunto entre el empleo en Europa y Estados Unidos del concepto de interseccionalidad y su problematización en algunos ámbitos del feminismo latinoamericano. Por un lado,

los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos asuntos: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres, y en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud (Viveros, 2016: 8).

Y, por el otro, la crítica de María Lugones a este concepto de interacciones de opresiones lleva a Viveros a sostener que:

por considerarlo un mecanismo de control, inmovilización y desconexión; para Lugones esta noción estabiliza las relaciones sociales y las fragmenta en categorías homogéneas, crea posiciones fijas y divide los movimientos sociales, en lugar de propiciar coaliciones entre ellos (2016: 9).

La interseccionalidad en el ámbito de la verdad la emprende el artista polifacético Roberto Matta. Separa la palabra en ver y dar, dotándola de una proximidad epistémica en cuanto a vincular el aspecto cognitivo de ver con el aspecto ético de dar (es una intraseccionalidad semántica generadora de interseccionalidad epistémica). Otro tanto ocurrirá con María Zambrano, quien, en su ir y venir de la memoria, establece una conexión entre el pasado y el presente en el marco de una nostalgia del futuro, añoranza que no se queda prisionera en el hogar, sino libera la carga nostálgica restaurativa para que, estando en el presente, pueda hacer posible su regreso y, así, acceder a una melancolía reflexiva.

La situación es que, mientras en la psicología social de la memoria se citan autores europeos como Foucault, Gergen, Rorty, Bajtin, que van y vienen entre la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de Chile, y que, sin lugar a dudas, realizan grandes aportes interaccional e interseccionalmente hablando, hay otras aportaciones que permanecen en la sombra. Tal es el caso de de las desarrolladas por Raquel Gutiérrez Aguilar y Silvia Rivera Cusicanqui.

En otro ámbito feminista, Raquel Gutiérrez Aguilar redacta *¡A desordenar!* (2014), en pleno encierro carcelario en Obrajes, ubicado en la ciudad de La Paz, Bolivia, texto que constituye un verdadero testimonio de recuerdos en un ir y venir de la experiencia. La matemática, socióloga y filósofa mexicana comparte el sentido que tiene para ella haber redactado y publicado el libro *Desandar el laberinto*:

es, básicamente, un registro reflexionado de las marcas y heridas que yo tenía en el cuerpo y en el alma —¡Hace once años ya!— durante el verano austral de 1999. En aquella época llevaba 20 meses fuera de la Cárcel de mujeres de Obrajes y estaba en La Paz, Bolivia, en medio de una profunda confusión vital (2010: 11).

Esa situación guarda un complemento con *Desandar el laberinto* (2010), donde expone lo que denomina *disposición de sí*, que no se alcanza a comprender si no es mirando el movimiento constante y rítmico de sus manos, pero también de su caminar dificultoso que precisa del apoyo de un bastón. Ha sido capaz de explicitar su posición y contexto grupal desde las “mujeres urbanas de clase media nacidas en la segunda mitad del siglo xx” (Gutiérrez, 2010: 63). Y sobre la base de esto expone lo que denomina *disposición de sí*.

La de Raquel Gutiérrez Aguilar es una confesión profunda, en la cual se desnuda compartiendo los estados emocionales más difíciles de expresar, como son los del miedo y, sobre todo, de la vergüenza. Esta última constituyó una inhibición de la disposición de sí en el marco de sus relaciones con sus padres, y representa un cerco del cual se siente liberada tras conversar con sus hermanas, quienes la liberan de un sentimiento de culpa asociado

a la pena. Esa situación biográfica la encontrará en los movimientos de la sociedad boliviana: cerco y romper el cerco (Gutiérrez, 2009).

La práctica de la *disposición de sí* desarrollada por la autora de *Los ritmos del Pachakuti* constituye una de las praxis posibles para asimilar una visión generizada en las políticas y culturas de la memoria. En esta última, la concepción de la sociedad como red de conversaciones, aportada por Humberto Maturana, será fundamental. La conversación se constituye en el entrelazado del lenguaje con el emocionar, y el entramado de conversaciones dará lugar a la cultura. De ella diferenciará la cultura patriarcal, basada en la negación, la jerarquía, de la matrízica, sustentada en el amor, la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia (Maturana, 1996).

Raquel Gutiérrez cumplimenta y completa la interseccionalidad cuando conecta sexo y género en el sistema sexo-género con un sentido político; logra, así, articular lo cognitivo, lo ético y lo político. Su punto de inflexión es la realidad boliviana con sus múltiples expresiones de creatividad colectiva. Bolivia constituye para ella, tras su despedida del país sudamericano, lo siguiente: “quizá lo que más nostalgia me causa ahora, tras mi decisión, es haber tenido que alejarme de la que hasta entonces había sido mi tierra”, y prosigue compartiendo su sentimiento:

y es que el dolor casi me mató. De hecho, me costó perder la razón durante varios meses. Sobreviví. Crecí. Recuperé la capacidad de movimiento y pensamiento, y con esa nueva cicatriz, que poco a poco va dejando de ser queloide, ha seguido la vida (2010: 14).

La socióloga mexicana desarrolla una visión de las luchas sociales que le posibilita constituir conocimiento articulando su condición de mujer, clase media, ciudadana, con los movimientos de la sociedad en que participa de forma directa y a los cuales analiza. Su escucha atenta le permite captar la “Dignidad, autonomía y capacidad de cooperación, como notas fundamentales de una sinfonía *in crescendo* son los hilos que he rastreado en los pasos y caminos de cada cuerpo social movilizado” (Gutiérrez, 2009: 14). El sentido musical de lo anterior lo completa diciendo:

los ritmos del *Pachakuti* se perciben cuando se producen. Mientras tanto, es útil registrar las cadencias que quedan reverberando en las alturas de los Andes, en la vegetación de los Valles, en las llanuras del Oriente y en los ríos de la Amazonía (Gutiérrez, 2009: 361).

La *disposición de sí* (Gutiérrez, 2010), constituye una postura ética seguida de una posición política expresada en la disposición para otros. Ambas posibilidades se interseccionan para dar origen a un planteamiento en torno a la comunalidad. Ello se traduce, metodológicamente hablando, en la necesidad de vincular los horizontes interiores y los alcances prácticos de las luchas (Gutiérrez, 2009). La postura cognitiva y ético-política de Raquel Gutiérrez posibilita notar y connotar el sentido de los cuerpos, corazones y palabras involucradas en las luchas comunitarias populares, y subraya estas últimas en su capacidad para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo (Gutiérrez, 2011).

Otra vertiente feminista se vislumbra en el horizonte y sus truenos se escuchan en la montaña; se trata de la epistemología desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui, constituida por lo manchado (*ch'ixi*), lo contrapuntístico, lo interseccional (crítica de la raza desde la colonialidad del poder). Le da vida a la consigna martiana: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (Martí, 2002: 18). La socióloga boliviana procura responder al interrogante martiano: “¿Ni en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial [...]?” (Martí, 2002: 16), y a través de una sociología de la imagen problematiza la palabra escrita. En su lugar coloca “los medios audiovisuales [que] tocan la sensibilidad popular mejor que la palabra escrita y esa constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen” (Rivera Cusicanqui, 2015: 307),<sup>5</sup> pero sin descartarla, pues:

---

5 Cuando Rivera Cusicanqui alude a la constatación, se refiere al contexto de que: “si los 2,000 ejemplares de *Los artesanos libertarios* tendrían que esperar tres décadas para agotarse, la asistencia a las proyecciones del video superó con mucho ese número en tan solo unos días”. El video al que alude es *Voces de libertad*, en la Casa de la Cultura de la ciudad de La Paz en el lejano 1989.

“visualizar no es lo mismo que escribir con palabras lo que se ha visualizado. Pero a la vez, para comunicarse, la mirada exige muchas veces un tránsito por la palabra y la escritura” (2015: 22).

No cabe duda, Martí tuvo razón cuando afirmó: “en mi tierra los poetas son los primeros en decir la verdad”. Situación que en Rivera Cusicanqui se encarna en Guaman Poma de Ayala, indio poeta y astrólogo, quien dijo su verdad al inaugurar, genealógicamente hablando, la sociología de la imagen.

Para Silvia Rivera Cusicanqui,

la visualización alude a una forma de memoria que condensa otros sentidos. Sin embargo, la mediación del lenguaje y la sobre interpretación de los datos que aporta la mirada hace que los otros sentidos —el tacto, el olfato, el gusto, el movimiento, el oído— se vean disminuidos o borrados en la memoria.

### Y añade una directriz epistémica en la línea del colonialismo interno:

la descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales (Rivera, 2015: 21-22).

Ahora bien, podemos decir, inspirados en la perspectiva interseccional, *ch'ixi* (o manchada) que el enseñaje propuesto por Pichon-Riviere<sup>6</sup> constituye un dispositivo para la adquisición de saberes tradicionales y para dar cuenta de las innovaciones y, por otro lado, del aprendizaje vicario u observacional (Bandura y Walters, 1985), que es el dispositivo a través del cual las personas se apropian de los saberes comunitarios en el contexto artesanal, en especial la pericia ética, y no solo la destreza manual (Lehm y Rivera, 2013: 181-182).

---

6 En opinión de Ana Quiroga, “el enseñar y el aprender es visualizado como un proceso que constituye una unidad. A este acontecer contradictorio y a la vez unitario, Pichón lo llamó ‘enseñaje’” (Pampliega, 2001: 1).

## 2. Entre una cosmovisión y una cosmoaudición. Producciones narrativas en los pluri-versos alfareros

A la memoria de las mujeres alfareras  
de la familia Panduro

Tlaquepaque constituye uno de los municipios de México donde las actividades artesanales han cobrado importancia desde tiempo atrás; es mundialmente conocido por la producción y comercialización artesanal, en la que sobresale la cerámica en sus diferentes ramas, al grado de ser conocida su cabecera como “La villa alfarera”. “En su origen se llamó *Tlacapán* que significa: ‘hombres fabricantes de trastos de barro y *Tlali-cpac* que quiere decir ‘sobre lomas de barro’” (ETJ, 1992: 106). Como puede observarse, en su significado etimológico del náhuatl, opera una visión hegemónica de las perspectivas masculinas implicadas en las memorias colectivas de esta localidad mexicana; brilla por su ausencia la constitución de perspectivas femeninas. En este apartado, me centraré en las producciones narrativas en torno a la elaboración de figuras de barro, procurando constituir unas genealogías feministas a partir de la familia Panduro, conjugando contextos, procesos y experiencias, y considerándolas a partir de sus posiciones marginales.

### 2.1 Contextos

La casa marcada con el número 158A de la calle Matamoros es identificada por albergar a una de las familias más reconocidas a escala internacional por la producción de figuras de barro. Nombres como los de Pantaleón y Honorato Panduro están próximos a ese domicilio. Ese número de la misma calle guarda una memoria poco conocida, pues la familia que la habita no ha sido objeto de entrevistas, reconocimientos o premios por el concepto del trabajo artesanal. Me refiero a la familia Campechano Covarrubias, que, con el legado de Martina Covarrubias Panduro, ha trazado una senda de saber y bondad.

## 2.2 Procesos

Aquí compartiré algunos fragmentos de las conversaciones sostenidas con Martina Covarrubias Panduro a mediados de 1985, y muchos años después, con Esther (hija de Martina) y con Alejandra Martina Covarrubias Campechano (nieta de Martina), en el alba de 2020. La primera, colocada en el ir, aludió a que la actividad alfarera data de sus tatarabuelas, bisabuelas y abuelas; las segundas, situadas en el venir, refieren cómo la calle Matamoros, entre Porvenir y Santos Degollado, concentra a integrantes de la familia Panduro, grandes alfareros de figuras o monos de barro.

En este punto de procesos distingo dos rubros: a) el de la cosmovisión o cosmovisiones de la familia Panduro, y, b) el de cosmoaudiciones de la familia Panduro Zúñiga Covarrubias.

### a. Cosmovisiones de la familia Panduro

En el aprendizaje de la alfarería está implicado un cuadro social de la memoria; en él se combinan aprendizajes vicarios, enseñajes e instrucción propiamente dicha. El primero se efectúa por observación del modelo, el cual se ilustra de la siguiente manera:

Ante mi pregunta: ¿y cómo fue que aprendieron el oficio de alfarería?, Martina Covarrubias Panduro responde:

Pues mire, es una tradición: por ejemplo, su papá trabaja eso, entonces él le inculca a usted su saber y, si a usted le gusta, entonces ya no es difícil. Se aprende no a través de palabra sino de actitudes. Por ejemplo, uno se ponía a trabajar y usted allí chiquito sentado enfrente viendo cómo hacía el mono, cómo pintaba, pues como ahora se sienten a veces mis nietos también conmigo, ahí vienen y se sientan a ver, a ver. Y ya si a uno le gusta, pues uno agarra el barro y empieza uno a formar uno mismo, ya sin que nadie le diga, empieza uno a formar y ya cómo le salió. Y ya ve que no le quedo igual y le alisa para que quede igual al que uno está viendo y ya pues ahí se va. Y si a uno le gustó ahí se va la tradición de padres a hijos.

Pero nunca, a que yo sepa, nadie ha forzado a nadie para que aprenda ese oficio. Ve (Covarrubias, 1985).

Por su parte, la adquisición del saber alfarero vía el enseñaje, está ilustrado mediante la siguiente narración: Noemí Panduro Cerda fue desde niña muy inquieta y curiosa.

A escondidas de su padre hacía monitos, su padre no quería tener en casa una mujer artesana. Pero la niña estaba fascinada del trabajo de su padre. A hurtadillas se las ingeniaba para hacer sus pininos.

El tío de la niña al ver su inquietud la ayudó. Su tío era tan hábil o más que su padre.

Un día su papá la descubrió. Tuvo que confesar que deseaba hacer monos. Modelar. Ser como su papá. Le gustaba el trabajo. Suplicó a su padre no la dejara morir sin haberlo intentado.

Duro fue el momento. Un padre de entonces odiaba ser desobedecido. Con solo la mirada imponía su autoridad. Únicamente su chicharrón tronaba. La figura paterna no tenía vuelta de hoja. Sus decisiones no se negociaban. El padre no respondió. Miró severamente a su hija. Luego vio las figuras. Dijo: "¡Están chuecas! ¡Si vas a hacer eso, hazlo bien!". Eso gritó y se las aplastó todas. Ella empezó de nuevo (Casas, 1994: 41).

La descripción de Noemí, otra integrante de la familia Panduro, alude a la severidad con que se conducían de los padres de antaño. Ante la pregunta formulada a Martina de qué ocurriría con los papás cuando el hijo, por alguna razón, echaba a perder alguna pieza, ella respondió:

Antiguamente eran muy severos. Pobre de uno si rompía alguna pieza. Como ya estaba una acostumbrada a verlas, nunca los cogía. Las respetaba uno las piececitas, las que estaban ahí. Respetaba uno aquella cosa y respetada uno qué le decían a uno "no, no cojas o no agarres. No vayas a agarrar esto". Y ya, uno no lo cogía, ni lo agarraba (Covarrubias, 1985).

Por su parte, la adquisición del saber alfarero, vía la instrucción, está expresada en la entrevista a Graciela Panduro, realizada por una conductora de *Jalisco TV*, quien le preguntó: "¿usted estudió o desde el momento en que la familia hacía estas figuras, usted dijo no, yo soy de aquí, no soy de tanto estudio?", y cuya respuesta fue: "Sí, sí estudié. En cuanto hacer esto, me enseñé yo con la familia pintando, jugando, haciendo cosas. Más

tarde sí hice una carrera. Soy contador público y a la par hice, estuve en Artes plásticas, para ser más técnica” (Panduro, 2016).

A su vez el hacer, la actitud y el movimiento, el darle vida y alma a los monos se evidencian a través de las palabras de Martina:

Uno plasma a sí mismo, según la actitud de usted.

Lo que se trata es darle su vida ponerle algo de usted en ella yo no he llegado a mis hijos hacer alfarero para qué quiero unos modo monos sin alma. Como que en el barro se plasma uno a sí mismo, según la actitud de usted (Covarrubias, 1985).

b. Cosmoaudiciones de la familia Panduro Zúñiga Covarrubias

**Martina me compartió, en conversación sostenida el 25 de junio de 1985, lo siguiente:**

Mi abuelo, por parte de mi mamá, era un músico y era un músico excelente. Tocaba música y se dedicaba a la alfarería. En sus ratos que no tocaba, hacía uno o dos o tres, porque los hacía tan perfectos que no hacía muchos, hacía dos o tres y con eso tenía para dejarle a mi abuela dinero para que comiera, mientras él se iba a tocar. Él se llamaba Trinidad Panduro Rosas (Covarrubias, 1985).

En diálogo con Esther Campechano, hija de Martina, conocí el gusto de su mamá por el canto. En especial por la interpretación que ella hacía de “Granada”, canción de Agustín Lara. Pude también acceder a un nudo que permite entrelazar memorias colectivas en el canto, el cantar a través de la canción “Granada”. Martina solía cantarla acompañada de la guitarra de su hija Esther.

Granada, tierra soñada por mí  
Mi cantar se vuelve gitano cuando es para ti  
Mi cantar, hecho de fantasía,  
Mi cantar, flor de melancolía  
Que yo te vengo a dar.

Granada, tierra ensangrentada en tardes de toros;  
Mujer que conserva el embrujo de los ojos moros,

Te sueño rebelde y gitana, cubierta de flores  
Y beso tu boca de grana, jugosa manzana  
que me habla de amores

(Estríbillo):

Granada, Manola cantada en coplas preciosas  
No tengo otra cosa que darte que un ramo de rosas  
De rosas de suave fragancia  
Que le dieron marco a la virgen morena  
Granada, tu tierra está llena  
De lindas mujeres, de sangre y de sol (Lara, 1932).

Martina Covarrubias no fue socióloga o epistemóloga; sin embargo, aplicó las operaciones de sociabilidad y distinción cuando daba cuenta del proceso de creación: daba cuenta de la primera a través de una mirada bidireccional donde observaba la actitud rígida de las figuras producidas por su tío y, al mismo tiempo, refería el movimiento que impregnaba a sus creaciones; por otro lado, la distinción la colocaba de la postura estática y, en su lugar, le asignaba vida, movimiento y alma. Esther es muy atinada al referirse, recordando la voz de su mamá, cuando alude al timbre muy especial que tenía. “Modulaba la voz según la ocasión: para llamarnos la atención, para insistir [...] A pesar de que era bajita de estatura tenía una voz potente” (Campechano, 2020).

La composición de la letra “Granada” es una muestra de cómo se puede salir del mí en el encuentro con el otro desde el cantar, donde la flor de melancolía abre las posibilidades del dar y, con ello, acceder a la disposición de sí. Esa disposición de sí está hecha sobre la base de fantasía e imaginación, y traslada desde México a esa “tierra ensangrentada en tardes de toros” y con el encuentro con la mujer. Con el “embrujo de los ojos moros”, Lara la ha soñado “rebelde y gitana cubierta de flores”. Nuevamente uno puede aludir a la flor de la melancolía, de una melancolía que puede orientarse hacia el pasado o bien hacia el futuro (que en esta última, se localiza la modalidad rebelde).

### 2.3 Experiencias

No cabe duda de que los recuerdos son el aroma de las experiencias, y cual barro imprime la fragancia de quien logra percibirlo. Así, a mediados de junio de 1985 toqué a la puerta de una casa; una señora de rostro amable y agradable la abrió. Para mi sorpresa, se trataba de la mamá de un gran amigo mío. Sin lugar a dudas, esa referencia facilitó la conversación en torno a la creación de figuras de arcilla, que ella denominaba monos.

Mi primera experiencia indagatoria fue exactamente el 25 de junio de 1985, la segunda experiencia fue la publicación del ensayo *Con el barro de tu frente*. La tercera experiencia es la conversación, por separado, con los hermanos Juan y Esther Campechano, en enero de 2020.

Pero vayamos ahora a la experiencia del “fracaso” de Martina. Ella adujo que cuando “fracasó” en su matrimonio tuvo que asumir la responsabilidad con sus ocho hijos; Esther recuerda cómo partía el pan en ocho o en más pedazos, según estuvieran solamente sus críos y crías o algún invitado o invitada, sin que ella se contara a la hora de compartir. Una escena conmovedora fue cuando relató que desde niña “he hecho eso, trabajar para comer. Estoy tan acostumbrada a trabajar para comer y, a veces, para dar a los demás”. Su énfasis en el estar le confiere una posición en movimiento, lo que subraya con los verbos comer y dar.

El dato más significativo se instala en la ver-dad tal como fue practicada por Martina, pues miraba y donaba aun en los momentos más adversos en que tuvo que responder por ciertas irregularidades cometidas por hombres y ser responsable de ellas. Pero esa ver-dad llegó a un límite cuando se percató de la injusticia. En fecha reciente, Juan Campechano redactó, a petición mía, unos párrafos donde narra dicha situación de manera contextual y experiencial:

Hacia 1967-1968 se da la separación de mis padres y mi madre se hace cargo de 6 hijas y un hijo pequeño (Luis). En ese tiempo no era bien visto que una mujer se separara del marido. Y por lo menos dos hermanas eran ya señoritas. Todos de alguna manera tuvimos que aportar un poco al sostenimiento de la casa. Pero la responsabilidad la cargó siempre mi madre.

En esas circunstancias, la casa donde vivíamos quedó embargada por la principal acreedora de los préstamos de dinero a mi madre, para solventar los incumplimientos de mi padre. Lo que implicó pago de renta y el capital más intereses. Lo que llevó a la insolvencia financiera. Hasta varios años después se llegó a un acuerdo para liberar de gravamen la casa. Fue compleja la transición en virtud de transitar de una autoridad machista a otra que por atender urgencias vitales, no podía centrarse en el control de los hijos.

A los años de la separación mi madre y yo estuvimos trabajando en el taller de los Panduro, que dirigía Noemí Panduro (Campechano, 2020a).

Las experiencias de los proyectos (maquetas) de Martina, que elaboraba a petición de las escuelas primarias, tuvieron su momento de esplendor con la producción de una buena cantidad de ellos, y su declive a partir de su “fracaso”. Ya no pudo y no quiso seguir pagándoles a los trabajadores del taller de su esposo. Este agarraba la parranda y de manera irresponsable se desentendía del taller y el hogar.

Hay unas directrices éticas y sentido ético de la responsabilidad al pagarles Martina a los trabajadores su salario. Ella fue la que asumió el compromiso de remunerar por el esposo. Así, Martina Covarrubias Panduro disponía de una conciencia histórica en la medida en que asumía una conciencia de la responsabilidad (Zambrano, 1992) y una postura ética de la responsabilidad por los otros (es el caso de que pagaba las jornadas laborales de los trabajadores de su marido; fue ella quien cubrió las deudas contraídas de su esposo para con ellos). De esta forma, cumplía la exigencia del tiempo y la temporalidad en tanto relación con los demás. Su pericia no fue solo manual, sino también ética. Nuevamente su hijo sale a nuestro encuentro narrativo, compartiéndonos lo siguiente:

En la medida de sus posibilidades, mi madre apoyó a sus hijos. Por ejemplo, a mí no me limitó para estudiar y dedicarme a trabajar para aportar más dinero a la casa. Ya que comencé a trabajar y me comenzaron a pagar, traté de apoyarla en lo que pude.

Creo que estar a cargo de una familia numerosa implicó sacrificios, trabajos y desvelos. Viendo hacia el pasado, en las condiciones de Jalisco y su tiempo, sin riqueza familiar, con segundo año de primaria, y ocho hijos, creo

que logró mucho con sus hijos. Pienso que conforme fueron pasando los años, en mi madre se fue fortaleciendo la fe religiosa.

Para quienes vivieron mayor tiempo el drama familiar (mis hermanas mayores), ellas buscaron no usar el apellido de mi padre. Y buscar el menor contacto posible con él. Con altas y bajas mis hermanas y mi hermano pudieron salir adelante. Dos de mis hermanas se fueron a Ciudad Juárez a casa de un tío. Y con su apoyo, una estudió algunos semestres de Ingeniería Química y luego para maestra. La otra para auxiliar de contabilidad. Pero trabajaba en una maquiladora (Campechano, 2020a).

Un aspecto metodológico aportado por Raquel Gutiérrez (2009) lo encontramos en Esther y Alejandra Martina Campechano Covarrubias. El alcance de la lucha por la autonomía de Esther se expresa en la sinceridad de sus manos, pues, no obstante tenerlas con reumatismo, son capaces de armar aretes, collares y, posiblemente, pintar corazones. En correlato, desde el inicio de la conversación con su mamá, Martina habló de su autonomía, de su independencia conquistada desde que era niña. Dijo ser muy independiente, “desde niña he hecho eso, trabajar para comer. Estoy tan acostumbrada a trabajar para comer y, a veces, para darle a los demás” (Covarrubias, 1985).

Un rasgo de las Panduro, en tanto peculiaridad de horizonte interior, lo expresó Esther cuando comentó, estando presente su hija Alejandra Martina: “desde siempre las mujeres en nuestra familia son las que han dado conducción a la familia” (Esther, 2020). Un dar silencioso mediante el hacer y a través del modelar para el aprendizaje de quienes la observaban trabajar.

Martina Covarrubias Panduro constituye una línea de fuga ética dentro de las Panduro, pues introduce un quiebre transgeneracional al trasgredir separándose de su marido y marcar los siguientes divorcios de sus hijas, “todas las mujeres estamos divorciadas” (Campechano, 2020).

La experiencia musical de “Granada” especifica una experiencia oblicua, dado que tiene que pasar una generación para que se retome el sentido de la actividad artesanal de la anterior. Es oblicua porque tiene que pasar la generación de sus hijas para llegar a la de sus nietas, en este caso especificada en Alejandra Martina. Su abuela Martina creía

que ella estaba destinada para algo muy grande: “mi mamá no enseñó a Alejandra a elaborar figuras [...] porque creía que estaba destinada para ser algo grande”, decía Martina, recordada por su hija Esther. (Campechano, 2020). Y eso especial y grande es el apoyo que ha brindado a su mamá Esther y el continuar con la tradición alfarera desde la joyería de barro y con el nombre náhuatl de su proyecto y realización: *Azoquitl* (barro mojado). Sentido ético de Alejandra Martina, pues al ver y dar ante la enfermedad de su mamá, optó por apoyarla desde hace diecinueve años, concretados en el proyecto *Azoquitl*. Así, la iniciativa de Alejandra Martina y su mamá busca conjugar el barro mojado con el barro de tu frente. Eso para recordar los proyectos escolares realizados por Martina Covarrubias Panduro por encargo de directoras de escuelas de preescolar y de primaria, entre ellos, el dedicado a Japón, a la elaboración de barro y muchos otros referidos a la conmemoración de acontecimientos importantes acaecidos en México.

Esther recuerda con especial aprecio el proyecto de Japón, plasmado en la maqueta elaborada por su mamá: las pagadas, los trajes de los personajes, entre otros detalles. Conforme avanza la conversación, ella iba confeccionando un juego conformado por aretes, dije y collar. Cada elemento tenía decorado una flor (trébol de cuatro hojas) y unas ramas. Todos ellos tienen forma del corazón. Para mi sorpresa, me regaló el juego, mostrando con ello la generosidad y la cordialidad aprendidas de su progenitora. Cuando me lo entregaba me encomendó se lo diera a la mujer que yo más amo. Al llegar a mi casa tuve la calma de observar las decoraciones, notando una especie de incorporación de la flor de Tonalá, motivo decorativo plasmado por su papá en sus tiempos de alfarero de bruñido. Con ello, la fotografía compartida por Esther donde se expone la boda de sus padres rodeados de sus padrinos alfareros y, quizá, una resonancia nostálgica le acompaña al lado del ver, dar y escuchar los pluri-versos cotidianos que hay en su vida.

### 3. Más allá de una cosmoaudiovisión. Hacia una poética con, para y desde la vida

*La poesía da respuestas a las preguntas  
que no nos formulamos.*  
Roberto Matta

Pulsos, impulsos, y gestos poéticos

El juego de corazones elaborado por Esther y Alejandra Martina Campechano Covarrubias condensa y sintetiza la cordialidad, conformada por generosidad, ternura, amabilidad y modestia. Generosidad en el dar, ternura en el tacto fino al donar las figuras, amabilidad al dar con un contacto alegre y, por último, modestia al expresar que, siendo la pequeña donación, esta se hace cordialmente, potenciándolo hacia un corazonar (Guerrero, 2010).

Al retroceder 35 años me viene el recuerdo de que, tras un sorteo muestral de manzanas y domicilios, el azar posibilitó visualizar un claroscuro en medio de la sombra del universo estadístico. Las probabilidades numéricas son en poesía las posibilidades de la nostalgia reflexionando hacia el porvenir (Byom, 2015). Guiados por Martina, maestra del movimiento y de la pericia ética, avanzaremos con un cuádruple movimiento, pulsando los recuerdos y gestos poéticos en sus rítmicos vaivenes.

Primer movimiento: del tacto y contactos

Toqué a la puerta del 158A de la calle Matamoros y un rostro amable de mujer fue quien me recibió, abriendo la puerta y las posibilidades para iniciar y mantener una conversación.

El otro sentido de tocar, de contactar, fue compartido por Martina en conversación sostenida el 25 de junio de 1985. Lo expresó en torno a la elaboración de figuras de barro por parte de uno de sus ancestros:

Mi abuelo, por parte de mi mamá, era un músico y era un músico excelente. Tocaba música y se dedicaba a la alfarería. En sus ratos que no tocaba, hacía uno

o dos o tres, porque los hacía tan perfectos que no hacía muchos, hacía dos o tres y con eso tenía para dejarle a mi abuela dinero para que comiera, mientras él se iba a tocar. Él se llamaba Trinidad Panduro Rosas (Covarrubias, 1985).

Su abuelo no era boliviano como el conglomerado de ancestros de Roberto Matta, pero sabía de cadencias, ritmos y contrapuntos. Martina abrió las puertas de su memoria dejando aflorar los recuerdos. Entre los más preciados estaba el de su abuelo paterno, retratista, escultor y músico. El violín con sus cuerdas son la motivación. La visión otra desde la verdad es en palabras del pintor chileno: “la visión perfecta por naciente se da en el ver al par lo visible, cuando se recibe en un tiempo y en un espacio que se abren, vista, visibilidad entera, justamente y sin advertencia de prodigioso suceso. Todo es coetáneo” (2011: 175). Podemos agregar que Trinidad Panduro Rosas tenía una visión perfecta, pero su audiovisión era aún mejor al conjugar la plástica con la música.

Para enero de 2020, volví a tocar puertas; me abrieron: Juan, compartiéndome un ir y venir de la memoria en torno a su madre; Esther, al narrar cómo tocaba la guitarra acompañando las interpretaciones de su progenitora cuando cantaba “Granada” o “La zarzamora” (que revelan el sentido audiovisivo trágico, en el que coinciden Martina Covarrubias y María Zambrano), y Alejandra Martina, quien durante la conversación participaba muy poco, pero cuando se tocó del tema de cómo ella aprendió el oficio de la alfarería, inmediatamente intervino relatando cómo su mamá, Esther, desde que tenía dos años de edad, iba y colocaba las figuras de pajaritos en pequeñas tablas de barro. Es decir, “ponía” en contacto las patas de los pájaros en la arcilla para mantenerlos de pie, fijando a un organismo viviente que vuela aterrizándolo en la arcilla. Con ello, la fantasía, la imaginación de la idea adquiría concreción en la obra. Ya desde entonces se iría preparando para cumplir el mejor y mayor proyecto previsto para ella por parte de su abuela Martina Covarrubias. Reitero, por la importancia que reviste: con esas pequeñas tareas, que eran repetitivas a razón de una gruesa (144 unidades) cada vez, la prepararon a realizar el gran proyecto ético y poético pronosticado por su abuela: apoyar a su mamá cuando se enfermó. Por último, también Esther y Alejandra contactan conjugada y coordinadamente la elaboración de figuras de

barro en movimiento y su decoración, desde las herencias respectivas de Martina Covarrubias Panduro y Juan Campechano García. En palabras más técnicas, lo *ch'ixi* o manchado queda plasmado en la decoración de los corazones, Alejandra Martina y Esther ponen en contacto e interseccionan dos tradiciones: la de Martina Covarrubias, con la elaboración de figuras, y la decorativa que viene de la alfarería del bruñido, con la decoración de ramas y la flor de Tonalá. La otra situación *ch'ixi* o manchada es la preparación del barro mezclando barro negro y barro blanco para ligarlo, para contactarlo y, así, hacerlo maleable a la hora de producir las figuras de barro con y desde el movimiento.

Por lo demás, he procurado aplicar algunos de los planteos de Rivera Cusicanqui, sobre todo a la hora de filmar a Esther Covarrubias en su acción de corazonar. Por desgracia, con Martina efectué solo una audio-grabación, con un equipo que hoy resultaría obsoleto. Pero la grabación es valorada por la familia a partir de un corazonar colectivo.

No cabe duda, la acción de recordar significa volver a pasar las experiencias por el corazón mediante un contacto de sensibilidades, y la cordialidad es la puerta de acceso a la penumbra. Es sacar de la oscuridad los eventos de las entrañas cordiales y exponerlos en la penumbra, que en voz de Zambrano adquieren un sentido de razón poética: “la penumbra es algo musical. Habría que cerrar los ojos como lo hacen los ciegos o los que ven a medias, para oír la música” (2011: 122). Aún más, la andaluza emplearía el corazón como metáfora para dar cuenta del entre, del entre recordar y verdad. De tal forma que “Metáfora del corazón” (escrito originalmente en 1944 y recopilada por ella en 1950) no es un texto destinado a ser expuesto, sino interpuesto (en el entre del recordar y verdad, y en la misma tesitura de inter-rogar = rogar compartido) de manera contextual; ya que lo expuesto conlleva el imperativo de lo impuesto.

La metáfora del corazón se presenta, en su vertiente de razón poética, no para ser conocida solo intelectivamente, sino reconocida en valor que tienen las entrañas. Por eso, es entrañable y en el *entre* se constituye el recordar, el reconocer, el ver-dar. De corazón a co-razón.

Por ese motivo, tocar el violín, tocar la puerta, tocar el corazón, están en la misma tesitura de lo compartido por Zambrano:

La música del pensamiento sobrepasa, lo que enhebra, el ir y venir de la memoria, esa loca memoria, su fantasear, tan peligrosa o más que la tenían por loca imaginación [...] la imaginación por sí misma no es un peligro, solamente si se cree en ella, se llama 'imaginación', pues el ir y venir de la memoria va con el tránsito que no es trascendencia (2011: 123).

### Coincido con Matta, sintiendo aún vibrar las resonancias zambranianas, cuando sostiene:

el poeta es una especie de apellido de la vida. La poesía no es solo sonido musical, sonido de palabras, sino el nombre de la vida. Pero nosotros no sabemos que la vida tiene un nombre, nosotros creemos que la vida es así, que corre y corre como el agua en el río cuando en realidad tiene un nombre (Carrasco, 2011: 316).

### Segundo movimiento: tres variaciones de gestos poéticos

#### Primer gesto poético<sup>7</sup>

Al seguir lo expuesto por Matta encontramos hecho realidad el nombre en la persona de Alejandra Martina. Al ser registrada con ese nombre asumió el destino, su destino y con buen tino, pues, viéndolo en términos de proyectos familiares, se genera una cercanía con el nombre de Martina y una relativa distancia con el de Alejandra, con lo que se genera una comprensión irónica tierna pero lejana, como es la descrita por Cortázar (1995: 248).

En la familia Campechano Covarrubias la ternura y el carácter de sus integrantes, los rincones de sus hogares, están poblados de contactos poéticos, plásticos y musicales, colmados de sal tlaquepaquense y sol tonalteca; de saber y sabor. La búsqueda de la otredad, de nostredad, son los impulsos empleados para salir de las fronteras en búsqueda de nuevos horizontes, de nuevos caminos, en la búsqueda de nuevos proyectos, como

---

7 Giorgio Agamben considera que Max Kommerell fue el crítico alemán más importante, después de Benjamin, y que para el pensar germano "el verso poético, es, en esencia, gesto" (Agamben, 2008: 249).

en el caso de Alejandra Martina. Los nuevos caminos y sus horizontes son posibles con el faro orientador de la obra legada por su abuela.

Martina, Esther y Alejandra promueven movimientos y generan olas de ternura, al recordar y un ver-dar provocados por una participación distante y por una ausencia activa en tanto motores de un barco que se desplaza por los mares y cuyos puertos de dignidad y desembarcaderos son desesperadamente humanos. Martí ha invitado a organizar una campaña de ternura y, de manera compaginada, la familia aludida provoca un *tsunami* de corazones en y desde su corazonar.

Segundo gesto poético: un breve gesto poético de Alejandra Martina Campechano

Hemos señalado que, durante la conversación, Alejandra intervino muy poco. Se limitó a compartirnos:

Nosotros aprendimos viendo. Porque desde los 2 años teníamos que trabajar el barro (Campechano, A.M., 2020).

[Su mamá Esther intervino complementando] A los dos años tenía que hacer 144 [una gruesa o varias series de gruesas] piececitas de insertar en una tablita de barro las figuras de los pajaritos (Campechano, E. 2020).

Llama la atención el empleo del colectivo nosotros, sobre todo en voz de una joven ubicada en un supuesto contexto individualista y competitivo. Ese nosotros constituye un gesto *poético* por sí mismo.

Cabe decir que en otro trabajo hemos compartido una reflexión más que pertinente, considerando la gran cantidad de piezas por elaborar en este contexto alfarero, sobre todo por parte de una niña de dos años:

Se concibe a los productores de objetos arcillosos como solos en y con su tradición, su actividad se percibe como si girase en torno de una gran monotonía. No se es capaz de concebir el dinamismo de la producción artesanal, tanto a lo largo de las generaciones como de una en particular. No se tiene la conciencia bachelardiana en donde es posible percatarse que aun el hábito admite sus variaciones (Romo, 2010: 166).

Sobre todo porque en esas reiteraciones existen variaciones que apunta a gestos poéticos, no expresados en ese momento, sino que requerirán varios años para su afloramiento y potenciación. Es el caso del proyecto *Azoquitl* emprendido por Alejandra Martina y su mamá.

Tercer gesto poético: otra vez la puerta

La puerta posee, o dispone de ellas, las cualidades contrapuntísticas y rítmicas de cercar, cuando se cierra, y romper el cerco, cuando se abre. De la misma forma, posee la cualidad fuera/dentro con un pie en el estruendo del mundo y el otro en la intimidad susurrante del hogar.

La puerta que inicialmente iba a ser arrojada a las entrañas del fuego fue transformada en silla y mesa, con serrucho, pegamento y clavos, por obra de las manos de Esther. En el centro del hogar, estos muebles fueron colocados y se hicieron entrañables para su creadora, pues en esa silla se sentaba su mamá en sus largas jornadas laborales para elaborar las figuras de barro (Esther recuerda esa silla con anhelo y con esperanza de recuperarla). Fue en el escenario de ese mueble en que se sentaba, donde operó en Martina el gesto poético de secar con su mano el sudor de su frente, para estampar en ella la arcilla fresca recién amasada (Romo, 2010).

En conversación llevada a cabo en su negocio de joyería de barro, Esther me compartió aspectos que son gestos poéticos y un ejemplo de pericia ética encarnados en su mamá:

Mi mamá dentro de la época en que se desarrolló, fue una gran mamá. Porque una mamá sola y con ocho hijos. Y ella si tenía un pan lo partía en ocho y, si llegaba otro, pedazo de pan comía ella y si no, no comía. Tenía grandes acciones que la enaltecían ante nuestros ojos.

Me dio ejemplo, me dio armas para vivir.

La forma en que ella se defendió ante las situaciones adversas, eso fue para mí una gran enseñanza. Y eso ¿con qué se paga? El hecho de que haya sido mi madre que tenía ciertas obligaciones. Una mujer con ocho hijos, o sea, se multiplican las responsabilidades. Si, aun así nos da un ejemplo ¿Qué puede usted decir? o ¿qué censurarle? El error que haya cometido, para mí, no es nada, porque me dio mucho aprendizaje de alto valor.

Mi mamá hacía mil cosas: lavar ropa, bañar... Pero mientras cenaba, la observaba. Observaba cómo reaccionaba ante problemas de ese instante y ella trabajando porque hacía a sus figuritas y atendía problemillas que surgían cuando nosotros estábamos adolescentes. Pero en esos ratos que yo la observaba, valoraba la acción de ella. La respuesta que ella tenía ante determinado problema grave o ligero. Pero según su respuesta. Eso me dejó a mí mucha enseñanza. Y era una hora o media hora u hora y media porque luego había que dormirse.

Se levantaba muy temprano y se dormía noche pero el poco tiempo que tenía para observarla fue para mí, digamos un ejemplo grande (Campechano, 2020).

Tercer movimiento: pericia ética

Observamos en las artesanas no solo destrezas manuales, sino también pericia ética. Con ello es posible que podamos complementar los estudios realizados por Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui (Lehm y Rivera, 1988) con floristas mujeres y otros artesanos en el espacio boliviano.

En la concreción de nuestro espacio cultural, Esther nos comparte:

[mi mamá] fue para mí, la forma en que ella respondía, un día ante todo fue para mí una enseñanza. No me tuvo que llevar de la mano. Solo tenía que voltear a ver su respuesta a todo. Y todo eso me dio a mí mucho. Me dejó el valor con que ella hacía frente a todas esas tragedias (Campechano, 2020).

Con ello alude a la pericia ética, la visión trágica zambraniana, la disposición de sí orientada al para otrxs.

Siguiendo a Raquel Gutiérrez, podemos decir que la pericia ética consiste en la capacidad de vislumbrar el vector conformado por los horizontes interiores y los alcances de la lucha, los contrapuntos matrízicos y, con Matta, la rebeldía y la guerrilla interior, para así acceder a los ritmos de cercar y romper los cercos al articular las notas de dignidad, justicia, autonomía y solidaridad.

En el plano de la persona que encarna la pericia ética, Francisco Varela nos dice: “un experto en ética no es ni más ni menos que un participante total en una comunidad. Somos todos expertos porque todos

pertenecemos a una tradición ampliamente constituida en la que nos movemos con soltura” (1996: 28-29). Y enseguida establece una distinción de la pericia ética en el contexto de las comunidades tradicionales respecto de las sociedades modernas:

en las comunidades tradicionales existen modelos de maestría ética que han sido singularizados como únicos (los “sabios”). En nuestra sociedad moderna estos modelos éticos [...] son cuestionables y múltiples. Postulo que esta constituye una fuente importante del tinte nihilista que caracteriza a la conducta ética moderna (1996: 29).

Cuarto movimiento: una cosmoaudiovisión de nuevo signo

De nuevo los aportes epistémicos chilenos de Hugo Zemelman y Francisco Varela salen a nuestro encuentro para conformar una cosmoaudiovisión de nuevo signo. El segundo nos ofrece una visión desde el activismo en el que conocimiento y acción están encarnados y en los que: “el núcleo de esta visión emergente es la convicción de que las verdaderas unidades de conocimiento son de naturaleza eminentemente *concreta*, incorporadas, encarnadas, vividas; que el conocimiento se refiere a una situacionalidad” y, tomando distancia de su formación biológica, tocará los linderos socio-históricos al declarar:

y que lo que caracteriza al conocimiento —su historicidad y su contexto— no es un “ruido” que oscurece la pureza de un esquema que ha de ser captado en su verdadera esencia, una configuración abstracta. Lo concreto no es un paso hacia otra cosa. Es cómo llegamos y dónde permanecemos (Varela, 1996: 13).

Ya dentro de una vertiente epistémica de corte histórico-existencial observamos, por ejemplo, que, con mucho, el libro *Necesidad de conciencia* es la obra maestra de la episteme de lo constituyente de Hugo Zemelman (2002), donde encontramos claves pertinentes para entender la función que cumple la artesanía intelectual; muy afín de la propuesta del sociólogo estadounidense Wright Mills en su *Imaginación sociológica* (1986), a la que el chileno citaba de manera frecuente. De esta manera, invita a “responder a la necesidad de volver a ser artesanos en el ámbito de una

sociedad dominada por una tecnología omniabarcadora” (Zemelman, 2002: 70), en el contexto de las “diferentes formas de rescate de lo gestante como fundamento para desarrollar la lógica del *ante*”, para volver a ser artesanos desde la pericia ética que debe tornarse ética-política. “Y así poder desarrollar posturas que permitan reconocer la inmensidad de lo cotidiano, en la dirección de profundizar en el hombre como constructor de su destino” (Zemelman, 2002: 70).

Finalmente, desde el ángulo de saber mirar-escuchar, nos comparte: “porque saber pensar exige antes que nada saber ensanchar y escuchar al mundo desde cómo estamos en él. Saber mirar-escuchar reflexionadamente en la acción para desde allí construir los caminos para avanzar, desde cada uno de los sonidos que estallan y destellan, en la armonía de lo que se vive” (Zemelman, 2002: 70). A lo expresado por este pensador chileno habría que complementarle la necesidad de saber contactar, en el sentido de que al pensamiento hay que articularlo con la capacidad de saber contactar, tocar cordial y compartidamente.

## Conclusión (a manera de una puerta que abre y cierra)

En nuestra introducción (a manera de apertura), hemos afirmado que la acción de vincular constituye un recurso para contactar o establecer contactos. Precisamente, hay en el encuentro con la singularidad un principio que ha servido como un hilo conductor para la redacción de este artículo: es el de la ética con, de y para la vida, transitando hacia una *poética* en germen, de la cual fue brotando una ver-dad, una bondad, una cordialidad, una amabilidad, una modestia, una ternura, encarnadas en una familia, la familia Campechano Covarrubias. Una cosmovisión chilena en torno a memoria y verdad (Zemelman, Matta y Bombal: ir y venir de mareas y hacia las islas nuevas). Zemelman y Maturana en el plano epistémico. Una cosmoaudiovisión constituida con el aporte conjugado de Raquel Gutiérrez y Silvia Rivera Cusicanqui. Y, finalmente, un juego de corazones obsequiado por Esther y Alejandra Martina, el cual condensa gráficamente el sentido de este trabajo.

No habría más que decir que, al recordar la invitación de Hugo Zemelman a emprender la articulación entre memoria, verdad y utopía, el ir y venir de las cosmovisiones ha traído consigo la necesidad de conjugarlas con otros cosmos encarnados en el escuchar y contactar bajo una modalidad utópica de anhelar, esperar y querer, anudados por la incomformidad, en tanto germen de potenciación de las personas colocadas ante mundos dotados de singularidades.

De ese modo, la singularidad que supone la ética de la vida y su *poética* está concretizada y especificada en una vida familiar, desde una vida que no es canjeable, intercambiable, sustituible, pues las personas que conforman la familia Panduro, y en especial la familia Campechano Covarrubias, disponen de su propia singularidad. Una disposición de sí orientada en la disposición hacia el otro y otra.

Y si bien la poesía, como dice Matta, “da respuestas a las preguntas que no nos formulamos”, nos sentimos obligados a proponer una interrogación, mostrando, así, que hay desafíos no resueltos como el enunciado en la pregunta: ¿qué implicaciones ecológicas, epistémicas y metodológicas asume la singularidad en el tratamiento de las memorias colectivas y epistemologías generizadas desde una ética poética con, para y desde la vida?

Por lo demás, hemos disfrutado al ver el proceso de producción de figuras de barro en manos de Martina, al escuchar los recuerdos compartidos por los integrantes de la familia Campechano Covarrubias, al tocar y contactar sus productos, percibir el olor a leña quemándose en el horno. Desde la condición de profesor-investigador jubilado, he gozado en la redacción de estas líneas, cuyos alcances transitaron de la psicología, la sociología de la cultura, la epistemología, hacia una poética en ciernes. Como puede observarse, están involucrados todos los sentidos, excepto el gusto, al que indirectamente abordé saboreando los saberes implicados en la pericia ética de Martina Covarrubias. Con ella y con María Zambrano decimos: gozar plena y *poéticamente* la vida consiste, además de recordarla, en co-razonarla mediante una nostalgia puesta e interpuesta con y en el futuro.

Tocar una puerta, seguido de su apertura, es como dar paso a un nacimiento en cuya prolongación la vida transcurrirá con sus contactos, vinculando personas en torno a una familia y respetando las singularidades de aquellas. Al final, el cierre de esa hoja herida y abierta como el tronco del cual procede, escindida y derribada por un rayo, cuyo estruendo definitivo y contundente es producido al caer y yacer en contacto con la tierra. De esa tierra de donde procedemos y arcilla donde moraremos.

Y en el final otro, alojado en una cordial penumbra, está la amable incitación de salir a la luz del agradecimiento sincero por la invitación a colaborar en este número de la revista *Vínculos*.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2008). *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Barcelona: Anagrama.
- Bandura, Albert y Richard Walters (1985). *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza.
- Byom, Svetlana (2015). *Memorias del futuro*. Madrid: Machado.
- Carrasco, Eduardo (2011). *Conversaciones con Matta*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Casas, Bernardo Carlos (1994). *Anécdotas cuentos y leyendas*, Guadalajara. Guadalajara, Jal., México: Gobierno del Estado de Jalisco. Disponible en: <https://www.facebook.com/526571257455145/photos/personaje-de-nuestro-pueblonoemipanduro-cerdapadres-honorato-panduro-álvarez-y-/2039437566168499/>. Consultado: 15 de enero de 2020.
- Cortazar, Julio (1995). *Rayuela*. Madrid: Alfaguara.
- Ferrer Echávarri, María José (2018). *El feminismo implícito de María Zambrano en su obra "La tumba de Antígona"* (tesis doctoral inédita). Sevilla, España: Universidad de Sevilla. Disponible en: [https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/78967/Tesis\\_doctoral\\_María\\_José\\_Ferrer\\_Echávarri.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/78967/Tesis_doctoral_María_José_Ferrer_Echávarri.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Consultado: 15 de diciembre de 2020.
- Enciclopedia Temática de Jalisco-ETJ-* (1992). Gobierno del estado, vol. 10.

- Guerrero Arias, Patricio (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde el Abya Yala para decolonización del poder, del saber, del ver*. Quito: Abya Yala.
- González, Benedicto (2006). "Roberto Matta Echaurren: un poeta desconocido". *Letralia*, Año XI, núm. 149. Disponible en <https://letralia.com/149/articulo05.htm>. Consultado: 22 de enero de 2020.
- Gutiérrez, Raquel (2014). *¡A desordenar! Oaxaca/Puebla, México: Pez en el Árbol*.
- (2011). "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro". En *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Oaxaca/Puebla, México: Pez en el Árbol.
- (2010). *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Oaxaca/Puebla, México: Pez en el Árbol.
- (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento en Bolivia (2000-2005)*. México: Bajo Tierra.
- Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Héritier, Françoise (2007). *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: FCE.
- Ibáñez, Tomás (2001). *Municiones para disidentes. Realidad, verdad, política*. Barcelona: Gedisa.
- King, Katy (1994). *Theory in Its Feminist Travels: Conversations in U.S. Women's Movements*. Estados Unidos de América: Indiana University Press.
- Lehm Ardaya, Zulema y Silvia Rivera Cusicanqui (2013). *Los artesanos libertarios y la y la ética del trabajo*. Quito: Abya Ayala.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- Martí, José (2002). *Nuestra América*. La Habana-Guadalajara: Centro de Estudios Martianos-Universidad de Guadalajara. Edición crítica. Investigación, presentación y notas a cargo de Cintio Vitier. (Publicado originalmente en *La Revista Ilustrada* de Nueva York, Estados Unidos, el 10 de enero de 1891, y en *El Partido Liberal*, México, el 30 de enero de 1891).
- Martinez Warman, Catalina (2020). "Roberto Matta: Paisaje interior". *Revista Grupo Educar*. Chile. Disponible en: <https://www.roborto-matta-paisaje-interior/>. Consultado: 19 de enero de 2020.
- Maturana, Humberto (1996). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Hachette.

- (1992). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Hachette.
- Pampliega de Quiroga, Ana (2001). “El universo compartido de Paulo Freire y Enrique Pichon Rivière”. Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Madres/01-06/01-06-29/>. Consultado: 22 de enero de 2020.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rojas, Gonzalo y Roberto Matta (2005). *Duotto. Canto a dos voces*. México: FCE.
- Romo Torres, Ricardo (2010). “Con el barro de tu frente. Mujeres en el umbral del taller y el hogar”. En Aurora Cuevas y Rocío Salcido (Coord.), *Miradas divergentes sobre mujeres, género y familia: imaginarios, conceptos, presencias y haceres*. México: Universidad de Guadalajara.
- Troncozo, Lelya (2016). *Memorias generizadas de la violencia política en Chile*. (Tesis doctoral). Chile: Universidad de Chile.
- Varela, Francisco (1996). *Ética y acción*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Viveros, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, 52.
- Wright Mills, Charles (1986). *La imaginación sociológica*. México: FCE.
- Zambrano, María (2014). *La tumba de Antígona*. En *Obras completas*, vol. III. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- (2011). *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.
- (1996). *Filosofía y poesía*. México: FCE.
- (1992). *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, Hugo (2011). *Horizontes de la razón III. El orden del movimiento*. Barcelona: Anthropos-IPECAL.
- (2002). *Necesidad de conciencia*. Barcelona: Anthropos-El Colegio de México.
- (1989). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas.
- (1950). “Metáfora del corazón”. En *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.

## Conversaciones y entrevistas

Entrevista a Graciela Panduro, artesana, 10 de marzo de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BdPBl3eaoNk>

[//www.youtube.com/watch?v=BdPBl3eaoNk](https://www.youtube.com/watch?v=BdPBl3eaoNk)

CampJalisco TV, Gobierno del Estado

Graciela Panduro, artesana Tema: Oficios. Artesanía.

Conversación con Martina Covarrubias Panduro, en su casa, 25 de junio de 1985.

Conversación con Juan Campechano Covarrubias, en el restaurante Toks Minerva, Guadalajara, 4 de enero de 2020.

Campechano, Juan, (2020a). Texto enviado a mi correo electrónico el 27 de enero de 2020.

Conversación con Esther Campechano Covarrubias, en Plaza de las Artesanías, San Pedro Tlaquepaque, 13 de enero de 2020.

Conversación con Alejandra Martina Campechano Covarrubias, en Plaza de las Artesanías, San Pedro Tlaquepaque, 13 de enero de 2020.

# EL DESAFÍO DE LA ETICIDAD: UNA APROPIACIÓN DE SÍ

ROCÍO SALCIDO SERRANO\*

## Resumen

En este artículo nos acercamos a la relación entre autonomía y devenir sujeto, posibilitada por una discusión respecto de lo que puede significar la eticidad a partir de un giro en su significación. Lo integran tres piezas que demandan un amplio desarrollo, pero aquí han sido planteadas para mostrar los puntos de articulación de una reflexión acerca del lugar de la ética en sociedades donde lo económico de signo capitalista es preeminente, para plantear que, por nuestro modo de estar en el mundo, el ser-juntos, la colectividad, es un problema. Nuestro problema principal es el abandono de lo sustancial y decisivo por lo fútil, lo baladí. El desafío es romper con la ceguera ante la barbarie en que nos coloca un entramado institucional que promueve el éxito en clave económica, como si el nivel de vida fuese la condición necesaria y suficiente de la felicidad.

*Palabras clave:* eticidad, autonomía, devenir sujeto

- 
- Doctora en Ciencias Sociales, Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Contacto: rocio.salcido@academicos.udg.mx. Recibido: 15/12/2019. Aceptado: 9/2/2020.

## THE CHALLENGE OF ETHICITY: AN APPROPRIATION OF SELF

### Abstract

In this article we approach the relationship between autonomy and the becoming a subject, enable by a discussion regarding what ethnicity can mean from a turn in its meaning. It is integrated by three pieces that demand extensive development, but here they have been proposed to show the articulating points of a reflection on the place of the ethics in societies where the economic aspect of capitalism is pre-eminent. To state that, by our way of being in the world, being-together, collectivity is a problem. Our main issue is the abandonment of the substantial and decisive for the futile, the trivial. The challenge is to break the blindness towards the barbarity that we are placed in, knowing that we face an institutional framework that promotes success in economic terms, as if the standard of living was the necessary and sufficient condition for happiness.

*Keywords:* ethnicity, autonomy, becoming subject

### Presentación

En este ejercicio se continúa una discusión de larga data: el problema de la ética como concepto fundamental, abordado en dos momentos, primero en relación con la crítica al proyecto de modernidad y la insistencia en plantear en torno suyo que los problemas presentes en las sociedades contemporáneas se deben a una crisis, y esta podría resolverse adoptando una salida de carácter ético. Después se explora el significado de ese proceso partiendo del reconocimiento de que tal salida es un falso planteamiento, puesto que lo que se enfrenta es la destitución de las formas sociales prevalecientes, las de signo liberal y capitalista. En el presente artículo se expone el posicionamiento general respecto de la ética con el propósito de desarrollar, en un segundo momento, la interrogación acerca de las condiciones para la eticidad en el marco de la realidad mexicana. Esta discusión se hace bajo la premisa de que la reflexión acerca del proceso social actual y sus contradicciones demanda una comprensión que no

encubra ni perpetúe la separación entre la ética y la política, cuyo enorme costo experimentamos desde hace tiempo.

Por nuestra parte, consideramos que la ética para la autonomía, la ética del devenir sujetos, la ética de mínimos, la ética participativa, entre otras tantas, se enfrentan a la filosofía moral que conlleva una formulación de lo ético que, al subordinarse a la aspiración de universalidad, deja al sujeto sin posibilidades de acción. No es posible ni es el objetivo abordar en este escrito las alternativas mencionadas para presentar una radiografía de las perspectivas comprensivas, más oportuno sería dar cuenta de la problemática ante la cual se presentan como alternativa, pues, con ello, se mostraría la visión del sujeto ético que sustentan en función de la implicación subjetiva. En cambio, sí se expone un aspecto crítico pensado a partir de una problematización general de la ética, para señalar que las elaboraciones conceptuales, centradas en la discusión de lo justo a partir de la determinación de lo bueno y lo malo, lo prohibido y lo admisible para una sociedad, exigen la idealización de los comportamientos humanos; aún más, se considera que sucede así porque de esa manera se pueden sostener planteamientos filosóficos que presuponen la universalidad como referencia para la validación de las opciones éticas postuladas, pero su generalidad conlleva la inhabilitación del sujeto ético en tanto sujeto capaz de reflexionar y tomar la decisión sobre su manera de proceder.

En el horizonte de la validez de las normas éticas y morales en función de su universalidad, lo que hay es la imposibilidad del acto ético y moral, puesto que se estipulan normas y principios irrealizables en vista de una regla dirigida a determinar el comportamiento de las personas; pero toda decisión relativa a cómo actuar exige la deliberación para estar en condiciones de enfrentar las consecuencias de los propios actos, de modo que una regla ética puede orientar al sujeto, y será tal en tanto resulte utilizable cada vez. Con esto decimos, siguiendo a Castoriadis (1997: 254), que: “nuestros actos encuentran su condición de posibilidad efectiva (...) en el hecho de que somos seres sociales que viven en un mundo social” y que, como continúa señalando, estamos arraigados en la historia y la sociedad, no flotamos sobre ellas, de manera que la ética como discurso se hace explícita como significación de nuestros actos.

Entonces, en primera instancia, se delimita en lo general la inflexión que puede llevarse a cabo respecto de la eticidad para hacer un uso contextual y crítico, con lo cual ponderamos que es posible sortear la tendencia a comprender el problema ético como un asunto de particulares, cuando involucra en tensión las formas sociales y su materialización en las personas; dado que se trata de relaciones entre sujetos, si bien lo ético es concerniente al proceder individual, siempre acontece en relación con los demás y lo demás.<sup>1</sup> En segunda instancia, nos detenemos para plantear que las sociedades cambiaron desde el siglo pasado, de modo tal que reventó un conjunto de contradicciones, las cuales, más negadas que enfrentadas, se encuentran en el trasfondo de la exponencial violencia a que estamos expuestos a diario. En una tercera instancia, se apunta a una ética centrada en la idea de devenir sujeto de los actos ético, sobre la base de las categorías de autonomía y responsividad.

En conjunto, se propone que la resolución de nuestros problemas fundamentales es política antes que ética, sin que ello suponga una relación jerárquica. No se trata de imponer la primera a la segunda, ni de determinar lo que es bueno y malo; se trata de replantear el proyecto de sociedad, porque el centrado en la relación social capitalista nos exige pensar más allá de las visiones liberales de lo ético. Una manera de volver a exponer el estatuto de eticidad en nuestras sociedades tiene como punto de partida lo que se le ha negado al sujeto concreto y se ha ocultado respecto de las sociedades: la autonomía y el ser una creación colectiva que se instituye.

---

1 Lo ético, en su dimensión deliberativa, surge cuando se nos exige atender las razones del otro, de los otros, tanto como esperamos atiendan nuestras razones. De esta manera, es imposible, incluso un contrasentido, encerrar el juicio en la intimidad de la conciencia. Preceptos, principios, valores, etc., tienen sentido como criterios de orientación en la relación con otros sujetos y el mundo de la vida.

## Una inflexión epistémica en la eticidad

En nuestro horizonte comprensivo un referente fundamental ha sido la elaboración epistémica y el emplazamiento político-valórico de Hugo Zemelman, a partir de los cuales podemos reconocer la condición subjetiva, de ambigüedad, contradictoria y portadora de potencialidades que habrá de encarnar el sujeto social que hace de sí mismo una obra de autonomía.<sup>2</sup> De modo que reconocemos como imperativo la inflexión epistémica respecto de las maneras en que comprendemos las cuestiones fundamentales de la ética y de la política.

Según Zemelman (2007: 45, 46), se trata de recuperar la necesidad y la potencialidad, así como el ángulo de lectura de la realidad y la dimensión de lo producente, puesto que se trata de desafiar lo identitario, la lógica de la identidad; devenir sujeto se sitúa en este horizonte de comprensión, en el cual se implica “el esfuerzo por construir-ampliar la capacidad de significar del hombre en su empeño por hacerse presente activamente en su contorno” (Zemelman, 2007: 49). Después de dar cuenta de la condición de posibilidad de la eticidad, volveremos con el tema del sujeto y la posibilidad de apropiarse de su devenir, en el sentido de orientarlo. Sin embargo, adelantamos que, si nuestra condición humana indefinida nos supone la necesidad de crear las propias determinaciones, esta supone para el sujeto reconocer alternativas de acción para distanciarse de lo que imposibilita la deliberación, y ello sitúa el problema del sujeto y su devenir “entre el orden de la sociedad (estructura laboral, naturaleza de las instituciones, patrones de cohesión social, visiones culturales, etcétera) y la voluntad de construirse a sí mismo” (Zemelman, 2007: 179). La deliberación acerca de las condiciones para devenir sujeto supone una ruptura respecto de la comprensión de la ética en tanto algo determinado; de lo contrario, la voluntad de hacer de sí un proyecto de autonomía resulta

---

2 Ya hemos tratado en distintas ocasiones el referente fundamental de la propuesta epistémica y la correspondiente exigencia valórica de Hugo Zemelman (Salcido, 2012 y 2014).

absurda. Enseguida nos detenemos en la forma de lo ético determinado para dar cuenta de la imposibilidad de acción que supone.

El uso del término eticidad está asociado a la filosofía hegeliana, y se emplea a modo de alternativa a las éticas prescriptivas o estipulativas, como la planteada en aquellas filosofías cuyo distintivo es la implicación normativa como exigencia para los sujetos, sea en la forma de imperativo, fundamento, ley, determinación, norma inmanente, incluso naturaleza moral. Este es el debate entre las perspectivas idealistas, las trascendentales y las dialécticas, que distingue la discusión ética disciplinar. Como se señaló, no es el objeto presentar esa discusión, pero reiteramos que, en tanto se sitúan en el horizonte de lo universal, participan de una concepción de la ética como determinación de lo ideal conceptual, respecto de un sujeto abstracto que solo así es visto como agente moral.

En términos generales, puede decirse que la eticidad se realiza en tanto se lleve una vida ética, y en esta se unifican lo universal (el bien en su generalidad abstracta) y lo individual (la voluntad privada del bien) (Hegel, §141, en Cordua, 1992: 124),<sup>3</sup> para dar lugar a las formas históricas, entre las que se encuentran instituciones fundamentales de la sociedad moderna como el Estado, la familia y la sociedad civil.

De este modo, la eticidad es el desarrollo de la integración del bien abstracto y la conciencia segura de sí o la verdad de lo bueno en tanto redundancia de esas totalidades que conforman una identidad: “la identidad *concreta* del bien y de la voluntad subjetiva, en cambio, la verdad en que redonda el desarrollo del bien como de la conciencia moral, es la eticidad” (Hegel, 141, en Cordua, 1992: 124).

Así, pues, eticidad es el concepto de libertad en mundo existente, y se refiere a la naturaleza de la conciencia de sí, en tanto “la *idea de la libertad* como el bien viviente que se conoce y se quiere a sí mismo en la autoconciencia y que se realiza mediante la acción consciente” (Hegel, 142,

---

3 Esta voluntad privada o individual es la moralidad, caracterizada por la autodeterminación como condición para la acción, que es expresada en las intenciones, las preferencias, los motivos y los fines, en tanto que encarnados sería el sujeto moral con conciencia de sí que en su particularidad busca ser juzgado como agente moral en función de sus inclinaciones (Cf. Hegel, §106, en Cordua, 1992: 91, 92).

en Cordua, 1992: 129); por tanto, el orden ético es el fundamento del sujeto moral, el cual no es sino las determinaciones de la idea u objetivación de la voluntad absoluta en la forma de poderes éticos rectores de la vida concreta, en que los individuos-accidentes permiten su representación; esto es, los momentos necesarios de la voluntad absoluta toman forma y se actualizan en los accidentes (Hegel, 145, en Cordua, 1992: 129); las instituciones son la sustancia ética, con las cuales “el sujeto encuentra su propia identidad. Estas constituyen el elemento en el que él vive”; sin eclipsarse con ellas, mantiene su diferencia siendo él lo subjetivo, lo indeterminado, lo particular (Hegel, 147, 148, en Cordua, 1992: 131-132).

La eticidad es, de ese modo, el fundamento de la acción particular, una realidad necesaria, donde el individuo es lo indeterminado y su libertad se realiza en tanto se corresponda con la objetividad que es el orden ético. Y, al ser las instituciones las encargadas de hacer surgir en los individuos los sentimientos propios, la confianza y la obediencia (Hegel, 175, en Cordua, 1992: 146), se establece así una primera determinación de la particularidad; a su vez, ella “se hace presente en la eticidad como subjetividad libre, capaz de una relación consigo mismo que la hace infinitivamente independiente” (Cordua, 1992: 155). Esta primera determinación deviene el fundamento de las creaciones culturales y constituye el punto desde el cual introducir un giro reflexivo en el espíritu de la inversión marxista, no para enderezar la ética idealista hegeliana, sino para des-ocultar lo que el pensamiento hegeliano reconoce y, al mismo tiempo, aplasta con el peso de la idea abstracta: las creaciones culturales derivan del hacer libre de sujetos, orientados por sus sentimientos valóricos.

Esa subjetividad particular que son los sujetos no es un accidente en el cual el orden ético cobra representación; por el contrario, son las instituciones las que cobran sentido por la disposición del sujeto a participar de ese orden. Ya se ha trabajado en este sentido un primer posicionamiento, haciendo hincapié en la configuración intersubjetiva de un proyecto que, antes de inferir o derivar un orden ético, supone la negación de sí mismo como sujeto determinado por la extrañeza de unos etéreos principios (Salcido, 2014), para reconocerse en su fragilidad, puesto que lo que nos

demanda criterios éticos son las circunstancias ante las cuales hay necesidad de decidir de qué manera conducirse.

Con esto se busca señalar que lo central del acto ético no es el fundamento, sino que “[l]a potenciación del sujeto acontece en el entramado *participar de*, compartición de vivencias y experiencias particulares” (Salcido, 2014: 101). La razón de ser de un *corpus* ético radica en hacer surgir una subjetividad a partir de hacerse parte, desde la singularidad, de un significado capaz de acompañar la deliberación del sujeto, tanto como la delimitación o reconocimiento de la situación problemática. Puesto que:

[e] deber ser surge solo en la correlación de la verdad, significativa en sí misma, con nuestro auténtico acto de conocimiento, y este momento de correlación es el momento históricamente único, es un acto siempre individual, que no repercute en absoluto en la significancia teórica de un juicio: se trata de un acto ético, evaluable, imputable en el contexto único de la vida única y real del sujeto (Bajtín, 1997: 10).

Es por esa infinita independencia de las personas, ya reconocida desde Hegel, que encontramos un lugar central para la autonomía como valor, que en su implicación ética resulta “acto responsable del sujeto que proviene de su interior” (Bajtín, 1997: 11). Pero la irrestricta libertad no se cumple como realización en los actos de un orden ético, sino como materialización en la forma de una coherencia entre los fines de la colectividad instituida, las intenciones y pretensiones de los sujetos. Así, la heteronomía se da como reproducción de la vida para los agentes y las instituciones. Entonces, la *libertad* es la posibilidad de la acción, que emerge como conciencia de un *querer ser* de tal o cual manera (Salcido, 2014: 105), la eticidad emerge con el sujeto decidiendo de qué manera actuar, y es la subjetividad singular desplegándose en la tensión con otras subjetividades también portadoras de razones para actuar.

Por lo tanto, las interrogantes éticas son siempre preguntas que se responden en singular, son los sujetos enfrentados por la demanda de decidir de qué manera actuar: ¿qué hacer? Solo nos lo planteamos en circunstancias que nos exigen tomar posición, nos preguntamos ¿cómo proceder? ante una situación que nos confronta, ¿cuál es el significado

de los actos? Es una pregunta a la cual podremos responder después de deliberar-actuar y sopesar las implicaciones del propio proceder, ya que nuestros actos son arrojados al mundo y sus alcances nos desbordan (Castoriadis, 1997: 254). Aún más, ¿cómo actuar? es una pregunta ética, sí, pero su valor responde al carácter político de su implicación, en vista de la afectación a los otros y a la colectividad, en el sentido de reproducción de los valores socialmente instituidos o del interés por crear nuevas determinaciones valóricas. De ahí la afirmación sobre la potenciación de los sujetos como la configuración de un entramado existencial surgido del entrelazamiento de tres dimensiones: política, ética y estética, presentes en la vida singular y colectiva (Salcido, 2014: 102). Aquí nos ocupamos de la segunda como eticidad del sujeto, en tanto se apropia de su contexto y articula experiencias de modo que toma conciencia de las posibilidades de acción mientras evalúa, juzga y decide qué hacer.

Entonces, surge el desafío del compromiso con la propia existencia y con el mundo, como la voluntad singular en su vínculo con los otros, porque, de acuerdo con M. Bajtin (1997), en su proyecto de una filosofía del acto ético, con cada uno de los actos del sujeto algo del mundo cambia. Así, la eticidad no es un orden que dicta qué debe hacerse, sino un dispositivo constitutivo que se materializa en singular y como afirmación del sujeto, a partir de la relación con los otros y las otras, incluyendo las instituciones. Antes de continuar con el desarrollo de esta inflexión epistémica, me detendré para plantear la dificultad de actuar a partir de principios que, en el devenir de la realidad, se presentan como saturados de contenido abstracto y, por ello, incapaces de hacer las veces de herramienta para actuar en el mundo en tanto sujeto.

## La imposibilidad de una salida ética

La tradición filosófica, en su expresión hegemónica de corte occidental, nos plantea las éticas positivas, alternativas de principios rectores de los comportamientos, sosteniendo la validez de estos sobre la base de aspectos de fundamento. Un ejemplo de una ética de corte crítico es la

## propuesta dusseliana desde la que se propone una ética de la vida a partir de ponderar

la negación de la *corporalidad*, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explorado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán...) y la toma de conciencia de dicha negatividad (Dussel, 1998: 309).

Con esto pensamos en la impotencia de las éticas cuyos contenidos dependen de la idealización de los comportamientos, sean positivos o negativos, problema más que conocido;<sup>4</sup> lo que se apunta aquí es la no pertinencia en vista de que dejan al sujeto en una condición vulnerable frente a las circunstancias que le han de exigir actuar para terminar confrontándose con las instituciones.

Un caso ejemplar es el de la ética de la vida de la filosofía de la liberación en la propuesta de Enrique Dussel (1998: 309, 310), para quien la construcción ética tiene como condición originaria la negatividad empírica, posición ingenua en tanto momento en el que se adolece de una conciencia ético-crítica, pero el hecho de padecer la afirmación valórica del orden establecido, el proyecto de los poderosos, y de juzgarlo como aquello que genera víctimas, dominados y excluidos, y con ello la imposibilidad de la reproducción de la vida. No es desde la condición de víctima que se genera la conciencia ético-crítica, sino desde la comprensión de ser sujetos, unos cuyas instituciones tienden a generar condiciones desfavorables para unos sujetos y a favorecer a otros.<sup>5</sup>

---

4 Por ejemplo, para Enrique Dussel precede el momento filosófico al momento subjetivo en la emergencia de la conciencia ética, nos dice: “[n]ecesitamos antes afirmar la verdad, la validez, la factibilidad del ‘bien’ del sistema de eticidad. Solo después, a la luz ya definida del criterio y del principio material (del deber ético de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, desde una comunidad de vida, en una cultura dada, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia” (1998: 310).

5 Es a partir del momento en que una persona deja de pensarse como víctima sistemática de las condiciones institucionales cuando se abre la posibilidad de devenir sujeto de los propios procesos.

Sostendrá Dussel que la ética de la liberación puede, frente a los irracionalismos de algunas críticas al proyecto de modernidad, “defender la *universalidad de la razón* en cuanto tal, y en especial la razón ético-crítica”, poniendo en entredicho al sistema victimario desde la alteridad de las víctimas, desde los dominados (1998: 311). Lo que no observamos en sus planteamientos es el reconocimiento del carácter determinante que tiene la condición de víctima, dominado o excluido; en cambio, el momento subjetivo, el de la comprensión de que esa determinación es externa, resulta crítico para la apropiación de sí como condición de una ética de la autonomía, una ética afirmativa de la vida desde lo más singular.

Así, pues, nuestra condición de sociedades atropelladas por sus propias instituciones lleva a plantear que la concreción de una eticidad, para ser tal, exige de sustantividad, y este es un asunto político, en tanto surge de los fines que se han dado y se convierten en objetivos compartidos para los sujetos: ¿qué objetivos sustantivos compartimos además del tiempo libre, el derecho al ocio para hacer nada, del *confort*, de capacidad de consumo?, nos preguntamos con Castoriadis (1997) y su crítica al repliegue a la vida privada y la ideología del valor de lo individual y económico.

Por lo tanto, son necesarios criterios de orientación en la deliberación, pero también importa tener una idea del contexto porque se trata tanto de esa delimitación en la que tiene lugar la decisión y acción del sujeto ético, como significa la disposición de condiciones para la acción, los cuales siempre son singulares.

Los sujetos enfrentamos la violencia de distinto signo, la hostilidad de unas condiciones de vida cada vez más agresivas. Las sociedades liberal-capitalistas en que nos constituimos exigen repensar nuestra relación con el mundo: la naturaleza, las otras culturas, los sujetos, incluso la relación que la persona establece consigo misma. El despojo con la finalidad de acumular capital, a través del desplazamiento de las formas de vida, ha tenido consecuencias imposibles de cuantificar, inconmensurables. Con David Harvey (2008) podemos decir que la diada modernidad-capitalismo significa la desapropiación de espacios concretos a través, por ejemplo, de la organización de la vida en función del tiempo de trabajo; así, pues, los espacios y tiempos individuales y familiares sufrirían un cambio sustan-

tivo empujado por la diversificación y la reorientación de las actividades sociales, de modo que las historias de familia y de las personas podemos seguir las a través de sus rutinas, que comienza con la salida de la casa al trabajo, a los comercios, a las escuelas, a los espacios de esparcimiento, el retorno a la casa (Harvey, 2008: 236).

Estas trayectorias, evidentemente, son el germen de cambios en las prácticas sociales que, a su vez, empujan cambios en los sistemas sociales; así hasta gestar la transformación en los modos de pensar y de hacer de los sujetos. El tipo de sociedad que esté surgiendo plantea un problema para las propuestas éticas, con las cuales se debiera enfrentar una de las prioridades de las sociedades capitalistas: el dinero y las relaciones que conlleva como preocupación. Nada de cinismo hay en ello, pues las condiciones de vida, las expectativas laborales, la frustración, los enojos, incluso los momentos de alegría, tienen tras de sí relaciones de intercambio, suponen siempre la relación con otras personas, pero no necesariamente repercuten en el establecimiento de vínculos (ver Harvey, 2008: 121). En la lectura de los tránsitos de la modernidad a la posmodernidad de Harvey, la geografía humana deja de ser tal para convertirse en espacios abstractos que conforman la vida urbana y rural, los cuales entonces pueden ser calculados. Sin embargo, en esta ocasión no será la perspectiva de futuro lo que marque el tenor de la reflexión, sino una lectura de lo que ha sido, la razón es que en temas éticos no se puede determinar lo que está bien y lo que está mal. Al respecto, nos detendremos para señalar que ambas posibilidades dificultan llegar a una concepción lúcida de la ética.

Entonces, cabe preguntarnos: ¿con qué herramientas se cuenta para entablar relaciones entre sujetos en un mundo en el que los preceptos morales se encuentran en crisis? ¿La ética es una de esas herramientas con las cuales enfrentar los problemas fundamentales de nuestra contemporaneidad? ¿A qué propuestas podemos recurrir en una sociedad que se basa en una jerarquía valórica que parece clara, es hegemónica y, al mismo tiempo, fuente de contradicciones?

En el transcurso del último siglo se han sucedido cambios en la conformación de las sociedades; su integración y funcionamiento resultaban cada vez más problemáticos. Acontecimientos dramáticos marcarían esa

contemporaneidad nombrada como modernidad; desde distintas perspectivas se debatían y dialogaban con el propósito de clarificar su significado y su alcance, asociados a tres aspectos del hacer social que la encumbrarían: ciencia, técnica y desarrollo. Surgía una nueva versión del ser social contemporáneo: el individuo liberal y capitalista, democrático, para devenir sociedades del progreso. México no escapaba a la ola modernizante. Tras el proceso revolucionario no podía ser de otra manera, finalmente el proyecto de nación debía llevarse a cabo; una promesa de sociedad del progreso se instituía para condicionar y orientar los comportamientos singulares.

En relación con el devenir sujetos de las mujeres en la sociedad mexicana a lo largo del siglo pasado, visto también en el campo filosófico desde una experiencia singular, ya realizamos un primer acercamiento para llegar a la conclusión de que en dicho campo todo está por suceder, pues se enfrenta la batalla contra los arquetipos de lo femenino subordinado y lo femenino, como se dice hoy, empoderado. Así, pues, el proceso emancipatorio de las mujeres ha sido ambiguo particularmente en dos campos, el de la política y el de la filosofía. De ello derivamos un aspecto clave para situarnos a contrapelo de las discusiones éticas posmodernizantes o de liberación a partir de la afirmación de la validez de la conciencia ético-crítica: la resolución de nuestros problemas no es un asunto de ética, antes todo, es política. Esta es una idea clave de la presente reflexión.<sup>6</sup>

Decíamos que las transformaciones en la subjetividad pasaban por caer en cuenta de las condiciones que condujeron y conducen al establecimiento de un criterio de subordinación en la relación entre los sexos; esa relación social en México ha adquirido tintes siniestros, pues, hablando cuantitativamente, en el año de 2017, entre enero y junio se sucedieron 914 asesinatos de mujeres en diecisiete estados.<sup>7</sup>

6 Véase Salcido (2010), “La constitución de las mujeres como sujetos autónomos y emancipados: una experiencia ambigua”, en Rocío Salcido y Aurora Cuevas (Coord.), *Miradas divergentes sobre mujeres, género y familia: imaginarios, conceptos, presencias y haceres*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 77-117.

7 Véase Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio, *Informe implementación del tipo penal del femicidio en México: desafíos para acreditar las razones de género, 2014-2017*.

Pero no solo en los últimos años, sino también en el transcurso del siglo, distintos sucesos de hondo calado histórico influirían para darle un sesgo autoritario a la cultura que se forjaba entonces.<sup>8</sup> En el contexto inmediato se cuenta uno en el que quizá recaiga la mayor de las responsabilidades respecto del estado actual de la sociedad mexicana, la prevalencia de una agrupación partidaria como dirigente de una recién instituida nación, pero con independencia, serán el discurso de lo moderno, del desarrollo, de la justicia económica por darse, de la democracia por venir, lo que prevalecería durante las dos terceras partes de un siglo en el cual el conjunto de la sociedad terminaría agobiada por la espera de la justicia en toda la extensión de la palabra.

Sostiene Adela Cortina, haciéndose eco de Walzer, que:

no somos solo políticos, o productores, o consumidores o miembros de una nación... [se es] *ante todo un miembro de una sociedad civil*, que alcanza de la familia, la amistad, la vecindad, la iglesia, las cooperativas o los movimientos sociales (1997: 151)

Y continúa: sociedad civil donde no hay coerción, por lo que esta es el núcleo coordinador de las demás esferas, para proseguir la discusión con André Gorz acerca de lo que puede significar la sociedad civil. Valga esta referencia para señalar que no hay posibilidad de que exista sino en función de un proyecto de sociedad de signo distinto al liberal y capitalista. En el caso de esta española, el debate apunta a la profundización de la democracia, ilusión lo suficientemente fuerte como para estimular el debate, nos dice, más allá de la disputa que se da entre liberal-representativa y liberal-participativa.

---

8 Con el ascenso de la democracia, al menos discursivamente, en el contexto mexicano del siglo pasado, también germinaban la violencia política, la persecución y la represión de los grupos disidentes, lo que se traduciría en el asesinato como vía de control. Esta práctica autoritaria se ha extendido en la actualidad, de modo que atravesamos por uno de los periodos más brutales, pues quitarle la vida a una persona se ha convertido en una forma de persuadir a otros. Podrá decirse que se trata de dos fenómenos distintos; sin embargo, tomando en consideración que la delincuencia organizada se ha entretejido abiertamente con las estructuras de gobierno, quitar la vida por razones de control territorial tiene también un impacto de carácter político.

No obstante, se habla de ética, teoría ética, ética aplicada, bioética, actos éticos, mínimos éticos, sujeto ético, discursos éticos, civismo, ser ciudadano, abrazar valores, respetar la vida, fraternizar y ser compasivo, responsabilidad, amor por el prójimo, etc., como ámbitos desde los cuales se emplaza la realización de los ideales democráticos donde cada persona fuera un interlocutor válido (Cortina, 1997: 20); para Cortina, se trata de llevar a cabo una revolución ética, para instituir una ética de la sociedad civil, de sujetos morales. Sin duda tiene razón, tendríamos que estar discutiendo de aplicabilidad más que de fundamentación, si se trata de tomar en serio a los sujetos concretos y las cosas que los afectan. También nos dice que la estandarización u homogeneización mata la vida; en cambio habría que potenciar la diversidad de actividades humanas. De ahí los retos de la ética aplicada.

Pero hay un asunto más de fondo sobre el que no se discute: en qué condiciones podemos efectivamente pensar a los sujetos como interlocutores válidos, cuando se dispone de un escenario de discusión que pone como condición la validez de la idea, frente al momento de la subjetividad, de la opinión; se nos propone diversidad cuando deberíamos reconocer la condición de alteridad. Sin discrepar en lo general con la valoración de Cortina, habría que examinar un elemento de orden existencial que subyace al estado de la eticidad contemporánea: el predominio de la angustia y la imposición de olvido sobre los acontecimientos más atroces enfrentados en condiciones de precariedad afectiva.

Decía antes que en el transcurso del siglo pasado las sociedades quedaron constituidas como liberales y capitalistas; con distintos matices, el proyecto de sociedad puede ser referido como progreso ilimitado, en términos políticos como regímenes de democracia representativa y, para completar la imagen, la propuesta de un *ethos* ciudadano. Entonces, la modernidad se encontraba encarrilada como Estados de Derecho, economías de mercado y de libre mercado, bienestar en función del trabajo, libre arbitrio, libertad de asociación, acceso a la educación, a los servicios de salud, libertad de credo; se había logrado disponer las condiciones para una vida plena, pero algo no estaba bien, pareciera que funcionaba, el crecimiento de las ciudades era poco menos que exponencial, lo que

significaría dos cosas: el abandono de la vida del campo y pequeñas ciudades ante la promesa de una vida de *confort*, menos laboriosa y más gozosa. En conjunto, se caminaba hacia la emancipación. Sin embargo, la crisis civilizatoria se gestaba con cada genocidio, hambruna, epidemia, invasión de países, guerras civiles, dictadura, guerrillas, golpes de Estado, crímenes políticos, tráfico de personas, armas y narcóticos, y un largo etcétera. ¿De qué se trataba entonces?, ¿no se estaba haciendo de modo que en lugar de procesos emancipatorios estuviera dándose un acelerado y hostil deterioro en las condiciones y formas de vida? Frente a ello, entonces, ¿qué hacer?, ¿de qué manera proceder? El siguiente apartado trata del esbozo de una ética de la autonomía como alternativa a los *ethos* ciudadanos, pues estos son incapaces de dotar al sujeto de los criterios para actuar frente a las problemáticas sustanciales.

Valga lo anterior como imagen de las condiciones que llevan al sujeto a un repliegue a la esfera de lo privado, donde se sitúa el ámbito de las decisiones éticas, porque las tratan como un asunto de conciencia. Sin embargo, ese contexto es el que marcó un agresivo retorno de la ética en nombre de una crisis valórica (Castoriadis, 1997), lo que en realidad es el encubrimiento de un problema mucho más profundo que se manifiesta en nuestros contradictorios comportamientos: hacia dónde nos dirigimos y qué queremos hacer de nuestras vidas en tanto parte de *esta* sociedad.

Es decir, en sociedades liberal-capitalistas que han hecho del desarrollo material el motor de sus relaciones sociales, ¿puede surgir algo sustantivo? Porque de luchar y aspirar a ciertos niveles de vida socioeconómico, bienestar material, facilidad y capacidad de consumo, *confort*, etc., lo que ha surgido es la miseria valórica. No es de otra manera como se puede nombrar la incapacidad para evitar la muerte de miles de personas, el deterioro acelerado de los ecosistemas, ante lo que nuestra permisividad y transigencia ética resulta evidente. No obstante, los discursos éticos, como la filosofía ética desde las víctimas, la ética de mínimos, las éticas de la diferencia, distintos entre sí, con su esfuerzo por presentar principios válidos, terminan ocultando el despliegue de los sujetos sociales, ámbito en el que se expresa la necesidad de referencias valóricas capaces de orientar el actuar.

## Para devenir sujeto

De mantenernos en el razonamiento hegeliano, de continuar por el camino de los principios válidos y la universalidad de la razón ética, habría de admitirse el orden ético, ajeno a la concreción de los sujetos, como inmanente a toda forma problemática que se ha presentado y habrá de presentarse en las sociedades; además de suponer una diáfana pureza en la intención de los actos, en tanto lo que se exige como orden ético es la obediencia de la ley (sea como norma, costumbre o mandato), en la forma de cumplimiento del deber; esto es, por voluntad y conciencia de la moralidad. No es necesario hacer un recorrido de cuántas veces ha sido el principio de no matar una de esas directrices, tantas como se ha faltado a él por parte de sujetos singulares y de los Estados, en vista de que la universalidad de los principios supone una prescripción irrealizable, nos dice Castoriadis (1997: 265).

Aún más, no hay norma alguna, por más abstracta que sea, que nos exima de la carga de responsabilidad sobre los propios actos, pues estos son siempre particulares y dependen enteramente de las circunstancias que conlleven la deliberación para actuar. En tal condición, sostiene Castoriadis (1997: 257), lo requerido es la *phronesis* relacionada con el límite de lo aceptable y lo deseable, porque en tanto fuente de actos éticos, los sujetos siempre se sitúan en lo particular; por tanto, ni estamos determinados ni se corresponden con reglas abstractas. Visto así, se trata de establecer límites, y es el sujeto quien decide desde sí mismo, para sí y para los otros, dónde colocarlos; se precisa de esos límites, pero se carece de los principios que eximan de la tarea de decidir cómo actuar. Esta es la paradójica condición del sujeto ético (Castoriadis, 1997).

En palabras de Bajtin, si algo puede ser fundamentado cuando se piensa el deber ser, expresión por excelencia del orden ético, “es justamente la presencia real de un juicio dado precisamente en mi conciencia, en condiciones determinadas, es decir, la historicidad concreta de un hecho individual... [porque no se trata de] un acto de deber del pensamiento” (1997: 10), sino de una configuración surgida de la vivencia, la

intención y el carácter, porque mana de la singular y responsable vida que encarna un sujeto.

Frente a éticas de carácter universalista,<sup>9</sup> las relaciones de las personas con otras y con las instituciones suponen un revestimiento identitario basado en dicotomías del tipo bueno/malo, prohibido/admisible, los principios como irrevocables y obligatorios, como en el caso de la imposición de amor al prójimo (Castoriadis, 1997: 264), cuando incluso el sí mismo se encuentra en condición de objeto. Y se puede obedecer esa norma impuesta, pero no significa que el afecto se encarne, cuando más que se está actuando conforme el mandato de amar.

Con Bajtin y Castoriadis decimos que la función de la eticidad como actos de sujetos concretos en circunstancias determinadas, es ocuparse del mundo, pero supone una ética de la autonomía sobre la base de una relación nueva del sujeto consigo mismo; solo entonces podremos trabajar sobre nuestros deseos, hoy enfocados en objetos efímeros como el entretenimiento, el ocio, el consumo; también las personas pueden funcionar para ocuparnos, consumir el tiempo con ellas.

Se exige el replanteamiento de la relación con uno mismo porque ninguno de nuestros objetivos nos permite ir más allá de la relación social cosificante. Trabajar sobre nuestros deseos y llevarlos a los actos para encarnar una vida digna, y esta en su dimensión ética supone reflexionar sobre nuestros actos, volver sobre ellos, resarcirlos, remediarlos, corregirlos; en estos momentos, diría que, de manera fundamental, desagaviar con decisiones que conlleven la empatía con el otro. Pero si no hay apropiación de sí, amor hacia sí mismo, ¿cómo podemos valorar la dignidad que el otro encarna? Solo participando con los otros de una tarea en la que ambos sean sujetos puede vislumbrarse esa posibilidad.

La apropiación de sí se considera aquí como una exigencia de nuestro devenir en sujetos éticos. Desde la dimensión de la eticidad, los procesos

---

9 Una revisión sistemática de esa perspectiva universalista configurada por distintos esfuerzos, entre los que se cuentan enfoques como el materialista, el utilitarismo, el comunitarista, los sistemas formales, el neocontractualismo, el pragmatismo, el realismo, la factibilidad, y otros, se puede consultar en la obra de Enrique Dussel (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid-México: Trotta, UNAM, UAM-I.

de apropiación preceden a la reapropiación de las capacidades políticas (Gutiérrez, 2011), más aún, con nuestra historia de sistemática exclusión de la participación en los procesos políticos. Siguiendo a Raquel Gutiérrez (2011), se trataría de la disposición de sí para hacernos parte de manera colectiva de la aspiración de poner en evidencia y entorpecer lo dado, lo instituido como exterior; en este planteamiento la expresión ética de lo común como idea-valor central para la reorganización de la convivencia social se señala como insuficiente a la dignidad. Por nuestra parte, consideramos que esta es fundamental para el establecimiento de límites, que es como se puede respetar la vida, la de los otros y la propia. Mejor se expresa en el pensamiento colectivo zapatista:

miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha (CCRI-CG, 1994).

En la experiencia zapatista se enfatiza el momento subjetivo de la apropiación de sí. Por tanto, no es solo un punto de partida, sino también una mediación necesaria. Y lo ético se constituye a partir del modo en que entran en relación los sujetos y los valores; tal referencia en la situación mexicana, intolerable e insostenible, exige no proceder sin reflexión ni deliberación, demanda actos donde nos interese por los otros, en particular por quienes son objeto de nuestro clasismo, racismo y sexismo. Porque la cohesión social viene de ciertas valoraciones; entonces, si lo valorado supone una férrea jerarquía de valores, la desmesura será el rasgo de la relación social, por ejemplo, entre los sexos, entre las culturas, entre los sujetos.

La consideración del otro en la decisión de cómo actuar surge del hecho de que siempre se es responsable ante alguien, sea un grupo, una institución, una comunidad u otra persona. Así que, con nuestro proceder, es posible desandar la cultura del prejuicio, en tanto se atiende la exigencia de asumir el límite en el comportamiento propio como una forma de modestia y franqueza en la relación con el otro para no imponer una jerarquía valórica clara y unívoca, que no es otra cosa que encerrarse en las propias razones e ignorar las razones que asisten al otro. Esta es la circunstancia de la vida, aun más, es un hecho abrumador que dispone las condiciones propicias para que en nuestros actos se enfrente a la ambigüedad, lo que significa que no hay respuesta prefigurada a las problemáticas que se nos presentan.

En otro sentido, debemos recordar que el mundo real, en el que los sujetos actúan, es uno en el que el mundo de la cultura y el mundo del sujeto se mantienen en una tensión entre el deseo de ser y lo necesario para la reproducción de la institución; donde el actuar es la condición que hace emerger el sentido, porque él no es derivable de la contrastación entre el acto mismo y la norma, el valor. Habrá de insistirse en que, en las actuales condiciones, la institución liberal-capitalista no facilita las condiciones para un actuar responsivo ni dispone de ellas. En cambio, también se insiste en que el tejido que surge de las relaciones sociales, entre los sujetos, es lo que posibilita la emergencia del sentido; por ende, la colectividad en su despliegue es la fuente de sentido. Sobre ello habrá que trabajar, y el panorama se ve arduo, puesto que el abismo entre el motivo del acto y su producto permanece escindido entre el mundo de la vida (la del sujeto) y el mundo de la cultura, y la separación liberal entre la esfera privada y la pública.

## A modo de comentario final

La eticidad en sentido de la autonomía permite decir que ningún criterio que oriente la deliberación de un sujeto ha de poseer un determinado contenido, pero sí significación, la cual es parte del proyecto de sociedad

que trata de realizarse. Entonces, las condiciones de devenir sujeto ético se relacionan con el hecho de que quien actúa es la persona, que esta es parte de cierta comunidad de sentido, que las personas y las comunidades se han dado sus propios fines en vista de los cuales siempre hay expectativas respecto de los comportamientos singulares. Esto es lo que estaría en juego en nuestros actuales contextos de violencia, donde estamos siempre obligados a deliberar cómo actuar; por tanto, se trata de condiciones existenciales tanto como de disposiciones institucionales.

La cualidad que hace de un acto un acto ético es que, en la persona, cuando se asumen unos u otros criterios para actuar, se despliegan tanto la dimensión individual como la socialidad. Por tanto, cierto es que eticidad alude a la forma de proceder que es individual y social, que se actúa en el mundo, ante circunstancias concretas, por lo que el acto ético siempre es singular, no puede suponer ejemplaridad, pues es problemático.

El desafío es romper con la atrofia de la eticidad determinista que nos sitúa en la incapacidad de hacernos cargo de las implicaciones de nuestros actos, que, después de todo, siguen siendo nuestros, pero nos mantenemos en la banalidad, en el sinsentido del goce efímero, sobrevivimos a nosotros mismos desplazando la responsabilidad.

## Bibliografía

- Bajtín, Mijail (1997). *Hacia una filosofía del acto ético*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Castoriadis, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Al Consejo 500 años de Resistencia Indígena: que nuestros corazones junten sus pasos*, 1 de febrero de 1994. Chiapas, México. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/01/al-consejo-500-anos-de-resistencia-indigena-que-nuestros-corazones-junten-sus-pasos/>
- Cordua, Carla (1992). *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Temis. Disponible en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0031091.pdf>. Consultado: 25 de mayo de 2019.
- Cortina, Adela (1997). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.

- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid-México: Trotta, UNAM, UAM-I.
- Gutiérrez, Raquel (2011). Documento presentado en II Seminario Internacional de Reflexión y Análisis de la Universidad de la Tierra. Disponible en: <https://kutxikotxokotxikitxutik.wordpress.com/2015/07/17/raquel-gutierrez-aguilar-hacia-una-politica-de-lo-comun-repensando-el-cambio-social-haciendo-de-las-luchas-de-las-mujeres-un-torrente-especifico-y-autonomo-con-horizontes-subversivos-propios/>.
- Harvey, David (2008). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio, *Informe implementación del tipo penal del feminicidio en México: desafíos para acreditar las razones de género, 2014-2017*. Disponible en: <https://www.observatoriofemicidiomexico.org/publicaciones>. Consultado: 25 de mayo de 2019.
- Salcido, Rocío (2010). “La constitución de las mujeres como sujetos autónomos y emancipados: una experiencia ambigua”. En Rocío Salcido y Aurora Cuevas (Coord.), *Miradas divergentes sobre mujeres, género y familia: imaginarios, conceptos, presencias y haceres*. Guadalajara, Jal., México: Universidad de Guadalajara.
- (2012). “Duelos epistémicos, reflexividad y crítica”. En Rafael Sandoval et al., *Hacer política para un porvenir más allá de capitalismo*. Guadalajara, Jal., México: Grietas Editores.
- (2014). *Sujetos y praxis vital. Reflexiones sociopolíticas*. Guadalajara, Jal., México: Universidad de Guadalajara.
- Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

# APEGO AL LUGAR Y PREFIGURACIÓN POLÍTICA EN LA DEFENSA DEL BOSQUE NIXTICUIL EN GUADALAJARA

ADRIÁN HIPÓLITO HERNÁNDEZ •

## Resumen

El impacto que tienen las emociones en las experiencias de resistencia por la defensa territorial es un tema poco abordado en los análisis que desde las Ciencias Sociales se están haciendo respecto de los movimientos sociales en México. En este artículo se presentan algunos hallazgos de un trabajo más amplio de investigación en el que se analiza la importancia que ellas tienen en procesos de organización para la defensa de los bosques en el Área Metropolitana de Guadalajara. Lo que aquí se presenta es parte del análisis (aún en curso) de la forma como se articulan las emociones asociadas al apego al lugar y las prácticas políticas prefigurativas, con la experiencia de la organización comunitaria en torno a la defensa del bosque El Nixticuil. Lo anterior permite complejizar la comprensión de un proceso de defensa territorial que se ha mantenido durante quince años en el norte de Zapopan, Jalisco.

*Palabras clave:* emociones, apego al lugar, prefiguración, territorio, despojo, guerra

- 
- Licenciado en Historia y maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. En la actualidad es doctorante en Ciencias Sociales en la misma universidad. Desde hace quince años es miembro del *Comité en Defensa del Bosque El Nixticuil*, organización comunitaria que realiza iniciativas autogestivas diversas para la conservación del bosque, ubicado al norte de Zapopan, Jalisco. Contacto: [adrian.g.zh@gmail.com](mailto:adrian.g.zh@gmail.com). Recibido: 16/2/2020. Aceptado: 25/4/2020.

## ATTACHMENT TO THE PLACE AND POLITICAL PREFIGURATION IN THE DEFENSE OF THE NIXTICUIL FOREST IN GUADALAJARA

### Abstract

The impact that emotions have on experiences of resistance for territorial defense, is a topic that has been little addressed in the analyses that are being carried out in the social sciences, regarding to social movements in Mexico. This article contains some findings from a broader research paper that analyses the role that emotions have in organizational processes for the defense of forests in the Guadalajara Metropolitan Area. What is presented here is part of the analysis (still ongoing) of the way in which emotions associated with attachment to the place and prefigurative political practices are articulated, with the experience of the community organization around the defense of the El Nixticuil forest. The above allows to complex the understanding of a territorial defense process that has been maintained for fifteen years in the north of Zapopan, Jalisco.

*Keywords:* emotions, attachment to place, political prefiguration, territory, dispossession, war

### Introducción

Este trabajo aborda un tema ubicado en el contexto de despojo ambiental y guerra existente en la actualidad, así como en el que se despliegan diversos conflictos generados por la devastación en distintas geografías de México. Se trata de la emergencia de la organización social en defensa del territorio y en resistencia a los proyectos que implican el despojo y la destrucción de los bosques que aún existen dentro de la ciudad y en los márgenes del Área Metropolitana de Guadalajara (AMG).

El trabajo analítico que presentamos tiene como objetivo hacer una aportación a la discusión, cada vez más amplia, respecto de la importancia de las emociones en la movilización social; es decir, analizar las emociones que se asocian a la defensa del territorio como un factor que explica los procesos y prácticas de resistencia al despojo. En particular, abordamos

el tema mencionado a partir de la experiencia organizativa del Comité en defensa del bosque El Nixticuil (en adelante, el Comité o el colectivo).

La premisa de que partimos sugiere que las formas de participación en los procesos de resistencia contra el despojo del bosque están íntimamente relacionadas con las emociones y los vínculos afectivos que los sujetos establecen con el lugar, con el territorio que defienden. A su vez, dichos vínculos forman parte de un conjunto de expresiones subjetivas afectivas a través de las cuales los sujetos van generando nuevos tipos de relaciones con sus territorios, lo que propicia la permanencia de los sujetos en las acciones de resistencia. En este sentido, afirmamos que el proceso de defensa del bosque no podría entenderse sin conocer la dimensión emocional que forma parte de las prácticas políticas del Comité, impulsándolas y sosteniéndolas cotidianamente. De allí que indagar sobre las emociones que hacen posible mantener la resistencia contra el despojo y destrucción del territorio ha sido indispensable para lograr una comprensión más compleja y profunda de las implicaciones que ello tiene, tanto para los sujetos que resisten, como para el propio territorio que defienden.

La discusión fundamental aquí, tiene como eje el concepto de *apego al lugar*, asociado a las *prácticas políticas prefigurativas*. A partir de estos dos elementos, se busca explicar la experiencia de lucha del Comité. En el análisis de las formas de apego al lugar y las prácticas políticas prefigurativas en la defensa territorial del Comité, se toma como punto de partida la lucha del colectivo en torno a la defensa del bosque, para analizar en ella la relevancia que ha tenido el afecto al lugar y los cambios que han presentado las formas de apego a lo largo de quince años de resistencia. Asociado a lo anterior, se analiza cómo dicho apego al lugar se traduce en prácticas en las que se va prefigurando cotidianamente el horizonte político del colectivo.

Estos primeros aportes sobre la investigación se inscriben en un campo de investigaciones académicas que tiene limitados referentes empíricos. En la literatura sobre emociones y movimientos sociales en México se destacan los trabajos de Poma y Gravante (2017, 2013, 2015 y 2018); en la vertiente que explora la prefiguración política en estas expe-

riencias en el país aparecen trabajos como el de Poma (2019) y el de Regalado y Gravante (2016).

## Hacer investigación desde el sujeto

El enfoque epistémico-metodológico de que partimos está centrado en el sujeto (Sandoval *et al.*, 2016; Sandoval, 2018); es decir, se privilegian las prácticas cotidianas y perspectivas de los sujetos, pues se trata de una investigación con una “propuesta analítica que quiere lograr una comprensión subjetiva del conflicto” (Poma y Gravante, 2013: 25), crítica de las formas jerárquicas y extractivistas a menudo reproducidas en la academia, en las que los investigadores suelen imponer teorizaciones y reflexiones sobre las subjetividades a las que no pertenecen.

Tal postura exige hacer explícitas las implicaciones éticas, políticas y epistemológicas propias, “pues siempre somos parte del sujeto (ya sea del que hace la guerra o del que la sufre)” (Gallegos, 2016: s/n). Es necesario problematizar y hacer explícito el desde dónde y el contra quién se hace investigación. De acuerdo con lo anterior, me posiciono desde la implicación política y el compromiso en la lucha por la defensa del bosque El Nixticuil, ya que formo parte del Comité desde hace quince años.

Una perspectiva como esta privilegia una mirada “desde abajo”, “una metodología para el estudio de los movimientos sociales donde la gente cuenta” (Poma, Gravante, 2015: 40), que acuda a entrevistar a las personas “comunes y corrientes” para disponer de una mirada interior de la experiencia de los sujetos y no de élites, figuras representativas o activistas profesionales, para dejar de lado los discursos estructurados, pues la experiencia vivida no puede ser delegada a voceros, líderes o representantes sociales (Pleyers, 2009; Poma, 2017).

Así, en cuanto a las técnicas para llevar a cabo la investigación, acudimos a propuestas cualitativas que permiten “entender la interacción social de los puntos de vista de los actores” (Jasper, 2012: 36) a través del análisis micro-político, centrado en la experiencia de los sujetos. Se realizaron entrevistas etnográficas y episódicas (Flick, 2004) a trece personas,

autoetnografía y revisión bibliográfica de los documentos públicos y el archivo del *Comité en defensa del bosque El Nixticuil*. Las entrevistas se llevaron a cabo entre abril y septiembre de 2019, ocho a mujeres y cinco a hombres, dos son adultos mayores y once son jóvenes de entre los veinte y los treinta y cinco años. Los testimonios que aparecen en el artículo son tomados de estas entrevistas.

Como integrante del Colectivo, la *autoetnografía* (Blanco, 2012; Montagud, 2015; Ellis y Bochner, 2000) ha funcionado como una herramienta para mantener atención constante respecto de las formas en que las emociones propias se ponen en juego en lo cotidiano, pero también durante los diálogos-entrevistas y en el proceso de sistematización y análisis, lo cual permite dar cuenta de un conocimiento construido a partir de la reflexividad colectiva de la cual formo parte.

Este ejercicio autoetnográfico ha hecho posible ensayar procesos dialógicos con mayor horizontalidad en la construcción de la investigación, “romper el sentido colonial y policial de la investigación que sigue mirando a los otros como informantes” (Guerrero, 2012: 226). Romper las relaciones de fetichización con los otros tiene implicaciones afectivas en las formas de relacionarse dentro y fuera de la academia, supone prácticas intersubjetivas con otras sensibilidades, espacios horizontales, entendimiento, consenso y construcción social del conocimiento, que implica un proceso en el que están asociadas las afectividades, la reciprocidad, el apoyo mutuo y la complicidad.

## La lucha del Comité en defensa del bosque El Nixticuil

El Comité en defensa del bosque El Nixticuil se ha organizado desde mayo de 2005, para luchar contra la destrucción del Nixticuil, un bosque nativo situado en la zona norte de la ciudad de Guadalajara, amenazado por diversas empresas constructoras, el gobierno municipal de Zapopan y del estado de Jalisco.

La movilización inicial que llevó a la organización del colectivo tuvo un carácter femenino. Algunas mujeres de la colonia “El Tigre II”, la

mayor parte madres de familia que impidieron la tala del bosque, bloquearon y expulsaron la maquinaria que en un par de días había arrasado varias hectáreas y entre trescientos y cuatrocientos árboles. Se autoconvocaron y llamaron a más personas de la comunidad, con lo que lograron detener un proyecto inmobiliario del gobierno municipal. Las redes de confianza entre las mujeres de la comunidad, de convivencia cotidiana, funcionaron en un primer momento de la lucha como tejido de resistencia al despojo del bosque. En este sentido, la lucha del Nixticuil puede inscribirse en el proceso de cambio cultural en el que las mujeres se ponen en el centro de las movilizaciones, incorporando nuevas perspectivas de organización colectiva y resistencia comunitaria, en las que la lucha por la liberación de la tierra es también por la liberación de las mujeres.

El colectivo formado como un espacio de defensa territorial, principalmente por mujeres que luego integraron a sus familias, ha modificado su configuración interna a lo largo de quince años, y en el tiempo reciente se compone de familias de comunidades cercanas al bosque y personas que participan a título individual, las cuales, de forma similar al núcleo inicial del Comité, han tenido experiencias en colectivos afines al zapatismo y al anarquismo. El Comité, en el nivel organizativo, se ha mantenido como un colectivo que no se ha constituido como asociación civil, se define como apartidista y horizontal, tomando acuerdos de manera asamblearia y autogestionando sus iniciativas.

Aunque se reivindica la autodefensa, el repertorio de prácticas del Comité está centrado en la no violencia, y comprende diversas acciones: defensa jurídica, bloqueo de obras de urbanización y jornadas semanales de trabajo para la restauración del bosque, las cuales tienen un alto contenido territorial, ya que se han mantenido de forma constante durante sus quince años de labor. Entre las actividades que forman parte de estas últimas se cuentan la organización de una brigada de prevención, control y combate de incendios forestales, talleres de divulgación sobre el bosque en escuelas y comunidades cercanas a él, y un “vivero comunitario” en el que se reproducen semillas nativas, colectadas de árboles del bosque, para realizar “reforestaciones autónomas”, cuyo objetivo es “bloquear” predios que se pretenden urbanizar o para restaurar los que fueron dañados por

proyectos inmobiliarios que al final se logró frenar, o por otras causas de degradación socioambiental.

El colectivo también se caracteriza por generar procesos de autoformación, los cuales, en varios casos, han influido en la formación profesional de diferentes miembros del Comité en disciplinas que se consideran importantes para la conservación y la defensa del bosque (algunas asociadas a las ciencias biológicas). La reivindicación y la perspectiva política de la autonomía del Comité son un elemento que caracteriza a la organización y se han materializado, entre otros resultados, en talleres de autoformación sobre control del fuego en el bosque, producción de video documental y elaboración de denuncias ambientales, los cuales se han compartido en espacios organizativos en los que el Comité confluye con otros colectivos en luchas territoriales a escala regional en Jalisco.

Otra de las características del colectivo son las emociones recíprocas y compartidas (Jasper, 1998) entre sus miembros. Una de las más significativas se deriva de que comparten fuertes sentimientos de injusticia, dolor y rabia a causa de la destrucción del bosque realizada por distintos corporativos inmobiliarios que están relacionados, política o familiarmente, con funcionarios de prácticamente todo el espectro partidista de la región, lo que genera también sentimientos de odio y repudio hacia la clase política y empresarial. Aunque algunos de los miembros de la organización tienen vínculos de parentesco, las relaciones de afinidad y amistad son factores determinantes en la forma en que funciona el colectivo. La amistad ha funcionado como motivación para integrarse a la organización, y otros vínculos entrañables se han forjado a partir de que comenzaron a emerger emociones recíprocas y compartidas en la defensa territorial, en un contexto que es percibido y descrito por los sujetos como una guerra que amenaza la vida del bosque y la propia.

## El apego al lugar

El *apego al lugar* como concepto analítico resulta central para comprender los procesos de conflictos en defensa del territorio o socioambientales en momentos de disrupción, cuando los territorios son amenazados por despojo o destrucción (Poma, 2017). En este vínculo afectivo fundamental se centra nuestro análisis. Como concepto adquiere especial relevancia porque es el punto de partida para preguntarnos sobre la conexión cognitiva y emocional que las personas establecen con los lugares que defienden, y comprender la importancia de las emociones asociadas al apego en la configuración de experiencias personales y colectivas en torno a la defensa territorial, así como explicar las prácticas cotidianas en que se sostienen los procesos de resistencia.

Los estudios en que se retoma el análisis sobre el apego al lugar no son novedosos (Low, 1992). El concepto, que proviene de la psicología ambiental, parte del principio de que “los contextos físicos y espaciales son más que meros telones de fondo de los fenómenos sociales y psicológicos” (Devine, 2009: 427) y de los vínculos afectivos entre las personas y sus entornos. De manera que el apego al lugar se ha definido como el proceso de ligarse a un sitio y al producto de este proceso (Giuliani, 2002), como una conexión emocional positiva con lugares familiares, como el hogar o el vecindario (Manzo, 2003, 2005).

El apego al lugar, según Hidalgo y Hernández (2001), tiene dos componentes: uno relacionado con el lugar físico con el que hay vínculos emocionales, y otro de carácter social, determinado por las relaciones afectivas que se establecen entre los sujetos que lo habitan. Ello está relacionado con “el amor hacia el espacio físico, fortalecido por recuerdos y sentimientos como la nostalgia, en las emociones recíprocas y compartidas con sus habitantes” (Poma, 2017: 67). Estos componentes del apego al lugar son uno de los principales motivos que originan la protesta y la resistencia al despojo, de aquí que las luchas en defensa del territorio surjan en un contexto de amenaza que irrumpe atentando contra el vínculo emocional con el lugar-territorio y los procesos identitarios de un colectivo o movimiento social. Esta disrupción descrita como de “acumulación por

guerra” (Zibechi, 2013), o guerra del sistema económico contra la sociedad y el territorio (Amorós, 2017), articula sentimientos como rabia, injusticia, terror, estrés, angustia y ansiedad. Y puede generar escenarios distintos que potencian la desmovilización por el dolor extremo de la pérdida o, por el contrario, movilizar a la resistencia y la reapropiación de los espacios, según las valoraciones de los sujetos en cada contexto, tanto en su dimensión colectiva como en la personal.

En este sentido, el análisis del apego al lugar ofrece distintos elementos para comprender con profundidad la movilización de los sujetos, los vínculos afectivos entre quienes integran la organización, con el territorio, con lo no humano o la motivación en sus prácticas en defensa del territorio. Por ello, a través del análisis de las prácticas y testimonios del Comité, y de acuerdo con los componentes físico y social del apego, en las siguientes cuartillas se exponen distintos aspectos que dan cuenta de cómo se expresa el apego al lugar que los sujetos tienen hacia el bosque que defienden, cómo cambia a lo largo de la resistencia y cómo se relaciona con sus prácticas políticas prefigurativas.

## La guerra como metáfora y escenario de construcción del apego

En la experiencia del Comité, el bosque es significado como espacio de pertenencia, el cual adquiere nuevos contenidos emocionales que en varios de los testimonios convergen en un contexto de guerra de los agentes del capital y el Estado contra la naturaleza humana y no humana. Así, la guerra aparece no solo como una figura metafórica, sino también como un referente concreto, que permite explicar la intensidad emocional del escenario de conflicto que se desprende de los procesos emocional-cognitivos de elaboración de la conminación e identificación de los culpables, en el que “las amenazas sobre el bosque son constantes y creo que si el bosque está amenazado nosotros lo estamos con él también” (AH, abril 2019).

La figura de la guerra, la cual se ha vuelto parte de las narrativas de los conflictos en defensa del territorio, ha sido documentada en trabajos sobre la dimensión emocional de los movimientos sociales, como el de Poma (2017), y en experiencias de conflictos contra presas. En otras vivencias, como la del Comité, se muestra asociada al discurso del zapatismo, desde el cual se describe el contexto actual de destrucción y reordenamiento territorial como proceso de acumulación y despojo.

En el caso del Comité, en este contexto de guerra es evidente la tendencia a negarse a discutir en colectivo la posibilidad de pensar en la destrucción total del bosque. En torno a un panorama que plantea la destrucción del territorio, de que un día no haya más bosque que defender, se despliega un cúmulo de emociones como la tristeza, la angustia, el enojo y la culpa. La violencia desarrollista del Estado y de las inmobiliarias contra el bosque es una agresión al propio colectivo, pues los sujetos sociales son entendidos como un elemento indisociable de la naturaleza-territorio:

Sinceramente no puedo imaginarme mi vida sin el bosque, me rehúso a pensar siquiera en la posibilidad de que un día no haya bosque, pensarlo me causa angustia y mucha tristeza, también enojo; en momentos siento una especie de culpa, en el sentido de que, me confronto a mí misma y me digo que si un día ya no hay bosque es porque no hicimos lo suficiente, en cierto modo me culpo, no me permito imaginarnos sin el bosque porque el bosque somos nosotros (SH, abril 2019).

El bosque, caracterizado como algo inconmensurable, se torna complicado de definir en las narraciones del colectivo. Al observar los impactos emocionales generados por los procesos de ruptura ante la amenaza de su pérdida, distinguimos el cambio de las emociones asociadas al apego que se tiene al territorio. Los impactos nos permiten pensar en cómo se modifican las emociones que se ponen en juego cuando se percibe al bosque como territorio amenazado, cómo cambian las interpretaciones de la realidad, del territorio, y cómo el momento de peligro genera otro sentido en las emociones compartidas hacia el bosque. Así lo refleja el siguiente testimonio:

el bosque que antes para mí era un lugar casi ajeno, separado de mí, luego de catorce años de lucha, se ha convertido en un pedazo de mí; es el territorio que me da una perspectiva de futuro, le da sentido a todas las cosas que hago (SH, abril 2019).

El proceso de reelaboración de los afectos con el territorio está mediado por el conflicto, que sitúa el bosque como un territorio en disputa entre el colectivo y los corporativos y agentes del Estado, quienes parten de una perspectiva mercantilista y predatoria basada en su valor de cambio, como zona a sacrificarse para el desarrollo inmobiliario.

Así, las prácticas del Comité en ese escenario de “guerra, donde combatimos sus proyectos de destrucción y muerte sembrando vida” (AH, abril 2019) remiten a elementos discursivos que, si bien pueden parecer recursos metafóricos, se inscriben en el contexto personal de vida cotidiana en conflicto; pero también en el contexto sociohistórico de la agudización de la devastación territorial que se desprende de las experiencias del colectivo en espacios organizativos multiescalares, como lo han sido el “Foro contra el despojo en Jalisco”, la Asamblea de Afectados Ambientales y la Otra Campaña zapatista en espacios regionales y nacionales.

El bosque, concebido como campo de batalla, donde se enfrentan dos concepciones y culturas emocionales (Bericat, 2000) del territorio antagónicas, es un catalizador de emociones colectivas a través de las cuales se reivindica la defensa del territorio amenazado, y se dan significados profundos a los vínculos con él, lo que genera el fortalecimiento del apego en que se sostienen las acciones de resistencia. En las memorias de quienes ahora integran el colectivo, el bosque es significado como espacio de la vida cotidiana, de encuentro, de conservación, de refugio y escape del contexto familiar, lo cual está relacionado con sentimientos como el amor, la nostalgia, la pertenencia, como se expresa aquí:

creo que le tengo mucho cariño a esa parte de mi vida porque, pues, fue como mi pubertad y adolescencia; y el bosque era como el refugio de cuando no quería estar en mi casa o cuando mis amigos tampoco queríamos estar en nuestras casas (BB, mayo 2019).

El proceso de conflicto activa otras emociones en el colectivo, encadenadas a los procesos de ruptura por el desarrollo de la resistencia y la amenaza de las corporaciones inmobiliarias hacia el territorio, frente a la cual los sujetos experimentan emociones contrastantes que han potenciado los afectos con el territorio mismo, como zona amada a defender y espacio donde se despliega la acción colectiva:

Siento rabia, siento tristeza por todo lo que se ha perdido. Me da rabia ver las bardas que hay ahí a medio bosque, las ves impenetrables, no solo esas barreras físicas sino esas barreras legales que también hay. Pero también esperanza de saber que hay un grupo de personas, que aunque no le sea redituable económicamente, están aferrados y también siendo parte de ese movimiento que te llena de otras cosas, menos de dinero. Que le da diferentes sentidos a la vida; te llena de amistad, de satisfacción (CL, julio 2019).

A partir de algunos testimonios recuperados, sugerimos que las relaciones entre los sujetos y el bosque, como *territorio heredado* (Bottaro y Sola, 2012), han hecho posible una respuesta ante la amenaza de su destrucción. La reacción a “la guerra” obedeció en un primer momento al compromiso moral que sanciona la destrucción de la naturaleza, que lo desaprueba, dado que “cualquiera sabe que talar un bosque no está bien” (PH, mayo 2019). Dicha respuesta se ha transformado a partir de las emociones compartidas por el colectivo desde el momento de ruptura por la amenaza inmobiliaria y el involucramiento en las acciones para la defensa del bosque. Así, al modificarse las prácticas que se tuvieron en el territorio y entre el colectivo, se han ido generando nuevas reglas emocionales. En el Comité los lazos afectivos con los elementos de la naturaleza que comprenden al bosque, son equiparados con el amor a la madre, a los hijos y los hermanos, a partir de una nueva forma de sensibilidad, pues

lo hemos defendido como se defiende a la familia, como se defiende a un hijo, como se defiende a un hermano, como se defiende a una madre, porque eso es lo que significa para nosotros la tierra, los árboles, la vida de los animales dentro del bosque (AHC, mayo 2019).

El amor al bosque se expresa como una emoción compartida por el colectivo, que aparece no solo de forma verbalizada en expresiones como “yo amo al bosque” o “no existe resistencia posible, si no hay amor de por medio por lo que estás defendiendo” (PH, mayo 2019), sino que se manifiesta también de formas más sutiles cuando se habla de la necesidad de estar cerca de él, de la impotencia de no poder frenar todo lo que lo amenaza y garantizar “su bienestar”, del dolor y la tristeza que causa la experiencia de ver partes de su territorio destruido.

## El proceso de cambio en el apego al lugar

Pensar en el cambio en los afectos con el territorio, nos remite a la importante función que desempeña la memoria en la construcción del apego al lugar, pues a través de ella se mantienen vínculos de la experiencia entre los sujetos y con el territorio que favorecen emociones compartidas. Este aspecto aparece de forma recurrente en los relatos y encadena las experiencias de los sujetos, dependiendo de la profundidad temporal de los vínculos con el territorio en la experiencia de cada uno, lo que se expresa en los siguientes testimonios:

Cada tiempo siento que algo más se va agregando a ese vínculo que aún no está terminado por falta de historia, ausencia de memoria propia con el bosque. Sí puedo decir que lo amo, que es importante, pero aún no lo siento tan íntimo; lo amo porque sé su importancia, porque me gusta estar ahí, me gusta lo que hacemos ahí; yo lo definiría como un amor más colectivo (PM, julio 2019).

Aunque siempre me ha gustado la naturaleza, con el Nixti es diferente por la historia que tengo con él. A pesar de que hay zonas que frecuentamos más, siempre vemos algo diferente, una flor, unos halcones, me apasiona que siempre puedo descubrir algo nuevo en él, y me hace amarlo más (PH, mayo 2019).

**Aquí aparecen dos dimensiones de la memoria interactuando: la personal y la del Comité como una forma colectiva de aquella, que se ha creado a partir del proceso de resistencia en la defensa del bosque. Su relevancia**

emocional y política se expresa de distintas maneras, pues refuerza la cultura emocional del grupo y su identificación, y es un elemento central para recrear procesos de emociones compartidas y recíprocas al interior de él. En este sentido, poner atención en la memoria, los significados, las relaciones interpersonales y con el territorio nos lleva a comprender que, cuando hablamos del apego al lugar, tenemos que hacerlo considerando que se trata de un vínculo dinámico y en constante reelaboración. Un proceso de cambio que se fortalece en lo cotidiano a partir de la experiencia de vivir en el lugar, de resistencia, en el caso de los movimientos en defensa del territorio, y de los cambios que se generan en el territorio que se defiende. Por ello, debemos entender que implica un conjunto de emociones que se traducen en formas también diversas de significados, de lazos afectivos y prácticas en torno al territorio, las cuales se interpretan en el contexto de las experiencias cotidianas, personales y colectivas de los sujetos.

Los lazos afectivos que tienen con el territorio quienes conforman el Comité provienen de experiencias diferentes y tienen distintas profundidades temporales. Cuando pensamos en la participación en el colectivo a partir de esas diferencias, surge la posibilidad de pensar en que los apegos con el territorio se han hecho conscientes antes de la formación del colectivo entre quienes tienen una trayectoria de vida mayor en el territorio, y por elementos particulares de su historia personal. Las evocaciones de las personas del Comité que tienen una historia de vida en los barrios cercanos al bosque remiten a recuerdos sobre el componente social y el espacial-territorial que configuran un sentimiento de pertenencia a él como territorio heredado. Las memorias que van de la infancia a la adolescencia de los entrevistados que nacieron en el mismo territorio transitan por recuerdos sobre el bosque como espacio de placer, de “días de campo”, de juego; un espacio caracterizado como “sagrado” en algunos testimonios, por la importancia que se le concede al bosque como lugar de socialización con la familia y con amigos, como se advierte en el siguiente relato:

tengo recuerdos de mi infancia en un arroyo seco del bosque, con mi perro y mi papá, volando papalotes, son muy valiosos porque son momentos que atesoró con mi papá, porque que casi nunca estaba en casa por estar trabajando todo el día (AH, abril 2019).

El apego y el sentimiento de pertenencia al bosque se fortalecen en la memoria de los sujetos en forma de recuerdos de carácter social, pero además, como también advierten Scannell y Gifford (2010), hay un encadenamiento con recuerdos que se relacionan con el lugar: el bosque como espacio natural, donde hay referencias al disfrute de lo que lo habita, los arroyos, los animales, los árboles, las piedras; de explorarlo cuando parecía “inmenso”, de “recorrerlo”, cuando “el bosque estaba en aquel tiempo intacto, no había incendios, no había presión inmobiliaria, era un bosque en toda la extensión de la palabra” (AHC, mayo 2019); evocando con ello emociones de placer y nostalgia, o empatía con lo no humano, cuando “ibas a caminar, a ver los árboles, ibas y te sentabas, disfrutabas ver los pájaros, las ardillas, las serpientes; pelearte con tus amigos que querían matar a los pájaros con sus resorterías” (JL, mayo 2019).

De acuerdo con Feitelson (1991), el apego puede explicarse en algunos sujetos por su experiencia personal del pasado, lo cual puede asociarse al sentimiento de pertenencia y a la construcción de identidades del lugar. Así, el discurso de los vínculos emocionales que tienen con el territorio que defienden, remitió a otros miembros del colectivo a pensar en la infancia y la adolescencia como etapas importantes de su vida, a recordar experiencias significativas vividas en el bosque en esos periodos; experiencias de pertenencia que les han hecho considerarlo como un lugar de origen previo a la organización del colectivo. A través de ejercicios de memoria en los que se recurre constantemente a la descripción de sitios y la evocación de sensaciones, se hace referencia al bosque como un lugar de pertenencia en distintas formas: “toda mi infancia fue jugar en los arroyuelos, ahí andábamos mis amigos de la primaria y yo, todo el tiempo corriendo libres, jugando ahí todos los días prácticamente; era como otra casa para mí” (FS, abril 2019).

El proceso de cambio de los apegos de los sujetos con el bosque, por la reelaboración de las experiencias pasadas, evidencia cuándo los sujetos recuerdan y construyen una narración en la que se articulan y se confrontan con las experiencias del contexto reciente. Desde los recuerdos, y a partir de su experiencia acumulada, los sujetos hablan con amor, nostalgia y tristeza de las transformaciones que ha sufrido el territorio

desde su infancia y hasta el presente. Se trata de un cambio que se deriva de la identificación de amenazas sobre el bosque al verlo modificado por el desarrollo inmobiliario, que se expresa en un sentimiento de

culpa que te puede llegar a generar el sentir que no estás haciendo las cosas bien y necesitas retomar el lugar ya de otra forma, volverlo propio de verdad, ya no solo llegar a servirse como antes, sino ya hacer algo por él (FS, abril 2019).

Los momentos de peligro experimentados por los sujetos ante la destrucción del bosque aparecen como instantes de ruptura, expresados en sentimientos de angustia, tristeza, dolor, enojo y culpa por la pérdida del territorio significado como refugio o casa, y se revelan en el presente como una motivación de primer orden para la acción en su defensa. Los impactos emocionales del despojo y la destrucción del territorio desencadenan emociones morales y compartidas, sentimientos de deseo de venganza contra los culpables, motivaciones personales para participar en la lucha; todos ellos factores detonantes de la organización colectiva. El cambio en los apegos al bosque y la intensidad en el afecto que se tiene hacia el territorio se observan a partir del proceso de conflicto y ruptura, de amenaza de destrucción del bosque. De acuerdo con Poma, el dolor que causa la destrucción de la “naturaleza” puede ser interpretado como un indicador del amor por el medio ambiente, pues “el amor que los entrevistados sienten hacia el entorno es proporcional al dolor y la tristeza que sienten por su destrucción” (Poma, 2019: 11).

## El bosque como territorio de afinidad y amistad

En función de las experiencias de los sujetos entrevistados, podemos observar cómo el apego al territorio no solo se explica a través de los afectos que tienen hacia el bosque. Es necesario, además, analizar las emociones recíprocas y compartidas (Jasper, 1998) que existen entre los miembros del Comité, para comprender la importancia que tienen en las acciones de defensa territorial. De acuerdo con los testimonios, es posible explicar que los afectos por el bosque también se deben a que ahí se repro-

ducen las relaciones y gran parte de la vida cotidiana de quienes integran el colectivo; ahí tienen lugar y están contenidos otros afectos por los que se ha logrado mantener la resistencia del Comité durante quince años.

Los vínculos emocionales con el bosque y los existentes entre los miembros del colectivo aparecen como un impulso central para mantener la resistencia. En la defensa del bosque Nixticuil, con su componente social del apego al lugar, se han tejido relaciones y potenciado lazos afectivos del colectivo entre sus miembros y con el bosque, lo que ha permitido que la resistencia se mantenga:

Ahorita si siento el bosque como nuestro, el bosque por sí mismo ya es un motivo para mí, pero la amistad es algo que posibilita esa fuerza de estar ahí porque hacer algo tan complejo sin amistad yo vería difícil mantenerme, aunque vea que eso sea importante; yo creo que la constancia viene mucho de las relaciones que se tienen ahí, del cuidado, de cuidar el colectivo y el bosque, pero de cuidarnos también entre nosotros. Lo político y el bosque es importante, pero yo creo que la cuestión de los afectos es lo que mantiene a las personas ahí (PM, julio 2019).

Las relaciones de afecto interno explican los procesos de integración de miembros del colectivo que no habían vivido de forma cercana al bosque, lo que, asimismo, los ha conducido a crear lazos afectivos con el territorio; es decir, también de territorialización. En el caso de varios miembros del Comité, el apego al bosque no está basado en recuerdos o sentimiento de origen y pertenencia por la historia familiar en el lugar, sino se produjo en su juventud, asociada primero al encuentro con el colectivo por afinidad política, e incluso por interés académico, y después por los afectos compartidos.

El componente afectivo interno de la organización, las emociones recíprocas generadas entre el colectivo, son percibidas como uno de los ejes fundamentales en que se sostiene la defensa del bosque El Nixticuil, el que, al igual que los vínculos emocionales con el territorio a nivel individual y colectivo, son producto de una historia común, de distintas profundidades, en la que las relaciones y prácticas cotidianas son un factor determinante. Con estas últimas nos referimos a todas las que se desplie-

gan en función de la defensa territorial, como las asambleas, las labores de restauración y conservación del bosque, pero no solo eso. Hablamos también de aquellas actividades a través de las cuales se estrechan los afectos interpersonales en diferentes momentos, como la comida después de una mañana de trabajo en el bosque, la compartición de saberes para la autogestión del aprendizaje colectivo, y las fiestas que se hacen para celebrar los cumpleaños de sus miembros o los aniversarios del colectivo.

Tales actividades y momentos compartidos colectivamente toman sentido en la lucha cotidiana por el bosque porque ofrecen apoyo colectivo incondicional cuando alguien atraviesa por una enfermedad o problemas económicos, por ejemplo. Celebrar, bailar, hacer música, reír juntos y compartir también las preocupaciones o el sufrimiento, fortalece el vínculo colectivo que alienta y da impulso en la confrontación con aquello que amenaza la existencia del bosque y del colectivo mismo. En los vínculos interpersonales, las emociones recíprocas generan alegría frente a sentimientos de soledad, por la impotencia y el cansancio que implica la lucha, pues la “solidaridad y apoyo fortalece a los miembros del grupo y les anima a seguir en la lucha” (Poma, Gravante; 2018: 295).

El proceso de organización en colectivo y la afinidad política no se pueden explicar sino a partir de las elecciones afectivas que los sujetos han hecho internamente. Así, las relaciones que se tejen en la convergencia entre los afectos y las afinidades políticas, y se materializan en el espacio del colectivo, aparecen potenciadas cuando en la experiencia de los sujetos las dos son asociadas y se conciben como motivación para permanecer en la lucha por la defensa del bosque. Las relaciones en que se confluye en la defensa del bosque a partir de los afectos, la confianza y el apoyo mutuo han favorecido que se puedan generar procesos de reflexión y acción colectiva en torno a aspectos que podrían parecer desvinculados de la defensa territorial.

En la experiencia del Comité es posible advertir que desde la defensa del territorio se configuran otros significados de afinidad y amistad que desbordan la lucha por la conservación del bosque. Ello, para la defensa territorial del colectivo, implica una lectura interseccional del conflicto en las iniciativas y las prácticas de acción directa, en la que se asume

la lucha contra distintas formas de relaciones de dominación con que hay que romper, en las que están implicados todos los aspectos de la vida cotidiana. Uno de ellos, en el que ha sido más evidente el impacto del horizonte de lucha ampliado, es el que va contra la reproducción de relaciones patriarcales, en gran medida motivado por las relaciones de amistad y afinidad que existen entre todos los integrantes del colectivo.

En la historia del Comité resulta relevante el hecho de que, desde el primer esfuerzo organizativo, la participación amplia de las mujeres ha sido prioritaria en toda clase de acciones realizadas por el colectivo. La movilización de las mujeres ha sido decisiva desde el comienzo de la lucha para motivar el involucramiento de familias completas en la defensa del bosque. Lo anterior propició que durante varios años se mantuviera una participación central de las mujeres, con una implicación menos constante y comprometida por parte de sus parejas.

En los últimos cinco años el colectivo ha estado integrado por mujeres y hombres casi a la par, no solo en términos numéricos, sino también en lo que se refiere a las formas de participación en todas las acciones que se realizan por la defensa del territorio, pues se asume el colectivo como un espacio que también debe ser antipatriarcal. Aquí, los afectos por el bosque y entre compañeros confluyen motivando prácticas cotidianas a través de las cuales se reivindica la idea de que la lucha contra la dominación de la naturaleza es también una lucha contra las relaciones de dominación que se reproducen entre todos los seres humanos, pero de una manera más violenta y sistemática sobre el cuerpo de las mujeres, el cual que ha sido considerado y tratado históricamente como territorio en disputa y de conquista dentro del proceso de acumulación originaria (Federici, 2004), entendido como proceso permanente.

En el caso particular de la experiencia de las mujeres que han participado en el Comité, el esfuerzo colectivo por dejar de reproducir formas de relaciones patriarcales se enmarca también en la búsqueda de congruencia entre la perspectiva que reivindica la liberación de la tierra y “la necesidad de liberarnos junto con ella” (SH, abril 2019). Por ello se han organizado espacios en los que solo participan ellas, en los que se autoconvocan “para estar juntas y platicar sobre lo que estamos sintiendo

y pensando, para bailar, compartir experiencias, pedir consejo, conjurar en contra de los que destruyen el bosque” (SH, abril 2019).

Se trata de encuentros que se organizan en función de las necesidades emocionales de las mujeres que participan: compartir la tristeza, la alegría, el enojo, la rabia, la preocupación, o la necesidad de reavivar el ánimo en momentos de agotamiento, o responden a ellas. La importancia de ese espacio de encuentro entre amigas, además de compañeras, radica en los afectos compartidos que se estrechan con las emociones generadas por el proceso de defensa territorial, en momentos que se pueden caracterizar como espacios en que se da prioridad a la necesidad de “cultivar la confianza, el apoyo y cuidado mutuos” (AH, abril 2019) en un contexto de complicidad.

A lo largo de la historia del Comité, la intersección entre la lucha por defender el bosque y la centralidad de la participación de las mujeres en ella ha sido fundamental para interpelar las prácticas cotidianas del colectivo que reproducen relaciones sociales “de desprecio” hacia las mujeres en la vida cotidiana. Se trata de un proceso en construcción, al que se le ha otorgado una relevancia progresiva, hasta asumir que la lucha por el territorio es también contra el sistema de dominación patriarcal.

## Prácticas refigurativas en defensa del territorio

Las prácticas que el Comité lleva a cabo en la defensa del bosque son un aspecto fundamental para explicar la forma en que el apego al lugar se ha construido en la experiencia del colectivo. Para pensarlas recorro a dos conceptos: *acción directa* y *refiguración política*; ambos retomados por la literatura sobre conflictos ambientales, y emociones y protesta, para caracterizar a los movimientos que se inscriben en la defensa territorial. De allí que resulten pertinentes para pensar en las iniciativas y prácticas que ha desplegado el colectivo en la defensa del bosque El Nixticuil.

En algunos estudios, el movimiento socioambiental en Latinoamérica ha sido definido a partir de un giro ecoterritorial (Svampa, 2012), el cual tiene como característica una matriz de defensa territorial y prácticas

comunes en las que se inscribe la acción directa como forma de manifestación, pero también el ejercicio de derechos vía la acción institucional, la adopción de formas organizativas horizontales y autónomas para dispersar el poder, y la autoproducción de conocimiento (Bottaro y Sola, 2008; Regalado y Gravante, 2016).

Con frecuencia encontramos que existe una tendencia en los estudios sobre conflictos socioambientales a confundir acción directa con conceptos como protesta, desobediencia civil o acciones violentas (Franks, 2003). Creemos que es necesario pensar la acción directa más allá de una característica o una práctica concreta en las protestas de los movimientos socioambientales; es decir, entenderla como un principio político de la acción. La interrelación entre acción directa y prefiguración puede pensarse a partir de Franks (2003), quien conceptualiza la prefiguración política como una ética particular de la acción directa, caracterizada por no disociar los medios (las formas de hacer) y los fines en las prácticas de los movimientos sociales.

En este sentido, la acción directa prefigura en el presente el fin deseado o imaginado, sin postergarlo al futuro. Existe un compromiso, una congruencia entre los fines y los medios a través de los cuales se busca crear el mundo deseado. La acción directa prefigurativa aparece “como una respuesta práctica a una situación dada, pero también como un símbolo de la visión más amplia del cambio social” (Franks, 2003: 20); por ello podríamos pensar en la prefiguración a partir del sentimiento de esperanza que produce creer que la realidad puede ser distinta, pero es necesario “hacer algo” en el presente para cambiarla.

De acuerdo con Poma, el cual ha retomado la prefiguración política para el análisis de las prácticas del movimiento socioambiental, esta “se traduce en recrear en la lucha —aquí y ahora— el mundo a que aspiran los defensores del medioambiente” (2019: 6); en dichas prácticas emergen alternativas para la acción sin la intervención del Estado. Siguiendo esta idea, la prefiguración se puede enmarcar como característica del movimiento en defensa del territorio, como las formas organizativas asamblearias, de entramados horizontales, antijerárquicos, frente a las normas heterónomas que niegan la autorrepresentación y la decisión por con-

senso. Asociar *acción directa* y *prefiguración política* desde esta perspectiva abre posibilidades para el análisis, pues nos remite a pensar en las prácticas cotidianas que los movimientos recrean y cómo en ellas se concretan las aspiraciones que impulsan y dan sentido a sus luchas en el presente.

Para analizar a través de qué tipos de prácticas el Comité está prefigurando aquí y ahora el mundo que desea, su horizonte político; es necesario hacer explícito que, cuando se habla sobre lo que el colectivo hace para defender el bosque, los sujetos parten de una diferenciación muy clara entre los tipos de acciones que realizan para resistir a su destrucción. Por una parte, se hace referencia a prácticas que tienen que ver con acudir a la defensa jurídico-institucional del territorio (las cuales no se asocian con la perspectiva prefigurativa) y, por otra, se realizan actividades diversas en el bosque. Se separa el hacer en el bosque de las prácticas que se llevan a cabo fuera de él, atribuyendo al primero un carga emocional y política mucho más importante: “la forma más efectiva de defender el territorio es ocupándolo, apropiándonos de él a través del trabajo colectivo y la acción directa en el propio bosque; lo legal, el trámite, solo sirve para dejar precedentes frente al gobierno” (JL, abril 2019).

De acuerdo con las experiencias compartidas en las entrevistas y el análisis autoetnográfico, la energía emocional fluye con mayor intensidad en las acciones colectivas realizadas en el bosque, en las que prevalece el contacto físico con el territorio, que en las efectuadas para ejercer derechos por la vía institucional. Podemos percibir en los testimonios que las prácticas de acción directa que se plantea el Comité para resolver distintas situaciones desde la organización colectiva, sin delegar su poder de hacer a otros sujetos, tienen impactos emocionales profundos.

La defensa del bosque a través de la interposición de procesos jurídicos no tiene un contenido prefigurativo del mundo que se quiere construir, porque los sujetos lo significan no como algo emancipador, sino como una cosa que los sujeta a las relaciones sociales que cuestionan y rechazan. “Hacer la parte legal” tiene una carga emocional ambivalente, más relacionada con significaciones negativas (desconfianza, contradicción de los principios, enfado), mientras que la acción directa en el bosque tiene una emocional positiva, asociada a emociones complejas, reflexivas,

como el amor por el bosque, las lealtades afectivas con los otros, o el “orgullo” por el conocimiento autogestionado, “por aprender a hacer todas las cosas juntos” (AH, abril 2019) desde la experiencia de resistencia.

En la mayor parte de los testimonios se evidencia el placer asociado a las acciones que se realizan en el bosque. El trabajo colectivo que allí se lleva a cabo incide en el fortalecimiento de su apego hacia él, porque a partir de esas prácticas se producen sentimientos de responsabilidad hacia el territorio. Polleta y Amenta (2001) han señalado que el sentimiento de responsabilidad compartido entre los sujetos funciona como una motivación para la lucha. Sin embargo, no lo plantean en el sentido de responsabilidad con el territorio, como una relación de reciprocidad con el bosque, como aparece en algunos testimonios del Comité, en los que se hace referencia a que “regar es darle un momento de descanso a los árboles, como quieres mucho el espacio deseas su bienestar; plantarlos es como esa onda de adquirir responsabilidad de seguir cuidándolos, y eso hace más fuerte el vínculo con el bosque” (PH, mayo 2019).

Así, es posible observar la reivindicación de la acción directa como una forma fundamental de defensa territorial. Además, desplegar esa acción directa en el bosque genera y fortalece los vínculos con él y entre los sujetos. El trabajo colectivo en momentos físicamente agotadores permite transformar algunas emociones, y el territorio-bosque se convierte en el lugar en que pueden “sacar emociones que te guardas y no compartes con nadie; salen ahí, con el bosque, y es liberador” (FS, abril 2019). Las prácticas colectivas que se realizan y tienen beneficios concretos en el territorio aparecen narradas con mayor fuerza en la experiencia de quien integra el colectivo; son más extensas y descriptivas; por ejemplo: el bloqueo de un trascabo que va a derribar árboles, reivindicar el placer de cansarse o ensuciarse por construir zanjas que retienen los suelos erosionados, o detener el avance de un incendio forestal provocado por una inmobiliaria que pretende urbanizar.

De entre todas las actividades que forman parte de la acción directa del Comité, combatir incendios forestales es una de las acciones que más carga emocional conllevan para el colectivo, el cual debe enfrentar esa situación de manera muy recurrente durante la temporada de estiaje.

Combatir el fuego es una experiencia en que las emociones son diversas y contrastantes: rabia, miedo, angustia, sentimiento de responsabilidad, orgullo, son sentimientos que se mezclan motivando la acción colectiva.

La brigada comunitaria de combate a incendios es una de las iniciativas del colectivo en que se materializan sus principios ético-políticos. Autogestionar el aprendizaje y el equipamiento de la cuadrilla, operar de forma completamente autónoma, crear una red comunitaria para el monitoreo de incendios, son prácticas cotidianas de acción directa que hacen posible enfrentar una de las estrategias de despojo y destrucción territorial más agresivas que el Estado y las inmobiliarias despliegan contra la vida del bosque y del propio colectivo. En ese sentido, lograr el control de un incendio provocado impacta positivamente en las posibilidades de conservación del bosque, pero no solo: además, repercute en la energía emocional compartida por el colectivo en el proceso de combatir un incendio forestal, y genera emociones como el orgullo.

En algunos testimonios se hace explícito que los significados de la acción directa de los sujetos en el bosque, del hacer prefigurativo, se tejen con el contenido político, de la práctica de un hacer en el presente, y no como acciones que se postergan al futuro y remiten a pensamientos utópicos.

En la misma perspectiva de que la lucha por el bosque va más allá de la defensa territorial, en los testimonios del colectivo aparece también la necesidad de crear iniciativas colectivas para garantizar la autogestión económica y dar continuidad a la lucha territorial, teniendo como punto de partida la premisa de que solo es posible “tener una vida digna y justa junto al bosque” (SH, abril 2019). El planteamiento de creación de proyectos para resolver la subsistencia de las personas está potenciado por el compromiso colectivo de dar continuidad a la defensa del territorio.

En distintas prácticas territorializadas que el Comité realiza para defender el bosque están siempre emergiendo el amor, el miedo, la nostalgia y la esperanza como emociones en tensión que potencian la movilización colectiva. En iniciativas como un taller de lectura con los niños del Comité se ha hecho un uso estratégico de las emociones de apego al bosque, para estimular y dar continuidad a la lucha en el futuro: “mi idea

siempre ha sido esa, que los niños vayan más allá de una simple lectura, la lectura que yo les he dado es una motivación nada más para que ellos logren sentir el amor por el bosque” (GH, junio 2019). Así se tejen, desde la práctica prefigurativa en el presente, condiciones que potencian la resistencia en el futuro (Poma, 2019), lo que genera esperanza que desborda los sentimientos de impotencia frente a la destrucción del territorio que no se detiene.

En este marco de acciones, para comprender la relación de la esperanza y la acción directa aparece otra iniciativa que consiste en la creación de un “vivero comunitario”. A él se dedica mucho tiempo de la vida cotidiana del colectivo para la reproducción de árboles endémicos del bosque, se recolectan o consiguen semillas, se producen sustratos como la composta, se germinan las semillas, regando y trasplantando las plántulas, para después reforestar áreas amenazadas de ser destruidas por las inmobiliarias y agentes del Estado, y restaurar zonas degradadas del bosque. Entre las acciones que el Comité lleva a cabo para mantener el vivero comunitario es posible observar un vínculo similar al que ocurre con el taller de lectura con los niños, en el cual la esperanza se expresa como respuesta a la nostalgia del territorio devastado y un compromiso que desborda el presente de la acción directa.

Asumir que la guerra y la destrucción del bosque van a continuar motiva a la acción directa con la perspectiva de proyectos en el sentido prefigurativo, con un sentimiento de esperanza, asentado en las prácticas el aquí y ahora. En los testimonios sobre las acciones de restauración del bosque aparecen dos motivaciones, una de componente político para detener los proyectos de urbanización de áreas del bosque a través de reforestaciones que las cubra de árboles, lo que permite defender legalmente los predios como forestales. Sin embargo, esta motivación política no se explica si no es por la otra, que es la emocional: “esta relación sentimental con el bosque que se genera conforme lo vas frecuentando”, cuando se busca “ayudar al bosque en su esfuerzo por recuperarse” (CL, julio 2019); es decir, interviniendo para acelerar los procesos de restauración de los ecosistemas.

En las prácticas prefigurativas que tratan de crear las relaciones deseadas en el presente, la esperanza aparece como una emoción que motiva el hacer autónomo del colectivo. Hay en la práctica de la prefiguración política una articulación de la acción directa con emociones morales como la esperanza y el orgullo, pero también el desafío-incertidumbre por habitar la contradicción diaria entre lo heterónomo y la autonomía, en una sociedad que reproduce relaciones de dirigentes-ejecutantes y las prácticas autónomas que buscan romper con las formas de representación social y de mando-obediencia.

La organización asamblearia, que caracteriza al Comité, va prefigurando las formas de hacer política y de relaciones sociales que se reivindican como parte del mundo en que se quiere vivir,

porque ahí decidimos tomando en cuenta la opinión de todas y todos, y cuando eso pasa, sabes que eres parte importante del colectivo, no se imponen cosas porque cada quien toma el compromiso de hacer algo para repartirnos las tareas (AL, julio 2019).

Autoconvocarse para discutir, resolver y enfrentar problemas comunes y plantear acciones colectivas tiene alta energía emocional. Así, la asamblea se concibe como espacio para la autocrítica y la toma de acuerdos, pero además adquiere relevancia como práctica política que da coherencia (en medio de las contradicciones cotidianas) y fortalece las emociones recíprocas y compartidas. De manera que no se considera posible el funcionamiento de la organización sin la asamblea como eje articulador de la acción colectiva en defensa del bosque.

### Hilando algunos apuntes sobre apego al territorio y prefiguración política

En la experiencia de defensa territorial del Comité pueden comenzar a identificarse algunos elementos a partir de los cuales es posible explicarnos cómo se ha construido el proceso de apego con el bosque y la relación que existe entre las emociones y sus prácticas prefigurativas. Un

elemento central es la configuración de una regla del sentir nodal, el amor por el bosque en el colectivo, que ha permitido el proceso de resistencia por quince años y del cual se desprenden afectos por otros elementos del territorio.

En los relatos del Comité es posible identificar expresiones de empatía hacia lo no humano, con los animales y otros elementos del bosque que configuran otra norma del sentir del colectivo. Esta se hace evidente, en el caso de los animales no humanos, cuando se articula una batería de emociones colectivas como tristeza, compasión, impotencia, culpa y rabia en distintos contextos de la lucha donde aparecen implicados.

Desde los testimonios emerge también una regla del sentir colectivo de rabia y desprecio contra los representantes del Estado que se expresa a partir de la experiencia de *shock* moral por la agresión hacia el bosque y motivó la organización comunitaria, pero que se mantiene y reafirma en el contexto de permanente conflicto con el Estado y los proyectos de despojo que promueve. En ella hay un tejido de emociones de rabia, frustración, impotencia y dolor, que potencian una postura antiautoritaria dentro del colectivo que motiva a los sujetos a reivindicar su autonomía y prácticas prefigurativas, en tanto implica en el presente la negación y deslegitimación del Estado como figura heterónoma.

Las prácticas prefigurativas llevan a dar continuidad a la lucha por el bosque en el colectivo. En estas se produce un sentimiento de esperanza como emoción compartida, que funciona como estrategia de manejo emocional frente a la impotencia y la injusticia por la destrucción del bosque, contra la frustración y la contradicción que se expresan también en las prácticas que se hacen por la vía institucional. Las relaciones de las prácticas prefigurativas cotidianas y la esperanza permiten explicar la permanencia de las personas dentro del colectivo. El sentimiento de que lo que se hace tiene repercusiones reales, aquí y ahora, en el destino del bosque y del propio colectivo, ha motivado la continuidad de la defensa territorial.

Las emociones recíprocas entre quienes conforman el Comité, como uno de los dos componentes del apego al territorio, son su soporte y el de la defensa del bosque. En los testimonios de todas y todos los entre-

vistados esas emociones aparecen como una motivación para la lucha, ya que son indisociables de los afectos que se tienen por el bosque. En este sentido podemos hablar de que existe una correspondencia entre las formas en que se han configurado los afectos recíprocos en el colectivo y los que tienen individual y colectivamente hacia el bosque, los cuales se expresan en iniciativas comunes para su defensa.

Consideramos que es posible sostener que en las prácticas prefigurativas del Comité por la defensa del bosque se están ensayando nuevas formas de sensibilidad que pueden inscribirse como parte de una cultura emocional contrahegemónica emergente, con reglas del sentir como las señaladas antes, que implican relaciones sociales y con lo no humano sin dominación (sin negar sus contradicciones). Una ética de la vida no predatoria del territorio, que resiste a la cultura antropocéntrica y predatoria del Estado y la empresa que lo mercantiliza y destruye.

## Bibliografía

- Alonso, Jorge *et al.* (2015). “El debate con la perspectiva metodológica de co-labor”, en Rafael Sandoval Álvarez y Jorge Alonso Sánchez (Coord.), *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. México: CIESAS.
- Amorós, Miguel (2017). *Contra la nocividad. Anarquismo, antidesarrollismo, revolución*. México: Grietas.
- Bericat, Eduardo (2000). “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Papers*, 62, 145- 176.
- Blanco, Mercedes (2012). “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/628/62824428004.pdf>.
- Bottero, Lorena y Marian Sola (2012). “Conflictividad socioambiental en América Latina. El escenario post crisis de 2001 en Argentina”. *SciELO*, núm. 37. México. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So188-77422012000100008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So188-77422012000100008).

- (2008). “Nuevos movimientos socioterritoriales: Las asambleas de autoconvocados contra la minería metalífera a cielo abierto”. En *v Jornadas de Sociología de la UNLP*. Disponible en: <https://www.aacademica.org/000-096/326>
- Ceceña, Ana Esther (2011). “Dominar la naturaleza o *vivir bien*: disyuntiva sistémica”. En *Observatorio Latinoamericano de Geopolítica*. México: UNAM.
- Devine, Patrick (2009). “Rethinking Nimbyism: The Role of Place Attachment and Place Identity in Explaining Place-protective Action”. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 19.
- Ellis, Carolyn y Art Bochner (2000). “Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity”. En Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (Ed.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feitelson, E. (1991). “Sharing the Globe: The Role of Attachment to Place”. *Global Environmental Change*, núm. 1.
- Flick, Uwe (2004). “Entrevista episódica”. En *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Franks, Benjamin (2003). “The Directaction Ethic: From 59 Upwards”. En *Anarchist Studies*, vol. II (1).
- Gallegos Ramírez, Mónica (2016). “Ética y valores en tiempos de guerra capitalista”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, número 73 (21). Venezuela: Universidad del Zulia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/jatsRepo/279/27950060006/html/index.html#fn5>.
- Giuliani, V. (2002). “Theory of Attachment and Place Attachment”. En M. Bonnes, T. Lee y M. Bonaiuto (Ed.), *Psychological Theories for Environmental Issues*. Aldershot: Ashgate.
- Guerrero, Patricio (2012). “Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología”. *Sophia*, número 13. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Hidalgo, M. Carmen y Bernardo Hernández (2001). “Place Attachment: Conceptual and Empirical Questions”. *Journal of Environmental Psychology*, 21 (3).
- Jasper, Jean (1998). “The Emotions of Protest: Affective and Reactive in and around Social Movements”. *Sociological Forum*, 13 (3).
- (2012a). “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones*

- y *Sociedad*, núm. 10. Córdoba, Argentina. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewFile/222/146>.
- Low, Setha (1992). "Symbolic ties that Bind: Place Attachment in the Plaza". En Irwing Altman y Setha Low (Ed.), *Place Attachment Human Behavior and Environment*. New York: Plenum Press.
- Manzo, L. (2005). "Forbetteror for worse: Exploring Multiple Dimensions of Place Meaning". *Journal of Environmental Psychology*, 25.
- (2003). "Beyond House and Haven: Toward a Revisioning of Emotional Relationships with Places". *Journal of Environmental Psychology*, 23.
- Montagud, Xavier (2015). "Complejidad, reflexividad y autoetnografía. Las posibilidades de la investigación narrativa en la mejora de la práctica profesional". *Trabajo Social Global. Revista de Investigaciones en Intervención Social*, 5 (9). Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/315715469\\_Complejidad\\_reflexividad\\_y\\_autoetnografia\\_Las\\_posibilidades\\_de\\_la\\_investigacion\\_narrativa\\_en\\_la\\_mejora\\_de\\_la\\_practica\\_profesional\\_Complexity\\_reflexivity\\_and\\_autoethnography\\_The\\_possibilities\\_of\\_narrat](https://www.researchgate.net/publication/315715469_Complejidad_reflexividad_y_autoetnografia_Las_posibilidades_de_la_investigacion_narrativa_en_la_mejora_de_la_practica_profesional_Complexity_reflexivity_and_autoethnography_The_possibilities_of_narrat).
- Muñoz, B. (2005). "Topophilia and Topophobia. The Home as an Evocative Place of Contradictory Emotions". *Space and Culture*, 8 (2).
- Pleyers, Geoffrey (2009), "Autonomías locales y subjetividades en contra del neoliberalismo: hacia un nuevo paradigma para entender los movimientos sociales". En Francis Mestries Benquet, Geoffrey Pleyers y Sergio Zermeño (Ed.), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*. Barcelona: Anthropos.
- Polleta, F. y E. Amenta (2001). "Second the Emotion? Lessons from Once-Novel Concepts in Social Movement Research". En J. Goodwin, Jean Jasper y F. Polletta, (Ed.), *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Poma, Alice (2019). "El papel de las emociones en la defensa del medioambiente: un enfoque sociológico". *Revista de Sociología*, vol. 34, núm. 1.
- (2017). *Defendiendo territorio y dignidad. Emociones y cambio cultural en las luchas contra represas en España y México*. Brasil: EDUEPB, Red WATERLAT-GOBACIT.
- Poma, Alice y Tommaso Gravante (2013). "Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis", *Revista Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 13, diciembre 2013-marzo 2014, pp. 21-34, Argentina. Disponible en: [https://www.academia.edu/5697953/Emotions\\_protest\\_and\\_](https://www.academia.edu/5697953/Emotions_protest_and_)

- social\_change.\_A\_proposal\_of\_analysis\_Emociones\_protesta\_y\_cambio\_social.\_Una\_propuesta\_de\_análisis.
- (2015a). “Las emociones como arena de la lucha política. Incorporando la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales”. *Ciudadanía activa. Revista especializada en estudios sobre la sociedad civil*, número 4. México. Disponible en: [https://www.academia.edu/20843805/Las\\_emociones\\_como\\_arena\\_de\\_la\\_lucha\\_politica.\\_Incorporando\\_la\\_dimensi%C3%B3n\\_emocional\\_al\\_estudio\\_de\\_la\\_protesta\\_y\\_los\\_movimientos\\_sociales](https://www.academia.edu/20843805/Las_emociones_como_arena_de_la_lucha_politica._Incorporando_la_dimensi%C3%B3n_emocional_al_estudio_de_la_protesta_y_los_movimientos_sociales).
- (2015b). “Autogestión y lucha por la defensa del territorio. Un análisis de la experiencia de tres colectivos en la Zona Metropolitana de Guadalajara incorporando la dimensión emocional” En *Waterlat-Gobacit Network Working Papers Thematic Area Series SATAM - TA2 - Water and Megaprojects*, vol. 2, núm. 18, octubre 2015, s/p, Inglaterra. Disponible en: [http://www.academia.edu/24721031/Autogesti%C3%B3n\\_y\\_lucha\\_por\\_la\\_defensa\\_del\\_territorio.\\_Un\\_análisis\\_de\\_la\\_experiencia\\_de\\_tres\\_colectivos\\_en\\_la\\_Zona\\_Metropolitana\\_de\\_Guadalajara\\_incorporando\\_la\\_dimensi%C3%B3n\\_emocional](http://www.academia.edu/24721031/Autogesti%C3%B3n_y_lucha_por_la_defensa_del_territorio._Un_análisis_de_la_experiencia_de_tres_colectivos_en_la_Zona_Metropolitana_de_Guadalajara_incorporando_la_dimensi%C3%B3n_emocional).
- (2018). “Emociones, identidad colectiva y estrategias en los conflictos socioambientales”. *Andamios*, vol. 15, núm. 36. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n36/1870-0063-anda-15-36-287.pdf>.
- Regalado, Jorge y Tommaso Gravante (2016). “Acción colectiva y prácticas políticas emergentes en México”. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. IV, núm. 154.
- Sandoval, Rafael (2018). *Problemas y desafíos de la formación en la metodología de la investigación*. Guadalajara, México: Grietas Editores.
- Scanell, L. y R. Gifford (2010). “Defining place Attachment: A Tripartite Organizing Framework”. *Journal of Environmental Psychology*, 30.
- Svampa, Maristella (2012). “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. *Observatorio Social de América Latina*, núm. 32. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>
- Zibechi, Raúl y Michael Hardt (2013). *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires: Tiempo Mardulce.



# EL PARTO HOSPITALARIO EN AMÉRICA LATINA: PRÁCTICAS DE PATOLOGIZACIÓN, MEDICALIZACIÓN E INSTRUMENTALIZACIÓN

MARÍA RENEE ACEVES VALENCIA\*

## Resumen

La patologización del cuerpo femenino que pare, su medicalización y la creciente instrumentalización ejercida sobre él, son prácticas concretas en las que se despliega el conglomerado de formas moderno-capitalistas de *hacer y pensar* el nacimiento en América Latina. El texto esboza una reflexión en torno al término que ha sido construido con el afán de dar cuenta y denunciar prácticas violentas ejecutadas sobre la mujer embarazada, que pare y en puerperio: *violencia obstétrica*. Se ha convertido al siglo XVIII y el acaecer de la era industrial, como el acontecimiento que brinda explicación a las prácticas antes mencionadas (Mangnone Alemán, 2013: 79). El escrito cuestiona tal enunciado y propone una vinculación entre la instauración de la lógica de acumulación de capital en la región latinoamericana, suscitada en los siglos XVI y XVII, y el ejercicio de las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización del parto llevadas a cabo en la actualidad.

*Palabras clave:* parto, violencia obstétrica, patologización, medicalización, instrumentalización

- 
- Licenciatura en Sociología, Universidad de Guadalajara. Contacto: ma.renee@hotmail.com. Recibido: 3/2/2020. Aceptado: 21/3/2020.

## HOSPITAL DELIVERY IN LATIN AMERICA: PATHOLOGIZATION, MEDICALIZATION AND INSTRUMENTALIZATION PRACTICES

### Abstract

The pathologization of the female body that gives birth, its medicalization and the increasing instrumentalization exerted on it, are concrete practices that unfold the conglomerate of modern-capitalist ways of doing and thinking about birth in Latin America. The text outlines a reflection on the term that has been built with the eagerness to account and denounce violent practices previously mentioned on a pregnant woman, which births and goes into puerperium: *obstetric violence*. It has been converted to the eighteenth century and the befall of the industrial era as the event that provides explanation for the practices mentioned above (Mangnone Alemán, 2013: 79). The text questions such statement and proposes a link in between the establishment of the logic of capital accumulation in the Latin-American region, emerged on the XVI and XVII centuries, and the exercise of the pathological practices, medicalization and instrumentalization of birth carried out nowadays.

*Keywords:* childbirth, obstetric violence, pathologization, medicalization, instrumentalization

### Introducción

En el ámbito del pensamiento social, mucho se ha escrito en defensa de la objetividad en el hacer científico y en apoyo al posicionamiento teórico-metodológico empeñado en sostener la relación sujeto-objeto, basado en una perspectiva ético-política que, consideramos, es contraria a la vida. También mucho es lo que se ha escrito como respuesta a ello. Mi labor no consiste en extender una discusión, ya de por sí prolongada en demasía. La mención a tal disputa me sirve solo de preámbulo, pues no sucumbo ante el mandato del desapasionamiento y la neutralidad al observar, ni cedo ante el precepto del distanciamiento y la superioridad al pensar. ¿Qué hay de impersonal en el hacer investigativo? Mamá habla sobre sus partos: el parto de la nena, del varón y de aquel que no sucedió. Voy de a poco pescando el rastro del ejercicio violento contra el cuerpo pariendo de ella y el cuerpo naciente nuestro. La insolencia de la voz

ensayada en humillaciones y reprimendas; la tosquedad del antebrazo presionando su vientre, empeñado en hacer salir el producto de aquella línea manufacturera que es la sala de partos; la agresividad de la vena transportadora de líquido sintético, que sabe de tiempos cortos y marchas aceleradas; la arbitrariedad de la mano que traza la herida de bisturí sobre su vulva para acelerar la expulsión de la cría; la atrocidad cometida al negarle al recién nacido el pecho de su madre. La voz de mamá es la voz de todas las mujeres que paren en América Latina. Las prácticas de dominación y control ejercidas sobre nuestros cuerpos constituyen un malestar generalizado y diversificado, históricamente invisibilizado e ininterrumpidamente replicado.

## A modo de acuse

Se denuncia en redes sociales al personal de una clínica de salud pública guatemalteca que retrasó el parto de una mujer, en contra de su voluntad, con la intención de que fuese el primer nacimiento del año. Más de una decena de personas apiñadas alrededor de la mujer que pare celebran sin medida el nacimiento de la cría (Gerardo, 2019). “Acá el médico soy yo, así que te callás la boca”, enunció el jefe de guardia del segundo sanatorio que visitó una mujer argentina luego de habersele negado la atención en reiteradas ocasiones. La mujer, aun habiendo manifestado dolor, fue enviada de vuelta a casa, donde más tarde murió la criatura aún en su vientre. Tenía ocho meses de gestación (Arenas, 2016). En Colombia, una mujer asiste a la revisión periódica de su embarazo en la que exterioriza el deseo de ser acompañada por su pareja al momento de parir. El obstetra en turno la despide diciendo “después de ver eso, él ya no va a querer hacer el amor contigo” (Levy, 2019). El Centro de Salud de San Felipe Jalapa de Díaz, en Oaxaca, negó la atención a una mujer a la que no le quedó otra opción que parir en el jardín del mismo sitio (Cortés, 2014). En Cuscatlán una mujer que había sido violada y desconocía que estaba embarazada pare en el retrete de su hogar un cuerpo sin vida. Fue culpada de homicidio por las autoridades salvadoreñas (Salinas, 2019).

Un término ha sido creado con la pretensión de nombrar, visibilizar y denunciar prácticas como las señaladas anteriormente: *violencia obstétrica*. El Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) la considera una violación a los derechos humanos y la define como el tipo de violencia que consiste en cualquier acción u omisión por parte del personal de salud que cause daño físico o psicológico a la mujer durante embarazo, parto y posparto. El organismo señala la intersección de al menos dos expresiones de violencia como las conformantes de tal conjunto de prácticas: la violencia institucional y la violencia de género. Aunque el presente escrito concentra su atención en las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización sobre el cuerpo femenino que pare, y no respecto del cuerpo gestante, ni en torno al periodo posterior al nacimiento, resulta conveniente aludir a tal conceptualización.

La pertinencia de la cita radica en la aparición del término dentro del escenario legislativo de algunos países de la región, así como en la utilización de este por parte de ciertas mujeres y colectivos feministas a modo de acuse. Es cierto, ahora la expresión tiene cabida en el ámbito constitucional latinoamericano. No obstante, la situación normativa del conjunto de prácticas ejercidas contra el cuerpo femenino gestante, pariendo y en puerperio, en los países de la región, es frágil y deficiente. “La gran mayoría de los países de América Latina carecen de una regulación que haga frente de manera directa a la violencia obstétrica”, señalan Yasna Fernández e Iván Díaz (2018: 140). Según la información expuesta por los autores, los únicos tres aparatos normativos nacionales que han incluido leyes en relación con esta temática son los de México, Venezuela y Argentina.

A tenor con tal panorama, es preciso elaborar una reflexión sobre la base de las siguientes preguntas: ¿resulta sensato recurrir a la vía legal para dar solución a la problemática? ¿Pueden nuestros esfuerzos por liberarnos del yugo patriarcal apoyarse en un aparato estatal? ¿Qué implicaciones conlleva la utilización de *violencia obstétrica* como herramienta conceptual? ¿Logra esta agotar la interpretación del fenómeno observado?

## Escenario brasileño

Érica de Paula, en conjunto con Eduardo Chauvet, presentó en 2013 la primera parte de una serie de filmes que buscan, por medio de la entrevista a especialistas de la salud y la recuperación de las experiencias de parto de mujeres brasileñas, elaborar una crítica en torno a la práctica del parto hospitalario en Brasil: *El renacimiento del parto*. El conjunto de documentales exhibe una recopilación de relatos en los que médicas y médicos ginecobstetras, enfermeras, antropólogas, funcionarios públicos, madres, padres y más, exponen sus reflexiones en torno a las formas de hacer y pensar el nacimiento brasileño en el contexto moderno-capitalista. “El modelo de atención al parto en Brasil, muy centrado en la tecnología, fue creando de a poco la cultura de la cesárea como la manera más cómoda de nacer; quizás más adecuado a nuestra sociedad de consumo” —expresa Esther Vilela, encargada del ministerio de salud brasileño—. La referencia al caso brasileño resulta oportuna, pues es este uno de los países latinoamericanos en los que se produce el fenómeno de la *pandemia cesariana*. Según información presentada por el diario *El País*, “entre 1990 y 2014 la tasa de cesáreas en América Latina y el Caribe aumentó del 23% al 42%”. La Organización Mundial de la Salud (OMS), indica que una tasa óptima de cesáreas debe oscilar entre el 10% y el 15%. En Brasil la cifra es superior al 55%, lo que lo posiciona como el segundo país en la región con el más alto número de partos realizados por esta vía, después de República Dominicana y seguido por Ecuador, con el 48.97%, y México, con el 45.2% (Larraz, 2017).

La realización de cesáreas en condiciones de bajo riesgo (cuando estas son innecesarias y no justificadas), corresponde a una de las formas concretas en que se manifiestan las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización ejercidas sobre el cuerpo femenino que padece.

Considero apropiado detenerme a recuperar algunas reflexiones contenidas en el material audiovisual citado, unidas a una breve descripción de los términos enunciados.

## Patologización

Percepción del cuerpo gestante y el cuerpo pariendo como cuerpos enfermos. El proceso de patologización, de acuerdo con Gisela Untoiglich, “implica un conjunto de operaciones políticas, programas, estrategias, dispositivos e intervenciones cuyos efectos ubican en un lugar de enfermo a aquellos que quedan por fuera de los criterios de normalidad de su época” (2014: 25). Según señala Natalia Magnone, si la mujer que pare “es asistida en una lógica preparada para encarar patologías, será sometida a intervenciones innecesarias que obstaculizan el desenlace natural del proceso” (2013: 81), aun cuando el embarazo haya sido clasificado como de bajo riesgo.

La creciente expansión del dominio del saber y poder médico sobre aspectos de la vida que antes estaban fuera de su área de incumbencia implica necesariamente la categorización de esos aspectos en términos de salud/enfermedad y normal/patológico. Las categorías de medicalización y patologización se complementan una a la otra formando un circuito que caracteriza las intervenciones médicas en los momentos del parto (Martínez y Orobich, 2018: 4).

“Nuestro modelo de parto en Brasil y otros países del mundo se fundamenta en la enfermedad. Se van creando constantemente cuestiones menores para probar que la mujer tiene problemas” —declara Heloísa Lessa, enfermera obstétrica.

## Medicalización

Exclusión de saberes históricamente contruidos por la mujer, simultánea a la inserción del conocimiento médico hegemónico. “Imposición de un dominio absoluto del proceso por parte del aparato médico con la consiguiente desposesión del control de la mujer sobre su propio cuerpo” (Sánchez *et al.*, 2012).

Robbie Davis-Floyd (2001) señala que “antes de la era contemporánea, industrial, el nacimiento era un proceso natural. Era parte del tejido de la vida social y las comadronas atendieron el parto en todas las sociedades”.

Unido a ello, el médico obstetra Ricardo Jones enuncia que “la entrada de los hombres en ese universo sagrado y escondido del nacimiento terminó por traer, junto con las luces de la razón, el cambio de los modelos de los paradigmas del parto”.

### Instrumentalización

Intervencionismo rutinario y estandarización extrema durante la labor de parto. Medios quirúrgicos, farmacológicos y técnicos utilizados al momento del parto sobre el cuerpo femenino.

La ginecóloga Fernanda Macedo afirma (en los materiales audiovisuales referidos), que “el parto en Brasil en la época actual pasó de ser un acto fisiológico a un acto quirúrgico”. A la par que Heloísa Lessa, asevera que el parto era absolutamente cosa entre mujeres:

desde entonces hemos presenciado muchos cambios: tuvimos grandes avances en la tecnología, el surgimiento de la figura del médico en el parto. Está claro que, al situar a la mujer en el hospital, aparecen dos factores históricos importantes: el parto horizontal y la episiotomía.

### Patologización, medicalización e instrumentalización sobre el cuerpo que pare

En la región latinoamericana se han hecho presentes la burocratización, la estandarización, el control y la regulación del cuerpo femenino que pare, llevados a cabo por la institución médica obstétrica de carácter capitalista-patriarcal. Las expresiones observables de dichos mecanismos de dominio incluyen principalmente:

- La dotación al parto, como fenómeno fisiológico, de un carácter patológico acoplado a la percepción del cuerpo pariendo como cuerpo enfermo, lo que ha traído como consecuencia un aumento en la ejecución de procedimientos médicos innecesarios e invasivos al tiempo que se pare.

- La negación de saberes femeninos sumada a la simultánea imposición del conocimiento médico con supuesto fundamento en la ciencia. Esto ha derivado en el desplazamiento de la figura femenina durante la labor de parto (matrona y partera), en paralelo a la inserción de la figura del profesional de la salud (médico ginecobstetra), así como la modificación del sitio en que ocurre el parto en que el hospital sustituye al espacio privado e íntimo.
- La atribución de caracteres tales como *riesgo*, *imprevisibilidad* y *anomalía* al cuerpo femenino. Ello ha promovido y sustentado la excesiva intromisión del hacer médico-institucional sobre el cuerpo pariendo; esto es, la utilización en demasía de medios quirúrgicos, farmacológicos y técnicos sobre el cuerpo pariendo.

Las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización antes esbozadas se traducen en ejercicios aún más concretos, como:

- Obligar a parir en una posición poco benéfica para la parturienta, en beneficio del profesional de la salud.  
A placer del varón, se ha privado a la mujer de decidir cómo y cuánto moverse cuando se prepara para parir, y la forma que adoptará su cuerpo al momento de la expulsión del cuerpo naciente. Es muy probable que la imagen que venga a nuestra mente al pensar en un parto sea la de una mujer recostada. Debemos atribuir la popularización de tal práctica al capricho del rey Luis XIV, quien pidió que la mujer que pariría a su hijo se recostara para poder observarlo todo. En el siglo XVII se expide un documento oficial que exhorta a las mujeres a posicionarse boca arriba al momento del alumbramiento. De acuerdo con Ina May Gaskin, “la recomendación estaba pensada en beneficio del médico que quisiera usar el instrumento, no de la mujer” (2003: 283).
- Suministrar oxitocina sintética.  
Un conglomerado de hormonas y sustancias químicas están involucradas en el proceso de parto: las prostaglandinas, la oxitocina, la adrenalina y las endorfinas. De acuerdo con Gaskin, dicho conjunto hormonal “contribuye de forma crucial a regular y espaciar las contracciones uterinas durante el proceso [...] y son fundamentales para

la supervivencia del recién nacido” (2003: 188), dado que se encargan de estimular las reacciones del cuerpo que pare y el cuerpo que nace ocurridas durante el nacimiento. El suministro de oxitocina sintética se realiza con la finalidad de acelerar el proceso de parto. Esta tendrá la función de aumentar e intensificar las contracciones uterinas que permiten la expulsión de la cría.

- Esterilizar a la parturienta sin su consentimiento o coaccionarla para que acceda.

Como parte de un proyecto gubernamental de control de la natalidad, la esterilización al momento del parto se ha convertido en una práctica común en los hospitales de la región. Los centros de salud públicos suelen imponer instrumentos anticonceptivos a las mujeres que paren, tales como la oclusión tubaria bilateral, la histerectomía y la colocación de un dispositivo intrauterino. Múltiples son los casos de mujeres a las que no se les dio noticia de que serían sometidas a tales procedimientos médicos, así como aquellos en los que se obligó o presionó a la parturienta a firmar el documento que avala un supuesto consentimiento informado. El dolor y la desesperación de la parturienta allanan el camino al chantaje médico. Las herramientas coercitivas sobran; por ejemplo, la suspensión de apoyos gubernamentales es una de las amenazas que reciben las mujeres en comunidades rurales. Las mujeres con VIH, así como aquellas con discapacidad cognitiva o intelectual, son con frecuencia sometidas a esterilizaciones forzadas. El diario *Por Esto!* señaló en 2018, respecto del caso mexicano, la realización de tales prácticas quirúrgicas en jóvenes con discapacidad que han sido abusadas; el personal de las clínicas de salud arguye que las operaciones son llevadas a cabo “para evitar que cuando sean violadas queden embarazadas”.

- Efectuar una episiotomía.  
Es esta una incisión quirúrgica realizada sobre la vulva del cuerpo que pare con la intención de evitar un desgarre. Tal incisión resulta, en la mayoría de los casos, innecesaria. Su ejercicio rutinario está sustentado en la idea de que “infligir ese trauma a la mujer le evita graves desgarros, mejora la vida sexual de su marido, le ahorra incontinen-

cias urinarias y fecales, facilita su propia labor de costura posterior” (Gaskin, 2003: 314). Ina May asegura que tales aseveraciones no tienen justificación suficiente, que carecen de pruebas fidedignas.

- Realizar la maniobra de Kristeller.  
Ella es una técnica que consiste en hacer presión con los puños y antebrazo sobre la parte superior del útero coincidiendo con la contracción y el empuje de la parturienta. En muchas ocasiones resulta ser perjudicial tanto para la parturienta como para la cría.
- Utilizar fórceps.  
Estos son un instrumento en forma de tenaza que facilita al médico ginecobstetra la extracción del cuerpo naciente. Recurrir a su empleo implica un riesgo considerable para la madre y la criatura. La ruptura de útero y las lesiones en vejiga y uretra son dos de los posibles daños, además del riesgo de lesión neurológica que corre la cría.
- Negar atención médica a la parturienta.
- Negar el acompañamiento durante el parto.
- Negar a la parturienta cuidar del recién nacido en las horas posteriores, inmediatas al parto.
- Negar información sobre el procedimiento que está por realizarse.
- Agredir física o psicológicamente (humillaciones, insultos, amenazas, entre otros).
- Utilizar a la parturienta como recurso didáctico.
- Someter a una cesárea innecesaria a la parturienta.

### Prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización y su articulación con la lógica de acumulación de capital

Constreñir la observación y el entendimiento del fenómeno al concepto *violencia obstétrica* es una limitante que debe eludirse. Evitemos contener el análisis en la conceptualización instituida y recientemente institucionalizada. Sin pretensiones de desechar el concepto, sugiero ampliar la reflexión. Escudriñemos: propongo trazar un vínculo entre el conglome-

rado de formas de hacer, ser y pensar de carácter estructural propias del sistema capitalista-patriarcal, y las prácticas concretas de patologización, medicalización e instrumentalización del parto en la región latinoamericana. El confinamiento de la problemática dentro de los límites inherentes a la conceptualización retomada por organismos como la Organización Panamericana de la Salud (OPS) imposibilita interpretar al fenómeno como resultado del entramado de relaciones sociales moderno-capitalistas. Considerarlo una anomalía perteneciente al sistema que es posible erradicar por medio de aparatos y mecanismos constitucionales implica, pues, negar dicha articulación.

Robbie Davis-Floyd (2001), pensadora estadounidense que se ha dedicado al estudio del nacimiento, la obstetricia y la partería desde una perspectiva antropológica, ha señalado y descrito los tres paradigmas de la atención sanitaria que influyen de manera considerable al parto. De acuerdo con ella, el sistema de valores y creencias de la sociedad occidental moderna permea e interviene en la construcción del sistema de asistencia sanitaria (encargada de gestionar, institucionalizar y reproducir las formas de hacer y pensar el parto). Para la autora, dicho sistema de valores se erige sobre los cuatro siguientes fundamentos:

- a. La ciencia [cientificismo]
- b. La alta tecnología [acelerada y exhaustiva tecnificación de los procesos]
- c. El beneficio económico [lógica de acumulación de capital]
- d. Las instituciones patriarcalmente gobernadas.

Pienso en esta propuesta como un punto de partida acertado y conveniente al estudio del parto, sobre la base de la cual es posible comenzar a observar, criticar y analizar las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización del cuerpo femenino que pare.

Escribe Gaskin: “se puede ganar tanto dinero con los partos que este acto fisiológico y personal se ha vuelto político”. Ella es quien inició en Norteamérica la fundación *The Safe Motherhood Quilt Project*, además de crear el *Centro de Partería de la Granja*, ubicada en Tennessee (2003: 317). De acuerdo, el parto es un acto político. Por tanto, resulta pertinente precisar

desde cuándo se convirtió en tal y cuáles son las razones por las que esto sucedió. ¿Qué lo que le ha conferido *politicidad* al proceso de parir-nacer? ¿El alto beneficio monetario que incentiva al profesional de la salud a ejercer prácticas *patologizantes, medicalizantes e instrumentales* sobre el cuerpo que pare satisface nuestro afán por dar solución a las preguntas planteadas? Es decir, ¿es solo, o principalmente, la jugosa remuneración que percibe el médico ginecologista luego de realizar un parto hospitalario, lo único que confiere *politicidad* al fenómeno del nacimiento? Desconfío de una respuesta afirmativa sin más.

Reitero la importancia de pensar al parto no únicamente como fenómeno fisiológico, sino también como práctica histórico-social, como un *hacer* atravesado por el entramado de relaciones sociales moderno-capitalistas. Dicha labor puede ser bien consumada retomando algunas de las ideas expuestas tanto por Silvia Federici, en *Calibán y la bruja*, como por Rita Segato (2019), quien se ha encargado de desarrollar una extensa reflexión en torno a lo que ha denominado *pedagogías de la crueldad*.

Con la marginación de la partera, comenzó un proceso por el cual las mujeres perdieron el control que habían ejercido sobre la procreación, reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos «dadores de vida». La comunidad de mujeres que se reunía alrededor de la cama de la futura madre tuvo que ser expulsada de la sala de partos, al tiempo que las parteras eran puestas bajo vigilancia del doctor o eran reclutadas para vigilar a otras mujeres (Federici, 2004: 137).

Federici alude al modo en que se desplegó la caza de brujas europea, una de las medidas estatales que tuvo como pretensión ejercer control sobre el cuerpo femenino y que está estrechamente vinculado con la etapa insaurativa del capitalismo.

Si en la Edad Media las mujeres habían podido usar distintos métodos anticonceptivos y habían ejercido un control indiscutible sobre el proceso del parto, a partir de ahora sus úteros se transformaron en territorio político, controlados por los hombres y el Estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista (2004: 138).

Sería la mujer quien a partir de entonces se encargara, no de forma voluntaria y ejerciendo resistencia, de la reproducción de la fuerza de trabajo que posibilitó la continuación y el fortalecimiento de la lógica de acumulación de capital. Segato, por su parte, ha sugerido no observar la problemática de género “exclusivamente como una cuestión de la relación entre hombres y mujeres, sino como el modo en que esas relaciones se producen en el contexto de sus circunstancias históricas” (2019: 28). La caza de brujas en América, que no emuló la dinámica con que fue llevada a cabo en el viejo continente, debe ser observada sin perder de vista dicha noción. La intersección de por lo menos tres condicionantes (género, clase y raza) no deben eludirse al tratar de interpretar el fenómeno. Para Federici,

la extensión de la caza de brujas a las colonias americanas constituye un ejemplo notable de la lógica que rige tanto el desarrollo del capitalismo como conforma el carácter estructural de las atrocidades perpetradas en este proceso (2004: 288).

La caza de brujas, tanto en Europa como en América, implicó un intento por erradicar aquellas mujeres cuyo *ser, hacer y pensar* era considerado amenazante al orden social que estaba siendo conformado e instaurado.

También en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento que, según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio (Federici, 2004: 289).

Segato ha definido las *pedagogías de la crueldad* como aquellas que “enseñan a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto” (2019: 27). La caza de brujas extendida a América sirvió para perfeccionar la estrategia que después sería aplicada en tierras europeas y así continuar con el combate a la figura femenina que

había sido demonizada. “La adopción de la exterminación como estrategia política por parte de los Estados europeos constituyó otra importación proveniente del Nuevo Mundo”, señala Federici (2004: 309). La consecuencia que trajo consigo la persecución de quienes habían sido consideradas como brujas en esta región fue la redefinición de “las esferas de actividad en las que las mujeres indígenas podían participar” (2004: 306).

Ciencia, tecnologización y tecnificación de los procesos, beneficio económico e instituciones patriarcalmente gobernadas, los cuatro sustentos del paradigma tecnocrático de atención a la salud que ha observado Davis-Floyd, se asoman de formas complejas y diversas. Las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización del parto pueden entonces ser comprendidas como efecto de un proceso de dominio y control sobre el cuerpo femenino, utilizado como instrumento para expandir la dinámica de reproducción de la lógica de acumulación de capital en la era moderna por Occidente. El fenómeno histórico-social *parto* está atravesado por el cúmulo de significaciones características de la cultura occidental: las propias del cristianismo, que no ha cesado de intervenir en el *hacer* de la vida cotidiana; las concernientes a la ciencia como producto del proyecto social que es la modernidad; las relativas al patriarcado, que plantea formas determinadas y hegemónicas de *ser* y *pensar* los sujetos sociales *hombre* y *mujer*, y las que corresponden al capitalismo como modo de producción de la vida.

## Conclusiones

El cuerpo femenino ha sido sometido a la lógica de acumulación de capital. No hemos podido escapar a dicha construcción práctico-ideológica; tampoco han podido hacerlo nuestros cuerpos. La mercantilización de la vida no condona ni excluye ámbito alguno: el cuerpo femenino ha sido colonizado. El despliegue de la colonización de nuestros cuerpos es amplio. Existen múltiples y variadas formas concretas en que dicho atravesar se manifiesta. Las prácticas de patologización, medicalización e instrumentalización ejercidas al momento del parto son algunas de ellas.

“En la fantasía europea, América misma era una mujer desnuda reclinada que invitaba seductoramente al extranjero blanco que se le acercaba”, escribe Federici (2004: 305). La tierra, que ni era América ni era Latina, fue colonizada, violada y despojada. “Estos [los europeos] trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres” (Federici, 2004: 305). La tierra, que ahora es América y es Latina por capricho de quien tuvo intenciones de poseerla, ha sido históricamente resguardada por mujeres. Mujeres a quienes, igualmente y de forma sistemática, se ha intentado colonizar, violar y despojar. Mujeres que, desde una ética de la vida, han resistido y resisten a tal reestructuración impuesta y nunca elegida. Nuestros cuerpos son testigos. El cuerpo que parece dar constancia de las formas de *hacer*, *ser* y *pensar* erigidas por imposición.

Esos “actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo en cosas”, como se refiere Segato (2019: 27) a las *pedagogías de la crueldad*, dan cuenta del mandato que se ha pretendido ejercer en contra del cuerpo femenino. La práctica moderna ginecobstétrica pone de manifiesto tal aseveración. Esta se ha encargado de negar los saberes femeninos. El acervo de conocimientos propio de las mujeres encomendadas al cuidado de la salud en las sociedades precolombinas, y en general anticapitalistas, ha sido desplazado y casi sofocado en su totalidad. La reificación de nuestros cuerpos está estrechamente vinculada a su inserción dentro la dinámica de producción de mercancías. El cuerpo que parece ser patologiza con el afán de controlarlo. El cuerpo que parece ser medicaliza con la pretensión de dominarlo. El cuerpo que parece ser es sobre el que se han ejercido instrumentos de opresión. Asegura Segato que nos enfrentamos, en el siglo XXI, a una “expansión de los escenarios de las nuevas formas de la guerra en América Latina” (2019: 28). Esto es, a una expansión de la ética de la muerte en contraposición a una ética de la vida. Una ética que atenta contra la vida humana y no humana a la que es preciso entender, enfrentar y fracturar. Cuestionar y reflexionar en torno a las implicaciones que tiene es una tarea necesaria, urgente. Preguntémonos si es al mismo tiempo labor suficiente.

## Bibliografía

- Arenas, Natalia (2016). “Mataron a mi bebé”. *El Espectador*, 25 de noviembre. Venezuela.
- Davis-Floyd, Robbie (2001). “The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth”. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, num. 75. Texas: Department of Anthropology, University of Texas Austin.
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández, Yasna e Iván Díaz (2018). “Situación legislativa de la violencia obstétrica en América latina: el caso de Venezuela, Argentina, México y Chile”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, núm. 51. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Gerardo, Laura (2019). “El polémico parto del primer bebé del 2019 en Guatemala”. *Debate*. México. Disponible en: <https://www.debate.com.mx/mundo/El-polemico-parto-del-primero-bebe-del-2019-en-Guatemala-20190102-0064.html>. Consultado: 18 de enero de 2020.
- GIRE (s/f). “Violencia obstétrica”. En *Grupo de Información en Reproducción Elegida*. Disponible en: <https://gire.org.mx/violencia-obstetrica/>. Consultado: 20 de enero de 2020.
- Larraz, Irene (2017). “Latinoamérica gana por cesárea”. *El País*, 11 de agosto. México.
- Levy, Goldy (2019). “Tenemos que hablar de violencia obstétrica”. En *Creosetenta*. Colombia: Universidad de los Andes. Disponible en: <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/tenemos-que-hablar-de-violencia-obstetrica/>. Consultado: 22 de enero de 2020.
- Magnone, Natalia (2013). “Modelos contemporáneos de asistencia al parto: Cuerpos respetados, mujeres que se potencian”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 12. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba Argentina.
- Martínez, Berenise y Ludmila Orobich (2018). “De la casa al hospital: una breve historización de la atención del embarazo y parto”. En *x Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de la Plata*. Argentina: Universidad Nacional de La Plata.
- Paula, Érica de (productora) y Eduardo Chauvet (director) (2013). “El renacimiento del parto”. [Película documental]. Brasil: Chauvet Filmes.

- Salinas Maldonado, Carlos (2019). "Absuelta mujer que dio a luz a un bebé muerto y fue acusada de abortar en El Salvador". *El País*, 20 de agosto. México.
- Segato, Rita (2019). "Pedagogías de la crueldad. El mandato de la masculinidad" (fragmentos). *Revista de la Universidad de México*, núm. 854. México: UNAM.
- Untoiglich, Gisela (2014). "Medicalización y patologización de la vida: situación de las infancias en Latinoamérica". *Nuances: Estudos sobre Educação*, núm. 1. Buenos Aires: Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de Buenos Aires.



# “MOVILIDAD” Y “MIGRACIÓN”, PROBLEMATIZACIONES PRIMERAS: EL EJEMPLO DE LOS INMIGRANTES VENEZOLANOS CRUZANDO LAS FRONTERAS DE ECUADOR

HADASA HERRERA GUTIÉRREZ •

...cargamos con nuestras guerras  
nuestras naciones de cuna.  
Nuestro rumbo hecho de verso, de  
migraciones, de hambrunas.  
Y así ha sido desde siempre,  
desde el infinito.

*Movimiento*, Jorge Drexler (2017)

## Resumen

Ante el aumento acelerado de la migración, los organismos e instituciones se han preocupado por tratar la situación a través de políticas públicas de control, guiados por un discurso retórico de paz y seguridad social. El *migrante* y, en general, el fenómeno de la movilidad humana, son analizados bajo un marco metodológico nacionalista y de Estado. El campo académico respalda y reproduce dichos discursos alejándose de un análisis desde la complejidad de lo que significa para los sujetos el despla-

- 
- Licenciatura en Sociología, Universidad de Guadalajara. Asistente de investigación CONACYT en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente. Contacto: hadanerek\_2013@hotmail.com; hada23sociologia@gmail.com. Recibido: 25/1/2020. Aceptado: 23/4/2020.

zamiento, y se ve limitado para presentar verdaderas alternativas de vida para las personas. Estas visualizaciones se constituyen en camisas de fuerza que proporcionan respuestas inmediatas para necesidades inmediatas, pero que a la larga se vuelven insostenibles tanto para la sociedad como para los gobiernos.

Este trabajo pone énfasis en los mecanismos y discursos a través de los cuales al migrante se le controla, gestiona, violenta y categoriza, así como en cuestionar la normalización de tales estrategias violentas, que limitan la libertad y el derecho básico a la búsqueda de mejores condiciones de vida. De allí que señalamos la urgencia de volver a mirar los conceptos con los que nos referimos a los sujetos y los categorizamos.

*Palabras clave:* migrante, exclusión, nacionalismo, movilidad humana, categorización

## “MOBILITY” AND “MIGRATION”, FIRST ISSUES: THE EXAMPLE OF VENEZUELAN IMMIGRANTS CROSSING THE BORDERS OF ECUADOR

### Abstract

Faced with the accelerated increase in migration, agencies and institutions have been concerned with dealing with the situation through public control policies, guided by a rhetorical discourse on peace and social security. The migrant, and in general the human mobility phenomenon, are analyzed under a nationalist and state methodological framework; The academic field supports and reproduces these discourses, moving away from making an analysis from the complexity of what that displacement means for subjects, and that it is limited to present true alternatives of life for people. These visualizations become straitjackets that provide immediate responses to immediate needs, but that in the long run they become unsustainable for both society and governments. This work seeks to emphasize the mechanisms and discourses through which the migrant is controlled, managed, violent and categorized, and to question the normalization of these violent strategies, which limit freedom and the basic right to search for better living conditions. Faced with this, there is an urgency to look again at the concepts with which we refer to and categorize subjects.

*Keywords:* migrant, exclusion, nationalism, human mobility, categorization

## Reflexiones preliminares

Tal como ocurre frente a la pobreza, ante el aumento acelerado de fenómenos sociales como la migración los organismos e instituciones se han preocupado por resolver, pero poco por entender, el curso de los contextos sociales que han hecho de la movilidad humana una condición de peligro. ¿Existen posibilidades y alternativas reales para quienes se movilizan que les signifiquen el goce real de sus libertades como sujetos, aun a pesar de encontrarse en condiciones de desplazamiento?

En un reciente informe, la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define al *migrante* como “cualquier persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia”.<sup>1</sup> La organización internacional emplea esta definición genérica de manera independiente de las causas y la situación político-social que motivan al sujeto a desplazarse. Sin embargo, el hecho de que únicamente se refiera al *desplazamiento* obvia toda referencia que remita al tipo de movilidad forzada, en condiciones no deseables. Es decir, la situación jurídica, la duración y las razones del desplazamiento, e incluso si esta se da voluntaria o involuntariamente, quedan subsumidas en una sola y amplia definición que incluye toda forma de movilidad no privilegiada. Es importante destacar que en esta definición, la condición de desplazado<sup>2</sup> tiene la intención de excluir del término aquellos tipos de movilidad que se da en mejores circunstancias (turistas, por ejemplo).

---

1 Naciones Unidas. Disponible en: <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/migration/index.html>. Consultado: 5 de diciembre de 2019.

2 Véanse las acepciones de la RAE para el término “desplazado, desplazada”: “*Dicho de una persona inadaptada, que no se ajusta al ambiente o a las circunstancias*”. Disponible en: <https://dle.rae.es/>.

## ¿Cuáles son los efectos de las políticas de control de la migración?

Entre las investigaciones sobre movilidad se han desarrollado trabajos que buscan analizar la relación entre los países receptores y los emisores de flujos migratorios considerables, estudiando la economía de ambos para poder dar explicaciones sobre las causas que motivan a los inmigrantes a elegir un país u otro (Cárdenas y Mejía, 2006, en Gómez, 2010). Investigaciones como la de Gómez (2010) pretenden hacer un análisis general de las causas y los efectos de la movilidad aludiendo a la complejidad subyacente, que incluye aspectos de toda índole.

El mundo globalizado capitalista lo es de barreras más que de posibilidades. Las probabilidades existentes en el marco de la globalización neoliberal son falacias de libertad y de opciones categóricas. Sus características dominantes son el derroche carente de sentido y el consumo descomedido. Ante ello, se ha desarrollado un conjunto de actitudes ante la vida que premian el consumo antes que la satisfacción de las necesidades, que ensalzan el trabajo explotado sobre el bienestar (necesidades suplidas) y que, además, normaliza, interioriza, sutaliza, acepta y reproduce la violencia a través de la negación y el rechazo del “otro”. Estas se constituyen en lógicas carentes de todo sentido ético acerca de la vida, al construir una racionalidad engañosa que tergiversa el sentido y forma de la calidad de vida.

La tarea de nombrar y señalar esos procesos ha sido cada vez más abandonada por el llamado de los discursos de pacificación mundial y control de la vida. En su lugar se han desarrollado formas de nombrar la vida y los sujetos que posibilitan el despliegue de mecanismos de gestión y repartición del mundo, que ofrecen el territorio a unos pocos y lo limitan a muchos. Este es el escenario de la migración actual, que hoy caracteriza al sistema-mundo.<sup>3</sup>

---

3 La problematización de las diferencias entre migración y movilización es un tema que se discute mucho actualmente, y aún permanecen distintas perspectivas. La que retomamos en este trabajo es la que entiende que ambas concepciones quedan incluidas en el término desplazamiento. Si bien la movilidad puede entenderse comúnmente de manera más

Frente a lo anterior, es imprescindible subrayar la necesidad de abordar la migración como un fenómeno integral que tiene diferentes aspectos (laboral, económico, cultural, político, jurídico, social), y que debe ser analizado en toda su complejidad (Arango, 2003: 27). Pero, contrario a ello, la categoría política o identidad jurídica moderna, *migrante*, condiciona a tratar la movilidad humana como una realidad fragmentada<sup>4</sup> que es resuelta —aparentemente—, por instituciones y marcos de análisis disciplinares igualmente fraccionados.

Esto trae como consecuencia que las políticas públicas y los estudios académicos destinados a *resolver* el fenómeno actual de movilidad, lejos de presentar verdaderas alternativas de vida para las personas que se encuentran condicionadas —y las que desean voluntariamente hacerlo— a tener que moverse de un lugar a otro, se constituyan en camisas de fuerza que proporcionan respuestas inmediatas para sus necesidades inmediatas. A la larga, estas políticas se vuelven insostenibles, tanto para la sociedad como para los gobiernos.

---

amplia que la migración (concepto que usualmente se conserva para referirse a las formas de movilidad estable, para quien se moviliza por tiempo indefinido), discutimos cómo, en lo inmediato, la categorización de “migrante” es entendida por los Estados y gran parte de la academia, para referirse al sujeto que se moviliza involuntariamente y sin recursos. El tema tiene aún mucho por discutírsele (de hecho, retomamos la discusión en la siguiente nota).

- 4 Al respecto, cabe resaltar que estos marcos de análisis permanecen guiados y encuadrados en una lógica asimétrica que, en principio, permea y transforma las fronteras haciendo una distinción desigual que se ve reflejada en el lenguaje; el investigador de movilidad Juan Carlos Velasco discute (2013): “el término *movilidad* se reserva para los miembros de las clases más favorecidas, la *migración* es patrimonio de los menos pudientes”. Y permanece frente a esta perspectiva un fuerte celo discursivo que exige respetar dichos márgenes. Como se discutirá en el presente trabajo, migrante es estrictamente quien cruza fronteras en busca de oportunidades de empleo, de educación, de vida. Pero el que se está movilizándolo, según estos mismos márgenes que se analizan, es aquel que tiene un destino fijado y temporal, que viaja en avión, con papeles perfectamente en regla y con suficientes recursos (esos sujetos pueden ser turistas, estudiantes o trabajadores de intercambio, voluntarios de salud, etcétera).

## Retórica de los discursos públicos desde el nacionalismo metodológico

La academia y las instituciones respaldan, a través de su reproducción, los argumentos de violencia oculta, sin cuestionarlos ni problematizarlos, partiendo del empleo de conceptos “neutrales” (como migrante, desplazado, refugiado, etcétera), de enmascaramiento de los posicionamientos políticos excluyentes enmarcados en el nacionalismo como lógica global. Estos conceptos viciados de una retórica estatal condicionan la creación de identidades fijadas y conceptualizaciones deterministas que encapsulan la vida en esferas de fragmentación del ser y del estar. Nos encontramos ante el predominio de una academia aparentemente “imparcial” que, en buena parte de sus investigaciones, no pretende posicionarse clara y tajantemente ante esos discursos, no intenta que estos siquiera sean problematizados, ni hace frente a sus lógicas de hegemonización de la vida; se ve contagiada por dichas formas de mirar al otro atravesadamente por la retórica de los discursos públicos de categorizantes.

Los procesos económicos que hoy dirigen la vida, en la era de la globalización y el transnacionalismo —y que han hecho de la vida un mercado explotable—, han desarrollado una racionalidad social de oídos sordos que intenta calmar las conciencias del mundo ante la miseria de la vida, a través de la caridad y la doble arma de la diversidad. Las formas de exclusión se han vuelto políticas aceptables bajo el argumento de un egoísmo individual “necesario” frente al atentado contra los intereses individuales.

Por ello no se puede seguir negando esta realidad bélica y hostil. La actual es una época en guerra; es una guerra global de enemigos difusos y aliados tambaleantes. Una guerra oculta y sutilizada bajo eufemismos de paz y discursos de *seguridad nacional*. Los discursos de exclusión actuales se caracterizan por ser aceptables, políticamente correctos y disimulados, y esconden de la reflexión su postura política subyacente y las implicaciones reales de las políticas públicas que se desarrollan a partir de ellos.

El contexto social-político-económico a que nos referimos está caracterizado no solo por una presencia ineludible y alarmante de violencias sistemáticas y estratégicas dirigidas a todos los ámbitos de la subjetividad

y la integridad fundamental de las sujetos y los sujetos; poco descabellado es ahora afirmar cómo ante los múltiples despliegues del sistema capitalista, con sus nuevos y reforzados brazos, estamos hoy experimentando una faceta mundial caracterizada por la movilidad constante, el flujo imparable de seres vivos y no vivos (llamados “recursos”), y nuevos procesos de desterritorialización y polarización de desigualdades que conservan límites cada vez más sutiles (Guatari, 2010).

### El doble discurso frente a la movilidad: el migrante

La complejidad que implica la movilidad atiende también a una multicausalidad de contextos, que implican tres miradas espacio-temporales distintas: de la sociedad de origen, de la de destino y la del propio migrante (De Lucas, 2003: 45). Al respecto, Levitt y Glick Schiller consideran la necesidad de repensar las fronteras de la vida social a través del marco de la *simultaneidad* (2004: 61), haciendo una distinción sociológica entre las formas de ser y pertenecer de la persona migrante y tomando como punto de partida la perspectiva transnacional. Pero la transnacionalidad tiene sus propias limitaciones, una de las cuales es comprender que, acorde con esa complejidad, la vida social se limita a las fronteras de los Estados-nación (2004: 65).

Los migrantes no solo son personas que se trasladan de un lugar a otro, atravesando fronteras y límites socioculturales, ya que, bajo el marco epistemológico estatal y nacionalista (nacionalismo metodológico), estas personas quedan subordinadas a los intereses políticos y económicos de los Estados y sus instituciones (sean gubernamentales o no).

El marco conceptual de la transnacionalidad forma parte desde hace varios años, de las agendas de los organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la OIM. Sus primeras conclusiones fueron tratadas en 2010 a través de un Diálogo Internacional

sobre Transnacionalismo y Migración;<sup>5</sup> se refieren a este enfoque de la migración y el tránsito como un marco de análisis de las prácticas de intercambios e interacciones transfronterizas —el “no estar ni aquí ni allá”—, haciendo hincapié en las conexiones (de tipo social, económico y cultural) y en la inadaptación. Según sus objetivos institucionales, la intención es que la formulación de políticas esté dirigida por esa visión, en razón de que estas sean elaboradas en colaboración entre varios Estados y empresas transnacionales.

La OIM considera como desafíos de la migración transnacional: 1) la incapacidad que pueden presentar los sujetos a *integrarse* a las nuevas sociedades en cuanto a sus prácticas sociales y culturales; 2) plantea considerarla como una problemática que puede suscitarse en los marcos de seguridad nacional debido a la desconfianza generada, el primer escenario para contextos xenofóbicos y, 3) la transnacionalidad también implica la asociación con el sector privado y el mercado (empresas transnacionales), en un contexto capitalista neoliberal. El objetivo último del debate es la incorporación de la perspectiva transnacionalista en la gestión —políticas públicas— de la migración (OIM, 2010).

Según este contexto conceptual, la movilización (migración, refugio<sup>6</sup> o tránsito<sup>7</sup>) representa un rasgo estructural de la mundialización actual, una ideología globalista. Para las instituciones y los Estados, orientado bajo el marco de la nacionalidad y las fronteras territoriales. Sin embargo, existe aquí un engaño representado por esta asociación entre transnacionalización y migración que es difícilmente percibido, pues tales fenómenos, en un contexto neoliberal, no funcionan de manera liberalizada

---

5 ONU. Taller intermedio del Diálogo Internacional sobre la Migración, cuyo tema general fue *Migración y Cambio Social*. 9 y 10 de marzo de 2010. Disponible en: [https://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/microsites/IDM/workshops/migration\\_and\\_transnationalism\\_030910/background\\_paper\\_es.pdf](https://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/microsites/IDM/workshops/migration_and_transnationalism_030910/background_paper_es.pdf). Consultado: 19 de enero de 2019.

6 Cabe aclarar que, para los organismos públicos (nacionales e internacionales), una persona migrante y un refugiado responden a marcos institucionales bastante distintos jurídica y políticamente (ACNUR, 2018).

7 El tránsito es una subcategoría de la movilidad. Describe la migración de personas por un tiempo indefinido hacia un país, con la intención de dirigirse a otro lugar. Se refiere a la situación intermedia entre la emigración y el establecimiento en un determinado territorio (Villareal, 2017: 192).

frente a las fronteras nacionales —como ocurre con los mercados—, sino *forzada*; puesto que las fronteras se “abren” para un tipo de flujos y se fortalecen para otros (De Lucas, 2003: 44).

Acorde con el concepto institucional anterior, uno de los objetivos deseables para la ONU en su agenda para el 2030 es “facilitar la migración y la movilidad ordenadas, seguras, regulares y responsables de las personas, incluso mediante la aplicación de políticas migratorias planificadas y bien gestionadas” (OIM). Esto puede observarse en el *Pacto Mundial para una Migración Segura, Ordenada y Regular* (GCM, su sigla en inglés) y el *Pacto Mundial sobre los Refugiados* (GCR).<sup>8</sup>

Podríamos ocuparnos con amplitud del análisis de estos acuerdos y documentos —como es costumbre hacer en la academia—, y de evaluar sus definiciones y propuestas a la luz de ideales politizados sobre lo que se debería o no se debería estar haciendo respecto de los cada vez mayores flujos de movilidad de personas, las políticas públicas que los gobiernos necesitarían estar tratando de instrumentar y que, en general, muchas veces se reducen a planes de asistencialismo y estrategias de propaganda y estadística cruda y descontextualizada, pero no es ese el propósito de nuestro estudio. Lo que nos interesa es más bien promover un debate que desmenuce o intente cuestionar la retórica de los discursos públicos, que superan el ámbito académico, y cuya finalidad es la gestión de un hecho social desde la construcción de identidades fijadas y abstractas, como lo es el concepto moderno de migrante.

No es gratuito pensar que las palabras “facilitar”, “regular” y “gestión” no son conceptos imparciales ni libres de contenido; es decir, de una carga discursiva. La base de la gestión es el control. No puede haber una gestión/administración sin regularización; es decir, sin estadísticas e informes, y tampoco sin leyes, reglamentos o regulaciones.

Este es el principio de las políticas públicas, saber los *cuántos* es determinante para el *cómo*; pero lo cuantitativo dice muy poco del *porqué*, y los estudios de contexto, de los *porqués* son necesarios para dar a conocer

---

8 Generados en 2016 y publicados a través de la *Declaración de Nueva York para los Refugiados y los Migrantes*. Disponible en: <https://undocs.org/es/A/71/L.1>.

las realidades que viven los migrantes. Es decir, se puede gestionar la migración, incluso se le puede atender y dar soluciones —que la mayoría de las veces son provisionales, parciales, temporales—, sin nunca plantearse siquiera el contexto que hay detrás de un desplazamiento, ignorarlo, obviárselo, y mucho menos atenderse. Por tanto, las soluciones que se busquen bajo esa postura siempre serán inmediatas y condicionantes.

Profundizando más, la propia categorización o identificación del “migrante” como tal —ya no como categoría de análisis o circunstancia transitoria de una persona sino como identidad fijada y definida— conlleva denotaciones y connotaciones despectivas y negativas que, además, son el primer paso para un posterior rechazo social. Este es un escenario de análisis atravesado por una marcada visión instrumentalista de la migración —pero no reconocida—, que indirectamente lleva al establecimiento, en el inconsciente colectivo, de una posible relación entre delincuencia y migración (Martínez y Lee, 2004).

Este es el caso de las categorizaciones que actualmente existen, desarrolladas por los marcos jurídicos y políticos internacionales: desplazados forzados, refugiados, de asilo político y una versión élite de *turista*.<sup>9</sup> Podemos ubicar dos tipos específicos de migrantes: uno, caracterizado por la migración *necesaria*, que es el grupo de personas aceptadas y bienvenidas en el lugar de destino, la inmigración económica o laboral (turistas, estudiantes o trabajadores cualificados). Y la *innecesaria*, que es la inmigración forzada, producto de problemáticas estructurales mayúsculas (desplazados, refugiados, los que tienen asilo político, los de tránsito); esta es, además, fácilmente asociada con la delincuencia, y es la principal presa del racismo latente.

---

9 Estas categorizaciones no son tan generales, pues el uso de determinado concepto varía de acuerdo con el marco jurídico estatal propio de cada país. Sin embargo, se pueden reconocer algunas categorizaciones principales que atienden las causas del desplazamiento, por un lado, y, por otro, aunque no abiertamente expuesto, a razones de clase y condición económica y social. Por ejemplo, un refugiado es distanciadamente distinto de un turista, o de alguien que emigra por razones de trabajo o estudio. El primero será objeto de la aplicación de políticas públicas en un marco de asistencialismo y *defensa de sus derechos humanos*, y los segundos serán el objetivo del mercado (educativo, laboral o de servicios). Son ópticas de la movilidad humana abismalmente distintas.

En los últimos años, esta última forma de movilidad forzada o involuntaria es, en principio, “gestionada” o administrada bajo un marco internacional “humanitario” y de derechos humanos, y uno de los primeros objetivos de las políticas públicas, en muchas de las cuales hay oculto un tono peyorativo subyacente en tal asistencialismo gubernamental.

Para aclararlo mejor: de acuerdo con lo que hemos venido discutiendo a lo largo del texto, según estas lógicas de tratamiento, *migrantes* son todas aquellas personas cuyo desplazamiento entra dentro del segundo tipo (la innecesaria), mientras que el término *movilidad* se limita solo a enunciar al primer tipo (la necesaria) —véanse por ejemplo, las referencias a la “movilidad universitaria”—; jamás se refieren al turista como migrante.

El nacionalismo metodológico/epistemológico empleado por las instituciones —y por la propia academia— para abordar el tema de la migración, aún en un contexto transnacional, es un vicio que perjudica y obstruye una mirada ética en los procesos de movilidad y tránsito de personas, y supedita a estas a las necesidades y lógicas del sistema destructivo del mercado neoliberal, cuyas limitantes siempre estarán protegidas y legitimadas por las fronteras nacionales.

Tal es el caso, también, de las discusiones y diferenciaciones respecto del acceso a las formas de pertenencia legal: la ciudadanía y la nacionalidad. Estos dos procedimientos de pertenencia “legítima” a un territorio y su derecho a ocuparlo, conceptualmente, se refieren a dos formas principales, la nominal y la sustancial. La primera —la nacionalidad— hace alusión a una categoría de pertenencia más bien cultural y social sin la concesión de derechos ciudadanos plenos. La otra —la ciudadanía—, a la admisión de los derechos y obligaciones político-sociales (Levitt y Glick Schiller, 2004: 76). Estos son los dos principales estatus de membresía legal.

La ciudadanía y la nacionalidad se convierten en un proceso de exclusión social justificada bajo los marcos nacionalistas, que diferencia y excluye entre quienes tienen o no posibilidades o derechos. Pero cuando los marcos de ciudadanía atentan contra las condiciones mínimas de vida, las personas podrían apelar a organismos e instituciones internacionales, aludiendo a su deber de garantizar el respeto a los derechos

humanos violados. Sin embargo, aunque dichas organizaciones se presenten como auténticas guardianas, a su vez son ellas mismas las que circunscriben las condiciones y los límites políticos y jurídicos de todas las personas en condiciones de movilidad, al ser quienes respaldan las fronteras nacionales del derecho.

El reconocimiento diferenciado de derechos a migrantes y ciudadanos crea una jerarquía en la cual quienes no tienen ciudadanía, o papeles, están excluidos de servicios sociales y jurídicos, participación política, e incluso reconocimiento cultural (Estévez, 2016: 62). Cualquier categoría de pertenencia (ciudadanía o nacionalidad) tiene una dimensión históricamente vinculada con la exclusión: la membresía, la construcción de la alteridad a través de la conformación de la *identidad* del extranjero, siempre bajo los límites nacionales y estatales (Estévez, 2016: 67).

Al actual abordaje de la migración, aunque transnacional, hay que cuestionarle el riesgo que subyace en la diferenciación que hace entre el tipo, la forma y la cantidad de derechos que se podrían otorgar a las personas que migran, que nunca pueden superar las limitaciones de los marcos estatales y que los vuelven objeto de caridades, quitándoles su derecho principal a la soberanía y la libre determinación. La identidad fijada del migrante ha agravado las anteriores limitantes del *otro* como extranjero, ahora como migrante, obstaculizando en todos los escenarios posibles el acceso a condiciones de vida mejores que las que tenía en su lugar de residencia anterior.

Las marcas de racismo y xenofobia, en estos casos, vienen a ser una especie de enfrascamiento y condensación de la rabia,<sup>10</sup> aspecto que De Lucas (2003) analiza desde el escenario de las políticas públicas dirigidas a los inmigrantes. Sobre ello, el autor destaca tres elementos o fases del análisis sociológico en la formación de un sentimiento generalizado, como la xenofobia:

---

10 Frantz Fanon (1952) discute sobre la formación del racismo y las fobias sociales que dialogan e interpelan tanto a los sujetos excluyentes como a los excluidos. En su libro *Piel negra, máscaras blancas* trabaja el tema del racismo en la sociedad negra de mediados del siglo XX, intentando desmenuzar el tejido inconsciente que forma las opiniones generalizadas de rechazo social desde y entre los sujetos rechazados.

1. Se inicia con la construcción de un grupo sospechoso (en este caso, los inmigrantes indeseables), por cierta forma de vinculación o relación con algún mal personificado.
2. La administración de “medidas especiales” precautorias por parte de los gobiernos u organismos internacionales a ese grupo de personas. Aquí hablamos de las políticas de regularización y control de los flujos migratorios que se elaboran en los discursos de seguridad nacional o *migración segura*. En ellas el tema central es la retórica de la seguridad como elemento ideal y deseable para la sociedad —nacional— y los Estados-nación; siempre vienen precedidos por instrumentos de gestión cuantificados (estadísticas y estudios); el contenido del concepto de seguridad está, de manera constante, formado por los marcos del derecho jurídico estatal e institucional.
3. La atribución de los actos individuales de algún miembro del grupo y una posterior señalización de todo el grupo, al cual se atribuyen todas las características de ese sujeto —migrante.

En tal dirección, todas las medidas de “regularización” de la migración que emprenden los Estados focalizan los odios inconscientes o reprimidos de un grupo, generalmente dentro de un argumento de nacionalidad, y se inculpa a los migrantes, por ejemplo, del aumento del crimen que esté presenciando dicha región, en función de ese señalamiento a uno de sus compañeros o connacionales<sup>ii</sup> (De Lucas, 2003: 61).

## Un caso muestra: la migración de venezolanos al Ecuador

Este apartado trata sobre el análisis del flujo acelerado de inmigración venezolana que se ha suscitado en el país vecino de Ecuador. Se trae a

---

ii En el trabajo de Jacques, Linares y Useche (2019) se observa el caso de un feminicidio ejecutado por un inmigrante venezolano en Ecuador, que ejemplifica claramente el proceso de implementación de estas lógicas xenofóbicas en un hecho concreto, y que además sirvió para justificar la solicitud del Certificado de Antecedentes Penales, requerido para el documento de visado al que se refiere este trabajo (ver bibliografía consultada).

colación con la intención de ejemplificar las vicisitudes a que se enfrentan los sujetos que inmigran, y las problematizaciones e implementaciones políticas que el Estado ecuatoriano ha impuesto como resultado de las múltiples presiones internas (de sus ciudadanos) y externas.<sup>12</sup> A lo largo de su desarrollo, se va evidenciando cada una de las situaciones complejas que se describieron acerca de las implicaciones que tiene la retórica de los discursos públicos de asistencia y seguridad. Se discute también la incongruencia y los limitantes que plantean las políticas de control implementadas para los inmigrantes venezolanos, así como el debate que se planteó sobre la forma en que actúan dichas políticas y dichos discursos en el desarrollo de contextos xenofóbicos y discriminatorios contra los migrantes.

Nuestro objetivo es ejemplificar cómo el marco de nacionalismo metodológico se origina en, y está atravesado por, las discusiones internacionales, las que son aterrizadas en la puesta en marcha de políticas insatisfactorias, condicionantes y excluyentes para los inmigrantes venezolanos.

Para 2019, la relación de inmigrantes regularizados en Ecuador está encabezada por venezolanos, que desplazan en número a los colombianos. Además de Colombia y Perú, Ecuador es uno de los principales destinos de los migrantes venezolanos a partir de 2015. La cuarta parte de las personas que salen de Venezuela debido a la crisis actual llega a esta nación,<sup>13</sup> que es, asimismo, un país de tránsito para quienes se dirigen a Argentina y Chile, otros de sus principales destinos (Ramírez, Linares y Useche, 2019: 2). Algunas estimaciones oficiales (por ejemplo la Asociación Civil de Venezolanos en Ecuador) indicaban que aproximadamente un millón de venezolanos había entrado al país desde enero de 2018. De ellos, 300,000 (341,561 es la cifra más exacta) radicaban actualmente en

---

12 El análisis que aquí realizamos es parte de una investigación desarrollada en el área especializante en Estudios Latinoamericanos de la licenciatura en Sociología. Las fuentes consultadas son principalmente hemerográficas.

13 Ver Redacción y Agencia EFE. “La migración de venezolanos se agudizará en este año”. *El Telégrafo*, 3 de enero de 2019. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/ecuador/1/migracion-venezolanos-ecuador2019>.

Ecuador,<sup>14</sup> de los cuales alrededor de 200,000 necesitaban hacer su registro de regularización.

Durante el último semestre de 2019, el gobierno ecuatoriano puso en marcha serias medidas regulatorias para los venezolanos. Ante los grandes flujos de salida de personas desde Venezuela, y en respaldo a los Estados vecinos, las organizaciones internacionales han intervenido a través de ayuda humanitaria y con la exhortación dirigida a los Estados para implementar de manera urgente políticas de regularización. Las propuestas de control y gestión se han difundido y replicado rápidamente en todos los países de la región, a pesar de haber participado en acuerdos regionales que respetaban el libre tránsito entre ellos. Comenzó Chile, después Perú y ahora Ecuador.

Como respuesta a lo anterior, el Ministerio de Gobierno dispuso dos visados para la regularización de inmigrantes a través del Decreto 826 (firmado el 25 de julio de 2019): uno de ellos es para personas que ya residen en el país, llamado *visado humanitario*,<sup>15</sup> y otro es para ingresar en él. Desde el 26 de agosto de ese año se puso en marcha el proceso para obtener el segundo tipo de visado, y un mes después, el 26 de septiembre, para el segundo.

La medida para el ingreso entró en vigor a las 12:01 p.m. del día anunciado (26 de agosto), en el puente internacional fronterizo de Rumichaca, límite con el país vecino de Colombia. Este era un paso que, antes de dicha norma, permitía el libre acceso de todos los migrantes al país, a quienes únicamente se les solicitaba una identificación oficial. La nueva disposición complicó la situación para Colombia, pues ese país ha tenido desde el principio, y hasta entonces, una política de puertas abiertas y flexibilidad migratoria, es en la actualidad el único en la región que conserva tales condiciones. La política regulatoria del país vecino ecuatoriano puso en

---

14 Ver “Proceso para el visado de la comunidad venezolana en Ecuador”. *Venezuela en Ecuador*, 31 de octubre de 2019. Disponible en: <http://www.venezuelaenecuador.com/proceso-para-el-visado-de-la-comunidad-venezolana-ecuador/>.

15 “Ecuador inicia proceso de visa humanitaria para ciudadanos venezolanos”. *Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana de Ecuador*, 21 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.ec/ecuador-inicia-proceso-de-emision-de-visa-humanitaria-para-ciudadanos-venezolanos/>.

serios aprietos a la frontera colombiana, cuyo gobierno catalogó como drástica y contraproducente la medida, además de ocasionar un congestionamiento. El gobierno de Colombia previno al respecto que ello solo incentivaría la ilegalidad y el peligro para los inmigrantes, quienes, al verse atrapados, buscarán otras vías “ilegales” para cruzar.

Para el lunes 2 de septiembre de 2019, la semana inició en el lugar, con grandes aglomeraciones de inmigrantes;<sup>16</sup> las filas que se formaron para trámites en las oficinas migratorias de Ecuador y Colombia, fueron disminuyendo de manera significativa al pasar de los días. Los albergues dispuestos en las ciudades fronterizas se vieron rebasados, al doble de su capacidad, y se formaron multitud de campamentos improvisados a los alrededores de las oficinas y pasos.

Ante tales presiones, los venezolanos solicitaron desesperadamente que se abriera un corredor humanitario, argumentando al gobierno que su destino no es Ecuador, sino algún otro país, como Perú. Solicitaban, por tanto, la cooperación internacional para que se les brindase apoyo para trasladarse desde ahí y atravesar Ecuador. Sin posibilidad de un empleo o un lugar seguro y apropiado para vivir, estaban obligados a solicitar la asistencia que posibilitara su acceso a la regularización. La posibilidad de que la presión del gobierno colombiano lograra que Ecuador abriera un corredor humanitario les brindaba una esperanza a los venezolanos. Incluso el propio ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) señaló que el procedimiento de visado sería difícil para los venezolanos, si no imposible de ejecutarse, también debido a las condiciones económicas de las personas.<sup>17</sup>

Frente a la situación, Colombia también exigió a la comunidad internacional que interviniera en la realidad venezolana y enviara mayores recursos para hacer frente a la ola de migrantes que estaba saliendo de

---

16 Meléndez, José. “Exigencia de visas aumenta crisis en frontera de Colombia con Ecuador”. *El Universal*, 1 de septiembre de 2019, México. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/exigencia-de-visas-aumenta-crisis-en-frontera-de-colombia-con-ecuador>.

17 Ricardo Cabezas, “Migración de Colombia pide reevaluar a Ecuador exigencia de visa y crear un corredor humanitario”. *El Universo*, 5 de septiembre de 2019, Ecuador. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/09/05/nota/7504405/migracion-colombia-pide-reevaluar-ecuador-exigencia-visa-crear>.

Venezuela y eran albergados en su país. Tal posición causa molestia en los gobiernos de los demás países latinoamericanos, que culpabilizan al colombiano porque el flujo migratorio continúe siendo irregular.<sup>18</sup> Contradictoriamente, incluso a pesar de que sus discusiones anteriores habían dado pie a las medidas regulatorias de los países de la región, para esa fecha la oficina de Naciones Unidas para los Derechos Humanos pidió a Colombia que sostuviera en pie su decisión de no cerrar las fronteras y mecanismos o permisos para los venezolanos que entran al país, de acuerdo con los discursos de puertas abiertas, libre tránsito y defensa de los derechos humanos de todas las personas que migran.<sup>19</sup> Esta situación suscitará una incompatibilidad entre políticas. Aquí, por tanto hay una nota importante, el pedido de *visa humanitaria* es exigencia única para los migrantes venezolanos en Ecuador, no para todos los inmigrantes. Además, este pedido se constituiría en una especie de censo, pues pretende lograr el registro para una posterior “regularización” de “todos” los inmigrantes venezolanos en el país.

Como señalamos, el jueves 26 de septiembre se inició dicho censo (para obtener el visado o el permiso temporal) en línea. Su objetivo sería legalizar/regularizar el estatus de los venezolanos, ahora de los que residen en el país y que habían ingresado hasta antes del 25 de agosto, y hasta el día en que entrara en vigor la visa humanitaria de residencia temporal. El trámite del censo estaría abierto hasta el 31 de marzo de 2020.

Cabe destacar, por cierto, que tales medidas pretenden, ilusoriamente, lograr la inclusión de los inmigrantes en la sociedad, al darles la oportunidad de regularizar su estatus legal y poder acceder, así, a mejores condiciones de vida. Sin embargo, los principales puntos objetables son que, por un lado, la disposición sigue siendo inalcanzable para muchos de los venezolanos —tanto por sus requisitos legales como por su costo o

---

18 Ricardo Cabezas, “Venezolanos entran a Ecuador por rutas clandestinas para seguir viaje”. *El Universo*, 29 de agosto de 2019, Ecuador. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/08/29/nota/7492461/venezolanos-entran-rutas-clandestinas-seguir-viaje>.

19 Las negociaciones iniciadas en 2018 consistieron en las discusiones de aprobación de un pacto mundial para una migración segura, regular y ordenada, según lo establecido en la *Declaración de Nueva York para los Refugiados y los Migrantes* (2016). Disponible en: <https://refugeemigrants.un.org/es/declaration>. Consultado: 25 de febrero de 2020.

acceso—, y, por otro, porque aun logrando obtener el visado la medida es provisional y con fecha de vencimiento. Lo que también es cierto es que no es ninguna garantía de mejora en su situación social y los mantiene esclavizados a la consecución de ese trámite.

Por su parte, la situación de emergencia respecto de la inmigración venezolana es, hoy por hoy, una problemática presente en las agendas económicas de los tres países receptores aquí mencionados (Colombia, Ecuador y Perú). La relación entre organismos económicos y políticos internacionales (el Banco Mundial y la ONU, principalmente) con estos Estados se ha estrechado de forma significativa en razón de esta emergencia; su presencia en las agendas de Estado se ha dado principalmente a través de la realización de pactos políticos, condicionamientos y préstamos financieros, más allá de los asuntos relacionados con la denuncia de violaciones a derechos. El incentivo para obedecer a la exhortación y crear las políticas de control necesarias es la concesión de préstamos adicionales y la extensión de recursos para la asistencia humanitaria.

Los aspectos estructurales que subyacen al tema del éxodo venezolano persisten en una completa situación de caos, lo que ha obligado a los venezolanos a considerar definitiva su salida del país, ante la desesperanza total de ver lo mucho que se ha prolongado el conflicto político. La corta visión de las agendas de organismos internacionales y de los propios Estados ha subordinado las respuestas a una única alternativa a través de la ayuda humanitaria y la cada vez más débil flexibilización de las políticas migratorias.

En lo concerniente a las investigaciones académicas, una gran parte de las investigaciones no alcanza a ser estudios de fondo y forma, sino han concentrado sus energías en realizar análisis evaluadores de las políticas y los acuerdos internacionales. Además, poco intentan trabajar epistemológicamente el fenómeno de la migración, que queda subordinado a la teorización de los marcos y pactos normativos nacionalistas, siempre al margen del Estado, el que es escasamente cuestionado. Coincidimos con el argumento de Ramírez, Linares y Useche (2019: 3), respecto de la necesidad que persiste de una perspectiva más crítica ante el fenómeno de movilidad humana y en la “necesidad de —teórica y metodológicamente— desmembrar al Estado y no verlo como un ente monolítico”.

## Algunas palabras finales

La gravedad que implica para el *migrante* ser conceptualizado como tal es que esta conceptualización denota todo un conjunto de limitaciones que imposibilitan y despojan al sujeto que se ha desplazado de su libre determinación, y lo privan poco a poco de sus principios básicos como persona: la falta de reconocimiento —político, social, económico, jurídico o cultural— del Estado trae consecuencias excluyentes, pues su situación de migrante le impide hacer uso de las mismas libertades con que cuenta un “ciudadano”, incluso a pesar de lograr obtener alguna forma de ciudadanía sustantiva o nominal; lo arrastra a ser presa fácil de la delincuencia y el abuso, y lo obliga a la condición de *ilegal* a través de una constante carrera de obstáculos en la que se convierten las políticas de regularización. Entre esos obstáculos están el “círculo vicioso” que implica la renovación de visas, las cuales serán siempre temporales, y una realidad de necesidades nunca resueltas, lo que a su vez contribuye al rechazo social de las personas con las cuales disputa un espacio.

Además, el *migrante* funciona como una herramienta utilizada por los discursos de los Estados-nación para justificar la necesidad de estrategias “legalizadas” de intervención social y posicionamientos políticos destructivos que utilizan la vulnerabilidad de los sujetos para desarrollar planes de explotación de la naturaleza, de la vida y de la fuerza de las personas. Recordemos que las actuales migraciones son en su mayoría resultado de los problemas estructurales de los Estados, principalmente la violencia política, social o económica, y la desaparición de sus entornos, que son vendidos o concesionados al capital. Este caso de migración masiva es la comprobación de que: *a más leyes, más migración irregular y menos refugio*, una afirmación que, por cierto, niegan los Estados.

Frente al trabajo de las instituciones existe la urgencia de mirar los conceptos con que nos referimos a los sujetos y los caracterizamos, no como palabras neutrales e inocentes, sino como conceptualizaciones que en realidad conllevan una carga política y denotan una postura ética, política y epistemológica desde la cual empezamos a hablar y a tratar al “otro”. La legitimación jurídica de acciones excluyentes y discriminatorias

avanza de la mano con la asimilación y la incorporación de sus conceptos en los discursos estatales y académicos.

El primer momento de la problematización a esta tendencia implica reconocer que existe un debate complejo sobre la movilidad humana, y que necesitamos nombrarlo y llamar la atención sobre ello. Cruzar la línea de las acepciones y conceptualizaciones “correctas”, para reflexionar sobre las formas discriminatorias y fragmentadas en que se incurre. La intención debería ser siempre evitar objetualizar a las personas que se encuentran en dicha situación política y social.

Un segundo momento implicaría cuestionarnos las razones que están debajo de las conceptualizaciones y categorías políticas elaboradas — como es el caso de *migrante*—; es decir, los otros sujetos o instituciones que se encuentran detrás de los conceptos que “inocentemente” utilizamos, para poder hacer justicia a las necesidades que significan, teniendo en mente que estos, sin un desmenuzamiento crítico del Estado, siempre estarán subordinados a los intereses políticos y económicos de los grandes organismos financieros internacionales.

Ello supone no solo un ejercicio de reflexión que nos interpele como humanos, y nos alerte sobre el uso violento de identidades en las que colocamos a otros sujetos por la condición económica, social o política en que se encuentran. Implica, asimismo, humildad intelectual frente al otro, para ir más allá como academia, y atrevernos a desmitificar y poner en tela de juicio estudios, investigaciones y acuerdos o tratados políticos que despersonifican a los sujetos bajo categorías aplastantes, y que se refieren a ellos como identidades inamovibles, no en constante cambio, lo cual niega nuestra capacidad y libertad de ser y estar de acuerdo con nuestras necesidades emocionales, políticas, sociales o biológicas, como ocurre actualmente con las personas que se movilizan.

Es necesario poner el énfasis en los medios a través de los cuales los controlan, gestionan, violentan y categorizan, y cuestionar la normalización de esas estrategias violentas, que limitan la libertad y el derecho básico de la búsqueda de mejores condiciones de vida, y la reproducción llana de sus discursos, en las academias y en los organismos estatales. Se requiere dejar de prestar atención únicamente a los factores sociodemográficos del

migrante o sus condiciones de vida, reflexionar sobre el modo en que se piensa y se trata al extranjero en condición migratoria, para desplegar otras prácticas y formas de relacionamiento que comprendan y reconozcan con profundidad su situación y sean más respetuosas de su vida.

La expresión de la violencia es hoy cada vez menos rechazable o perceptible. Se ha vuelto tan parte de la vida diaria que se reacciona ante ella con indiferencia, y se intenta enterrar la cabeza en el terreno del individualismo y la apatía. Asumiendo que “nada se puede cambiar”, nos hemos sumado a los discursos de muerte que niegan la existencia de otras realidades, y se reproduce la idea de normas de vida basadas en el rechazo y el odio.

Urge, por tanto, un ejercicio de reflexión sobre las condiciones estructurantes de la vida en este contexto capitalista pauperizado y enaltecido de la violencia, que impugne

la racionalidad depredadora y a la ética utilitarista que han constituido el andamiaje conceptual y estratégico de un proyecto epistemológico sin raíces en la tierra y sin destino para los hombres y las mujeres que habitan territorios culturales y mundos de vida dentro de este planeta (Leff, 2006: 13).

El principio fragmentador de la vida que persiste en las academias y otras instituciones públicas por medio de perspectivas objetivantes y categóricas necesita ser contrarrestado por una racionalidad que entorpezca y cuestione los mecanismos de exclusión y pobreza que condicionan a los sujetos a ser objeto de ayuda, antes que a garantizarles sus derechos fundamentales y el acceso a una vida de calidad, y la posibilidad de satisfacer sus necesidades de existencia, entre ellas el acceso a un territorio y la libertad para arraigar en él.

## Bibliografía

Arango, Joaquín (2003). “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”. *Migración y desarrollo*, núm. 1. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.

- Estévez, Ariadna (2016). “¿Derechos humanos o ciudadanía universal? Aproximación al debate de derechos en la migración”. *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1. México: UNAM.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gómez, Jaime A. (2010). “La migración internacional: teorías y enfoques, una mirada actual”. *Semestre Económico*, núm. 26, enero-junio. Colombia: Universidad de Medellín.
- Guattari, Félix (2010). “Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva”. *Cartografías Urbanas*, núm. 238. Barcelona: Universidad Andrés Bello.
- Leff, Enrique (2006). “Ética por la vida. Elogio de la voluntad de poder”. *Polis, Revista latinoamericana*, núm. 13.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo*, núm. 3. México: Red Internacional de Migración y Desarrollo.
- Lucas Martín, Francisco de (2003). “Sobre las políticas de inmigración en el mundo globalizado”. *Anuario de la Facultad de Derecho*, núm. 7. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Martínez, Ramiro y Matthew Lee (2004). “Inmigración y delincuencia”. *Revista Española de Investigación Criminológica*: núm. 2. REIC.
- Ramírez, Jacques; Linares, Yoharlis y Emilio Useche (2019). “(Geo)políticas migratorias, inserción laboral y xenofobia: migrantes venezolanos en Ecuador”. En Cécile Blouin, *Después de la Llegada. Realidades de la migración venezolana*. Lima, Perú: Themis-PUCP.
- Velasco, Juan Carlos (2013). “Movilidad” y “Migración” (mensaje en Migraciones. Reflexiones cívicas). Madrid, junio 17. Disponible en: <http://www.madrid-masd.org/blogs/migraciones/2013/06/17/132116>.
- Villareal, María del Carmen (2017). “Replanteando el debate sobre migraciones internacionales y desarrollo: nuevas direcciones y evidencias”. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, núm. 51. Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios.

## RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA, ¿RELACIÓN DE SUBORDINACIÓN?

Laura Aritmética Jaime Oliver\*

### Resumen

En este trabajo se intenta indagar sobre la relación entre política y ética como una relación de subordinación. La política se entiende como aquellas relaciones de mando-obediencia que trascienden lo administrativo o lo institucional, cuyo fin es la resolución de conflictos. Las propuestas éticas clásicas, como la aristotélica, la utilitarista y la kantiana, muestran que sus aplicaciones siempre tienen consecuencias políticas, lo que puede suponer que la ética está subordinada a la política. Incluso proyectos políticos que intentan abiertamente incorporar elementos éticos en su práctica no logran mantener una relación recíproca entre la ética y la política. Aun así, proyectos éticos como el reconocimiento de la vulnerabilidad y la vida humana, así como el desarrollo de la capacidad de juicio, logran dotar al individuo de estrategias para tomar decisiones autónomas y críticas frente a los proyectos políticos.

*Palabras clave:* política, ética, dominación, libertad

- 
- Profesora del Departamento de Estudios Políticos y Gobierno, Universidad de Guadalajara. Maestra en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara. Realizó estudios en “Gobernabilidad y Gerencia Política” en la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales / The George Washington University, The Graduate School of Political Management y en “Gobernabilidad y Reforma del Estado en América Latina” en la Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Guadalajara. Contacto: [aritmeticajaime@gmail.com](mailto:aritmeticajaime@gmail.com).  
Recibido: 17/12/2019. Aceptado: 27/02/2020

## RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND POLITICS, SUBORDINATION RELATIONSHIP?

### Abstract

This paper tries to inquire about the subordinated relation between politics and ethics. Politics is understood as relations of command and obedience beyond administrative or institutional work, whose main goal is solving conflict. The classic ethical approaches as Aristotelian, utilitarian and Kantian show in any case, political consequences, and this implies that ethics is always subordinated to a political project. Even those political projects, whose intention is incorporated ethical values, fail in having a reciprocal or neutral relation between politics and ethics. Even so, ethical projects as vulnerability recognition and human life, and the development of judgment capability achieve giving human being strategies to take autonomous decisions and critical thinking against political projects.

*Keywords:* politics, ethics, domination, freedom

### Introducción

La relación entre política y ética siempre ha sido conflictiva. En la actualidad, la opinión del público se inclina a considerar que son dos áreas divorciadas o sin relación alguna. No es fortuita la creencia de tal separación: las experiencias cotidianas, vividas u observadas a través de los medios de comunicación o de otras fuentes directas son muestra de que los políticos no actúan conforme a la ética. Además, algunas ideas de pensadores de la política, como Maquiavelo, influyen en la opinión acerca de que la ética es un estorbo o un simple medio para la política. Esto no ha evitado que a lo largo del desarrollo de la humanidad, al menos desde una visión occidental, se le exija a la práctica política seguir a la ética, para que de esta unión surjan resultados beneficiosos para todos los que componen una comunidad.

La relación esperada entre estas dos esferas es que la ética vigile, regule, controle, limite y conduzca a la política, y la subordine. Así se mantendría a la práctica política en límites válidos según criterios norma-

tivos. Poco se ha explorado una relación en un sentido invertido; es decir, que la política vigile, regule y guíe a la ética, y aún más, que la política construya el posible contenido o sentido de la ética. ¿Cómo sería este tipo de relación? ¿Cuáles serían sus implicaciones?

La intención del presente trabajo es mostrar qué tipo de relación tienen la política y la ética. El hilo argumental de este trabajo es el siguiente: los seres humanos son la fuente del contenido de la moralidad;<sup>1</sup> dada la diversidad de intereses de ellos, en el tiempo y en el espacio, el contenido moral no es transcendental, ni universal, ni eterno. Todo el contenido moral expresado en una ética de grupo, entonces, depende de que grupos sociales dominantes impongan las creencias sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto y, en conclusión, el camino a seguir. Esto último comprueba que la relación entre la política y la ética es de subordinación; sin embargo, en tal planteamiento la primera domina sobre la segunda, al grado de que los proyectos éticos siempre pueden convertirse en proyectos políticos o serlo desde un inicio.

La aclaración de los conceptos de política y ética es clave para establecer su conexión. En palabras de Valles, la política es una

práctica o actividad colectiva, que los miembros de una comunidad llevan a cabo. La finalidad de esta actividad es regular conflictos entre grupos. Y su resultado es la adopción de decisiones que obligan —por fuerza, si es preciso— a los miembros de la comunidad (2007: 18).

Además, expresa Valles que la política tiene tres dimensiones: como estructura, como proceso y como resultado. En el presente trabajo la política se entiende como aquella actividad, o proceso, que tiene la pretensión de solventar los conflictos sociales, y los medios para lograrlo pueden ser variados, desde la fuerza, como indica el autor, hasta la imposición de un sistema de creencias, sea ideológicamente político, sea bajo el estable-

---

1 Para efectos de distinciones conceptuales, la moral es el conjunto de principios o valores reconocidos y seguidos por los individuos en su particularidad, y la ética es el conjunto de principios y valores impuestos y reproducidos por grupos de individuos. Un individuo puede seguir en lo público una ética de grupo, pero de manera personal puede no estar de acuerdo con esos principios.

cimiento de los sentidos sobre lo bueno y lo malo; en otras palabras, a través de propuestas éticas. En ocasiones, la adopción de una propuesta ética puede ser asumida por los sujetos creyentes y legitimadores sin ser conscientes de los propósitos políticos de sus postulantes.

Por último, la política es una práctica cotidiana que, en sentido estricto, tiene la motivación de la obtención o la conservación del poder. La política no es entendida como la administración del Estado o de las instituciones formales de un territorio, sino como los procesos, actos o conjunto de conductas orientadas a la conservación del poder, o de prácticas de mando-obediencia. No obstante que Valles (2007) no considera lo anterior, es importante destacar que sin el elemento poder no es posible lograr la toma de decisiones y la obligación de su adopción. La política está ligada al ejercicio del poder y justo él tiene una relación especial con la ética.

La ética<sup>2</sup> en cambio es “un conjunto de normas o reglas de acción que, a partir de la justificación racional de los valores de lo bueno y de lo malo (y consecuentemente, de lo justo y lo injusto, o lo debido e indebido) establece qué es lo que los sujetos deben hacer” (Rodríguez, 2016). Como tal, señala Oppenheim (1976), determina o recomienda lo que debe hacerse. La determinación del contenido de lo que debe hacerse es una de las actividades de la práctica política. La política busca establecer el contenido de la ética para mejorar las relaciones sociales y, con ello, resolver conflictos sociales o conservar un orden que beneficie a un grupo específico. Esto último podría en algunas situaciones contener el conflicto (más no resolverlo en términos justos para todas las partes) a través de una resolución impuesta.

Antes de continuar, es necesario decir que este trabajo está organizado en cuatro partes: en la primera se discute el origen y la construcción de la moralidad desde el ser humano y la ética como proyecto político. En la segunda se estudian propuestas éticas y sus implicaciones políticas. Después, en la tercera, se analizan dos propuestas éticas que podrían

---

2 Aquí el término ética no es usado en su acepción de disciplina, sino como aquellas recomendaciones que se dan sobre lo bueno y lo malo, y en general sobre cómo debe ser la conducta de los individuos.

guiar la política contemporánea. Por último, se plantean algunas reflexiones finales sobre las tensiones, la relación entre política y ética, y las propuestas de discusión para explorar en futuros planteamientos.

Aquí se revisarán mayoritariamente autores europeos. La razón de ese uso se sostiene por el argumento mismo del texto: el pensamiento occidental ha sido impuesto desde los procesos de colonización como “universal” y, en ese sentido, “superior” a los conocimientos producidos en comunidades colonizadas. La ética occidental, en especial, no escapa de dicha pretensión. Por una parte, analizar esos abordajes abona al entendimiento de las éticas más influyentes en Occidente, que son extensamente aceptadas y reproducidas en el mundo (sin afirmar que todos los sujetos éticos se guían por ellas). Por otra, estudiar propuestas éticas occidentales ayuda a descubrir las implicaciones políticas de un grupo poblacional que se ha seleccionado a sí mismo como el juez único y válido de la moralidad. Los proyectos políticos europeos recurren a la ética como una forma de imponer como universales sus ideas particulares.

## 1. Origen y construcción de la moralidad

La moralidad tiene por origen la libertad del ser humano, lo que implica que no se determina por un ser superior, llámese Dios o racionalidad universal. La moralidad es inmanente al ser humano. Como sistema de creencias morales, la ética es una invención del hombre.

El origen de la moralidad puede rastrearse en las explicaciones religiosas y filosóficas occidentales del mundo. El trabajo de Rüdiger Safranski (2008), *El mal o el drama de la libertad*, hace uso de esas herramientas literarias para indagar en el origen de la moralidad y, en particular, en el surgimiento del mal. El paraíso, para Safranski, ilustra cómo los seres humanos ganaron la libertad y con ella la posibilidad de conocer el bien y el mal. En el paraíso, Adán y Eva solo recibieron un mensaje de Dios, tenían prohibido comer del árbol de la ciencia del bien y del mal; prohibición que les concedió el conocimiento de que algo era prohibido. La conciencia ahí surgida dotó a ambos de la libertad. “Cuando

Dios dejó a la libre disposición del hombre la aceptación o la conculcación del mandato, le otorgó el don de la libertad” (Safranski, 2008: 22). El ser humano, desde ese momento, se convierte en un ser inacabado con deseos infinitos y sin posibilidad de lograrlos: la libertad atrae su propio fracaso. En palabras de Sören Kierkegaard: “la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (2007: 88). Safranski (2008) infiere que el mal solo ha aparecido en el mundo por mediación del hombre, la decisión sobre comer la manzana lo convirtió en el conducto de la maldad.

El ser humano desde entonces se pregunta por su destino, por su deber ser, teniendo como única herramienta el conocimiento y su voluntad libre. El ser humano adulto envidia al animal que se guía sin cuestionamientos por su instinto, y a los niños por su espontaneidad: el animal vive sin ninguna angustia sobre su deber ser y su porvenir, mientras que para el niño la angustia es señal de aventuras. Cuando se coloca al ser humano como su fundamento y él mismo es dejado frente a la nada, no tiene más sobre qué asirse que su propia búsqueda. Por ello Safranski (2008), para indagar sobre cómo saber qué se debe hacer, elige la respuesta de Platón: la fuente del conocimiento de la verdad, y su inseparable idea del bien, se encuentra en el conocimiento de sí mismo.

En la reflexión de Safranski (2008), la moralidad surge de la libertad del hombre, y tratar de establecer su contenido no depende de algo que lo trascienda, dado que él mismo surgió de la nada, el ser humano es su propia fuente de moralidad. Para encontrar el camino no hay certezas, lo que produce angustia cuando se enfrenta a la nada. Kierkegaard diría: “aquí no hay ningún saber acerca del bien o del mal y todas las demás secuelas; aquí, por el contrario, toda la realidad del saber se proyecta en la angustia como fondo inmenso de la nada correspondiente a la ignorancia” (2007: 91).

La moralidad es una invención de los seres humanos; en eso consiste ser libre, pero, para inventarla, debe enfrentarse a la nada y a la angustia que ella produce. En esa lógica de pensamiento se encuentran todos los existencialistas. Jean Paul Sartre, uno de los más reconocidos, postula que “el hombre está condenado a ser libre” (2011: 139); su condena consiste en asu-

mir la responsabilidad de su existencia sin la guía de algo que lo trascienda. Nadie conoce *a priori* el contenido de la moral. “El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser” (2011: 147). El desamparo va unido a la angustia. La angustia no solo es producto de su propia búsqueda, del crearse, sino también de la responsabilidad frente a los demás: cuando se elige a sí mismo, hace una elección para los demás, los elige también.

Ahora bien, el ser humano, al constituir su propia ética, no debe entenderse que lo hace desde una idea de racionalidad universal. En juego se encuentran involucrados más los deseos, los prejuicios y, en general, las inclinaciones, que una racionalidad verdadera o válida para todas las situaciones concretas. En la misma línea de argumentación se encuentra el pensamiento de Friedrich Nietzsche. En su libro *Más allá del bien y del mal* plantea que cualquier tipo de valoración está determinada por exigencias fisiológicas de cierto tipo de especie. El instinto y no la conciencia, desempeñan la función más sustancial en la elección de lo valorado. Por ello los valores antitéticos podrían no estar separados entre sí, sino ser originados por la misma fuente: la voluntad. Pero también los individuos que sostienen e imponen ciertos valores sobre otros son motivados por sus deseos, por sus prejuicios; es decir, por sus instintos, y no por una idea universal, objetiva y eterna sobre el valor. Por consecuencia, el hombre es la causa de la moral, y con ello es responsable de sus efectos. “Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad” (Nietzsche, 2016: 55). Sin embargo, no todos los seres humanos tienen la libertad, y sobre todo el poder, de crear su propia moralidad, y aun menos de influir en los otros para que sigan sus valores personales como universales. En *La genealogía de la moral* Nietzsche expone que la idea de lo bueno y de lo malo se ha construido a partir de las atribuciones fisiológicas y de carácter de los grupos dominantes:

Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su labor como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo que bajo, abyecto, vulgar y plebeyo (2017: 42).

La dicotomía entre lo bueno y lo malo de modo primordial se instauró a través de la diferenciación lingüística; lo noble, lo puro, lo sano y lo fuerte se consideraron parte del contenido de lo bueno, porque eran características reconocidas en la aristocracia. Además, lo “bueno” se caracterizó con atribuciones fisiológicas de los dominantes, no solo era lo noble, lo puro, también era la cabeza rubia, en contraposición a la morena y de cabellos negros.

La construcción histórica de la moralidad, para Nietzsche (2016), siempre ha sido una lucha por implantar los prejuicios e instintos propios a los otros, y esto solo es posible si se cuenta con las formas para imponerse; es decir, detentando algún tipo de poder. Según Nietzsche (2017), uno de los grupos más representativos, que han tenido el poder para imponer su moralidad, es el de los filósofos. Ellos son personas no honestas, sujetos que imponen sus propias preferencias y deseos presentándolos como la moralidad universal; son abogados de sus propios prejuicios, que llaman verdades. La filosofía, pues, ha sido una colección de autoconfesiones motivadas por intenciones morales e inmorales, que son expresión de quién es el filósofo en un orden jerárquico. “La filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual forma de voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima* [causa primera]” (Nietzsche, 2016: 37).

De esta manera, por medio del control de la verdad, se imponen criterios de moralidad pretendidamente universales. Pero, como el mismo Nietzsche (2017) señala, tales criterios han cambiado a lo largo de la historia de Occidente, conforme surgen nuevos grupos dominantes. En la modernidad, que observó tempranamente Nietzsche, se presentó un cambio en la moral, la rebelión de los esclavos valoró a los pobres, los impotentes, los bajos, los enfermos, lo que, en su consideración, fue producto de la influencia de los judíos. La observación de esos cambios, a través de un análisis genealógico, evidencia la falsedad de una ética eterna, incluso universal. Acaso la misma naturaleza cambiante de los valores de las clases dominantes impida la perduración de la ética como proyecto eterno. Aún más, deja al desnudo que todo proyecto ético, en la práctica, es un proyecto político.

Un ejemplo de lo anterior son los pueblos originarios de distintos territorios, en lo que se ha nombrado Latinoamérica, los cuales contaban con su propio sistema de valores, su propia ética. Ante la conquista de países europeos, esos sistemas de creencias no desaparecieron por consecuencia natural, sino como un proceso intencional de los conquistadores para demeritar los valores de los aborígenes. La imposición de sus valores a los colonizados les otorgaba la posibilidad de justificar su dominio frente a ellos. Además, convirtió esos valores en la fuente válida de todo conocimiento, tanto el científico como el ético. Para Walter Dignolo, “occidente es el lugar de la epistemología hegemónica antes que un sector geográfico” (2007: 61). Ello significa que el cambio de un sistema de valores a otro no fue por el desgaste o la transformación oportuna de creencias, sino por la imposición de un grupo poblacional sobre otro, el que cuenta con el poder de ser el juez del conocimiento sobre quien ha perdido en un proceso de colonización.

En suma, el ser humano, al ser libre, es responsable de construir su propia moralidad. Para fundamentarla no encuentra ningún elemento externo, más que su propia voluntad; como está hecho de la nada, no hay algo que lo pueda guiar. Cuando elige para sí, elige para la humanidad; eso lo responsabiliza de sí mismo y de los demás. Pero, en términos reales, el individuo no se da su propia moralidad de manera autónoma, históricamente los grupos dominantes, al poder ser quienes postulan las “verdades”, o los grupos más fuertes, determinan la ética del resto. Esto podría ayudarnos a explicar por qué históricamente se le ha atribuido a la palabra “bueno” variados sentidos, como lo describe Wittgenstein, sin que exista algo que determine su validez: “ningún estado de cosas tiene, en sí, lo que me gustaría denominar el poder coactivo de un juez absoluto” (2011: 117). Además, se explica la incurrencia constante de la filosofía y la práctica ética, en la “falacia naturalista” planteamiento de Edward Moore (2011), que consiste en la confusión de objetos naturales y complejos con lo “bueno”, que es indefinible y simple. Por lo tanto, la ética, por fuerza, se instaure como tal por medio de la imposición, de la dominación; por tanto, es un proyecto político. En el siguiente apartado se exploran las

implicaciones políticas de varias propuestas éticas para comprobar esta primera afirmación.

## 2. Propuestas éticas ¿proyectos políticos?

Las propuestas éticas tienen implicaciones políticas aunque estas no han sido del interés de los postulantes, sobre todo de autores clásicos de la ética. En algún punto, sus supuestos valorativos solo pueden ser reproducidos por un sector o élite; por ende, son excluyentes, o enmascaran proyectos políticos particulares frente a los cuales han perdido una posición relevante, ante una variedad de proyectos distintos. Esto produce un daño a la pluralidad en términos políticos, pero también afecta a la libertad, supuesto sustancial de la moralidad.

La *Ética Nicomáquea* de Aristóteles es una de las propuestas éticas más reconocidas en Occidente. Aristóteles parte del estudio de las virtudes más importantes para determinar la buena conducta. El objetivo no solo es establecer los criterios valorativos para plantear el comportamiento bueno o correcto, sino también crear buenos individuos para tener buenos ciudadanos y, con ello, tener la mejor *polis* posible. Es así que sus obras *Política* y *Ética Nicomáquea* son un mismo proyecto, un proyecto dirigido a mejorar la ciudad.

Aristóteles (1993) parte de la idea de que todo tiende al bien. Los seres humanos, a diferencia de los animales, tienden a un bien superior, que se quiere por sí mismo y no como medio. El área encargada del conocimiento de ese bien es la política, cuyo objetivo es producir las condiciones para que los ciudadanos sean virtuosos. La política buscará el máximo bien, el bien de la ciudad, el bien superior porque es más importante el todo que la parte. La política no solo determinará qué es lo bueno, sino que creará las condiciones para conseguirlo, porque su fin no es simplemente el conocimiento, sino la acción. La determinación sobre lo justo, para Aristóteles (1993), no es algo natural, sino que se produce por la convención, actividad primordialmente política.

El supremo bien, según el filósofo, es la felicidad, y sobre ello no hay cuestionamiento. La felicidad consiste en seguir al alma y sus mandatos; en consecuencia, alcanzar y practicar la virtud. La felicidad es actuar conforme a la virtud y la virtud es una actividad: actuar rectamente, alcanzar las cosas buenas, hermosas y agradables. La forma de conseguirla es por medio del aprendizaje, que podría durar toda la vida. Sin embargo, no es lo único que se requiere, Aristóteles (1993) admite que los bienes externos, como la riqueza, favorecen lograr la felicidad.

El político se interesa por la virtud para conseguir que los ciudadanos sean buenos y sumisos frente a la ley; como encargados de tan importante labor, la política es una actividad ampliamente valorada:

Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina (Aristóteles, 1993: 154).

De este modo, los políticos serán los responsables de hacer “buenos” a los ciudadanos a través de la promoción de ciertos hábitos.

La propuesta ética de Aristóteles tiene varias implicaciones políticas: en primer lugar, la posible construcción de una virtud individual y autónoma está subordinada a la virtualidad que desde la política se establezca como la adecuada para la ciudad. Esa ética es dirigida por la política, los políticos, representados en legisladores o en magistrados, son quienes clarifican el contenido de lo bueno, de lo que es virtuoso. En segundo lugar, la propuesta aristotélica está dirigida a un grupo en específico y no a la generalidad de los habitantes de una población. Solo aquellos que tengan los aprendizajes y los bienes externos podrán desarrollar la virtud y, en consecuencia, disfrutar de la felicidad. No es difícil imaginar quiénes podrían ser dichas personas; sin duda, Aristóteles está pensando en los propietarios, no en clases bajas, esclavos, niños y mujeres. De hecho, estos últimos no solo no podrán alcanzar algún día la felicidad, como la entiende Aristóteles, sino tampoco serán considerados virtuosos, “buenos”. La propuesta aristotélica, pues, es un proyecto político

que ennoblece a un grupo social frente a otro, material y culturalmente desfavorecido.

Otra proposición ética que ha tenido gran influencia en Occidente es el utilitarismo. John Stuart Mill, heredero de esa tradición, hace una defensa de ella frente a las críticas de su época. A diferencia de sus antecesores, Mill (2002) ennoblece la ética utilitaria priorizando el aspecto espiritual por el simple placer físico. La utilidad es todo aquello relacionado con el placer y la disminución del dolor. La felicidad, en ese sentido, es la presencia de placer y la ausencia de dolor. De lo anterior se deriva que las acciones correctas son las “que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad” (Mill, 2002: 49). El placer se ha entendido equivocadamente como el placer fisiológico, pero para Mill los seres humanos cuentan con placeres más elevados, como son el intelecto, los sentimientos y la imaginación; es decir, placeres mentales. Una de las objeciones que se presenta al utilitarismo, es que una porción de hombres preferirá los placeres físicos a los intelectuales, pero para Mill (2002) ellos no tienen las condiciones para dedicarse a los superiores y, por ello, son incapaces:

Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo, ni oportunidad de dedicarse a ellos. Se aficionan a placeres inferiores no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o ya bien son los únicos a los que tienen acceso, o bien los únicos para los que les queda capacidad de goce (p. 56).

Las condiciones materiales son sustanciales para desarrollar las capacidades para elegir lo correcto sobre lo incorrecto, los placeres superiores.

La propuesta utilitarista, siguiendo su máxima “mayor felicidad para el mayor número personas”, no es una ética individualista; al igual que la propuesta aristotélica, busca tener efecto en grupos. Los obstáculos para impedir el desarrollo de la máxima son el egoísmo y la falta de cultura intelectual. Como mecanismos para fomentar la máxima están las leyes, la educación y la opinión pública, cuyo objetivo será promover la felicidad individual a través de su unión con la felicidad de los demás. Así, la

propuesta utilitarista también tiene un proyecto que debe aplicarse sobre todos los demás.

La búsqueda de la felicidad en la propuesta utilitarista tiene implicaciones políticas. Dado que los placeres más valiosos y los que producen felicidad son los mentales, solo aquellos que tengan educación para desarrollar tales aspiraciones podrán ser felices. De la misma forma que en la propuesta ética aristotélica, solo una porción de la población puede ser feliz y realizar acciones buenas. Además, la ética utilitarista, al pretender tener efecto en el mayor número de personas, necesita de las leyes, la educación y la opinión pública para llevarse a cabo. Por consiguiente, la ética utilitarista requiere que un grupo de personas guíe a las demás, ellas serán las que por sus condiciones sociales y materiales hayan accedido al aprendizaje necesario. En otras palabras, la ética utilitaria es una ética de élite.

Por otra parte, la propuesta ética de Kant representa las aspiraciones morales de la Ilustración. Para él, la razón produce la voluntad buena, y se guía solo por deber y no por sus resultados:

El destino de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que, la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad (2007: 73).

La propuesta kantiana parte del supuesto de que los seres humanos, al hacer uso de su razón, pueden acceder al razonamiento que orienta hacia una ley universal, ley universal nombrada por Kant (2007) como imperativo categórico, cuyo contenido formal es el siguiente: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal” (p. 81).

La ética kantiana no es una lista de acciones que deben cumplirse para garantizar la bondad, incluso la felicidad; por el contrario, es una estructura formal que muestra cómo opera la razón para formar la voluntad buena conforme al deber. Esta estructura no especifica el contenido de la moral, ni es un manual de acción, es, en términos abstractos, una forma de razonar.

Desde una interpretación arriesgada, Michel Onfray (2009) acusa a Kant del nazismo. Según el autor, la falta de contenido específico sobre el contexto y los resultados del imperativo categórico tuvo efectos catastróficos en sujetos como Adolf Eichmann, funcionario nazi. Él creía estar guiándose por los mandatos kantianos, seguía el deber por el deber mismo, sin esperar las consecuencias. Para Onfray (2009), Eichmann interpretó mal a Kant, pero lo hizo por la falta de contenido existente en la propuesta kantiana. Kant produce sujetos que obedecen “el deber”, sin que puedan juzgar autónomamente a partir del contenido ético o político. Así, la propuesta kantiana, a falta de contenido específico sobre los diversos contextos y sin reflexión sobre los resultados, es una ética de la obediencia. En una sociedad guiada por estos supuestos, la autoridad se puede ejercer fácilmente sin resistencias de los ciudadanos. La implicación política más peligrosa de tal ética es la posibilidad de sostener un sistema autoritario, incluso totalitario, por la falta de cuestionamiento de los ciudadanos que siguen el deber por el deber mismo.

Hasta aquí se han revisado propuestas éticas que tienen implicaciones políticas; ahora haremos lo contrario, analizar propuestas de pensadores políticos que usan la ética para mejorar la convivencia social.

John Rawls (2011), al discutir sobre la justicia como imparcialidad, intenta fundar una concepción política de la justicia para las instituciones en una democracia contemporánea. Para él, cualquier concepción de justicia para las instituciones debe ser independiente de doctrinas filosóficas, religiosas y morales. Conseguir esta condición plantea una posición original en la que los participantes no conocen sus características sociales y económicas, incluso su estado físico y de género; en este escenario todos llevan consigo el “velo de la ignorancia”. En la posición original se plantea la discusión sobre los principios de justicia que regirán las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática. Así, se llega a dos principios de la justicia:

1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas tal que dicho esquema sea compatible con un esquema similar para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar ligadas a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, han de existir para mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2011: 194).

A pesar de que la justicia como imparcialidad intenta plantear criterios normativos neutrales que no estén determinados por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, recurriendo a la situación hipotética de la posición original, los principios de la justicia, de hecho, dan como resultado principios liberales; es decir, se elige un proyecto político sobre los otros. Los principios de la justicia son producto de la inclinación o preferencia por valores liberales: derechos y libertades básicas, y la innovación del segundo principio, que es una justificación de la desigualdad social si es producto de una “justa igualdad de oportunidades” en “beneficio de los menos aventajados”. Por lo tanto, a pesar de las precauciones emitidas al inicio de su planteamiento y del cuidado de la construcción de una situación neutral, el resultado termina por mostrar la preferencia del autor por el liberalismo. De forma que esta ética para las instituciones, que debería ser imparcial, se muestra como un proyecto plenamente liberal.

En cambio, Jürgen Habermas (2011), en su propuesta de ética discursiva no sugiere un conjunto de principios, sino procedimientos que permiten la construcción de acuerdos sobre la ética. Reconoce que las sociedades contemporáneas aún desarrollan en grupo su moralidad, pero la única forma de establecerla y sobrellevar el conflicto es a través del entendimiento y no de la violencia. Para ello, se recurre a la argumentación que trasciende las particulares por conducto de discursos y deliberaciones que universalizan el contenido normativo. Este enfoque incluye a todos los que son capaces del uso del lenguaje, y se convierte en una propuesta universal al tener como objetivo el convencimiento y no la imposición. Los resultados son aquellos mejores argumentos aprobados por todos los interesados sin coacción.

La neutralidad del procedimiento de la ética discursiva de Habermas no prevé las condiciones materiales que posibilitan, o no, que los individuos participen plenamente. Primero, los individuos deben reconocer

las mínimas reglas de la lógica y creer que estas pueden fundamentar decisiones éticas, dejando de lado emociones, identidad y posiciones de poder. Por lo tanto, los participantes debieron acceder, en primera instancia, a una educación formal y ética. Segundo, si solo se admitiera a los preparados en la argumentación, quedaría un grupo mínimo que, por sus posibilidades privilegiadas, podría decidir sobre los menos entendidos, lo que produce una ética de élite. Por último, no vislumbra la posibilidad de que ciertos grupos puedan organizarse para manipular la argumentación y, con ello, imponer su voluntad. En otras palabras, Habermas no considera la posibilidad de que también por medio de la argumentación, y no solo por el uso de la violencia, se puede dominar.

Como se puede apreciar, los proyectos políticos que buscan incorporar la ética en la práctica política no logran escapar de la relación de subordinación entre política y ética. En Rawls los principios de la justicia, en apariencia neutrales, sustentan un proyecto liberal en detrimento de otra postura ética o política. El proyecto liberal se impone sobre los otros. En Habermas, por su parte, el proceso de deliberación para la construcción de una ética discursiva no garantiza la neutralidad, pues no muestra razones suficientes para evitar en la deliberación las emociones, la identidad y el poder; además, los participantes deben estar preparados en las leyes de la lógica y, de hecho, los que pueden participar pueden manipular por medio de la argumentación a los demás.

### 3. Proyectos neutrales, proyectos morales desde el individuo frente al poder

La relación entre política y ética parece ser de subordinación, y es la política la que determina el contenido de la ética. Pero las implicaciones de esta relación cuestionan la posibilidad de que la ética pueda dar al individuo una guía válida para enfrentar dilemas morales en el espacio público. ¿Cómo decir que un individuo se conduce moralmente si sus criterios éticos se originan por la imposición de un grupo sobre los otros? El problema es la autonomía de la decisión. Al menos pueden reconocerse

dos respuestas posibles a esta pregunta: la aceptación de la vulnerabilidad, de Judith Butler, y el desarrollo de la capacidad de juicio, de Hannah Arendt. Ambas ponen en el centro al individuo y lo dotan de capacidad crítica frente a las valoraciones hechas desde la política.

Judith Butler (2006), en su trabajo *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, expone que la vulnerabilidad de nuestros cuerpos, como una condición de nuestra exposición a la violencia, es compartida por todos y nos posibilita pensar independientemente del discurso político sobre el valor de nuestra vida y la de los otros. La vulnerabilidad es algo que facilita la construcción de un “nosotros”, porque todos somos frágiles ante los demás. Las condiciones de vulnerabilidad son experimentadas por todos, todos hemos sufrido a causa de los otros y hemos hecho sufrir, así como todos hemos perdido a una persona y su pérdida nos ha cambiado.

Sin embargo, la vulnerabilidad se experimenta en distintos grados, ya que la disposición de nuestros cuerpos en la estructura social es distinta según nuestro territorio, nuestra cultura y nuestro género: unos somos más vulnerables que otros. La discriminación produce que unas vidas cuenten como vidas y otras no. Sobre las vidas no valoradas, Butler señala que

son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban pérdidas para siempre o porque más bien nunca “fueron” y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en este estado moribundo (2006: 60).

La vulnerabilidad social así expresada nos coloca en un lugar de afirmación y de exposición diferencial: según el contexto político y económico se distribuyen la vulnerabilidad y el valor de la vida.

Una de las consecuencias de la vulnerabilidad social tiene que ver con la manera como enfrentamos nuestras pérdidas por medio de duelos. Los duelos manifiestan que después de nuestra pérdida cambiaremos, de tal forma demostramos que la vida perdida tuvo valor en algún momento. Cuando no existen duelos públicos, se asume que esa vida no merecía ser tal, esa persona es tratada como subhumana. Además, el duelo como manifestación pública crea y reafirma nuestros lazos con los otros; expone que nuestra identidad es dependiente de la existencia del otro. Si las

pérdidas no se lloran, no reconocemos que los otros nos constituyen y, por ende, las aceptamos como válidas. En el caso de las causadas por la violencia, el duelo posibilita detenerse y repensar en el valor de la vida. Por tal motivo, el duelo público constituye comunidades, relaciones de dependencia y de responsabilidad frente a los demás. La vulnerabilidad requiere reconocimiento, aceptar que estoy formado por el otro y que me encuentro en conexión ética con los demás.

Butler trata de construir una ética de mínimas condiciones: todas pueden ser adscritas por todas las personas, pues todos somos vulnerables. Además, su posición parte del individuo entendido como sujeto vulnerable (sin importar la posición social), y no desde condiciones materiales e intelectuales, como los conocimientos de una élite o desde determinadas condiciones económicas, también solo disponibles para un grupo dominante, lo que evita que sea una ética de élite. Por último, nace como un cuestionamiento a los discursos y prácticas políticas que discriminan a los individuos a través de la diferenciación de los duelos públicos. Cualquier vida, sin diferencias creadas por su contexto, deber ser una vida que merece un duelo, porque valía, porque era una vida que merecía ser vivida.

Una propuesta cercana a la de Butler, formulada años antes de la suya, se encuentra en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, de Enrique Dussel (1998). Dussel, filósofo argentino, considera que el principio de todas las éticas es la “producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto” (1998: 91). Principio que, para él, debe tener alcances universales. La vida humana es un modo de realidad del sujeto ético, pues marca límites, justifica un orden y tiene exigencias precisas. Alimentos, casa, seguridad y libertad son algunos de los elementos que componen el contenido de la ética. A diferencia de Butler, Dussel valora la vida humana más allá de su propia existencia biológica material, aunque sea importante y primordial. La vida humana también muestra la necesidad de valores e identidad cultural.

En *Responsabilidad y juicio*, Hannah Arendt (2017) se plantea el problema de la responsabilidad, teniendo como telón de fondo el nazismo. Para ella, el nazismo sobrepasó los criterios normativos establecidos, lo que impidió

a los involucrados pensar sobre cómo deberían actuar. Todos aquellos que continuaron participando en el espacio público, sin cuestionamientos y reproduciendo las conductas esperadas por el sistema, de hecho, son responsables del nazismo. No fueron capaces de crear sus criterios para evaluar la situación, y eso los hizo responsables de la catástrofe. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué se podía hacer en una situación donde los criterios para evaluar no eran suficientes o aplicables? Al respecto, Arendt (2017) explora la capacidad de juicio, la cual consiste en actuar conforme a principios propios, producto siempre de una constante práctica de pensar. Tener tal capacidad posibilita al individuo separarse de los prejuicios del grupo, por medio de un alejamiento de su entorno, y lo lleva a posicionarse desde su juicio personal para distinguir lo bueno y lo malo. Las personas que decidieron no participar en el espacio público o, incluso, que ayudaron a escapar u ocultar a los judíos, ejercieron dicha capacidad.

Por otra parte, la autora profundiza en la relación entre la incapacidad de pensar y el mal, y señala que, para que la primera evite el mal, deben darse las siguientes condiciones: 1) que cualquiera pueda pensar, capacidad disponible para todos; b) del pensar no se puede esperar un mandato moral que se convierta en un nuevo dogma sobre el bien y mal, y c) pensar es una actividad sobre lo invisible, por tanto fuera del orden. En resumen, cualquier individuo, sin importar su condición social, puede reflexionar de manera autónoma, sin prejuicios morales y fuera del orden establecido. La única guía en el pesar es una evaluación de sí mismo: si al final del día la persona puede vivir consigo misma, sin remordimientos ni culpas, ha logrado actuar correctamente.

Los planteamientos de las dos autoras revisadas ofrecen herramientas para que los individuos se posicionen frente a la imposición de una ética desde la política. Recurren a características elementales: el reconocimiento de la vulnerabilidad y la dependencia de los otros, y la capacidad de juicio que cualquiera puede desarrollar si se da el tiempo y el alejamiento del entorno y de los otros para pensar, para afrontar dilemas morales presentes en el espacio público. No obstante, la relación de subordinación entre política y ética no se resuelve, simplemente se asume y se buscan estrategias que permitan a los individuos ser autónomos en la toma de decisiones morales.

## Reflexiones finales, ¿qué pensar?

A lo largo del presente trabajo se ha puesto en el centro de la reflexión ética al ser humano; sin embargo, se reconoció que solo ciertos grupos dominantes tienen la oportunidad de crear e imponer sus valores personales como universales. Así, la construcción de la ética implica poder y, con ella, una relación política. En las propuestas éticas analizadas se descubrió el elemento político, que parece siempre indispensable para la realización de los supuestos de los proyectos éticos. Además, las ideas que de forma abierta relacionan la ética con la política terminaron por decantarse sobre sus proyectos políticos particulares, en detrimento de otros, o no reconocieron que no lograron terminar con la subordinación de la ética a la política. Por último, se discutieron dos posibles propuestas éticas desde el individuo y frente a la política, que ayudan a cuestionar los proyectos políticos impuestos por un grupo a partir de la construcción de un juicio autónomo.

A pesar de ello, aún quedan preguntas importantes que hacer. Dado que la ética está subordinada a la política, ¿podría decirse que la ética es solo un medio de la política? ¿La ética tendrá una naturaleza diferente a la política? Si es así, ¿cómo es posible plantear una ética sin la intervención de la política? Por último, ¿qué posibilidades tendría, por ejemplo, una ética feminista de escapar de esa relación de subordinación? Sin duda, la reflexión sobre esta relación exige mayor exploración, más imaginación reflexiva, pero, sobre todo, de más hombres y mujeres autónomos que logren constituirse y guiarse bajo sus propios principios normativos.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (2017). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós Básica.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

- Habermas, Jürgen (2011). “La ética discursiva”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, Sören (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mill, John Stuart (2002). *El utilitarismo. Sistema de la lógica*. Madrid: Alianza.
- Moore, George (2011). “El tema de la ética”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2016). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- (2017). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Onfray, Michel (2009). *El sueño de Eichmann. Un kantiano entre los nazis*. Barcelona: Gedisa.
- Oppenheim, Felix (1976). *Ética y filosofía política*. México: FCE.
- Rawls, John (2011). “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2016). *Ética y derecho a la información: valores del servicio público*. México: INFODF.
- Safranski, Rüdiger (2008). *El mal o el drama de la libertad*. México: CONACULTA y Tusquets.
- Sartre, Jean Paul (2011). “El existencialismo es un humanismo”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Valles, Josep (2007). *Ciencia política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Wittgenstein, Ludwig (2011). “Conferencia sobre la ética”. En Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Madrid: Alianza.



# EL LUGAR DEL SABER ORDINARIO: EN LOS LABERINTOS DEL PODER Y LA CIENCIA

JORGE BOZO MARAMBIO\*

## Resumen

Los debates y tensiones en torno a la investigación tradicional son permanentes en los espacios universitarios y centros de investigación; sin embargo, se manifiestan principalmente por fuera de estos lugares de pensamiento. En la actualidad, las experiencias de resistencia dentro de la academia son limitadas, evidentes, pero muy necesarias para co-romper el endogenismo universal e ilustrado que ha coronado a la academia de nuestro tiempo. Una tensa relación comienza a convivir en el territorio del conocimiento: temas tales como la forma en que se construye, o desde qué tipo de saberes se define la realidad, son discusiones transversales que se abordan en el presente trabajo.

El artículo propone un debate crítico alrededor del lugar que ocupa el *saber ordinario* en el entramado del poder hegemó-

- 
- Docente Universidad de las Américas, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile. Educador, sociólogo, maestro en Sociología. Doctor en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos. Áreas de trabajo: intervención e investigación en educación, cultura y ciencias sociales. Ha impulsado equipos de tarea en el sistema educativo, organizaciones sociales y culturales. Especialista en Teatro del Oprimido, Animación Sociocultural, Metodologías e Investigación Acción Participativa. Contacto: jbozo380@gmail.com.

Recibido: 5/2/2020. Aceptado: 19/4/2020.

nico y de las ciencias sociales. Reflexionamos sobre el juego del poder, las resistencias y el saber, allí donde la investigación, el conocimiento o la ecología de saberes desempeñan un papel protagónico, disputando fieramente los distintos territorios de significados.

*Palabras clave:* poder, conocimiento científico, saber ordinario

## THE PLACE OF ORDINARY KNOWLEDGE: IN THE LABYRINTH OF POWER AND SCIENCE

### Abstract

The debates and tensions around traditional research are permanent in university spaces and research centers; however, they are mainly manifested outside these traditional places of thought. Currently, the experiences of resistance within the academy are limited, evident, but very necessary to co-break the universal and enlightened endogenism that has crowned the academy of our time. A tense relationship begins to coexist in the territory of knowledge: issues such as the way in which it is being constructed, or from what kind of knowledge reality is being defined, are cross-sectional debates that are addressed in this work.

This article proposes a critical debate about the place ordinary knowledge occupies in the framework of hegemonic power and the social sciences. We reflect on the game of power, resistance and knowledge; there where research, knowledge or the ecology of knowledge play a leading role, fiercely disputing the different territories of meanings.

*Keywords:* power, scientific knowledge, ordinary knowledge

### El poder dominante y el poder transformador

Al menos ocho décadas nos separan desde el tiempo en que Michel Foucault y Michel de Certeau debatieron sobre el problema del poder, las resistencias y el lugar que ocupa el saber en las vidas cotidianas de las personas. Aprender y actualizar el lugar del saber es un problema epistemológico, un campo donde buscar pistas, descubrir formas y modos con los que se construyen las narrativas, los relatos y las prácticas de edificación de saberes en esta avanzada neoliberal.

Del poder dominante y el sometimiento hay bastante escrito, y en las siguientes líneas no vamos a profundizar en los elementos que lo constituyen. Sin embargo, para internarse en sus laberintos, solicito la comprensión del lector para mencionar al menos una síntesis de lo que entiendo por esta dimensión constitutiva: el poder dominante es aquella dimensión de los imaginarios que impone una verdad; dicha verdad la asignan la razón de la palabra y una cultura intermediada por el poder del saber; saber expandido que se trasforma, finalmente, en una realidad y, por lo tanto, en una verdad.

Ahora bien, otra noción de poder opera desde los saberes de la vida común, desde los puntos de fuga del sistema y desde las resistencias humanas, y ha sido objeto de múltiples y clásicas investigaciones en torno a lo cotidiano (Lefebvre, 1968; De Certau, 1990; Goffman, 1959; Freud, 2011). Se trata de un tipo de *poder transformador*, una dimensión más desconocida de las sociedades que se constituye generalmente desde los saberes ordinarios y los sentidos comunes.

En la disputa histórica entre ambos poderes hay una dinámica de observarse con sospecha y temor. Los grupos hegemónicos mantienen especial interés en la obtención de estatus, de bienes de consumo, y una devoción por la libertad económica y el dinero. Por su lado, las resistencias sobreviven transformando espacios, conceptos e historias universales para mantenerse vivas en esta lucha de gigantes.

Las prácticas de poder, resistencia y, también, sospecha, han ido conformando nuestras sociedades a partir de las tensiones históricas que mantienen los grupos minoritarios (opresores) y los grupos que son mayoría (oprimidos), mediante tres elementos estructurales que constituyen nuestras sociedades: *el neoliberalismo*, como la última fase del capitalismo; *el neocolonialismo*, como la última fase de la extracción de recursos naturales, saberes simbólicos y culturales, y *el heteropatriarcado* como la arquitectura vertical del funcionamiento societal.<sup>1</sup>

---

1 Acertada síntesis del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos en su discurso de apertura del XXXII Congreso Latinoamericano de la Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS, Perú 2019.

Un primer ejemplo de los resultados provocados por estas disputas estructurales de poder lo tenemos en Latinoamérica y sus procesos de transculturación; por una parte, un lugar de permanente colonización europeo occidental (Cortina, 2000; Castro Gómez, 1996) en los ámbitos culturales, económicos y políticos ha dado lugar a mestizajes y sincretismos, sepultando gran parte de las expresiones y manifestaciones milenarias; por otra —y a pesar del pasado lleno de absurdo—, las mismas culturas originarias han entregado sentido a las nuevas generaciones respecto de la sobrevivencia y salidas al laberinto del desarrollo progresista y eurocéntrico del mundo moderno (Dussel, 1992: 15).

¿Qué ha quedado de tanta destrucción y avasallamiento cultural en la lucha de estos dos tipos de poder?

Una fuerte tendencia a la reproducción sin discusión de modelos estructurales, político (Estado moderno burgués), económico (centrados en el capital) y cultural, con el cual traspasamos significados, recreamos ritos, operaciones y relaciones coherentes con la dominación colonial. Este último —el modelo cultural basado en creencias, mitos, lenguajes, expresiones, símbolos— es tal vez el elemento central de la disputa, pues a través del lenguaje y sus significados se conforman la realidad y las verdades universales promovidas especialmente desde los ejercicios del saber de las ciencias modernas.

Las partes permanecen en franca disputa sin disminuir su energía beligerante. En este combate simbólico es el poder dominante quien lleva clara ventaja; aun así, se resguarda mirando con profunda sospecha las operaciones colectivas de los desbordes sociales y sus métodos de resistencia (Villasante, 2006: 46). En medio de esta lucha, los discursos académicos manifiestan al mundo dos focos de discusión: el primero centrado en la conservación del capitalismo y las lógicas explicativas de la ciencia, que pronostican la eternidad del mundo tal cual lo conocemos con el fin de las periferias, o el fin de la historia (Fukuyama, 1992); el segundo resiste a estas declamaciones, desarrolla una profunda crítica como reivindicación histórica a las perspectivas del norte, y propone un giro decolonial, la transmodernidad, el eurocentrismo y las epistemologías del sur (Mignolo, 2007; Quijano, 2000; Dussel, 1992b; De Sousa Santos, 2009).

Un ejemplo de prácticas cotidianas que abren elementos de transformación o, dicho de otro modo, dan vida al *poder transformador*, sustentado en estas teorías del sur, son los procesos migratorios en nuestro continente, que, vistos desde el poder dominante, contienen apremiantes peligros de cambio para la estructura conservadora. Estos puntos de fuga son tácticas y estrategias de resistencia frente al modelo de modernidad (De Certau, 1990b: 40) que se evidencian en las migraciones, el intercambio de ideas, el encuentro de vidas diversas y los procesos de transculturación, factor que al poder dominante le resulta paradójico. Por un lado, la migración le proporciona mano de obra barata para la producción industrial, pero, por otro, la transmisión de culturas abre serias dudas a la permanencia del control valórico y cultural de la hegemonía neocolonial. Si antes fue el temor al salvaje, hoy es el temor a los migrantes, sus hibridaciones y sus mestizajes (García Canclini, 1989: 71).

Los valores modernos y occidentales asociados a las subjetividades propias del poder dominante, son creencias religiosas que conservan las mismas ilusiones de siglos remotos con todos sus rituales y conformaciones de sociedad disciplinaria y vigilante (Foucault, 2002: 195). Matrimonio, familia, monogamia, son nociones simbólicas que instala la propiedad privada y la homogeneidad en occidente como propuesta moral; sus limitados márgenes simbólicos constituyen los límites éticos del pensamiento occidental. Por el contrario, las nociones más colectivas y comunitarias de los sentidos comunes y el saber de las culturas milenarias suponen una aceptación de mundos heterogéneos, diversos y, por lo tanto, de mayor riqueza simbólica.

Con el pasar del tiempo se han hecho más evidentes los imaginarios operativos que impone el poder dominante ante sus sospechas del poder transformador; en Latinoamérica ha sido la configuración del enemigo interno, una subjetividad sociopolítica creada a través de la construcción de desconfianzas y la producción del miedo al otro. Una evidente estrategia del *shock* en la que los poderosos y los pobres se mueven en mundos totalmente distintos, con los ricos accediendo a la ciudadanía honorífica y casi la totalidad de la riqueza en sus manos, mientras el resto es empujado hacia el subdesarrollo en un proceso donde se reestructura y ajusta

permanentemente el modelo neoliberal (Klein, 2008: 186). El poder dominante no tiene mucha creatividad entre sus recursos y repite una y otra vez sus estrategias simbólicas para permanecer en el lugar del orden, la dominación y el control; sus herramientas preferidas han sido y siguen siendo la violencia y la manipulación de la información.

Se pasa de un perfil simbólico de la sospecha a otro, en un periodo muy corto; del comunista al mapuche, del joven estudiante al migrante, del medioambientalista al *capucha*.<sup>2</sup> Representantes legítimos todos los anteriores de la protesta social política y cultural de la mayoría de los países de Latinoamérica.

Estas viejas maniobras de violencia simbólica permanecen porque efectivamente producen imaginarios donde el poder de transformación no ha podido sobreponerse a la intimidación más poderosa del sistema: la violencia económica que produce la pobreza.

En la posmodernidad los mensajes de dominación sobre los procesos de migración han sido enviados a los países pobres del sur, y se han convertido en un contra sentido para el poder dominante, que ha visto como resultado de sus mensajes una extraña paradoja. Por un lado, se grita al mundo que vivir en el norte de América es vivir en el mundo libre: allí se encuentra la mejor de las democracias occidentales y se puede alcanzar el sueño americano;<sup>3</sup> por otro lado, las ideas del mismo sueño americano se diseminan cuando en el país del norte conviven las expresiones de

- 
- 2 Capucha o encapuchado se denomina a los jóvenes que participaron en la primera línea del estallido social ocurrido en Chile en octubre de 2019. Esta noción de encapuchado tiene un importante giro político a partir de esta etapa; en sus apariciones callejeras desde mediados de los noventa participa en movilizaciones sociales destruyendo infraestructura privada y pública, se lo vincula al anarquismo y es visto como un movimiento político transgresor de toda norma. Sin embargo, esto cambia, y actualmente el *capucha* es visto como el héroe político que defiende en primera línea la posibilidad de realizar las concentraciones y marchas sociopolíticas en plaza de la dignidad que reunir permanentemente a miles de personas. Un segundo elemento es que la CAPUCHA está asociada también al movimiento zapatista de Chiapas. En ambos casos el elemento simbólico de la pérdida de identidad individual es reemplazado por una identidad colectiva de resistencia al modelo hegemónico.
  - 3 El sueño americano como el elemento que conjuga lo simbólico y lo económico del sistema capitalista norteamericano. Un sueño que establece que, a través del mérito, el individuo puede lograr el sueño de tener dinero por sus propios medios. Para el caso en contexto de pandemia actual, corrobora la farsa histórica.

pobreza extrema, la mayor deuda monetaria del planeta y el profundo problema del sistema de salud que mantiene a su población con el más alto número de fallecidos en época de pandemia.<sup>4</sup> Lamentablemente, este ideal de sueño americano sigue penetrando en los imaginarios de los pobres, como falsos espejos que brillan y continúan deslumbrando las miradas del sur (Porras, 2015).

Las sociedades en conflicto son un producto previamente creado precisamente para el éxodo controlado, a través de tres elementos que se repiten en la historia de los últimos doscientos años: el primero, *las guerras* como dispositivos de exterminio y recolonización de países enemigos del poder global (EEUU y Europa); el segundo, el *manejo de la economía* como el músculo de un modelo que instala el dólar como la moneda planetaria, y el tercero, *la ciencia y el saber científico*, que facilitan los insumos a la política pública y al mercado donde se engendra el poder dominante; una ciencia que frente a las guerras, los exterminios y los modelos económicos guarda franco y pudoroso silencio. Un saber y un conocimiento que han fortalecido la instalación del mundo privado a través de Estados subsidiarios expandidos en todos los continentes.

¿Cuál es la responsabilidad de la comunidad científica en el actual escenario de debacle planetario? ¿Existe alguna distinción entre saber ordinario y saber científico que permita vislumbrar salidas al laberinto del desarrollo moderno? Para resolver este entramado, debemos hacer unas primeras descripciones de lo que entendemos por saber.

## El lugar del saber

El saber es la conjugación de ideas, imágenes o conceptos mediados por el pensar, el sentir subjetivo y el entorno. Conocemos y reproducimos los saberes a través del campo de relaciones con otros, con la naturaleza y con las cosas. Los saberes se constituyen en una dinámica permanente de

---

4 Datos mundiales del impacto del coronavirus. Disponible en: <https://coronavirus.app/map>. Consultado: 16 abril de 2020.

fluidez desde que nacemos hasta que morimos, y es una dimensión involuntaria del ser y el estar vivo (Manrique, 2008: 93). Las fuentes del saber provienen de las ideas y los sentidos: las ideas se asocian con la razón y los sentidos, con las sensibilidades agrupadas en el cuerpo y las emociones.

¿Qué tipos de saber existen? Variadas son las categorías que se nos presentan como las más reconocidas: saber artístico, técnico, religioso, filosófico, científico y ordinario. Para los siguientes párrafos nos interesa profundizar en dos: el saber científico o académico y el saber ordinario o del sentido común.

El saber científico se produce en las comunidades de expertos, llamadas también comunidades científicas, que a lo largo de la historia han producido y entregado conocimiento a las sociedades, pero también al poder dominante, entendiendo por dominación al Estado y al Mercado. Mientras, el saber ordinario, asociado a las prácticas y experiencias cotidianas, se ha mantenido más ligado a aquellas poblaciones que no han accedido al poder; dicho de otro modo: a aquellos grupos humanos sin posibilidades de decidir sobre sus propias vidas.

El conocimiento conceptual y abstracto ha sido legitimado no solo por los núcleos dominantes, sino también por los propios agentes, poblaciones y sociedades que despliegan los saberes cotidianos, al incorporar en sus lenguajes comunes y ordinarios aspectos centrales del saber científico, basado en la razón; allí es muy común escuchar frases populares como: "...para actuar tienes que ser razonable...", o "no seas irracional, tienes que pensar antes de actuar".

Ahora bien, el sujeto que más sabe, más poder tiene y ocupa un lugar protagonista en la sociedad, pues tiene la potestad de decidir por los demás. El despliegue de este sujeto que basa su poder en el conocimiento y en la razón no surge de la historia reciente, más bien se trataría de un dispositivo previo al pensamiento ilustrado, que tiene como pretensión observar y controlar al sujeto, argumentando como racional aquella utopía de alcanzar la libertad. La primera libertad asociada a la promesa religiosa del paraíso divino, y la segunda aquella promesa ilustrada que aseguraba, para la unión de las naciones, el ejercicio pleno de los derechos humanos.

Esta tensión entre un poder autoritario con un soporte científico y un poder con pretensiones de transformación con basamentos ordinarios se repite en las relaciones intersubjetivas y estructurales, entre el adulto y el niño, el hombre y la mujer, el amo y el esclavo, el profesor y sus estudiantes, el Estado y los ciudadanos o el Mercado sobre el Estado. El lugar del saber ha estado asociado históricamente a la determinación de las ciencias que han definido los márgenes del saber; bordes y límites de un conocimiento legítimo impuesto por científicos, quienes, agrupados como comunidad, han definido un marco universal del conocimiento humano adecuado al sistema de modernidad (Khun, 1962). Este reducido grupo ha hecho importantes esfuerzos para explicar su mayor temor e incomodidad: lo desconocido, lo inalcanzable, que finalmente es su razón de ser. Basados en la razón occidental han deslegitimado cualquier “otro” saber que esté asociado al oscurantismo, o a cualquier cosmogonía que no alcance la certeza científica. Una inminente necesidad de controlar los fenómenos desconocidos a los sentidos humanos, donde es condición *ver para creer*. Todo aquello que no posee evidencia queda fuera de la idea de ciencia y conocimiento científico.

Aspectos vinculados al saber ordinario, como las corazonadas, la intuición, los sueños, los mitos, las creencias, serían ante la ciencia conservadora saberes sospechosos, aleatorios, extraños, des-confiables, irrelevantes e ilegítimos, por no constituir una realidad cierta; aquellos saberes que ocupan un lugar más allá de la razón pertenecen a la dimensión irracional del mundo.

Nos han hecho creer que la ciencia occidental no tiene, en apariencia, respuesta para lo malo o lo bueno, porque al parecer no tendría moral. Sin embargo, al estar incluida en el lugar de poder (como dispositivo de conocimiento), tiene una connotación ética que la obliga a tomar decisiones e identificarse limpia de ideologías, queriendo lograr la neutralidad y la objetividad; lo que paradójicamente permanece en la incertidumbre absoluta al calor del debate de diferentes autores (Delgado, 2008; Quintana, 1978; Bunge, 1972; Richard, 2005).

Que la ciencia pase por un período crítico no tiene nada de raro: pero como construcción social que es, no puede permanecer ajena a los avatares de la sociedad

en que se desenvuelve. Así, la crisis actual no es la primera. Su gravedad, sin embargo, impide afirmar que no será la última, máxime si acaban teniendo razón quienes presagian el declive de la era científica (Ramírez, 2002: 8).

El conocimiento científico actúa en distintos momentos de la historia junto al poder del sometimiento, acompañando muy de cerca las dos estructuras constituyentes de la sociedad moderna: el Estado y el Mercado. El primero, como instrumento de control, ejerce la violencia legítima aplicando el panóptico como medida de disciplina sobre la sociedad; sus instituciones totales son la estructura que resguarda la normalidad y la reproducción del poder (Foucault, 2002). El segundo, como la dimensión central de la Modernidad, instala la noción de propiedad privada y ganancia capital, dispositivo que opera sobre las prácticas individuales y colectivas a través de las lógicas del consumo, al convertir al sujeto comprador como su principal finalidad.

Quien alimenta a estos dos grandes sistemas es el conocimiento científico occidental, entregándoles información, lenguajes, símbolos y tecnologías para dominar y decidir sobre la sociedad. El Estado, a través de la despolitización, logra el control, mientras que el Mercado lo hace a través de la enajenación y el consumo. Este sería el poder de la dominación, cuya principal arteria de sobrevivencia se encuentra en la ciencia.

Para clarificar aún más este punto, es necesario descender y convertirnos en excavadores de los bajos fondos, donde no se pueden evadir las realidades existentes más allá del método científico que prácticamente ha arrasado con todo aquel “otro” saber, y se ha instalado como enfoque hegemónico del conocimiento, con notorios tintes ideológicos del poder dominante (Foucault, 1993). Un método surgido de una ciencia natural controladora que ningunea y desconoce aquel saber paralelo y muy de antiguo, originado en el ordinario: el del sentido común (Pérez, 1998).

## El saber del sentido común

El saber del sentido común remite a la noción de la diferencia que se constituye a partir de la diversidad de realidades, de acuerdo con las inter-

pretaciones que se formen de un contexto. Por ello, el saber del sentido común resulta ser multi/versal, lo contrario de la universalidad del conocimiento científico.

El saber ordinario surge del día a día, un lugar que no requiere la comprobación de cada experiencia, ni tampoco se ve obligado a la rigurosidad metódica de complejizar cada pensamiento o cada emoción de la acción humana. Más bien se obliga a operar sobre la vida produciendo el acto cotidiano, que no alcanza a lograr el conocimiento académico; este último permanece generalmente en la hipótesis conceptual para ser confirmada o refutada.

Los ingredientes del saber ordinario provienen del cuerpo histórico del sujeto, de su experiencia personal y colectiva, su observación del mundo y su transmisión intergeneracional. Pero nada en el sentido común es puro o propio de la creatividad de la gente, cabe la profunda sospecha de que también esté influido por los discursos y narrativas del poder dominante y la ciencia, que se filtran entre los imaginarios y procesos transculturales desplegados en la vida y las prácticas cotidianas (De Certau, 1990c; Le Febvre, 1968b; Goffman, 1959b). Aun así, ha valido la pena resistirse a estas alucinaciones dogmáticas que también envuelven a la ciencia.

Lo anterior nos lleva a otra pregunta que vagabundea sobre estos mismos escenarios, allí donde las personas crean y dan sentido a sus prácticas, allí donde la ciencia se obstina en considerar este conocimiento como irrelevante, ilusorio y falso (De Sousa Santos, 2009: 43). ¿Por qué el valor del conocimiento vulgar ordinario producido por sujetos individuales o colectivos que no pertenecen a la comunidad científica ocupa un lugar tan distante en la legitimidad del conocimiento humano?

Las evidentes tensiones sobre estos dos tipos de saberes, ordinario y académico, han permanecido en el tiempo, porque el poder dominante ha concedido valor, cobijo y legitimidad solo a uno de ellos, convirtiéndolo en su hijo predilecto, y al experto o profesional de la ciencia en un agente con el poder de decidir sobre las acciones humanas, las cosas y la naturaleza.

En el escenario posmoderno no se pueden desconocer los rasgos de cierto arribismo del saber ordinario; desde la cultura ha querido rela-

cionarse, acceder y alcanzar a ese otro saber dominante, aprender de él, pero se siente ignorante y simple. Desde lo político también se ha visto como inútil para resolver situaciones complejas que a las mayorías oprimidas aquejan. Es cierto que este saber tiende a ser un conocimiento mistificado y mistificador, pero, a pesar de eso y a pesar de tener rasgos de conservadurismo, tiene una dimensión utópica y liberadora que puede ser ampliada a través de la posibilidad del diálogo que se puede crear con el conocimiento científico.

El saber del sentido común es práctico y pragmático, se reproduce filtrado por las trayectorias y las experiencias de vida de un grupo social dado y en esa correspondencia se afirma viable y seguro. El saber del sentido común es transparente y evidente, desconfía de la opacidad de los objetivos tecnológicos y del esoterismo del conocimiento [...] El saber del sentido común es superficial porque desdeña las estructuras que están más allá de la conciencia, pero por eso mismo es eximio en captar la profundidad horizontal de las relaciones conscientes entre personas y entre personas y cosas. El saber del sentido común es indisciplinario y a-metódico, no resulta de una práctica específica orientada a producir, se produce espontáneamente en el suceder cotidiano de la vida (De Sousa Santos, 2009b: 55).

No hay verdad, no hay certezas, hay hechos e interpretaciones de la realidad, decía Nietzsche. Bajo esta premisa podemos decir, entonces, que si una niña que vive en la ciudad de Santiago de Chile mira la tierra, su interpretación va a ser muy distinta de aquella otra niña que ha sido formada para ser una *machi*<sup>5</sup> en el Wallmapu.<sup>6</sup>

Al no haber una sola verdad, los saberes del sentido común entran al ruedo del lenguaje. Tenemos, así, una variedad de “sentidos comunes” que representan saberes y expresiones diversas y, por tanto, operan de múltiples formas en las distintas realidades construyendo el saber ordinario.

---

5 Una *machi* es una mujer chamán que desde pequeña comienza su formación en la cultura tradicional del pueblo mapuche (Chile y Argentina); ha sido llamada para cumplir una función central, sanar los males físicos y espirituales de su comunidad.

6 Territorio ancestral mapuche.

El desafío que permanece será hacer los esfuerzos por legitimar los diversos saberes que respondan a miradas multiculturales, que operan sobre realidades singulares mezclando un saber ordinario, milenario, común, mestizo y popular, que a cada tanto se cruza con el saber científico y teje nuevos saberes llenos de mixtura. Ejemplos exitosos de lo que menciono se expresan en los versos de Violeta Parra y algunas de las combinaciones posibles arrojadas a Latinoamérica por el viejo Vicente Espinel:

<p>Pa' cantar de un improviso</p> <p>Se requiere buen talento, Memoria y entendimiento, Fuerza de gallo castizo. Cual vendaval de granizos Han de florear los vocablos, Se ha de asombrar hast' el diablo Con muchas bellas razones, Como en las conversaciones <b>Entre San Peiro y San Pablo.</b></p> <p>(Violeta Parra)</p>	<p>Entre San Peiro y San Pablo</p> <p>Como en las conversaciones Con muchas bellas razones, Se ha de asombrar hast' el diablo Han de florear los vocablos, Cual vendaval de granizos Fuerza de gallo castizo. Memoria y entendimiento, Se requiere buen talento, <b>Pa' cantar de un improviso.</b></p>
--	---

El saber ordinario de los sentidos comunes es un terreno que ha llamado la atención de variadas disciplinas de pensamiento occidental, y en algunos casos se abren hacia los innovadores horizontes que plantean las epistemologías del Sur. Este nuevo paradigma hace un esfuerzo por articular el sentido común y las culturas milenarias con más sintonía y coherencia entre los seres humanos y el equilibrio con la naturaleza.

Se trata de avanzar a una relación de saberes más recíproca, ni tan instrumental ni tan utilitaria al modelo de modernidad; más bien una relación que responda a las diversas demandas sociales culturales, económicas y políticas de nuestra época. Ambos enfoques —conocimiento científico y saberes ordinarios— conviven en cruces permanentes de interpretación del mundo, edificando símbolos multilémicos llenos de

diversidad que disputan el juego de construcción de realidades y verdades. ¿Y cuál es, entonces, la función de la academia en este asunto?

## La academia y el saber ordinario

En las últimas décadas, la academia y la sociedad han experimentado un distanciamiento evidente, consecuencia de la influencia positivista e “intelectual” que aún permanece en los centros de investigación; allí se construyen realidades virtuales lejanas de la vida cotidiana y del sentido común, pero muy coherentes para el Mercado O Las Políticas Públicas (Weber, 2000). El sujeto de estudio permanece invisibilizado a los ojos del investigador al mantenerlo, en pleno siglo XXI, como un objeto de estudio cosificado y sujetado al porvenir científico (Sarewitz *et al.*, 2004).

Lo anterior se evidencia en al menos tres ejemplos:

- En primer lugar, la investigación científica ha aportado decididamente a la construcción de una época donde el dato y el número cobran relevancia por sobre el fenómeno social, lo que alimenta la economía neoliberal y objetiva al sujeto; una fuerte tendencia a la utilización de enfoques y metodologías que cierran el lenguaje y solo alcanzan a realizar una descripción de la realidad (Ibáñez, García y Alvira, 1986: 171).
- En segundo, los rastrojos de tesis o investigaciones que realizan los estudiantes poco o nada impactan en la sociedad, más bien se guardan en un cajón del escritorio o en un archivo virtual al que nadie acude. Con ello se pierde el importante impulso asociativo de las nuevas generaciones que portan interesantes preguntas neoexistenciales, mientras en las aulas se formatean y se limita su curiosidad y agudeza.
- En tercero, existe una comunidad científica “apernada en los asientos positivistas” que no permite el acceso a nuevos saberes ordinarios, no solo en las aulas, donde el académico se incomoda frente a preguntas esenciales de los estudiantes, sino también en seminarios y congresos internacionales, en los cuales es común ver el endogenismo académico, en que los saberes del sentido común son instrumentales

solo y exclusivamente en los cierres de los eventos, donde la cultura popular ennoblece, ensalza y adorna los espacios de reflexión de una educación superior, como florero en la mesa.

Los investigadores despliegan su poder experto y localizan su profesión —al igual que un abogado o un médico— en un estatus antidemocrático del saber; es decir, un lugar al que, al igual que la política o la tecnocracia, le incomoda cualquier cosa que se asemeje a la distribución del saber (Albornoz, 2007: 57). Este distanciamiento técnico político de la ciencia coloca un muro insalvable entre la comunidad y el investigador, un escenario de manipulación especialmente en el tratamiento de la información y su devolución a los sujetos investigados. Hablamos de una época donde la extracción del saber sigue siendo normalizada y aceptada por la mayoría de las comunidades científicas.

En esto gran responsabilidad le cabe al proceso de formación académica, que debería iniciar una ajustada autocrítica respecto del sentido que tiene en la actualidad la formación de profesionales. Colocando como ejemplo las Ciencias Sociales, un importante número de egresados se encuentra incapacitado para enfrentar escenarios de investigación en espacios de crisis sociales o políticas; cuando estas surgen, sus limitadas experiencias les impiden aportar a un análisis cultural de mayor alcance y profundidad. Esto imposibilita que, a través de un ejercicio de producción de conocimiento compartido, puedan lograrse transformaciones sociales de manera conjunta, entre el investigador y el investigado, y en el entorno de los sujetos de estudio. Lo anterior debería ser un componente ético en las ciencias humanas.

El dilema a que se enfrentan los estudiantes en sus procesos de investigación es evidente: entre neutralidad e incidencia, entre objetividad y subjetividad social. Existe urgencia en el fortalecimiento del enfoque dialéctico en los currículos universitarios para acercarse a los sujetos y comunidades de estudio de una manera más horizontal, donde efectivamente los juegos del lenguaje permitan abrir y democratizar la vida a partir de los instrumentos de la ciencia (Durstun y Miranda, 2002: 7-8). De igual forma, las preguntas que deben cruzar permanentemente los procesos de

formación y ejercicios prácticos de investigación en las Ciencias Sociales son: para qué y para quiénes se hace, en definitiva, investigación, y cuál en la incidencia política que va a afectar a la comunidad, al grupo o al individuo en el proceso de investigación.

La oferta de capacitaciones externas a la academia y asociadas paradójicamente al saber ordinario —educación popular, artes, emocionalidad, lúdica, creatividad, corporalidad, enfoques críticos, métodos participativos o animación sociocultural— resulta ser altamente demandada por profesionales de Sociología, Psicología, Antropología o Educación. Las técnicas pertinentes y una actualización del sentido social son precisamente los atributos que se requieren para abordar los escenarios de la vida cotidiana.

Las metodologías tradicionales —profundamente conservadoras— se vuelven insuficientes para el mejoramiento de la vida en el escenario actual del neoliberalismo. Insisto en la pregunta: ¿para qué y para quienes se hace investigación en los días que corren? Una pista de salida será formar profesionales transdisciplinarios como una dimensión técnica y colectiva de abordar lo social, estrategias que respondan a superar el enfoque disciplinario, abordando la diversidad cultural, social y política desde la mirada de un equipo transdisciplinar que promueva la participación, el protagonismo y la toma de decisiones de los propios sujetos de estudio, y sujetos con capacidad de autoanálisis que deciden qué hacer con la información y el conocimiento que surja del proceso de investigación facilitado por los profesionales.

Los especialistas de una disciplina tienen la propiedad privada del objeto de esa disciplina, en los dos sentidos del término privada, privan a los demás sujetos o especialistas del acceso a esa parcela de conocimiento y privan al objeto de todo resto no contabilizable o conmensurable del saber (Ibáñez, 1985).

En contraposición al enfoque académico, y tal como lo hemos venido señalando en párrafos anteriores, se encuentra el saber ordinario producto de la actividad cotidiana, que comienza, lentamente y desde hace algunas décadas, a articular el saber popular, un saber de la historia mestiza latinoamericana que se asocia con el viejo y noble conocimiento

milenario de las culturas indígenas. Ambos resignificando *el buen vivir* (Sumak Kawsay)<sup>7</sup> y la articulación de la sociedad con la naturaleza (Van-hust, 2015: 234-236), como una respuesta urgente y evidente a propósito de la observación empírica de la destrucción del planeta.

Interesantes esfuerzos y discusiones que, no obstante, en contados espacios académicos se vienen desarrollando en Latinoamérica y Europa, se han atrevido a “cruzar el río” de los esquemas conservadores, compartiendo saberes e incorporándolos como una centralidad en las mallas curriculares<sup>8</sup> y el ejercicio de una investigación-acción participativa. Cobra sentido un saber milenario que retoma la idea del autocuidado como especie y el cuidado de la naturaleza para la supervivencia de ambos. Este es un enfoque que capta la cultura y la historia popular manteniendo un discurso y unas prácticas que resignifican la asociatividad, la colaboración y la comunidad como centro de operaciones (Freire, 1992: 58-59).

Con lo anterior no nos estamos refiriendo al romántico rescate de las culturas indígenas como forma de vida para la posmodernidad: eso es imposible. Hablamos de recoger, adoptar y explorar toda su riqueza cultural y sus capacidades de resistencia para convivir en barrios, poblaciones y comunidades urbanas. En Chile existe una experiencia interesante en este sentido,<sup>9</sup> que entrega pistas a un marco de posibilidades para avanzar a un buen vivir y dependerá de las disputas entre el poder autoritario y el poder transformador; en particular, la decisión académica entre sumarse, incluir y dialogar con el saber ordinario, o mantener y profundizar las

---

7 En lengua quechua significa “buen vivir”, concepto que atraviesa a las culturas originarias, como una cosmovisión del ser y el estar en el mundo.

8 Un gran desarrollo han tenido las universidades populares en Europa; las más reconocidas se encuentran en España, Alemania, Inglaterra y países nórdicos. Disponible en: <https://updea.es/blog/educacion-permanente/origen-universidades-populares/>. Consultado: 17 abril de 2020.

9 Una interesante y multitudinaria experiencia de asambleas territoriales se desarrolla en Chile desde el estallido social de octubre de 2019. Allí se organizan en el nivel local y comunitario vecinos que han sabido resolver temas de autoformación en política, autogestión cultural y autoabastecimiento en época de pandemia. Son al menos 300 las asambleas territoriales surgidas en un periodo acotado de tiempo que tiene como norte cambiar la Constitución de la República dada la deslegitimidad de los gobiernos neoliberales de los últimos 30 años. Disponible en: <http://www.asambleasterritoriales.org/>. Consultado: 17 abril de 2020.

alianzas con el poder económico y conocimiento científico. En ambos casos se trata de debatir, acordar y hacerse cargo de nuevas legitimidades y nuevos saberes dentro del mundo académico.<sup>10</sup>

Un importante desafío epistemológico, metodológico y tecnológico en las Ciencias Sociales les queda por realizar a las universidades y centros de investigación. No solo en la formación de profesionales, sino también en la apertura a nuevos actores sociales y comunidades con saberes ordinarios diversos, impulsores de corrientes críticas, como la educación popular o la Sociología comprometida, que entre los años 60 y las dictaduras de los años 80 tuvieron una importante presencia en la sociopraxis latinoamericana (Borda, 1978).

En esta etapa madura del capitalismo salvaje, el saber ordinario nuevamente intenta desarrollarse a través de algunas experiencias en nuestro continente; presupuestos participativos, autodiagnósticos, cooperativismos<sup>11</sup> son el resultado de ese esfuerzo hecho por profesionales y equipos transdisciplinarios, en los que se incorpora el saber común como eje de la producción de conocimiento e intervención social. Grupos humanos que trabajan para producir conocimiento compartido, participativo, y para resolver situaciones concretas en poblaciones y comunidades específicas con elementos de la ciencia al alcance de las personas, en los cuales se funden saberes científicos y ordinarios, despejando el manto de las desconfianzas que promueve el conservadurismo universal.

## Conclusiones

Son cada vez más evidentes las prácticas de la vida cotidiana que adoptan formas de colaboración y relación que responden a la demanda propia

---

10 En las últimas décadas ha sido desarrollado un fuerte impulso a la medicina tradicional mapuche, que en muchos lugares de Chile entrega servicios de salud al 80% de descendientes de esta etnia que vive en Santiago y las principales capitales urbanas del país. Disponible en: [http://www.comundef.cl/?page\\_id=682](http://www.comundef.cl/?page_id=682). Consultado: 17 abril de 2020.

11 Disponible en: <https://presupuestosparticipativos.com/2017/01/02/el-presupuesto-participativo-en-america-latina/>. Consultado: 17 abril de 2020.

de las comunidades locales. Esto sucede en la vida cotidiana, mientras en paralelo el modelo neoliberal se ha dedicado a oprimir, desarmar y destruir las relaciones sociales, con el objetivo de fortalecer la dimensión individual, competitiva y consumista del sujeto.

Los saberes ordinarios ocupan hoy un importante lugar en el laberinto del poder y de las Ciencias Sociales al retomar su función histórica de resignificar las confianzas en el espacio del sentido común, allí en los cimientos de la escala humana, y remitir a los aspectos centrales de nuestra especie: la colaboración, la solidaridad o la organización comunitaria. El lugar del saber ocupa un espacio central donde emergen los movimientos sociales y migratorios, donde ejercen resistencia las minorías multiculturales, allí en los territorios históricos que no solo tensionan a la hegemonía cultural o al poder autoritario, sino también producen de manera permanente y sustantiva saberes y conocimientos que dan sentido a nuevas utopías, como el *buen vivir* (Mamani, 2010; Gudynas y Acosta, 2011; Vanhust, 2015b).

La aparición de nuevos ismos (feminismo, animalismo, veganismo, indigenismo)<sup>12</sup> es parte de este saber ordinario lleno de multiculturalidad que surge en las narices del neocolonialismo, modelo conservador que aún mantiene como enemigo a los viejos ismos producidos desde la Ilustración, que nunca terminaron de nacer (anarquismo, socialismo, comunismo). Estas innovadoras epistemologías les van dando una frescura a las relaciones sociales, que, transformadas en saberes ordinarios, permiten imaginar nuevas formas de humanidad (De Sousa Santos, 2009c).

La ecología de saberes (De Sousa Santos, 2009d; Niño, 2017; Rodríguez, 2015) surge como una respuesta concreta para enfrentar los momentos de crisis, y emerge con particular fuerza en los últimos años como consecuencia de los conflictos sociales que tensionan al modelo neoliberal, y hacen latentes y necesarios múltiples ejercicios emancipatorios en nuestro continente (Blanco y González, 2019).

La ecología y los saberes forman un tejido de conocimientos asociativos que rompe con el paradigma del experto científico y que es capaz

---

12 Disponible en: <https://rebellion.org/por-el-socialismo-y-la-disolucion-del-resto-de-ismos/>. Consultado: 17 abril de 2020.

de dar respuesta a las necesidades en las comunidades locales. Con la idea de que cada sujeto y grupo social posee saberes propios y los puede compartir, estos ejercicios han sido útiles para rearticular el tejido social en Latinoamérica, una destrucción muy propia de las gobernanzas socialdemócratas de los años 90 e inicios del siglo XXI. Estos esfuerzos de rearticulación han venido poco a poco reapareciendo y resolviendo algunas problemáticas básicas de supervivencia vinculadas a la alimentación, al trabajo, a la salud, o a las relaciones de género (Iglesias, 2015: 235-238).

El desafío estará en reinventar en cada atisbo de posibilidad del poder transformador, y con ello situar en el lugar que se merece al saber ordinario; dicho de otro modo, lograr la conexión permanente entre los saberes ya existentes; creernos y hacer creer que todos sabemos y todos podemos relacionarnos a partir de nuestros saberes, porque nadie lo conoce todo, ni nadie lo desconoce todo; nadie educa a nadie, nadie se educa solo, mujeres y hombres nos educamos juntos mediados por el mundo (Freire, 1993b).

Como en todo existe un riesgo y una sospecha, por ello es necesario tomar ciertos resguardos, no solo hasta que en el camino vaya apareciendo el legado de los que históricamente perdieron, y también estar vigilante de la extracción de saberes que vuelvan a serle útil al conocimiento occidental y científico, cuidando que no reincidan las figuras académicas interesadas en continuar con la cooptación del saber milenario y ordinario e invisibilizar a sus legítimos protagonistas.

La madre del conocimiento occidental —la academia— tiene la gran responsabilidad de hacerse cargo de este cambio de paradigma, en primer lugar, reordenando el laberinto del poder del conocimiento, empezando por acercarse de una manera distinta a la realidad y al sujeto de estudio. En segundo lugar, deteniendo la extracción de saberes y profundizando el intercambio y su relación con el saber ordinario y abandonando la idea de rotularlo como un saber menor, inútil e irracional.

## Bibliografía

- Albornoz, Mario (2007). “Los problemas de la ciencia y el poder”. *CTS*, núm. 8, vol. 3.
- Borda, Fals (1978). “Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla”. *Simposio Mundial de Cartagena, Crítica y Política en Ciencias Sociales*. Bogotá: Punta de Lanza-Universidad de Los Andes.
- Certau, Michel de (1990). *La invención de lo cotidiano: las artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Durston, John y Francisca Miranda (2002). *Experiencias y metodología de la investigación participativa*. Chile: CEPAL, serie Políticas Sociales.
- Dussel, Enrique (1992). *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. México: Anthropos.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, Paulo (1992). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, Nestor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- Ibáñez, Jesús (1985). “Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social”. Madrid: Siglo XXI
- ; García, Ferrando y Francisco Alvira (1986). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza.
- Iglesias, Mónica (2015). “Lo social y lo político en Chile: itinerario de un desencuentro teórico y práctico”. *Izquierdas*, núm. 22, Santiago de Chile.
- Klein, Naomi (2008). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Manrique, Horacio (2008). “Saber y conocimiento: una aproximación plural”. *Acta Colombiana de Psicología* 11 (2). Colombia: Departamento de Psicología Universidad de Antioquia.
- Ramírez, Didac (2002). “Sobre la crisis actual del conocimiento científico”. *Publicaciones de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Sarewitz, Daniel *et al.* (2004). “Science Policy in its Social Context”. *Philosophy Today*, vol. 48: 5.
- Sousa Santos, Boaventura de (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.

- Vanhust, Julien (2015). “El laberinto de los discursos del buen vivir: entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI”. *Revista Electrónica Polis Latinoamericana*.
- Villasante, Tomás (2006). *Desbordes creativos: estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: La Catarata.

# LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN DEL CHARRO A TRAVÉS DE LA LITERATURA Y LAS ARTES GRÁFICAS EN EL SIGLO XIX

LAURA GONZÁLEZ RAMÍREZ\*

## Resumen

Este trabajo es un acercamiento a la construcción de la imagen del charro a lo largo del siglo decimonónico y principios de la siguiente centuria, cuando el movimiento del *Romanticismo* arribó a nuestro país; entonces, a través de las bellas artes y las artes populares se fueron gestando aquellos elementos que los distinguieron como un grupo particular en la nueva nación mexicana que más tarde llegaría a ser uno de los elementos de identidad nacional.

*Palabras clave:* estereotipos, identidad nacional, charro, romanticismo, costumbrismo

## THE CREATION OF THE CHARRO'S IMAGE THROUGH LITERATURE AND THE GRAPHIC ARTS IN THE XIX CENTURY

## Abstract

This work is an approach to the construction of the image of the charro throughout the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, when the Romanticism movement

- 
- Doctora en Historia por la Universidad de Guadalajara. Contacto: [cihuapikis@hotmail.com](mailto:cihuapikis@hotmail.com).  
Recibido: 17/3/2020. Aceptado: 2/5/2020.

arrived in our country, then through the fine arts and popular arts, it began to gestate those elements that distinguished them as a particular group in the new Mexican nation, which would later become one of the elements of national identity.

*Keywords:* stereotypes, national identity, charro, romanticism, social customs

## Introducción

Ricardo Pérez Montfort señaló que durante el siglo XIX: “se elaboraron arquetipos y estereotipos que quisieron fijar las características específicas de tal o cual pueblo o grupo étnico, de sus distintas fiestas y de sus muy diversas expresiones culturales” (Pérez Montfort, 2007: 12). Para la construcción de la identidad nacional fue importante volver a las tradiciones de carácter popular; fue así que el charro y por ende la charrería, se convirtieron en elementos para afianzar el proyecto de nación; hay que indicar que para el siglo XIX la denominación de “charro” y “charrería” no se aplicaba aún, fue en el siglo XX cuando se designó así al vaquero o rancharo, quien trabajaba con el ganado y cuyas prácticas se conocían como jaripeo.

Al analizar una manifestación cultural hay que buscar y desentrañar su verdadero significado (Geertz, 2003: 20); por lo tanto, hay que abordar la charrería como una práctica campirana tradicional que se ostenta dentro y fuera de este grupo social como elemento de identidad. El ser charro va más allá de vestir de una manera particular; significa ser el portador de una tradición, y practicar la charrería simboliza un compromiso con las nuevas generaciones para preservarla, por lo que en el último siglo se establecieron los lineamientos para su conservación.

El siglo XIX fue el periodo de auge de las imágenes populares del México rural y ciudadano; precisamente, como se comentó, dentro del ámbito cultural se fue perfilando quiénes eran los mexicanos, incluyendo no solo a los criollos, sino también a los indígenas y demás estratos de la sociedad. Existía la necesidad de conocer la nación que se estaba forjando. Y en este reconocimiento tuvieron que ver de manera directa los extranjeros, ya que ellos dieron cuenta, a través de la literatura, las artes

plásticas y populares, del modo de ser de los mexicanos, su forma de vestir y su vida cotidiana.

## El movimiento del *Romanticismo*

Hacia finales del siglo XVIII surgió en Alemania y Gran Bretaña el movimiento cultural, político e ideológico denominado *Romanticismo*, como una reacción contra el racionalismo de la *Ilustración* y el *Neoclasicismo*, puesto que la razón no era suficiente para explicar la realidad, sus representantes optaron por centrarse en los sentimientos e ideales del ser humano, buscando la libertad y el nacionalismo, y exaltando el “yo” individual. El movimiento abarcó todos los campos culturales; no obstante predominó en la pintura y la literatura. Las características fundamentales son los escenarios naturales y nocturnos y la naturaleza, que se presenta con fuerza y dinamismo.

Estas ideas románticas se extendieron al resto de Europa y llegaron hasta América; de Francia pasó a España y de esta a México (Pérez Salas, 2005: 12). En el campo cultural tuvo una gran fuerza hacia mediados del siglo XIX, y los literatos y pintores de la época dejaron trabajos extraordinarios, los cuales repercutieron en la conformación del nacionalismo mexicano. En este contexto, se presentó una obra intitulada *Los mexicanos pintados por sí mismos*, publicada en 1855, donde, a través del dibujo y la literatura, se describen los personajes nacionales del centro de México. Esta obra mexicana estuvo inspirada en dos trabajos europeos, el primero de ellos fue el de Francia, *Les français peints par eux-mêmes* (Los franceses pintados por ellos mismos), publicado entre los años 1840 y 1842, y “Los españoles pintados por sí mismos”, editado entre 1843 y 1844.

Cada una de estas obras refleja sin duda los postulados del *Romanticismo*, los cuales exaltan la personalidad de los individuos y los sentimientos nacionales. El “costumbrismo” fue el género que predominó a lo largo del siglo XIX; dentro de este, lo que tuvo una máxima expresión fue el subgénero de “tipos”. En México no solo se describieron personajes o tipos populares, sino también actitudes, comportamientos, valores

y hábitos, que daban cuenta de la clase social, la profesión y la región de origen. Los cuadros costumbristas describían fiestas, indumentaria, oficios, tradiciones y tipos de una sociedad determinada.

Cuando en México se asimiló “el género costumbrista de corte romántico, y sobre todo el subgénero de los tipos, empezaron a desfilar en las revistas ilustradas de los años cuarenta [1840] los personajes pintorescos de la ciudad”. Dentro de este movimiento romántico, que poco a poco se fue orientando hacia la educación del pueblo, por lo que se extendió la producción editorial, se unieron la literatura y las artes visuales, y creció por fines políticos, educativos o recreativos (Pérez Salas, 2005: 18 y 23).

## Surgimiento de los estereotipos

En el transcurso del siglo XIX fueron apareciendo a lo largo del territorio nacional estampas y elementos que poco a poco se consolidaron como elementos de identidad nacional, de lo regional, de lo típico. El interés en el ámbito cultural por las expresiones populares se presentó en las diversas manifestaciones: música, baile, canto, pintura, escultura y literatura, tiempo más tarde en la fotografía y el cine. La mexicanidad se prolongó hasta la mitad del siglo XX, y se convirtió en una manifestación folclórica (Pérez Montfort, 2007: 10).

Para la elaboración de los estereotipos se buscó rescatar y “fijar las características específicas de tal o cual pueblo o grupo étnico, de sus distintas fiestas y de sus muy diversas expresiones culturales”. Al identificar las características propias de un lugar; es decir, lo típico, se pretendía además hacer una diferencia de una región con otra, o también de establecer elementos identitarios por regiones, los cuales en ocasiones, llegaron a convertirse en lo nacional (Pérez Montfort, 2007: 12, 122).

En el transcurso del siglo XIX se fueron afianzando los estereotipos por regiones, y algunos de ellos representaron a la nación. Pero la imagen del charro (aunque bajo otras denominaciones) fue adquiriendo un carácter más homogéneo, de vaquero o ranchero; ya en los inicios del siglo XX se denominó charro a ese personaje rural, que fue apoderándose del

escenario urbano, y cada día su presencia era requerida en los eventos más importantes de la sociedad y la política del país. Ejemplo de esta nueva faceta del charro, se puede observar en los diversos eventos y en el desfile del 25 de enero de 1921, el cual se llevó a cabo para celebrar el *Centenario de la Consumación de la Independencia*, en la Ciudad de México; en ellos estuvieron presentes los charros como parte de los contingentes en los desfiles, así como en los festejos religiosos, pero también se puede observar personajes vestidos de charros o caporales como espectadores de dichos eventos.

Hay que hacer hincapié en que esa búsqueda de los elementos o símbolos que dieran cuenta de lo nacional y lo mexicano se inició con la exaltación de “los valores regionales, las artesanías, los trajes típicos, el lenguaje popular, las canciones, el pasado prehispánico”, entre otras, y de manera contundente los de las regiones del occidente y centro de México; específicamente, “la región tapatía, se impusieron como los rasgos típicos de identificación nacional sobre los otros elementos que ofrecía el repertorio nacional”; así, la pareja del charro y la china se convirtieron en lo típicamente mexicano (Carreño, 2000: 11).

## El charro y lo charro en la literatura y en el arte popular

El mundo campirano, con sus vaqueros o charros, sus festejos y jaripeos, brindó una nueva visión del ser del mexicano. Poco a poco se fue consolidando la imagen del charro, su indumentaria, su forma de ser y trabajar, que dio origen a una de las diversiones más representativas de Jalisco y México. En esa búsqueda de lo propio se desarrolló a lo largo del siglo decimonónico el costumbrismo, que fue el género literario del *Romanticismo* que primero fue construyendo las imágenes de “lo mexicano”, y una característica fue acompañar el texto con ilustraciones (Pérez Salas, 2005: 17).

A partir de la literatura costumbrista se fueron gestando otras manifestaciones artísticas, que en conjunto fueron dotando al México independiente de signos y símbolos identitarios, los cuales se fueron diseminando y arraigando en los distintos niveles socioculturales del país, e incluso en el extranjero.

En el siglo decimonónico empezaron a surgir textos en los que se narraba el mundo del charro y de lo campirano; también, a través de la crónica, el cuento, la poesía y la novela, esta temática fue recurrente, y enriqueció aún más la vida cotidiana del charro mexicano. Para el año 1846, Domingo Revilla fue el primero en escribir las reglas y modalidades para colear, suerte campirana que más tarde sería parte fundamental en la práctica de la charrería, intitulada *Escenas del campo. Un coleadero*; también escribió *Los herraderos*, antecedente de la charrería, y *Costumbres y trajes nacionales. Los rancheros*. En segundo término, Marcos Arroniz, para 1858, publicó un texto, *Manual del viajero en México o Compendio de la historia de la Ciudad de México*, donde daba consejos para colear de manera excepcional, y hacía hincapié en que la juventud iba perdiendo poco a poco el gusto por torear y colear.

El novelista costumbrista e impresor Luis Gonzaga Inclán publicó en 1860 un libro acerca del mundo de la charrería, titulado *Reglas con que un colegial puede colear y lazar*, donde plasmó su experiencia en esta suerte, la cual llegó a dominar. En 1862 sacó a la luz *Suertes de tauromaquia*, donde señaló 30 faenas taurinas, tanto en dibujo como en la descripción. Y en 1865 editó la novela con esta misma temática *El coronel Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja o los Charros contrabandistas de la Rama*, considerada la primera novela realista mexicana, en 1872 el *Capadero en la hacienda de Ayala*, y en 1872, *Recuerdos del Chamberín* (Gonzaga, 2002: 9).

En el siglo xx se reafirmaron el charro y el mundo de la charrería como uno de los elementos de nacionalismo. Quien se convirtió en uno de los mayor impulsores de esta práctica campirana, que para esta centuria ya estaba presente en las ciudades, fue Carlos Rincón Gallardo, quien hizo dos aportaciones importantes: en 1923 publicó *La equitación mexicana*, y hacia 1939 *El libro del charro mexicano*; esta obra sobresale porque abarca los diversos aspectos de lo que debe ser un jinete, su contexto y su importancia en México, describe el origen del charro, faenas, indumentaria, arreos, amplios aspectos sobre el caballo (raza, colores, fisonomía, desarrollo o edad, y remedios para curar algunas afecciones), refranes y vocabulario.

A partir de las publicaciones de Rincón Gallardo surgieron dos más, con el mismo objetivo de difundir el arte de la charrería; una apareció en 1928, con el título de *Charrerías*, de Alfredo B. Cuéllar, y la otra en 1941, *Historia de la charrería*, de José Álvarez del Villar. Hacia la segunda mitad del siglo XX se continuó con la producción, entre ellas *La charrería mexicana*, de Higinio Vázquez Santa Ana, en 1950; *Orígenes del charro mexicano*, de Álvarez del Villar en 1968; *Iconografía charra*, de Leovigildo Islas Escárcega y Rodolfo García Bravo y Olivera en 1969, y *Origen y evolución del charro mexicano*, de José Ramón Ballesteros, en 1972 (Carreño, 2000: 22). Poco a poco fue surgiendo literatura de temas charros, muchos de ellos con enfoques más descriptivos que analíticos.

En resumen, estas obras son importantes para conocer el mundo que enmarca a la charrería, en sus diversas modalidades: rodeos, capaderos, herraderos, jaripeos y charreadas; el uso del caballo, los aperos, la indumentaria, el vocabulario, las fiestas y el arte popular. Además, los dibujos y fotografías que acompañan estos textos refuerzan la imagen del charro mexicano.

Por otro lado, en cuanto al arte popular, tenemos que la charrería o los charros fueron plasmados en algunas obras del siglo XIX, como lo demuestran las figuras de alfarería hechas en San Pedro Tlaquepaque, conocidas como “tipo”, en las que se pueden apreciar escenas de jaripeos, corridas de toros y de algunas otras acciones de la vida cotidiana campirana. Dicha tradición se conserva hasta nuestros días, por lo que se pueden adquirir en San Pedro Tlaquepaque, particularmente en el taller de la familia Núñez Hernández, dignos descendientes de uno de los más grandes retratistas y alfareros de México, Pantaleón Panduro.

Cuentan los cronistas extranjeros que hacia la segunda mitad del siglo XIX, en la ciudad de Guadalajara en sus plazas y mercados ubicados al poniente de la urbe, se instalaban los alfareros de Tonalá y San Pedro Tlaquepaque para vender sus productos; además de la loza de fuego y loza de agua (alfarería utilitaria), ofertaban pequeñas estatuillas de arcilla pintadas en frío, las cuales representaban tanto figuras tipo (personajes), como escenas tradicionales; la mayoría de ellos reflejaba los oficios y diversiones rurales y populares de las ciudades.

En el año 1869 el periodista californiano Albert S. Evans, durante su estancia en Guadalajara, adquirió varias docenas de estatuillas, entre ellas cargadores de agua, muleteros y hasta el retrato de “uno de los asesinos más sangrientos” del mundo, a decir del periodista, el general Rojas famoso bandido de Tepic, del cual compró “un grupo representándolo en traje completo, y siendo cargado sobre los hombros del diablo”. En su crónica de viaje agregó que en esta ciudad se presumían “dos especialidades indígenas”; una de ellas era “el maravilloso bordado en algodón y lino, en encaje que se hace jalando los hilos”; y la otra, eran “las estatuillas, floreros y otras cosas de barro, moldeadas a mano por hombres y mujeres que no pueden leer ni escribir, y, de hecho, no tienen ninguna escolaridad”. Este tipo de arte se elaboraba en el pueblo indígenas de Tonalá y se vendían en los espacios públicos abiertos: las calles y el mercado de la capital de Jalisco (Muriá y Peregrina, 1992: 217-218 y 247).

En marzo de 1872 la inglesa Rose Kingsley, llegó a nuestro país como dama de compañía de la esposa del general William Palmer, empresario ferrocarrilero estadounidense, quien llegó para ver la viabilidad del tramo del tren de Manzanillo a la Ciudad de México. La ruta que emprendió esta comitiva fue Colima, Jalisco, Guanajuato, Querétaro y la capital mexicana, y en su estancia en Guadalajara adquirió en los cajones ubicados en los portales del centro de la ciudad, “un puñado de los modelos miniatura de jarritos y platos que hacen como juguetes para los niños”, también una colección “perfecta” del Arca de Noé, tarántulas, alacranes, pájaros, gallos y otros animales “pintados tal y como se ven en la vida real”, incluso jarrones, tazas, jarras y tibores; los objetos de barro se vendían a toda república (Muriá y Peregrina, 1992: 280, 281).

Un viajero más, John Lewis Geiger, inglés, estuvo en México entre 1873 y 1874, atravesó el país desde las costas del Pacífico hasta las del Golfo. En la capital de Jalisco escribió que hacia el poniente y sur de la Plaza de Armas se localizaban los portales destinados al comercio, donde se encuentran las mejores tiendas de la ciudad y “Los espacios comprendidos entre los pilares macizos están ocupados por vendedores, los que exhiben varios artículos, siendo los principales los dulces”, aunque no faltaban los juguetes mexicanos, y que varios de ellos eran “de lo más

original, mientras que otros son meras imitaciones de mercancías importadas; sin embargo, todos están muy bien hechos y cuestan cualquier cosa”. También en este sitio se podían adquirir las figuras tipo de barro (Iturriaga, 2010: 217 y 218).

Algunas de las figuras tipo de Tonalá y San Pedro Tlaquepaque del siglo XIX se conservan en varios museos mexicanos y del extranjero, entre ellos Museo Regional de Guadalajara, Museo de la Cerámica de San Pedro Tlaquepaque, Museo Municipal de Tepatitlán, en Jalisco, y Museo de Arte Popular en la Ciudad de México, así como en el Museo de América en Madrid, España.

A comienzos del siglo XX las figuras tipo tuvieron un lugar importante dentro del patrimonio cultural de México. Dentro de los festejos del centenario del término de la guerra de independencia, por primera vez se llevó a cabo una exposición de las artes populares de nuestro país, la cual estuvo a cargo del tapatío Gerardo Murillo, mejor conocido como el Doctor Atl. En ella se destacó a la charrería y al charro como uno de los máximos exponentes de la mexicanidad, así como su atuendo y sus arreos; entre ellos, la montura se consideró como una verdadera obra del arte popular (Murillo, 1922: 113).

## La imagen fija y en movimiento

El trabajo artístico de los mexicanos y de los extranjeros fue sin duda un medio primero para registrar al charro y su quehacer cotidiano, así como al mundo que lo rodeaba, pero también, para diseminar la imagen del charro e ir construyéndolo como un estereotipo de lo mexicano, impregnado con elementos campiranos. Así, a través de exposiciones y publicaciones en revistas, periódicos, tarjetas postales y álbumes, llegó el charro a los sitios más recónditos del país, e incluso a algunos países europeos.

El siglo XIX fue la etapa en que se afianzó la imagen del charro; la encontramos en murales, pinturas de caballete, exvotos, dibujos, litografías y fotografías. Todas esas imágenes tuvieron un objetivo específico, decorar los muros de residencias urbanas y rurales para exaltar al charro

como un actor importante en la economía y en el entretenimiento del lugar, así como para agradecerle al Creador algún favor concedido, o dejar el testimonio documental en papel sobre dicho personaje.

En cuanto a la litografía, tenemos que en la década de 1820 el italiano Claudio Linati introdujo en México este tipo de trabajo, lo que permitió incursionar en las nuevas corrientes literarias, entre ellas el costumbrismo. Sus primeras obras se encuentran en el periódico crítico y literario *Iris*, que fue un medio donde se hacía crítica política y se proclamaba la libertad de prensa, motivo por el cual fue expulsado del país; al partir llevó consigo una colección de 48 dibujos en acuarelas (acompañadas de una descripción), con temas de personajes y costumbres mexicanas, editados en el año 1828 en *Trajes civiles, militares y religiosos de México*, por Litografía Real de Jobard, en Bruselas. Es una obra importante, primero porque por primera vez reúne la composición social y el estatus económico: criollos, mestizos e indígenas; segundo, porque es la primera publicación del país hecha a color. Las láminas que tienen relación con la imagen del charro son la número 4 “Hacendado: criollo propietario”, la 18 “Muchacha a caballo con su caballero” y la 21 “Criollo a caballo tirando el lazo”. Lo que resalta a la vista es el tipo de indumentaria, que representaba la forma de vestir del hombre de campo relacionado con el manejo del caballo y el ganado mayor; refleja el estatus de la élite (a través del hacendado) y del trabajador o vaquero, así como de su acompañante, también de un sector social más modesto (Linati, 1828: 74, 88).

En el año 1836, el alemán Carl Nebel publicó en París su obra *Viaje pintoresco y arqueológico de la parte más interesante de México*, la cual consta de 50 litografías, de las cuales 22 están coloreadas. Las imágenes representan sitios, arquitectura, paisajes, escenas cotidianas y personajes; hay tres estampas en las que se identifica al ranchero, antecedente del charro mexicano. En la lámina “Rancheros” aparecen en la escena cuatro personajes del medio rural: los rancheros, vestidos de faena, con sus calzoneras, jorongos y sombrero, pero solamente uno de ellos montado a caballo con montura charra y luciendo sus espuelas. En “Poblanas”, las tres damas con sus trajes de china están acompañadas por un ranchero. Y en “El hacendado y su mayordomo”, el cuadro está representado por

cuatro jinetes, tres caballeros con su ajuar de charros, y la dama con traje sencillo y montada a horcajadas y en silla charra, significando la flexibilidad de las costumbres.

Otra de las principales obras dentro del movimiento romántico en nuestro país fue, sin duda, la publicación en 1854 de *Los mexicanos pintados por sí mismos, tipos y costumbres nacionales*, editada por M. Murguía y Compañía, ubicada en el Portal del Águila de Oro, en la Ciudad de México. La obra se constituyó en dos partes, ambas ligadas: litografías y una narración literaria. La primera fue realizado por los grabadores Hesiquio Iriarte y Andrés Campillo, y la segunda corrió a cargo de los escritores Hilarión Frías y Soto, José María Rivera, Juan de Dios Arias, Ignacio Ramírez, Pantaleón Tovar, Niceto de Zamacois y Andrés Henestrosa. Se dio a conocer, a través de dibujos o estampas, algunos de los diversos oficios de los mexicanos, la mayoría de ellos dentro del ámbito popular de la ciudad y del campo, los cuales fueron conocidos como “tipos nacionales”, entre ellos el rancharo, vestido con botas de campana, calzoneras sobrecargada con adornos de plata y ligadas a las piernas del rancharo, espuelas, así como el sombrero de ala ancha, y algunas suertes vaqueras a modo de divertimento, capoteando un toro y montando un novillo.

El uso de la técnica litográfica de los “tipos mexicanos” permitió brindar texturas, luces y sombras, y favoreció una riqueza iconográfica, donde se representan muchos elementos con gran detalle, y con ello “la posibilidad de reconstruir con bastante exactitud la indumentaria de un importante sector de la sociedad”, tanto de la gran urbe de la Ciudad de México como de las zonas rurales aledañas, y que eran considerados como típico.

Un ejemplo más del arte litográfico es el que representan los mapas elaborados por Antonio García Cubas, quien se encargó por dotar al joven país de una cartografía sustentada, con el propósito de conocer el amplio territorio tan diverso, no solo en la geografía sino también culturalmente. García Cubas obtuvo su preparación profesional en la Academia de las Nobles Artes de San Carlos, y posteriormente en la Escuela de Minería, donde estudió geografía y geodesia. Su primera obra fue el *Atlas geográfico, estadístico e histórico de la República Mexicana*, del año 1856, el cual estaba

integrado por 29 mapas y dos cartas generales del país. Es el primer atlas publicado por un mexicano; el anterior había sido obra del barón Alejandro de Humboldt, *Atlas geográfico y físico de la Nueva España*, editado en 1808 en París.

Pero el trabajo más representativo es, sin duda, el *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*, publicado por Debray Sucesores, México. Contiene trece mapas sobre la situación geográfica, económica, política y demográfica, así como una reseña histórica del país (arqueología e historia). Destaca la lámina sobre etnografía, en la cual aparece al centro el mapa de la República Mexicana y en su entorno 26 estampas de “tipos mexicanos” representados en escenas de la vida cotidiana. En la estampa que hace alusión al charro, es decir la de “El jarabe”, aparecen dos parejas de bailarores, ellos con traje de charro y ellas con el de china, al fondo se alcanza a ver un mariachi tradicional, se aprecia el guitarrista y el arpista. Y en las otras, el “Hacendado (administrador)”, el “Mayordomo” y el “Caporal”, personajes representativos del agro mexicano. La tercera es “Lavandera-criadas-guarda de las conductas de Pachuca”; aquí, al parecer, el vigía de la honra del hogar es un caballero vestido de charro y sus dos acompañantes están vestidas de chinas, mientras que la planchadora y no lavandera alisa un mantel con encaje fino, y la apariencia de su traje es más sencilla que la de las otras criadas.

La producción editorial fue en aumento, algunas otras obras fueron: *El mosaico mexicano*, *El recreo de las familias* y *El apuntador*, donde se incluyeron vistas o paisajes abiertos, así como tradiciones mexicanas. Así, el costumbrismo litográfico en nuestro país fue un movimiento artístico y cultural compartido entre el viejo y el nuevo mundo, el cual contribuyó en las diversas naciones a la concepción del nacionalismo; una gran ventaja fue que el arte litográfico no estuvo regido por la academia, “lo que permitió libertad para representar lo popular” (Pérez Salas, 2005: 11-12, 17 y 24).

Dentro del ámbito litográfico, no solo revistas, periódicos y álbumes fueron el medio para dar a conocer en costumbrismo mexicano; las tarjetas postales tuvieron tal vez una mayor difusión dentro y fuera de México, por ser un artículo más económico y fácil de transportar. Ade-

más, las tarjetas eran utilizadas para distintos eventos de la vida social y de relaciones sociales.

Por otro lado, tenemos que a lo largo del siglo XIX la pintura de caballete tuvo grandes exponentes, la mayoría de ellos extranjeros; los temas centrales fueron el paisaje, seguido de costumbres y personajes populares de los mexicanos; así que los temas campiranos no fueron la excepción. Las técnicas fueron tanto óleo, temple, acuarelas, como pastel, incluso simplemente el dibujo a lápiz; muchas de estas obras se transfirieron a la técnica litográfica. Algunos de los artistas de este periodo fueron: Octaviano d'Alvimar, Juan Moritz Rugendas, Louis Falconnet (también fotógrafo), Manuel Serrano, Pedro Irigoyen, Theubet de Beauchamp, Claudio Linati, Edward Pingret, James Walker, Gustavo Moreno, Theodore Gentilz, William Beulloch, Augusto Ferrán, Heigi, Casimiro Castillo, Carl Nebel y Ernesto Icaza.

Precursor de una nueva perspectiva de México visto a través de sus paisajes es sin duda el artista italiano Eugenio Landesio, miembro de la Academia de San Carlos en la Ciudad de México, quien pintó extraordinarios paisajes del Valle de México donde se podían apreciar personajes rurales, por lo que se convirtió en el precursor del paisaje mexicano. Su discípulo, José María Velasco, terminó de dar el toque clásico al paisaje mexicano, ya que le impregnó el estilo impresionista francés, y con ello logró obras con un acento romántico donde exaltó la naturaleza, y dentro de este contexto la imagen del hombre de campo se hizo presente, entre ellos el chinaco, utilizado como sinónimo de charro.

El militar y pintor aficionado francés, conde Octaviano D'Alvimar, llegó en 1808 a la Nueva España, con el propósito de apoyar a Napoleón I en la reconquista de este territorio; al año siguiente fue expulsado por espionaje. Retornó en 1821 al llamado de Agustín de Iturbide, pero dos años después fue de nuevo expulsado por unirse a un grupo de conspiradores. Es considerado como el pionero en la pintura de paisaje y de imágenes costumbristas (antes que el académico Landesio); se destaca su obra realizada en el año 1823 sobre un día de fiesta, el 13 de agosto de 1822 en la Plaza Mayor de la Ciudad de México, cuando el emperador

mexicano instituyó la Orden de Guadalupe en La Colegiata. Más que un sentido artístico, es en realidad histórico.

En 1816 llegó a México el artista suizo Theubet de Beauchamp, quien realizó una amplia colección sobre vistas de poblaciones, escenas costumbristas e históricas, y de tipos populares hechos en acuarela y a lápiz (algunas con color). Sus trabajos están reunidos en el libro *Trajes y vistas de México*, el cual representa un importante descubrimiento para el estudio de la obra de los artistas extranjeros en el México del siglo XIX.

El alemán Juan Moritz Rugendas visitó los estados de Veracruz, Puebla, Guerrero, Hidalgo, México, Michoacán, Colima y Jalisco, de donde registró poco más de 1,600 apuntes de paisajes, los cuales publicó bajo los siguientes títulos: *Fisonomía de las comarcas costeras*, *La región de las sabanas*, *La región de los bosques*, *Las altas montañas* y *La altiplanicie*. También pintó retratos de criollos, mestizos e indígenas, y cuadros costumbristas donde recreó mesones, escenas de arriería, patios de vecindades, tortillerías, trapiches, monumentos arqueológicos, coloniales y artísticos, así como los oficios en las villas y ciudades, la milicia, el proletariado, los ganaderos y los campesinos. Estos últimos aspectos están reflejados en la colección: *Habitantes del país*, *Los criollos*, *Los campesinos*, *Los mestizos* y *La vida de las ciudades*. Otras obras relevantes son *El salteador de diligencias* (óleo sobre papel), de 1833, y *Corrida de toros en la plaza de San Pablo, México* (óleo sobre papel), de 1833, y del mismo año *Bosque sagrado de Chapultepec* (óleo sobre papel), sitio de recreo de un grupo de jinetes.

Para finales del siglo XIX y principios del XX contamos con la amplia producción del pintor costumbrista mexicano Ernesto Icaza Sánchez, quien continuó dentro del movimiento del romanticismo. Contribuyó de manera significativa a la construcción de la imagen del charro, plasmado en los más diversos escenarios en las unidades productivas, tanto en sus labores diarias como en los momentos festivos.

La pintura mural también fue testigo de la imagen del charro, que podemos encontrar en la antigua casa de Francisco Velarde, terrateniente y simpatizante del ala conservadora del gobierno mexicano. La finca fue construida hacia finales del siglo XVIII, y la decoración del interior de la casa se ejecutó hacia mediados del siglo XIX con carácter nacionalista,

por el jalisciense Gerardo Suárez; sin incluir las escenas costumbristas, el resto de las imágenes son reproducciones de las litografías de Casimiro Castro sobre la Ciudad de México y sus alrededores. Actualmente la finca pertenece al gobierno de Jalisco y es destinada como museo denominada “La Moreña”, ubicada en la ciudad de La Barca, Jalisco. Aquí se encuentra un conjunto de murales en los que están plasmadas varias de las tradiciones de Jalisco y del occidente de México: el jaripeo, la caza del venado, el mariachi tradicional, el jarabe y escenas de la vida cotidiana. En el zaguán hacia el segundo patio se ubican dos murales, cada uno de ellos plasmado en los muros de los costados; miden cuatro metros de largo por dos y medio de alto. El primero de ellos, al lado poniente, corresponde a la escena del jaripeo desarrollado en un amplio corral o patio de una hacienda, sitio en el que se ejecutaban algunas de las labores ganaderas, y donde se reunía el ganado para herrarlo, caparlo, seleccionarlo o curarlo; el evento es amenizado por dos tipos de grupos de músicos, un mariachi tradicional y una orquesta. En el segundo, en el lado oriente, se dibujó la cacería de un venado; se observan cuatro vaqueros floreando su reata para atraparlo. A lo lejos, y sobre una loma los contemplan cuatro jinetes, entre ellos una damisela. Además, en los corredores del patio central hay dos imágenes más donde aparecen en labores de la vida cotidiana hombres y mujeres vestidos a la usanza campirana.

En Jalisco existen otros sitios donde se encuentran murales con escenas campiranas, que corresponden al siglo XIX y principios del XX. Actualmente se conservan vestigios en tres antiguas haciendas en la región de Los Altos. Una de ellas es, Los Yugos, en el municipio de Cañadas de Obregón. El estado de la finca es deplorable; por lo tanto, en la misma situación se encuentra el mural, el cual mide dieciocho metros de largo por tres de alto (en sus tres muros); la calidad es de índole popular (fuera de proporción y perspectiva); se ubica en el corredor del patio central de la casa. Se desconoce el autor, su creación posiblemente data de 1825, y la narrativa de la obra se centra en tres momentos históricos. Es decir, se inicia con un panorama de paz y tranquilidad en la propiedad, donde los residentes continúan con su vida cotidiana; el segundo momento está representado por la recreación, aquí claramente se desarrollan las distin-

tas faenas charras; por último, refleja la inestabilidad por la que atravesaba el país, inseguridad al transitar los caminos reales. Hay que señalar que la pintura muestra una propiedad amurallada y está compuesta de la casa grande, zona habitacional de los trabajadores, los sitios de labor y recreación, así como la flora de la región y sus afluentes, por lo que podemos ubicarla en los márgenes del río Verde.

En diciembre de 1839 llegó a México la técnica fotográfica conocida como *daguerrotipo*, tan solo seis meses después de haberse inventado, pero, como era muy costosa su aplicación, hacia 1847 fue sustituida por el *ambrotipo* y el *ferrotipo*, y quedó en desuso trece años más tarde; la ventaja que tuvo fue que permitió que las clases populares tuvieran la posibilidad de sufragar los gastos de un retrato. Posteriormente, la calidad de la fotografía mejoró y se implementó el *colodión húmedo*, el cual daba mayor brillantez de contrastes, más variedad de tonos, y permitió la reproducción de una misma imagen (en serie). Durante los años 1840 a 1847 se mantuvo en el gusto de los clientes. Hubo tanto fotógrafos mexicanos como extranjeros, quienes recorrieron el país a lo largo y ancho para captar las mejores escenas; algunos de los artistas de la lente fueron John Lloyd Stephens, Frederich Catherwood, Louis Falconnet y Désiré Charnay en zonas arqueológicas, y Théodore Tiffereau.

A partir del Segundo Imperio, 1863 a 1866, bajo el mando de Maximiliano, el uso de la fotografía tuvo un gran impulso con distintos usos sociales, como propaganda política o como conocimiento de los mexicanos y lo mexicano. Pero Porfirio Díaz no se quedó atrás, y también dispuso de la fotografía como medio publicitario; posteriormente usaría con estos mismos fines la cinematografía. Los estudios fotográficos se concentraron en las ciudades con mayor población, en primer término la Ciudad de México; la siguieron Guadalajara, Puebla, Guanajuato y San Luis Potosí.

Algunos de los mejores artistas de la lente durante el siglo XIX y principios del XX fueron: Ibáñez y Sora, uno de los mejores realizadores de los tipos físicos; Guillermo Kahlo, con los temas arquitectónicos; Hugo Brehme, con el paisaje; en el retrato comercial Antíoco Cruces y Luis Campa, los hermanos Valletto, Celestino Álvarez, Octaviano de la Mora (en Guadalajara), Pedro González (en San Luis Potosí) y Romauldo García

(en Guanajuato). Perpetuarse a través del retrato estuvo de moda en este periodo; los miembros de la sociedad mexicana posaron ante una cámara fotográfica; algunos posaron de manera natural y otros actuada, con indumentaria propia (cotidiana o de gala) o prestada por el fotógrafo. Algunas imágenes brindaban o proporcionaban la realidad (o un momento más objetivo); otras más recreaban una ficción, incluso con visión folclórica.

Los fotógrafos franceses que trabajaron ampliamente en nuestro país fueron, Claude-Joseph-Désiré Charnay, quien arribó a la nación mexicana en 1857 para realizar un reportaje fotográfico para el Ministerio de Educación Pública de Francia; posteriormente, en 1860, publicó el *Álbum fotográfico mexicano*, y *Cités et ruines américaines* (49 imágenes de Oaxaca y Yucatán); entre los años 1880 y 1886 fotografió sitios arqueológicos, vistas de pueblos y ciudades y retratos etnográficos; por último, en 1885 publicó *Les anciennes villes du nouveau monde*. Otro exponente fue André-Adolphe-Eugène Disdéri, quien tuvo un estudio que fue muy conocido en la Ciudad de México durante el Segundo Imperio, hacia el año 1854 inventó la *carte-de-visite* del tamaño de una tarjeta de visita, la cual consistía en una impresión en albúmina, cuyo valor era económico y se hizo muy popular. El también militar Louis Falconnet llegó a nuestro país como integrante del ejército francés durante la intervención; durante su estancia realizó un álbum con retratos en formato de *cartes-de-visite*, acuarelas, cartas y grabados en madera. Por último, Abel Briquet llegó en 1883, con la misión de fotografiar los puertos para la *Compagnie Maritime Transatlantique*; dos años más tarde fijó su estudio en la Ciudad de México, e inició una nueva etapa al captar una gran cantidad de imágenes “desde paisaje, flora, fauna y tipos, hasta vistas de edificios y monumentos precolombinos y coloniales”. También publicó algunos álbumes para Porfirio Díaz, donde dio a conocer sus “proyectos de modernización y obras públicas”, y otros con carácter romántico, siguiendo la moda de la época, titulados *Vistas mexicanas y Tipos mexicanos*.

A partir de la década de 1930, el cine se convirtió en un elemento idóneo en las ciudades, como entretenimiento de todos los niveles sociales, por lo que ricos y pobres convivían en un espacio delimitado y disfrutaban de melodramas rancheros, con un tinte marcado de añoranza (*Entre dos*

*orillas*, 2012: 136). Entonces, para el cine de este periodo encontramos más la imagen del charro y no el de la práctica de la charrería. La podemos dividir en dos etapas: la primera corresponde a las vistas que muestran la realidad de una tradición campirana (en su contexto); la segunda, la alteración de la realidad del charro, ya no solo en el campo sino también en la ciudad, y con múltiples cualidades: galán, cantante, héroe, trabajador, jugador, entre otras.

La primera imagen en movimiento del charro fue hacia finales del siglo XIX, cuando los enviados de los hermanos Lumière llegaron a México e iniciaron el proyecto de grabar vistas para proyectarlas en las distintas plazas del país. Las primeras vistas fueron registradas en la hacienda jalisciense de Atequiza, ubicada en el municipio de Ixtlahuacán de los Membrillos, cuyo propietario era Vicente Gallardo Riesch. Aquí se llevó a cabo un jaripeo (antecedente de la charrería), con la finalidad de divertir a los lugareños y a los propietarios.

Esta primera vista a la hacienda de Atequiza muestra con claridad que el manejo del ganado por los vaqueros o jinetes se hacía de una manera menos espectacular que hoy en día, y con menos floreo de sogas, pero el entusiasmo de los participantes y de los espectadores es evidente. Las vistas fueron presentadas en la Exposición Universal en París en el año 1896 (tienen una duración de tres minutos y dieciséis segundos), y se presentaron bajo el título de “Lanzadores y jineteadores de Atequiza”, fueron tomadas por Claude Fernand Bon Barnard y Gabriel Veyre, quienes fueron invitados por uno de los dueños de la hacienda, Manuel Cuesta Gallardo; las secuencias son: “Baño de caballos” (canal de piedra donde se baña el ganado en general), “Pelea de gallos” y “Lazando una yegua” (en corral con cerca de piedra), “Bailando el jarabe” (al ritmo de un violín, el arpa solo está a un lado, en el jardín se aprecian grandes plataneros. Aparecen el hacendado, sus invitados y los moradores de la hacienda), “Formando yuntas de bueyes para la labranza” (el sitio se ubica al costado poniente del templo y la casa grande, al sur del teatro y la finca La Florida). De esta manera, se dio a conocer a México en el continente europeo, y se enfatizó la vida tradicional y rural de nuestro país.

En la segunda etapa del cine mexicano, y en la década de los años treinta, las historias tenían como personaje central al charro, y en su defecto se hacía referencia a él: atuendo y costumbres, ambas enmarcadas “como símbolo de identificación mexicanista” (*Entre dos orillas*, 2012: 145). En el año 1931 surgió la industria del cine nacional, y ya para 1936 (Maza, 1996: 182) la cinta *Allá en el Rancho Grande*, la cual fue dirigida por Fernando de Fuentes, marcó un parteaguas en la industria cinematográfica, donde la imagen del charro llegó para permanecer por varias décadas como un símbolo de identidad nacional. Las cintas son melodramas que muestran a los rancheros, charros y chinacos, y dan a conocer la vida cotidiana rural, entre ellas: fiestas, fandangos, jaripeos y procesiones; además, las canciones rancheras son interpretadas por los íconos de la época, como Lucha Reyes, y el trabajo musical de grandes compositores como Manuel M. Ponce y Manuel Esperón.

## Conclusiones

La identidad se construye por parte de un grupo o una nación para diferenciarse y oponerse a su contraparte. A partir del movimiento artístico y cultural del *Romanticismo*, la imagen del charro se fue afianzando a partir de los actores del campo ligados al manejo del ganado mayor, particularmente del vaquero, caporal o rancharo, luego con el hacendado. En la mayoría de las ocasiones los artistas y literatos no distinguían las clases sociales para referirse a los personajes típicos mexicanos, y la efigie del charro en Jalisco y México, se estableció a partir de dos elementos: uno, la indumentaria, y el otro su actividad económica.

La producción literaria en nuestro país pronto se impregnó del género del *costumbrismo*, en particular el subgénero *tipos*, que dieron cuenta de esa necesidad de fijar estereotipos de carácter nacional; de igual manera, las artes plásticas hicieron su aportación. Por medio de la producción editorial, se dio una mayor difusión de lo típicamente mexicano; revistas, periódicos, álbumes, mapas, tarjetas, pinturas, murales, exvotos, fotogra-

fias y vistas fueron el vínculo entre los emisores representados por instituciones (oficiales o académicas) y la colectividad.

Después de la excelente mancuerna que hicieron la literatura y la litografía en el siglo XIX, para consolidar lo mexicano o nacional, tenemos en segundo lugar la pintura al óleo (caballete y muralismo), la cual resultó muy importante en esta difusión, gracias a la amplia producción de los artistas nacionales y extranjeros. Considerado un arte menor, el Arte Popular se sumó a la construcción de la imagen de los tipos populares, específicamente la del charro; las materias primas que dieron origen a estas esculturillas fueron la cera y el barro.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX la fotografía fue dominando el escenario costumbrista, y se presentaron dos temáticas: las fotografías posadas o recreadas y las fotografías espontáneas. También los fotógrafos siguieron algunos patrones de la litografía y de la pintura, para dar a conocer, principalmente a través de postales, la gran diversidad de la cultura mexicana, y los vaqueros también fueron tomados en cuenta.

Por último las imágenes en movimiento a través de la cinematográfica, colocarían al charro y su mundo en el exponente de lo típico mexicano y el máximo símbolo del nacionalismo. Al inicio, de manera ingenua, las primeras vistas simplemente dieron cuenta de la vida en el campo: trabajo y diversión; ambas convivían en armonía en ranchos, haciendas y pueblos de México. Posteriormente, la imagen del charro sería trastocada por los medios de comunicación masiva: cine, radio y prensa; ya no representaría a un actor campirano que se negaba a desaparecer con el transcurso de la modernidad y de servir como puente entre dos mundos, el rural y el urbano. Pasó con un nuevo significado, el de ser un personaje muchas veces sin escrúpulos, fanfarrón, borracho, mujeriego o jugador.

## Bibliografía

Carreño King, Tania (2000). *El charro: la construcción de un estereotipo nacional 1920-1940*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana-Federación Mexicana de Charrería.

- Geertz, Clifford (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gonzaga Inclán, Luis (2002). *Recuerdos del Chamberín*. México: Joaquín Mortiz.
- Iturriaga, José N (2010). *Viajeros extranjeros en Jalisco, siglos XVI al XXI*. Guadalajara: Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco.
- Linati, Claudio (2015). *Trajes civiles, militares y religiosos de México (1828)*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM.
- Los mexicanos pintados por sí mismos, tipos y costumbres nacionales (1854)*. México: Ediciones M. Murguía y Compañía.
- Maza Pérez, Maximiliano (1996). *100 años de cine mexicano*. México: ITESM.
- Ministerio de Asuntos Exteriores (2012). *Entre dos orillas. México y España*. España: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- Muriá, José María y Angélica Peregrina (Comp.) (1992). *Viajeros anglosajones por Jalisco. Siglo XIX*. México, INAH.
- Murillo, Gerardo (Doctor Atl) (1922). *Las artes populares en México*. México: Publicaciones de la Secretaría de Industria y Comercio.
- Pérez Montfort, Ricardo (2007). *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. México: CIESAS.
- Pérez Salas, María Esther (2005). *Costumbrismo y litografía en México: un nuevo modo de ver*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.



# ORIGEN Y DESARROLLO DE LAS FINCAS CAFETALERAS EN LA REGIÓN NORTE DE CHIAPAS

CARLOS ARCOS VÁZQUEZ\*

## Resumen

En esta investigación busco exponer el origen y el desarrollo de tres fincas<sup>1</sup> cafetaleras en la región norte de Chiapas: El Triunfo, La Primavera y Cuncumpá. Para su ubicación geográfica, la región Norte, en términos administrativos, está formada por los municipios de La Libertad, Playas de Catazajá, Sitalá, Chilón, Huitiupán, Palenque, Salto de Agua, Tila, Sabanilla y Tumbalá, pero para fines de mi investigación solamente voy a considerar los municipios que se encuentran asentados en las zonas y límites montañosas del norte, así como parte de las llanuras

- 
- Profesor de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas. Doctorante en Historia Iberoamericana, Universidad de Guadalajara. Miembro de la Red Nacional de Licenciaturas en Historia y sus Cuerpos Académicos (RENALIHCA). Miembro de la Red de Especialistas en Docencia, Difusión e Investigación en Enseñanza de la Historia (REDDIEH). Integrante del grupo colegiado de investigación Historia, Patrimonio e Identidad(es). Contacto: karkos2005@hotmail.com, carcos@unach.mx.

Recibido: 16/3/2020. Aceptado: 2/5/2020.

- 1 Finca es un concepto que se construye para identificar las unidades productivas de una institución económica, que tienen mucha similitud con las haciendas mexicanas, pero cuentan con diferencias en los aspectos de producción, mercado, cultivo, mano de obra, inversión económica entre otros. Este concepto fue utilizado en Chiapas y Centroamérica.

de Palenque: Tumbalá, Palenque, Salto de Agua, Tila y Sabanilla<sup>2</sup> (mapa 1). El área de estudio se define por su condición fisiográfica, económica, cultural, lingüística y étnica. Las principales características que la definen son los factores naturales (área montañosa), la lengua como elemento de identidad (hablantes de chol) y una particular actividad económica, que es el cultivo de café como actividad económica particular.

*Palabras clave:* café, fincas, extranjeros, tierras, región

## ORIGIN AND DEVELOPMENT OF COFFEE FARMS IN THE NORTHERN REGION OF CHIAPAS

### Abstract

In this research, I seek to expose the origin and development of three coffee farms in the northern region of Chiapas: El Triunfo, La Primavera and Cuncumpá. For its geographical location the northern region, in administrative terms, is formed by the municipalities of La Libertad, Playas de Catazajá, Sitalá, Chilón, Huitiupán, Palenque, Salto de Agua, Tila, Sabanilla and Tumbalá, but for the purposes of my research only I will consider the municipalities that are located in the mountainous areas and boundaries of the north, as well as part of the plains of Palenque: Tumbalá, Palenque, Salto de Agua, Tila and Sabanilla (map 1). The study area is defined by its physiographic, economic, cultural, linguistic and ethnic status. The main characteristics that define it are natural factors (mountainous area), language as an element of identity (speakers of chol) and a particular economic activity that is the cultivation of coffee as a particular economic activity.

*Keywords:* coffee, farms, foreigners, lands, region

### Introducción

Por su importancia, varios trabajos se han concentrado en el análisis de una gran empresa capitalista, como es el caso de “El Triunfo”, de *The German-American Coffee Company* (GACC), según manifiestan algunos auto-

---

2 Todos estos municipios fueron creados en 1915, momento en que desaparecen las jefaturas políticas de Chiapas.

res.<sup>3</sup> Las tres fincas: El Triunfo, La Primavera y Cuncumpá son de familias alemanas y estadounidenses.

En este trabajo busco entender y explicar la lucha de poder social, económico e institucional en los tres tipos de empresas agroexportadoras de capital variable y familiar. Por un lado la representada por la GACC, y por el otro las fincas familiares de menor tamaño y capacidad productiva. Entre ambos tipos de unidades productivas existía una lucha por apropiarse de las mejores tierras y de la fuerza de trabajo. ¿Qué diferencias existían entre ambos tipos de fincas? ¿Qué estrategias de lucha ponía en juego cada una de ellas para apropiarse de los recursos, como la tierra, la mano de obra, las rutas, los medios de transporte y el mercado, entre otros aspectos? Para responder a estas preguntas analizaré la relación establecida dentro de cada una de las fincas y la participación de los indígenas choles, los ladinos y los extranjeros.

Antes de la formación de las fincas cafetaleras, hacia las últimas décadas del siglo XIX, existían caminos rurales que conducían a los pocos poblados que se encontraban dispersos en todas las montañas de la zona. Su relación interétnica era de respeto y cordialidad; en algunos casos solo generaban intercambios de productos alimenticios: Al no existir un mercado donde proveerse, no existía la moneda, y el trueque era generalizado. No se necesitaba producir grandes extensiones de milpa ni acumular enormes cantidades de maíz y frijol, se requería lo suficiente para el sustento de las familias; de la misma forma sucedía con la caza de animales y la pesca en los ríos más cercanos a los centros de población.

Este hecho se fue transformando paulatinamente con la llegada de otros grupos sociales, atraídos por la explotación de las montañas y selvas

---

3 José Alejos García, en sus tres trabajos: (1999) *Ch'ol / Kaxlan: identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas; (1994) *Mosojantel: etnografía del discurso agrarista entre los choles de Chiapas*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas. (1995) "Los choles en el siglo del café: Estructura y etnicidad en la cuenca del río Tulijá", en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira (Ed.), *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, UdeG, y Emérito Pérez Ocaña (2018) *Fincas cafetaleras y capital extranjero en Tumbalá, Chiapas. El caso de El Triunfo. 1894-1949*, tesis doctoral CESMECA-UNICACH.

a través de las monterías,<sup>4</sup> como da cuenta Jan de Vos y Pedro Vega Martínez (1991)<sup>5</sup> en sus obras. Esta situación trastocó el orden que existía en los pueblos originarios, provocó la llegada de un nuevo orden económico y transformó las relaciones sociales y el territorio.

El siglo XIX es un tiempo impredecible para la selva. Su inmensidad hace que el silencio se torne sordo ante el ingreso de nuevos exploradores en su interior; Jan De Vos (1988) señala que la historia moderna de Chiapas se inicia en 1822, con su independencia; para él, fue el momento en que llegaron nuevos grupos de individuos con la intención de explotar la madera preciosa que poseía la selva Lacandona. Este siglo marca el inicio de la colonización de las grandes extensiones de árboles de la zona. Los comerciantes llegaron para acumular riqueza a costa de la destrucción de la selva, y un gobierno permisivo para la autorización de la explotación del territorio es un factor para la escalada de individuos que ingresan. El autor señala que la historia de estos espacios se divide en dos etapas: la primera que va de 1822 a 1880, la segunda de 1880 a 1895. Esta última es la más destructiva, por el ingreso de máquinas y el uso de mano de obra indígena con claras características de esclavitud.

La última década del siglo XIX es el fin de la segunda etapa de la explotación maderera en la selva, y coincide con el inicio de la llegada de los primeros inversionistas de capital extranjero a la región norte de Chiapas (mapa 1) para impulsar la agroexportación. Una primera etapa en las actividades de inversión fue la llegada de las fincas huleras: de 1892

---

4 Montería no tiene un significado específico. El concepto responde a la actividad del corte de árboles y maderas preciosas dentro de las selvas y bosques; por lo tanto, se refiere a la explotación y la monopolización por los comerciantes y la industrialización de la madera.

5 *Oro verde: la conquista de la selva lacandona por los madereros tabasqueños* (1988); este trabajo presenta cómo las empresas extranjeras empiezan a mutilar el paisaje natural de la selva Lacandona de 1822 a 1849. *Viajes al Desierto de la Soledad* (2003), y da cuenta del ingreso de los misioneros, finqueros y estudiosos de la región selvática, que son los que reconfiguraron el espacio apropiado. Pedro Vega Martínez (1991), en *Las monterías*, pone de manifiesto que el siglo XIX fue un tiempo en que las empresas madereras de capital extranjero cambiaron el panorama natural de la selva y las montañas de la selva Lacandona, por el establecimiento de *Las monterías* de la familia Bulnes y Romano, que explotaron la madera con la mano de obra de los indígenas tseltales, tsotsiles y choles.

a 1914 (De Vos, 1997); la segunda etapa es la siembra predominante de café por empresas extranjeras alemanas y estadounidenses de 1892 a 1940.

Los choles se vieron desplazados con la nueva política de deslinde del gobierno federal.

Sin embargo, solo a partir de las legislaciones sobre deslinde y colonización de 1875 y 1883 se inicia el boom de las empresas deslindadoras-colonizadoras cuyos últimos vestigios desaparecen apenas en la cuarta década del siglo XX (Fenner, 2015: 18).

En Chiapas, “las denuncias y los deslindes de lotes empezaron en 1897” (De Vos, 1997: 115), para beneficiar a los nuevos capitalistas extranjeros. Con este cambio de uso de suelo, los campesinos ya no fueron dueños de su propio espacio; selvas, montañas y ríos sufrieron alteraciones ecológicas en el momento de hacer uso para la industrialización de los productos agrícolas. Los choles se vieron obligados a ofrecer su fuerza de trabajo en las fincas, donde mantenían una estructura organizativa de peonaje por deuda.

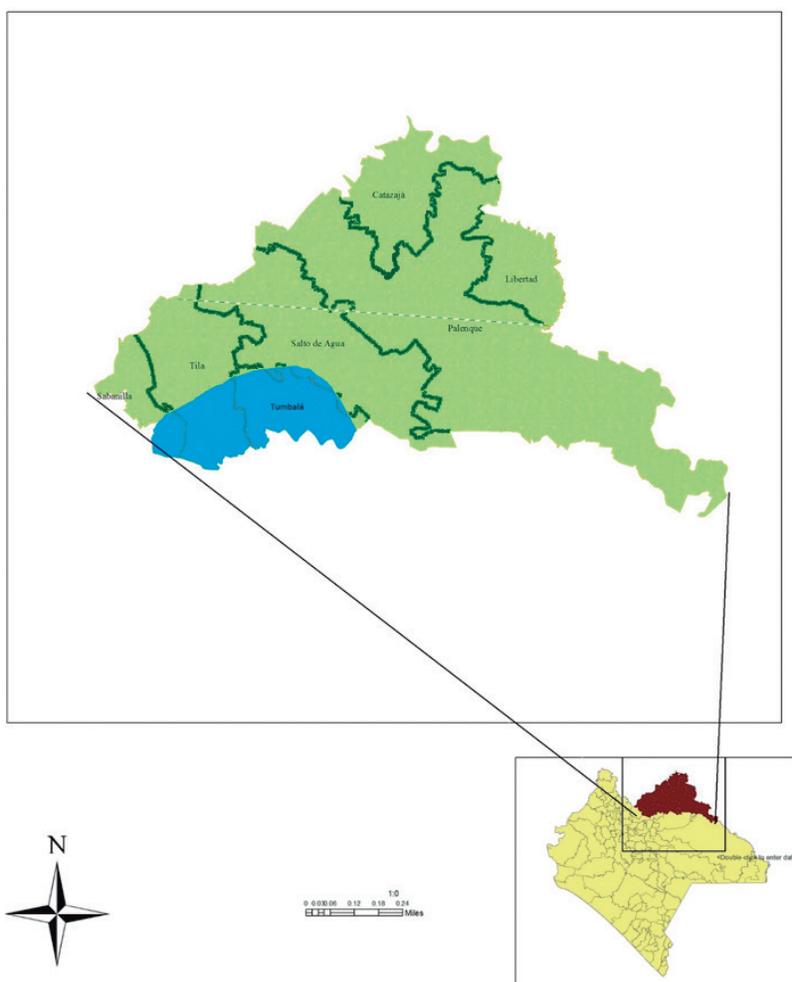
En esta parte de la historia de los choles, relacionada con el trabajo forzoso en las fincas huleras y cafetaleras, se puede ver que por más de cincuenta años mantuvieron una lucha por liberarse de un yugo de tipo neocolonial. Solo la Reforma Agraria, la caída de precios internacionales del café y la Segunda Guerra Mundial contribuyeron a debilitar la estructura coercitiva de las empresas extranjeras en los municipios choles.<sup>6</sup>

---

6 Esperando que sucediera de la misma forma que en las fincas huleras en las llanuras de Palenque y Tabasco, cuando la revolución chiapaneca y la Primera Guerra Mundial debilitan la economía de las empresas estadounidenses en 1914.

### Mapa 1

Región norte de Chiapas; el área ilustrada de color azul corresponde a las montañas del norte, lugar donde se ubicaron las sedes administrativas de las fincas, pero su extensión llegó hasta la parte baja de los otros municipios.



Fuente: Elaborado por el autor con el apoyo técnico de E. A. González Burguete.

## German American Coffee Co.

Según informe de Line (1905), la finca fue formada en el año de 1893.<sup>7</sup> El mismo informe señala que oficinas centrales de la GACC se establecieron en Sioux City, Iowa, Estados Unidos de Norteamérica. Esta compañía llegó a poseer 36,000 acres (14,568.683 ha). En algunos documentos del Archivo Histórico de Tumbalá se indica que la posesión de tierra que tenía la empresa era de 38,000 acres (15,378 ha), e incluía todas las fincas anexas, con El Triunfo como una de las más importantes, seguida por El Porvenir, La Cruzada, Trinidad, Las Nubes, La Revancha, Machuyil, Chuctiepa y Mayoral.

En su informe de 1905, la compañía extranjera expresa que El Triunfo se encontraba a una altura de 2,500 a 5,000 pies sobre el nivel del mar (726 a 1,524 metros sobre el nivel del mar). El recorrido realizado a mediados de 2019 en los terrenos donde se estableció El Triunfo me permitió, mediante una geolocalización, calcular una altura de 1,098.47<sup>8</sup> metros sobre el nivel del mar. La finca de menor altura es Chuctiepa, que se encuentra a 500 metros sobre el nivel del mar; esta propiedad se utilizaba para sembrar maíz, frijol, chile azúcar, árboles frutales y cítricos, con la finalidad de abastecer de alimentos a las otras fincas, donde se mantenía una gran cantidad de mano de obra empleada en los trabajos de la producción del café.

En la última década del siglo XIX empezaron a aparecer en el antiguo departamento de Palenque empresas de diversas economías, sobre todo de origen alemán y estadounidense, dentro de las cuales sobresale la GACC, que fundó la finca cafetalera El Triunfo con sus diversos anexos, que, por su capacidad económica, formó una región de producción agrícola importante con los socios inversionistas ubicados en Sioux City, Iowa, considerado en esos momentos el centro de negocios más importante en los Estados Unidos de Norteamérica, comparado con Nueva York, entre otros (Line, 1905).

---

7 *Report on the properties of the German American Coffee Co.* By A. E. Line. 1905.

8 Para obtener esta información actualizada se hizo un recorrido por las diversas fincas en el mes de abril de 2018, y se logró utilizar el GPS para su ubicación.

El marco jurídico que permitió el ingreso al capital extranjero, se sustentó en las leyes de los liberales, encabezado por Benito Juárez, acerca de la ocupación y enajenación de los terrenos baldíos del 20 de julio de 1863:

Art. 1º Son baldíos, para los efectos de esta ley, todos los terrenos de la república que no hayan sido destinados á un uso público por la autoridad facultada para ello por la ley, ni cedidos por la misma, á título oneroso ó lucrativo, á individuos ó corporación autorizada para adquirirlo (Decreto presidencial, 1863).

Esta ley señalaba la individualización de la posesión de las tierras, hecho que determinó las cantidades de hectáreas que un individuo podía obtener. Ante esta apertura, se le dio continuidad en el gobierno de Porfirio Díaz:

Los puntos medulares de la legislación en torno al deslinde de baldíos se dictaron más tarde, en la ley del 25 de marzo de 1894: se eliminaron los límites de extensión para la superficie deslindada y fraccionadas en lotes individuales (ley de 1863 había dispuesto un máximo de 2,500 ha), se especificó la clasificación de tierras (baldíos, demasías, excedencias, tierras nacionales), dirigidas a legalizar las ocupaciones sin títulos, y se erigió el Gran Registro de la Propiedad, cuyo raquítico desarrollo reflejó la compleja titulación de la propiedad (Marino y Zuleta, 2010: 441).

Antes de conformarse como una compañía alemana y estadounidense, comenzó con el nombre de Compañía de Plantaciones El Triunfo y El Porvenir; ya para el último año de la primera década del siglo xx se puede notar que se encontraban con accionistas de Estados Unidos de Norteamérica, con el nombre de *Germán American Coffee Company*.

La compañía de plantaciones de El Triunfo se formó aproximadamente entre 1894 y 1902. El alemán José Dorenberg, como primer dueño, adquirió cinco predios, y posteriormente su paisano y socio Enrique Rau las otras cinco propiedades. En total la compañía conformó un conjunto de diez extensiones que formaron un corredor desde Tumbalá hasta Salto de Agua [...]. Después, la empresa de dos alemanes pasó a manos de un grupo de accionistas de Nueva York y Chicago y fue administrada por subordinados (principalmente procedentes de Alemania) hasta 1949 (Pérez Ocaña, 2018: 10).

Para el año 1894 se sabe que la región norte de la entidad se encontraba una lista de fincas rústicas del departamento de Palenque en el libro de actas de la junta calificadora (AHCH. Exp. 820, 1894), donde se registraba para el control de las autoridades civiles del departamento y del gobierno del estado de Chiapas, todo esto con la finalidad de pagar los cobros de la tesorería del distrito municipal y la Secretaría de Hacienda de Salto de Agua, por la venta de los productos agrícolas que estaban generando las fincas de la región.

Es así como se sabe que, después de 1894, empezaron a crecer las fincas cafetaleras. En tan solo tres años, en 1897, se pasó de cinco a quince fincas dispersas en los municipios de Salto de Agua, Catazajá, Tumbalá, Petalcingo, Tila y Palenque, como se muestra en el cuadro 1:

**Cuadro 1**

Lista de fincas rústicas ubicadas en los municipios de Salto de Agua, Catazajá, Tumbalá, Petalcingo, Tila y Palenque, en el departamento de Palenque, en el año 1897

Nombre de la propiedad	Municipio	Propietario
La Cruzada	Tila	Doremberg y Rau
La Trinidad	Tumbalá	Bibiana Ramírez
Santa Rita	Tumbalá	Sebastián Pérez
La Ilusión	Salto de Agua	Esteban Aguilar
Las Nubes	Salto de Agua	Gracia Zebadua
Punta Gordo	Palenque	Domingo A. Canabal
Herradura	Catazajá	Sebastián Alamina y Manuel Lastea
San Guanito	Catazajá	Sebastián Alamina
San Juan de los Dolores	Petalcingo	Francisco Lastra
Tintillo	Palenque	Ambrosio Lacroix
Punta de Limonar	Palenque	Genaro Lastra
Tecolpa	Catazajá	Sebastián Alamina
Progreso	Tila	Enrique (sin apellidos)

Fuente: Para la elaboración de este cuadro se revisó el expediente 894, de 1897. Archivo Histórico de Chiapas, del Fondo Documental Fernando Castañón Gamboa, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

En un primer momento se observa que los principales dueños fueron empresarios, comerciantes nacionales y jefes políticos del estado de Chiapas, solo se puede notar en los documentos algunos alemanes y estadounidenses que no pasan desapercibidos por sus apellidos como Dorember, Lacroix y Rau, sin olvidar que para esos años ya se encontraban otros como Fahrhole, Schilling y Berghaus de la finca El Triunfo; Morison, de la compañía café la Esperanza (finca Alianza); Kanter, de la finca Cuncumpá y más tarde Mahr, de la finca La Primavera entre otros que aparecerán. El resto son apellidos identificados por los habitantes de la región como “ladinos”:<sup>9</sup> Ramírez, Canabal, Lastra, Alamina, Aguilar; años más tarde se empieza a notar otros apellidos como Gutiérrez, Naranjo, Trujillo, Aguilera, Solórzano, Carrascosa, Domínguez, Zebadua entre otros (cuadro 1).

En 1892 apareció en escena el empresario mexicano y especulador de tierras Rafael Dorantes; en 1893 la sociedad entre el alemán Friedrich Schindler y Manuel Gabucio hizo su aparición igual que la de los hermanos Josef y Maximiliano Dorenberg, completado el cuadro en 1894 por la compañía Tronco Cilveti (Fenner, 2015: 379).

Las tierras de la Selva Lacandona y del Departamento de Palenque eran un atractivo para los denunciantes de baldíos que deseaban adquirir tierras, no para poseerlas, mucho menos para trabajarlas, simplemente para vender en cuanto tuvieran los documentos que indicarán su posesión. En este momento es cuando los extranjeros empezaron a adquirir lo necesario, que por ley comprarán 2,500 hectáreas.

Para 1893 los hermanos José Rodolfo y Amado Solórzano, igual que Carrascosa, procedentes de Comitán, activos en la zona desde años atrás, ya había logrado que la Secretaría de Fomento les titulará los denuncios realizados en 1881 y 1882; incluso con la simple adjudicación por parte del promotor fiscal en 1890 podían iniciar el negocio de venta de tierras (Fenner, 2015: 381).

---

9 Son todos aquellos que no son originarios dentro de la región y que hablan la lengua castellana como identidad lingüística.

Una de las estrategias más importantes que se dio para la formación de una de las compañías de café más reconocidas en el Departamento de Palenque, fue la sociedad que se formó a partir de una amistad cercana entre la familia Rabasa y los hermanos Maximilian y Josef Dorenberg (AHCH, FDFCG. Exp-938.1992). La familia Rabasa logró establecer un poder político en el estado de Chiapas, gracias al apoyo que tenía del presidente Porfirio Díaz, sobre todo de Emilio Rabasa. Esa amistad provenía desde que se conocieron en su formación profesional en el estado de Oaxaca. Ambos como autoridades, Rabasa como gobernador (1891-1895) y político de mucha importancia para la entidad, así como senador en varias ocasiones de 1884 a 1913 (Hale, 2011). Esta sociedad formada a partir de la amistad generó grandes ganancias a ambos, en lo político y en lo económico.

En un movimiento estratégico de Dorenberg, apoyando a su paisano Enrique Rau, adquirieron varios predios de terrenos que a la larga fueron de las más importantes en la producción del café en el norte de Chiapas, esta sociedad alemana se llamó Compañía de Plantaciones El Triunfo, El Porvenir, s. A. (Fenner, 2015. Pérez Ocaña, 2018).

Para que no apareciera el nombre de Dorenberg, esta compañía se adjudicó a Enrique Rau. La posición que tenía Dorenberg de vicecónsul alemán en México le permitió ser una figura política importante para Chiapas; esto lo ayudó para hacer negocios en la compra y adquisición de tierras nacionales, sin que tuviera dificultades en el procedimiento administrativo. “A principios del siglo xx, Dorenberg se retiró de la sociedad y traspasó su participación a accionistas norteamericanos, que formaron con Rau *The German American Coffee Corp.* (GACC), con sede en Nueva Jersey” (Fenner, 2015: 402). Esta compañía llegó a poseer diez predios, con un total de 17,401 ha, según Justus Fenner (2015), y los registros de las propiedades de la empresa se refieren a 36,000 acres (14,568.683 ha).<sup>10</sup>

---

10 La diferencia de los datos entre las partes es, en que los documentos oficiales que se encuentra en el archivo en el registro público de la propiedad y de comercio de Salto de Agua, 1 sección 1897, escritura 3, radica en la extensión del predio, mientras que la escritura maneja una cantidad diferente al de *report the properties of The German American Coffee Co.* By A. E. Line (1905).

Una vez establecida la privatización de las tierras ubicadas en territorios de los choles, se inició un proceso de peonaje para la mano de obra dentro de la finca cafetalera de El Triunfo y sus anexos, lo que provocó que las tierras de los campesinos indígenas perdieran el sentido de identidad propia con el entorno. Una vez convertidos en peones asalariados, como se estableció primero, comenzó un proceso de cambio del paisaje natural, con la tala de árboles para la siembra del café. Con el paso del tiempo, los trabajadores se convirtieron en peones acasillados (mozos)<sup>11</sup> dentro de las fincas de la empresa (GACC).

En la finca El Triunfo se estableció el centro de operaciones económicas y administrativas de la empresa germana y estadounidense; desde esta finca se administraba las otras nueve fincas anexas (El Porvenir, La Cruzada, Trinidad, Las Nubes, La Revancha, Machuyil, Chuctiepá, Mayorral, La Sombra). Este complejo finquero contaba con una tienda en donde se podía obtener manteca, velas, telas, zapatos, petróleo, quinina, panela y diversas herramientas para el trabajo de campo. En ella se establecieron peones (mozos), acasillados (permanente) y peones temporales, que se utilizaban solo en las temporadas de cosecha (Gómez Arévalo A. 25/4/2018).

El Triunfo tenía una calle empedrada que comenzaba en la “casa grande”,<sup>12</sup> pasando al conjunto de galeras que servía de habitación para los peones acasillados, hasta llegar a la iglesia católica que la misma empresa mandó construir para las familias extranjeras que habitaban el complejo, así como para los peones que en ella vivían (Gómez Arévalo, A. 24/4/2018).

La comunicación que tenía la finca el Triunfo con las fincas anexas era por los caminos de herradura; a la vez, el río era un medio importante para comunicar la región con el exterior. El río Tulijá llegó a conectarse con el río Grijalva pasando por San Juan Bautista (hoy Villahermosa Tabasco), este último desemboca en la barra de Frontera (Centla), Tabasco, en el golfo de México, para que el café llegara a los puertos de Estados Unidos de Norteamérica, en especial a Nueva York. En un principio los caminos

---

11 El concepto *mozos* es un término utilizado por los choles de la región norte para identificar a los peones acasillados en las unidades productivas de las fincas cafetaleras.

12 Se denomina *casa grande* a la principal, también conocida como casco de finca; es un espacio habitacional donde vivían los dueños y administradores de la finca.

de herradura eran controlados por la empresa GACC, para trasladar sus productos hacia Salto de Agua sin que pudieran participar las otras fincas de la región norte, para el inicio de la segunda década del siglo xx. Los caminos fueron administrados y vigilados por las autoridades del departamento de Palenque con la participación municipal de Tumbalá, por lo que la autoridad municipal coordinaba el mantenimiento con la participación y aportación de todas las fincas de la región norte (AHCH, FDFCG. Exp. 1011, 1904).

### Finca Cuncumpá<sup>13</sup>

El predio denominado “Chenchucruz”<sup>14</sup> fue adquirido por el alemán Gustavo Kanter Gronet, escriturado el 14 de marzo de 1893, con una extensión de 2,500 ha, con sujeción a lo establecido por el decreto de 1863 sobre la ocupación y enajenación de los terrenos baldíos. Este predio fue denunciado primero por Rodolfo Solórzano, amigo cercano de Gustavo Kanter; su ubicación era parte de un poblado de indígenas choles.

Rodolfo Solórzano traspasó sus derechos sobre un antiguo denuncia a Ricardo Carrascosa, hijo del gobernador, quien lo transfirió de inmediato al alemán Gustavo Kanter, quien formó la propiedad Chenchucruz, ubicada en el centro de la futura zona cafetalera del norte de Chiapas (Fenner, 2015: 381).

Berta Kanter (2002), hija del matrimonio Armín Kanter y Mariíta Urrutia (segunda generación de la familia), escribió *Cuncumpá: un siglo de historia*;<sup>15</sup> en este trabajo expone que la actividad agrícola se inició en un valle des-

---

13 En la lengua chol (de la familia maya) significa “agua amarilla”; nace en una cueva donde brota el agua cristalina que es bien conocida e identificada por los choles, pero en las temporadas de lluvia esta agua cristalina se vuelve de un color amarillo por efecto de las arenas que remueven las lluvias.

14 En la lengua chol se puede interpretar como “cueva de la cruz colorada”.

15 Se puede pensar que este trabajo fue para exponer la historia de la familia Kanter Urrutia y su relación con las otras fincas desde la historia de la vida cotidiana.

poblado al que los habitantes le llamaban Chiopa.<sup>16</sup> Allí se establecieron por catorce años, hasta que en mayo de 1907 pasó a llamarse finca Cuncumpá. La autora manifiesta que Gustavo Kanter y su familia provenían de Guatemala, donde mantenían tierras cultivables para agricultura y ganadería. Su origen alemán se caracteriza por la tenacidad y la disciplina por alcanzar las metas establecidas en el trabajo agrícola, siempre con la visión de fortalecer su economía donde se establecieran. Ella expone que el origen de la familia proviene de la ciudad de Marianverder, Alemania, aunque desde joven el señor Kanter llegó al país centroamericano a probar fortuna en los campos agrícolas

En Berta Kanter (2002) existe una amplia descripción de la historia de la vida cotidiana de la finca Cuncumpá. Señala que la administración de la finca se inició con la sociedad de los hermanos Kanter: Armín, Abelardo y Adrián; el primero fue el principal administrador, apoyado por los otros dos hermanos, aunque el último permaneció poco tiempo en esta sociedad, pues se dirigió a Guatemala para reunirse con su madre Emilia Mackenney Domínguez,<sup>17</sup> avecindados en este lugar donde tenían otras fincas. Las tierras de la finca Cuncumpá, como se dijo al inicio, fueron adquiridas por el señor Gustavo Kanter Gronet, que dejó esa herencia a los seis hijos (Gustavo, Eduardo, Adrián, Armín, Abelardo y Emilia) con diez caballerías<sup>18</sup> a cada uno, con un total de 60 caballerías,<sup>19</sup> de acuerdo con las leyes de 1863 y 1894 de ocupación y enajenación de terrenos baldíos de dos mil quinientas hectáreas por propietarios nacionales y extranjeros.

Berta Kanter (2002) relata que la *Sociedad Kanter Hermanos* se disuelve con la muerte de Abelardo en 1924; Armín continuó con las labores de trabajo agrícola y ganadero, pues siempre estuvo al pendiente de su desarrollo. Para los siguientes años solo se manifiesta como finca Cuncumpá, y no como *Sociedad Kanter Hermanos*, de acuerdo con los documentos que

---

16 En la lengua chol, se interpreta como arroyo.

17 Es prima hermana del doctor Belisario Domínguez, originarios de Comitán, Chiapas.

18 Una caballería equivale a 41.66 ha.

19 60 caballerías equivalen a 2,499.60 ha.

emitieron los siguientes años, así como lo indica el censo de población del 15 de mayo de 1930.<sup>20</sup>

La crisis de las fincas cafetaleras se inició desde 1934, momento en que empiezan a tener respuestas efectivas las peticiones de los indígenas choles para la obtención de tierras; posteriormente, el gobierno de Cárdenas mostró buena voluntad para dotar de tierras a los ejidos, así como a los trabajadores de las fincas, y estableció acuerdos mutuos con las autoridades municipales y estatales de la entidad con indicaciones del gobierno federal (AMT. 22/07/1934).

Las prácticas de control de las autoridades locales y los finqueros de la región apoyaron a algunos ladinos despojando, invadiendo y ejerciendo amenazas sobre los peones de las fincas, así como contra indígenas de las rancherías y campesinos de los poblados cercanos, lo que generó enfrentamientos verbales y denuncias ante las autoridades. Estos conflictos se manifiestan en los diversos documentos en los sucesivos años de relación entre finqueros e indígenas choles. Un ejemplo claro es el documento que hace llegar la Secretaría de Gobierno al presidente municipal de Tumbalá, Chiapas (SGECH/SF):

Los campesinos de AMADO NERVO, se quejan a este gobierno, de que, son molestados muy a menudo por esa presidencia municipal y por los finqueros, con objeto de que desocupen los terrenos en donde tienen sus cultivos, y, como los quejosos han solicitado con anterioridad, sus ejidos, cuyo expediente respectivo se tramitan en la comisión agraria, que en breve ordenaran al ingeniero que deba hacer la medición de los ejidos pedidos, [...], el ciudadano Gobernador recomienda a usted se sirva prestar a los campesinos mencionados, las garantías a que tienen derecho, [...] (AMT. 28/3/1934).

Para 1939 llega la reforma agraria de Lázaro Cárdenas. Este año coincide con el inicio de la Segunda Guerra Mundial, que de alguna manera afecta las relaciones internacionales de Alemania con el gobierno mexicano. Las

---

20 Lista de integración territorial, o sea de las localidades pertenecientes al municipio de Tumbalá, Chiapas. Censo de población realizada por el Departamento de la Estadística Nacional.

sociedades económicas e inversionistas entre alemanes y estadounidenses, como la GACC, se terminaron como efecto de la guerra mundial, la mayoría de las fincas terminaron sus ciclo de producción en este tiempo, solo la finca Cuncumpá permaneció hasta el inicio del movimiento indígena neozapatista.

El proceso de producción de café, para 1939, disminuyó por la falta de mano de obra. Lo que se obtuvo fue utilizado para mantener la actividad agrícola. En sus últimos años, el predio mantuvo una producción solo para el mercado regional, lo que le permitió sostener a las familias que vivían de la tierra, mientras que las demás fincas de esta región que se dedicaron al monocultivo del café desaparecieron paulatinamente.

El reparto de tierras en el periodo cardenista generó que los mozos abandonaran de manera progresiva las fincas para dedicarse a las tierras propias, otorgadas por las autoridades. Para la década de años cuarenta del siglo XX se formó la mayoría de los ejidos de la región norte de Chiapas, y terminó “la época de oro del café”.<sup>21</sup> Esto no significa que las fincas hubieran desaparecido totalmente, sino que perdieron grandes cantidades de tierras de sus propiedades y por ello disminuyeron su producción. No solo fue por un problema agrario, los precios de los mercados internacionales afectaron de manera significativa el comercio de la agroindustria, de tal manera que la mano de obra de los campesinos choles ya no fue contratada para el cuidado de las plantas agrícolas; así lo indica un oficio del administrador de la GACC dirigido al presidente municipal de Tumbalá, que manifiesta lo siguiente:

tenemos que comunicarle, que todos los habitantes que antes pertenecían a esta finca ó sea los ciudadanos que viven en La Revancha, Machuyil, y Chuc-tiepá ya no están bajo nuestras ordenes sino desde el día 19 del mes en curso están libres y no reciben órdenes ni de nosotros, ni de nuestros encargados de las fincas dependientes (s/f).<sup>22</sup>

---

21 Es el periodo que corresponde a la mayor cantidad de producción del café; esto se manifestaba en mayor ganancia económica.

22 Este documento no contiene fecha, pero, por sus características y por el contexto en que se está manifestando, corresponde a un lapso entre los años de 1936 y 1940.

Con la depreciación de la actividad económica del café en las fincas vinculadas a las plantaciones agrícolas, sumada a la caída de precios internacionales, la familia estableció tendejones y tiendas comerciales en Yajalón para soportar la crisis económica que se acercaba cada vez más. La finca necesitaba maquinaria en el beneficio para llevar a cabo el proceso del café.

En su discurso, Hans Seltzer Marselle<sup>23</sup> expone que son los alemanes quienes hicieron productivas estas tierras de la región. Para él, los indígenas choles no han sido capaces de hacerlas producir como lo hicieron ellos. Por su parte, los choles en su oralidad identifican el periodo cafetalero como “El tiempo de mozos”;<sup>24</sup> explican que son ellos los que trabajaron estas tierras de manera esclavizada para hacerla productiva. Estas perspectivas son dos visiones del mismo proceso: “la era de las fincas”.

En la versión alemana es clara la posición de poder, mientras que la de los choles manifiesta una historia de dominación, control, servidumbre y esclavitud para alcanzar el progreso económico de la región, basada en la visión de trabajo y raza de la colonialidad de poder (Quijano, 2014).

Para los últimos años de la década de los treinta, estos finqueros continuaban dentro del municipio de Tumbalá. El espacio territorial se volvió parte fundamental de su vida cotidiana, los años de estar dentro de las fincas es parte de la historia individual de los extranjeros. La historia de la región norte de Chiapas está construida por los diversos actores extranjeros (alemanes, norteamericanos, libaneses), ladinos (kaxlanes), indígenas (choles), y sus luchas de poder social y económico (AMT/18/5/1936).

Por último, los hijos de la familia Kanter Urrutia nacieron en la finca Cuncumpá, todos ellos mexicanos, aunque se manifiestan como guatemaltecos. La raíz alemana se evidenció siempre en el medio de comunicación que se generaba en la vida cotidiana; para no olvidar sus raíces, la lengua germana se mantuvo como un vínculo permanente entre los hermanos Kanter; otra lengua que adquirieron fue la chol, un idioma que facilitó el dialogo entre los mozos o empleados acasillados de la finca.

---

23 Entrevista del autor al señor Hans Seltzer el 26 de abril de 2018.

24 El tiempo de mozos está determinado por los choles como el tiempo en que fueron sometidos al peonaje, que en su memoria recuerda el castigo, el sometimiento, el despojo y el trabajo excesivo para el señor finquero.

Mientras tanto, los indígenas choles mantuvieron su lengua como una identidad importante, vinculada a la tierra, su entorno y su vida cotidiana. Se resistieron por mucho tiempo a adquirir una segunda lengua que se enlazara con el exterior de su espacio social, económico y cultural.

## Finca La Primavera

La finca La Primavera se localiza en las montañas del norte de Chiapas, en el antiguo departamento de Palenque; colinda con las fincas El Triunfo y El Porvenir, de la GACC; en otro sector, sin que esté clara la ubicación geográfica, colindaba con la ranchería San Felipe y la colonia Joloñel, habitadas por los indígenas choles.<sup>25</sup> Se sabe que colindó con la finca Mumonil, llamada después Morelia, del alemán Friedrich Kortüm (Helbig, 1976, Alejo 1999, Fenner 2015). Según datos de geolocalización, se ubica en latitud 17.363175, longitud -92.331517, altitud 817.30.<sup>26</sup>

Estas tierras pertenecieron a la compañía *Huller / ICOM / MLCC*; un alemán especulador de los deslindes de la región norte de Chiapas, y posteriormente otro alemán, Maximiliano Doremberg, junto a *United State Banking*, pasaron a poseer estas grandes extensiones de tierras, que fueron parte de La Primavera (Alejo 1999, Fenner 2015, Vos 1988).

A principios del siglo xx llega a la región un personaje proveniente de Alemania, llamado “Enrique Felipe Christlieb Mahr [...], nacido en Lichtanau, Baviera el día 3 de agosto de 1885 de 46 años de edad, de religión católica” (AMT, 1932; Alejo, 1999), quien a la postre aparecerá como el dueño de la finca La Primavera. Esta información se conoce porque, cuando le envía un mensaje al presidente municipal de Tumbalá para notificarle de su solicitud de nacionalizarse como mexicano, en el año de 1932, expone que su ingreso en el país se dio, “habiendo entrado legalmente a la misma por el puerto de Veracruz, el día 20 de febrero de 1904, a bordo del vapor Alemán Prinz August Wiltelm” (AMT/15/7/1932; Alejo, 1999: 72).

---

25 Datos obtenidos en el campo, en un recorrido en la zona de las antiguas fincas cafetaleras.

26 Datos obtenidos en el trabajo de campo, 23-26 de abril de 2018.

Enrique Mahr, como lo identificaremos de ahora en adelante, se casó en ceremonia religiosa con Berta María Luisa Kanter Urrutia el 6 de diciembre de 1928, dos días después la boda civil en la finca Cuncumpá (Kanter, 2002: 326). Con este enlace matrimonial se estableció un poder territorial de mayor extensión para la producción del café y del ganado vacuno, la competencia del mercado y la disputa por la mano de obra de los peones acasillados, frente a la gran empresa GACC.

El vínculo existente entre la finca La Primavera y la finca Cuncumpá no es nada nuevo. Ya habían establecido entre las familias una relación laboral. Su antecedente data del año 1913 hasta 1915, cuando Armín Kanter fue administrador de la finca La Primavera (Kanter, 2002). Enrique Mahr se dio a conocer como una persona inteligente en el manejo del discurso y la elaboración de documentos para la gestión, frente a las autoridades estatales y municipales, lo que le valió para ser llamado en diferentes periodos por los presidentes municipales para asesorarlos. Su vínculo y su cercanía con las autoridades generaron un peso importante, así como respeto hacia su persona frente a otros extranjeros, ladinos e indígenas choles.

Esto no significa que no haya tenido dificultades para conservar las propiedades de la finca La Primavera. A él le tocó enfrentar una resistencia de los peones acasillados dentro de su predio, la cual fue encabezada por el indígena Juan Guzmán “Sol”. Así queda manifiesto en diversos documentos y cartas de correspondencia entre Enrique Mahr y el presidente municipal, relacionados con la aprehensión del líder Juan Guzmán Sol; por ejemplo, este documento que se dirigió al señor Francisco Aguilar, presidente municipal de Tumbalá:

deseo manifestarle que no será fácil de agarrarlo aquí, pero la dificultad consiste en no tener individuo suficientemente seguro y de confianza para que no se pueda escapar en el camino, como este amigo es muy astuto y vivo. Por lo tanto me permito suplicar a Ud. me haga el favor de mandarme mañana dos ladinos buenos, yo hare que él esté trabajando aquí en el patio y beneficio, y de aquí no más lo reciben sus enviados para conducirlo a esa (AMT, 1/24/1932/).

Este líder fue importante para las rancherías y comunidades cercanas a Joloñel, de donde era originario. Su cercanía con la ranchería de San

Felipe recibió apoyo de esta, y era considerado como un líder natural por su capacidad de convencer a sus compañeros contra la vejación, el maltrato y los trabajos forzados de los peones acasillados que eran sometidos bajo la orden del finquero. La relación cercana de Enrique Mahr con las autoridades municipales le valió para someter cualquier rebelión que se generara, pero con Juan Guzmán “Sol” le generó una inestabilidad profunda por cuatro años, de 1932 a 1936.

El final de Juan Guzmán “Sol” ha sido incierto, por este hecho se ha vuelto mítico, debido a que no se sabe exactamente en dónde termina su vida del líder de las rebeliones en la finca La Primavera. En la lista que presentan las cárceles de Salto de Agua y Tumbalá al departamento de justicia del Estado no se localiza, tampoco existe un documento de las autoridades municipales de la región que exprese que se encuentre recluido en alguna parte, mucho menos las autoridades del Joloñel lo incluyen en su lista de ejidatarios. A partir de este hecho, solo se ha especulado sobre el destino de Juan Guzmán, desde morir en la rebelión, escapar hacia otras partes de la entidad, hasta desaparecer con el ocaso del sol en las montañas del norte.

## Conclusión

En esta exposición de las tres fincas cafetaleras se buscó describir el origen y el desarrollo de la última década del siglo XIX hasta los años cuarenta del siglo XX, con la idea de conocer el proceso de formación de la historia social de la región norte de Chiapas, bajo la perspectiva de las relaciones de poder entre los grupos sociales establecidos por la producción del café de exportación.

Para ello es importante presentar estas unidades económicas para poder comprender los procesos sociales y económicos que en ella se gestaron. Para ello se identificó dos tipos de economía: la economía de inversión capitalista representada por los accionistas extranjeros *The Germán American Coffee Company*, administrada desde la finca El Triunfo y sus diversos anexos, y la de economía interna acumulable, como las fincas

Cuncumpá de la familia Kanter Urrutia, y La Primavera de Enrique Mahr, ambos provenientes del extranjero.

La oportunidad de obtener tierras a bajo costo en México, por la política económica de desarrollo porfirista, atrajo a varios grupos de extranjeros, sobre todo alemanes y estadounidenses; algunos se encontraban en Centroamérica, donde contaban ya con actividad agrícola. Otro factor importante que determina la ocupación de las tierras en Chiapas son los precios del café en los mercados internacionales, de manera especial Europa. Estos factores van a ser fundamentales para expandir la producción en las tierras del sur de México, en especial en Chiapas.

El proceso social es un pasaje histórico de esta región que aún se conserva en la memoria de los habitantes que viven en los actuales ejidos. “En el tiempo de los mozos”,<sup>27</sup> se va a recordar siempre, así como los términos: “Los alemanes”, “Los gringos”, “El castigo”: el café es parte de la historia de este espacio regional chiapaneco, por ello el café puede saber amargo o dulce.

## Bibliografía

- Alejos Garcíá, José (1990). *El Archivo Municipal de Tumbalá. Chiapas. Rescate y conservación de un acervo histórico regional*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- (1994). *Mosojäntel: etnografía del discurso agrarista entre los Ch'oles de Chiapas*, México: UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas.
- (1995). “Los choles en el siglo del café: estructura agraria y etnicidad en la cuenca del río Tulijá”. En J. P. Viqueira y M. H. Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*. México: UNAM, CIESAS, UdeG, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

---

27 El tiempo del que se habla en la memoria agraria de los choles corresponde al lapso de 1890 a 1940, y se van a recordar los diversos términos y conceptos que ellos mismos recuerdan como parte de los agravios que vivieron dentro de las fincas de los extranjeros; por lo tanto, va a permanecer en su historia local el castigo ejercido por los alemanes y gringos, así como el café que se producía dentro de las fincas en este tiempo.

- (1999). *Ch'ol/Kaxlan, identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. México: UNAM.
- Fenner Bieling, Justus (2015). *La llegada al sur. La controvertida historia de los deslindes de terrenos baldíos en Chiapas, México, en su contexto internacional y nacional, 1881-1917*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: UNAM, CONACULTA, UNACH, UNICACH, CONACYT.
- Hale, A. Charles (2011). *Emilio Rabasa y la supervivencia del liberalismo porfiriano*. México: Fondo de Cultura Económica, CIDE.
- Helbig, Carlos (1976). *Chiapas. Geografía de un estado mexicano*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno de Chiapas.
- Kanter, Berta (2002). *Cuncumpá, un siglo de historia*. México: Independiente.
- Line, A. E. (1905). *Report on the Properties Of the German-American Coffee Co*. New York. Disponible en: <http://hdl.handle.net/2027/udel.31741111568939>.
- Marino, D. y M. C. Zuleta (2010). “Una visión del campo. Tierra, propiedad y tendencias de la producción, 1850-1930”. En S. Kuntz Ficker (Ed.), *Historia económica general de México, de la colonia a nuestros días*. México DF: El colegio de México, Secretaría de Economía, pp. 437-472.
- Pérez Ocaña, Emérito (2018). *Fincas cafetaleras y capital extranjero en Tumbalá, Chiapas. El caso del El Triunfo (1894-1949)*. (Tesis doctoral) San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CESMECA-UNICACH.
- Quijano, Aníbal (2014). *Colonialidad de poder y clasificación social, en cuestiones y horizontales: de la dependencia histórico-estructural de la colonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Vega Martínez, Pedro (1991). *Las monterías*. Villahermosa, Tabasco: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Vos, Jan de (1988). *Oro verde: La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*. México: FCE, Instituto de Cultura de Tabasco.
- (1997). “Las fincas huleras en la frontera Chiapas-Tabasco: un experimento capitalista de principios del siglo”. En M. H. Ruz, *Tabasco: Apuntes de frontera*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2003). *Viajes al Desierto de la Soledad, un retrato hablado de la Selva Lacandona*. México: CIESAS.

## Archivo Histórico de Chiapas (AHCH)

Fondo Documental Fernando Castañón Gamboa (FDFCG)

SGECH/SF: Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas de la sección de Fomento

Núm. 1218, Ref. 06-34, Exp. 29 T. Firma el Oficial Mayor Encargado del Despacho.

Decreto presidencial 1863

## Archivo Municipal de Tumbalá (AMT)

Entrevista

Gómez Arévalo, Abelardo (24-25/4/2018) finca El Triunfo. Tumbalá, Chiapas.

Seltzer, Hanns (26-28/4/2018). Yajalón Chiapas.



# PROYECTO DE VIDA COMO RESILIENCIA EN CONTEXTOS DE VULNERABILIDAD: EL CASO DE JÓVENES EN SEMS, UDEG

VIANEY DE JESUS MENDOZA RUELAS\*

## Resumen

Este texto presenta un marco teórico como avance de investigación. El objetivo general es describir un panorama actual de las jóvenes y los jóvenes perteneciente al SEMS de la Universidad de Guadalajara que viven en contextos de vulnerabilidad, acerca de la necesidad de la estructuración de un proyecto de vida como capacidad de resiliencia, desde en un enfoque cualitativo.

La relevancia de este tema en el actual contexto universitario consiste en que visibiliza las necesidades sociales que enfrenta la juventud desde su proceso de formación académica en el nivel medio superior, al vivir en contextos de vulnerabilidad, y que podría impactar en estudios e investigaciones futuras acerca de resoluciones asertivas dirigidas a las políticas públicas que retomen en su totalidad las problemáticas y necesidades esenciales de este rango etario, sin parcializarlas, para un sistema educativo más inclusivo y de mayor calidad.

*Palabras clave:* contexto, juventud, proyecto de vida, resiliencia, vulnerabilidad

- 
- Licenciada en Filosofía y estudiante del último año de la licenciatura en Trabajo Social, por la Universidad de Guadalajara. Contacto: [Vianeymendoza2016@outlook.com](mailto:Vianeymendoza2016@outlook.com). Recibido: 25/2/2020. Aceptado: 13/4/2020.

## LIFE PROJECT AS RESILIENCE IN CONTEXTS OF VULNERABILITY: THE CASE OF YOUNG PEOPLE IN SEMS, UDEG (HIGH SCHOOL IN UNIVERSITY OF GUADALAJARA)

### Abstract

This text presents a theoretical framework as a research advance. The general objective is to describe a current context of the youth studying in the SEMS high school system of the University of Guadalajara, young students who live in contexts of vulnerability. This research describes the need for students to have a life project as a resilience capacity, studied from a qualitative approach.

The relevance of this topic in the current university context is given as it makes visible the social needs faced by youth from their academic training process at high school, due to living in context of vulnerability. This research could be considered in future studies on assertive resolutions for public policies that take entirely the essential problems and needs of this age range and not partition them, for a more inclusive and higher education system quality.

*Keywords:* context, youth, life project, resilience, vulnerability

### Introducción

El presente texto expone un panorama actual de las jóvenes y los jóvenes pertenecientes al Sistema de Educación Media Superior (SEMS) de la Universidad de Guadalajara (UdeG), que viven en contextos de vulnerabilidad, así como la necesidad y estructuración de un proyecto de vida como capacidad de resiliencia, desde un enfoque cualitativo.

Para el desarrollo de este tema consideramos un marco teórico que se compone de cinco temáticas esenciales: factores sociales que demarcan la etapa de juventud, vulnerabilidad en la etapa de juventud, contextualización del escenario institucional del Sistema de Educación Media Superior de la Universidad de Guadalajara (SEMS), resiliencia en la juventud y perspectivas e implicaciones de un proyecto de vida.

En principio, se puede comprender que las jóvenes y los jóvenes que viven en contextos de vulnerabilidad tienen mayores desventajas al visualizar un futuro; a su vez, ello incide en que estén más susceptibles

de conductas autodañinas, lo que se estima como un problema social por parte de distintas organizaciones internacionales, como la ONU, las cuales han evidenciado la necesidad de políticas públicas más específicas en la atención a la juventud. La magnitud del problema en México puede visualizarse a partir de lo siguiente:

La juventud mexicana está conformada por 37.5 millones de personas (INEGI, 2015) quienes representan el 31.4% de la población total. De este grupo, 3.9 millones viven en condiciones de pobreza, 27 millones perciben ingresos por debajo de la línea de bienestar económico y 5.4 millones no logran ejercer su derecho a la educación o al empleo (Instituto Mexicano de la Juventud [IMJUVE], 2019: 3).

Cuando las jóvenes y los jóvenes viven en contextos de vulnerabilidad, un proyecto de vida se vuelve una alternativa que otorga un grado de concientización en el futuro y una ruta para obtenerlo, lo que implica una búsqueda por la mejoría de su calidad de vida. Ello solo es accesible a aquellos individuos a los que de alguna manera se les posibilita un escenario de oportunidades sobre las desigualdades que caracterizan su contexto de vulnerabilidad.

Ahora, cuál es el panorama actual de las jóvenes y los jóvenes, su necesidad y su estructuración de un proyecto de vida en contextos de vulnerabilidad, y cómo visualizar la forma en que se podría promover en su rango etario, para a su vez prevenir una susceptibilidad de riesgos sociales.

Es importante conceptualizar las dimensiones de vulnerabilidad que posibilitan comprender el contexto de dificultades y desventajas múltiples a que se enfrentan las jóvenes y los jóvenes, y cómo ello define su futuro y su proyección sobre este.

Finalmente, en esta investigación se contextualiza un primer acercamiento a las jóvenes y los jóvenes, se explica la resiliencia desde las teorías más relevantes, como la teoría personalista, la teoría sistémica, la teoría ecológica y el modelo ecológico-transaccional; se realiza una comparación acerca de los elementos que cada una de ellas ofrece y que es lo que abre una discusión entre los autores que la sustentan, con la finalidad de

plantear las generalidades sobre las cuales se ha estudiado la resiliencia en dicha población.

## 1. Factores sociales que demarcan la etapa de juventud

Para comprender lo que se define como juventud, primero habría que establecer un rango etario y una base demográfica:

La Asamblea General de las Naciones Unidas define a los jóvenes como las personas entre los 15 y 24 años de edad. Esta definición se hizo para el Año Internacional de la Juventud, celebrado alrededor del mundo en 1985 (2019).

Todas las estadísticas de las Naciones Unidas están basadas en esa definición, como se puede ver en el libro anual de estadísticas publicado por el sistema de las Naciones Unidas sobre demografía, educación, empleo y salud (Organización de las Naciones Unidas [ONU] 2019)

De cualquier manera, la definición del rango etario varía de acuerdo con distintos contextos poblacionales y gobiernos, aunque cabe indicar que los informes de ONU son reconocidos internacionalmente como parámetro de documentos, programas y proyectos dirigidos a la juventud. Es importante destacar que el concepto de juventud depende del contexto y “varía de acuerdo con las sociedades, culturas, etnias, clases sociales, género y rasgos individuales” (Vignoli, 2001: 10).

Otro informe señala que:

En la actualidad el mundo alberga a la generación de jóvenes más numerosa de la historia conformada por 1.800 millones de personas de entre 10 y 24 años de edad, de los cuales cerca del 90% viven en países en desarrollo, donde constituyen una gran parte de la población (Instituto Mexicano de la Juventud y Fondo de Población de las Naciones Unidas [IMJUVE y UNFPA], 2018: 21).

Desde un contexto sociocultural, la juventud podría comprenderse, como señala Peñalosa (2012) y desde el contexto de México, con las múltiples manifestaciones de exclusión y desigualdades que padecen. Este autor

realiza un análisis detallado a partir de la distinción de factores demográficos, sociales y económicos en los que se ve inmersa la juventud, y las principales problemáticas sociales que aquejan a este rango etario, entre las cuales indica: violencia escolar, desempleo y migración, violencia en el noviazgo, menores infractores, consumo de drogas, explotación sexual, no estudiar y no trabajar simultáneamente, pandillerismo, VIH, diversidad sexual, discapacidad, ser indígena, principalmente.

Peñalosa (2012) señala que las aspiraciones más comunes que visualiza la juventud desde su futuro próximo son: la necesidad de insertarse a una vida productiva, el ingreso al mundo del trabajo, la adopción de un espacio propio habitacional, la búsqueda de la constitución de un núcleo familiar propio y la generación de ingresos.

Según IMJUVE (2019), la juventud es un periodo en el curso de la vida cuya multiplicidad de trayectos, desigualdades y oportunidades en contextos socioculturales, educativos, laborales, estructurales, de género, económicos, étnicos, fenotípicos, regionales y de consumos, genera una diversa dinámica configuración de juventudes, por lo cual no se puede hablar de juventud, sino de juventudes. Junto a ello se ha de reconocer que la condición juvenil no puede comprenderse de la misma manera, ya que existe una pluralidad de condiciones de vida, trayectorias y planes que experimentan estos individuos, a pesar de compartir el mismo rango etario desde un punto de vista biológico, por lo cual se habla de una diversidad de juventudes y grupos de jóvenes.

Desde las anteriores definiciones se puede ir esclareciendo la complejidad de “juventudes” y factores sociales que demarcan a esta población, y su variación de acuerdo con el contexto en que se retome.

## 2. Vulnerabilidad en la etapa de juventud

Para esta investigación es esencial definir el concepto de vulnerabilidad en el rango etario de la juventud, por lo que, de acuerdo con informes del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), se comprende este concepto como:

Conjunto de características no idiosincráticas que generan debilidad, desventaja o problemas para el desempeño y la movilidad social de los actores (sean estas personas, hogares o comunidades) y que actúan como frenos u obstáculos para la adaptación de los actores a los cambiantes escenarios sociales. Esta definición es relevante porque los jóvenes han sido típicamente considerados entre los denominados “grupos vulnerables”... que por diversas razones, se consideran en condiciones de indefensión particularmente agudas y que, por lo tanto, requieren de un trato especial de las políticas públicas, lo que origina programas sectoriales y multisectoriales de apoyo y promoción (Vignoli, 2001: 18).

Unido a lo anterior, Peñaloza (2012) marca como aspectos de vulnerabilidad en los jóvenes aspectos socioeconómicos como la pobreza, la ausencia de opciones ocupacionales, la inseguridad, la deserción escolar, el suicidio, la crisis de vida y el crecimiento exponencial en los últimos tiempos de personas jóvenes diagnosticadas con VIH y sida.

Desde el contexto de la juventud, Kaztman distingue en su propuesta tres dimensiones de vulnerabilidad que consisten en: “dimensión vital (por su ciclo vital), dimensión institucional (desventajas ante las instituciones de su contexto), dimensión de inserción socioeconómica (es decir, la exclusión del sistema educativo y del mercado del trabajo)” (Kaztman 2000, citado en Vignoli, 2001: 19).

Algunos autores, como Bustamante *et al.* (2011), explican que la vulnerabilidad en la juventud depende de distintos niveles, los cuales puede que provean o no los soportes necesarios para que las jóvenes y los jóvenes se desarrollen y puedan realizar sus proyectos, como: lo singular, que está estrechamente relacionado con las fortalezas del propio sujeto; lo grupal, que depende de aquellos grupos donde las jóvenes y los jóvenes tengan un sentido de pertenencia, y finalmente las instituciones y la comunidad, donde el individuo participa o reside.

Dichos autores consideran que la vulnerabilidad está fuertemente asociada con los riesgos sociales, los factores económicos que la condicionan, las posibilidades para la inclusión y el crecimiento, por lo cual se exige una atención de competencia de las políticas económico-sociales dirigidas hacia la juventud.

Autores como Calzetta *et al.* (2013) consideran que la exclusión social también es un punto de vista importante para comprender la estigmatización de los jóvenes pobres, o en situación de marginalidad, como si ello los limitara a nunca salir de dicho contexto.

En síntesis, cada autor observa una dimensión o dimensiones distintas de vulnerabilidad en la juventud, en las cuales se tiene el riesgo de que este rango etario esté expuesto a diferentes tipos de exclusión social.

### 3. Contextualización del escenario institucional del Sistema de Educación Media Superior de la Universidad de Guadalajara (SEMS)

En México la educación media superior es de carácter obligatorio; específicamente, en el estado de Jalisco una opción de dicha oferta se ofrece a través del Sistema de Educación Media Superior (SEMS) de la Universidad de Guadalajara y pertenece al sistema de educación pública. Esta institución académica recibe a su población estudiantil a partir de la selección de un examen de admisión, en la cual solo existe una cantidad específica de lugares que, cabe destacar, no recibe al 100% de la demanda.

La modalidad escolarizada hace referencia a aquellos estudiantes que cursan el nivel medio superior de manera presencial en determinados espacio y tiempo, a diferencia de la semiescolarizada o abierta (parcialmente presencial, y a distancia —en línea).<sup>1</sup>

El SEMS, perteneciente a la Red Universitaria de la Universidad de Guadalajara, se expande en 104 municipios de Jalisco; actualmente cuenta con 55 escuelas, 73 módulos y 29 extensiones. Cuenta con un modelo de tutorías para el alumnado, el cual, además de ofrecer conocimientos científicos y culturales a la población estudiantil, ofrece un apoyo

---

1 En el SEMS de UdeG se cuenta con oferta académica escolarizada de bachillerato general, bachillerato técnico, carrera tecnológica, bachillerato tecnológico, y bachillerato general por áreas interdisciplinarias BGA1 (modalidad semiescolarizada y modalidad virtual). Para más información, véase [www.udg.mx](http://www.udg.mx) en oferta académica de SEMS.

de orientación educativa cuando se presentan ciertas problemáticas personales.

Las tutorías se ofrecen a partir de diversos contextos, entre los cuales se consideran los retos de la educación media superior (SEMS) en México, que se concentran esencialmente en tres indicadores: la deserción, la reprobación y la eficiencia terminal (Alcalde, 2017). Dentro del SEMS de la Universidad de Guadalajara las tutorías se refieren como:

Acción complementaria de la docencia, cuya función es acompañar a los alumnos mientras cursan el bachillerato, para que logren una formación integral (...) el objetivo primordial de las tutorías al igual que el de la orientación educativa en el SEMS es promover el logro del perfil de egreso de los distintos planes de estudio que oferta este sistema (Alcalde, 2017: 10).

Las tutorías se imparten en distintos niveles y modalidades de bachillerato pertenecientes al SEMS de la Universidad de Guadalajara. En el sistema escolarizado se ofrece una unidad de aprendizaje que lleva por nombre “Diseño de plan de vida”, lo cual va delineando que el contexto institucional ofrece algunas alternativas orientadas a la conformación de un proyecto de vida dentro de la formación académica de las jóvenes y los jóvenes que estudian en el SEMS.

Lo anterior refleja el contexto institucional, su misión, sus valores, sus objetivos y estrategias en cuanto a brindar atención a las jóvenes y los jóvenes pertenecientes a este nivel, con la finalidad de formarlos académicamente, pero sin dejar de lado las necesidades personales específicas de cada estudiante en aquello que les represente una dificultad para desenvolverse de manera integral. Unido a lo anterior, se les da orientación vocacional sobre la elección de un futuro próximo, lo cual es una parte fundamental del proyecto de vida.

Es decir, estamos ante un contexto académico que promueve el crecimiento personal de las jóvenes y los jóvenes que es objeto de estudio de esta investigación, y que brinda de alguna manera atención a sus necesidades psicosociales.

#### 4. Resiliencia en la juventud: perspectivas

Para comprender la resiliencia es necesario conceptualizar algunos de los enfoques que se han presentado en distintos momentos, las diversas disciplinas que la han retomado, aunque cabe destacar que su origen estuvo en la ingeniería, donde se utilizó para distinguir aquellos materiales que resisten un impacto y son capaces de recobrar su forma original (Manciaux *et al.* 2003, citado en Barcelata, 2015).

Existen tres teorías acerca de la resiliencia: personalista, sistémica y ecológica. La teoría personalista señala que: “la resiliencia es concebida desde esta perspectiva como capacidad inherente a algunos seres humanos para hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas, salir transformado de ellas y así, poder proyectarse en el futuro” (Munist *et al.* 1998, citado en Espinoza y Matamala, 2012: 27); es decir, se sustenta la idea de que cada individuo posee una capacidad de resiliencia innata, o carece de ella, así lo exterioriza en su personalidad y esta a su vez proviene de una teoría genética; es decir, atribuible en origen biológico, ya dado en el individuo para la resistencia.

La teoría sistémica consiste en:

La existencia de sistemas dentro de otros sistemas, es decir cada sistema existe dentro de otro más grande (...) cada individuo en cuanto a su naturaleza, se constituiría de un sistema abierto, que se encuentra en una relación interactiva permanente y constante de intercambio de materia, energía y/o información con su medio ambiente, tendiendo siempre hacia la evolución y crecimiento (Johansen, 2004, citado en Espinoza y Matamala: 28).

Es decir, se habla de una interconexión de sistemas: sociedad, instituciones, familias, individuos, los cuales, al interactuar en un entorno, son capaces de generar redes de apoyo, en las cuales el individuo resiliente puede obtener esta capacidad al apoyarse en otros sistemas de su medio.

Por su parte, la teoría ecológica de Bronfenbrenner parte del desarrollo humano, y nos dice:

el desarrollo humano se logra a través de una progresiva acomodación entre un ser humano activo y sus entornos inmediatos, lo cual a su vez se ve influenciado por las relaciones que se establecen en estos entornos y por los contextos de mayor alcance, en los que se encuentran estos (Bronfenbrenner 1979, citado en Espinoza y Matamala, 2012: 30).

**Desde la perspectiva de las disciplinas que se refieren a la resiliencia, una de las principales es la psicología; desde esta área tenemos la propuesta de Barcelata:**

Los niños y adolescentes con perfiles resilientes son aquellos que a pesar de vivir en circunstancias adversas, como por ejemplo la pobreza y, o experimentar situaciones muy estresantes, así como estar expuestos a un conjunto de factores de riesgo o eventos de manera crónica, son capaces de enfrentarlos y desarrollarse de manera adecuada en relación a parámetros y normas aprobadas por la sociedad, sin presentar alteraciones en su desarrollo o problemas emocionales, contrario a lo que se hubiese esperado (Barcelata, 2015: 31).

Dentro de las ciencias sociales y humanas, la resiliencia se refiere a la capacidad de las personas para enfrentar y superar experiencias traumáticas, estresantes, de riesgo, y recuperar de nuevo el estilo de vida previo a dicha situación (Vanistendael, 2005, citado en Barcelata, 2015).

Barcelata *et al.* (2015) hacen un recorrido histórico del concepto, y establecen una perspectiva basada en el modelo ecológico-transaccional para distinguir los factores de riesgo, factores de protección y de afrontamiento que poseen los adolescentes, que son el objeto de su investigación, y destacan aquellos factores de riesgo, factores de protección y afrontamiento que son capaces de desarrollar estos sujetos a partir de su interacción con el contexto; se da este esquemático ejemplo:

Sistema	Subsistema	Tipo	Naturaleza
Microsistema	Individuo	Proximal	<p><i>Biológicos:</i> antecedentes familiares de salud, predisposición genética, temperamento, problemas congénitos, entre otros.</p> <p><i>Sociodemográficos:</i> edad, genero</p> <p><i>Psicológicos:</i> autoconcepto, autoestima, percepción de autoeficacia, locus de control, percepción de apoyo social; estilos y, o estrategias de afrontamiento, personalidad, compromiso, competencia social, académica y emocional, inteligencia, cogniciones, creencias, sucesos de vida, entre otros.</p>
Mesosistema	Familia		<p><i>Sociodemográficos:</i> nivel o estatus socioeconómico, ingreso familiar, edad, escolaridad y ocupación de los padres, conformación familiar.</p> <p><i>Psicológicos:</i> comunicación, cohesión, flexibilidad familiar, redes familiares y apoyo familiar, vinculación afectiva, afrontamiento familiar, vinculación afectiva, afrontamiento familiar, solución de problemas, sistemas de creencias y valores familiares.</p>
Exosistema	Escuela		<p><i>Académicos:</i> rendimiento escolar, permanencia escolar, modelos o estilos de los sistemas educativos</p> <p><i>Interaccionales:</i> relaciones con pares, compañeros y maestros</p>
Macrosistema	Macroestructura cultura, política, socioeconómica	Distal	<p><i>Contexto social:</i> nivel de desarrollo económico, servicios de salud, características de la red(es) sociales (es), infraestructura física del vecindario, clima social, influencia de patrones de conductas sociales, entorno social, apoyo comunitario, sistema de creencias, cultura y valores.</p>

En el esquema mostrado observamos que estos autores retoman la importancia de describir un contexto de interacción de las adolescentes y los

adolescentes que a su consideración se encuentran en riesgo, y permiten precisar aquellos focos rojos que es necesario retomar para comprender de manera no parcial las complejidades que rodean a las jóvenes y los jóvenes con dificultades y fortalezas, para el desarrollo de una capacidad de resiliencia.

Otros autores como Bustamante *et al.* (2011) señalan que las jóvenes y los jóvenes poseen fortalezas que pueden ayudar a superar situaciones complejas, pero que también el contexto interviene para que dicha capacidad de resiliencia se desarrolle. Estos autores sustentan que es necesario retomar todos aquellos contextos donde las jóvenes y los jóvenes interactúan, como la familia, el sistema educativo, las instituciones dentro del sistema social, y anexar las fortalezas del sujeto para comprender cómo se desenvuelve una capacidad de resiliencia.

Para dichos autores, la familia ocupa un lugar relevante, puesto que es el marco donde se dan diferentes dificultades y factores de riesgo según su interacción y las conductas negativas que se vivan en su interior (como la violencia, el maltrato, la descalificación), y ello necesariamente repercute en el sistema social externo en el cual el sujeto despliega violencia social, abandono, exclusión social y escasa inserción en el medio, por ejemplo (Bustamante *et al.* 2011).

La discusión que se abre en todos los autores citados en este apartado consiste en reflexionar acerca de si existen elementos externos al sujeto que favorecen su capacidad de resiliencia de manera favorable, o si, por el contrario son exclusivos del individuo y de sus rasgos de personalidad.

La discusión queda abierta para un futuro, al avanzar más esta investigación, y solo sobre la base de la información obtenida al aplicar algún instrumento y poder argumentar si es el medio el que favorece o entorpece esta habilidad, por no generar un grado de interacción, de participación, dar un sentido de pertenencia, o simplemente no proveer de oportunidades a las y los jóvenes.

## 5. Implicaciones de un proyecto de vida

El proyecto de vida ha sido un tema tratado ampliamente por diversos investigadores. Para esta investigación se han retomado algunas definiciones que han sido elaboradas exclusivamente a partir del ciclo vital de la adolescencia y la juventud.

Ruiz (2011) realizó una investigación a partir de relatos autobiográficos de jóvenes estudiantes, sobre su proyecto de vida; este autor define:

Frente a lo desarrollado en la escuela, se hace necesario presentar como herramienta adicional la construcción concreta y explícita de proyectos de vida a partir de un ejercicio de toma de decisiones, de forma que aspectos como los personales, profesionales, laborales y familiares, entre otros, sean susceptibles de proyección y cambio; donde el estudiante se identifique a partir de sus habilidades, limitaciones, sueños, actitudes y aptitudes; y así despliegue un ejercicio permanente de elección, logrando reconocerse desde varias dimensiones del ser humano (Ruiz, 2011: 28).

Como tal, este autor refleja una investigación realizada a partir de la línea del desarrollo humano, lo que fue definiendo su metodología de trabajo. Desde tres dimensiones: la personal, lo familiar y lo social, este autor destaca, de entre los relatos autobiográficos obtenidos a partir de la aplicación de una técnica, algunas categorías secuenciales en los sujetos.

Cada uno de los jóvenes reflejó la ponderación que daba a cada uno de estos aspectos en su vida para el diseño o la estructuración de un proyecto de vida, y entre sus metas a corto, mediano y largo plazos se obtuvo que los jóvenes apuestan por mejorar estos aspectos: lo personal, lo laboral, lo profesional y lo familiar.

Finalmente el autor hace hincapié en la relevancia de la escuela como institución educativa para la influencia y para decisión en cuanto a un proyecto de vida en las jóvenes y los jóvenes, “posicionar al joven como sujeto político e histórico dueño de sus actos, capaz de confrontar y de construir para sí mismo” (Ruiz, 2011: 33), y en estos términos describe y exalta la potencialidad que hay en las jóvenes y los jóvenes estudiantes

de ser actores de escenarios sociales para modificar su propio contexto y su entorno personal a través de un proyecto de vida.

Autores como Calzetta *et al.* (2013) retomaron el proyecto de vida desde la inclusión social de los adolescentes. En su investigación reflejan un estudio que demostró que, al aplicar talleres y actividades de sensibilización y adopción de un proyecto de vida en los adolescentes, se logró incidir en una estructuración de este para realizarlo en un futuro.

Estos autores destacan aquellas circunstancias en las cuales se excluye socialmente a los jóvenes, como cuando son asociados, por ejemplo, a problemas como “el consumo de sustancias, el embarazo prematuro, la prostitución, el suicidio, la apatía, el individualismo” (Calzetta *et al.*, 2013: 3). Ello solo produce que se estigmatice al adolescente con riesgo de caer siempre en estas circunstancias, en ocasiones gracias a la promoción parcial de los medios de comunicación.

Sin embargo, tales autores destacan el peso fundamental de la educación para incidir en un proyecto de vida en los adolescentes; por tanto, no tener acceso al sistema educativo también se considera como exclusión social para este rango etario, y ellos es fundamental para promover un proyecto de vida, ya que en la escuela es donde se obtienen elementos para una formación, esfuerzo para un mejor futuro y como recompensa un mayor bienestar social (Calzetta *et al.*, 2013).

En síntesis, para estos autores un proyecto de vida en las jóvenes y los jóvenes tiene dos presupuestos esenciales:

- a) Si el horizonte es incierto y se carece de referentes o modelos que nos indiquen “mojones de inclusión”, b) si se han debilitado las redes que faciliten la transición entre distintos ámbitos (ej: escuela y trabajo), c) si se perciben ciertas carencias (ej: de herramientas cognitivas y afectivas) para afrontar los desafíos que generan atravesar dichos procesos de transición (Calzetta *et al.*, 2013: 4).

Por tanto, dichos autores hacen hincapié en la importancia de un proyecto de vida, cuando se dan circunstancias adecuadas de inclusión social, como el acceso a la educación y las redes que faciliten el tránsito de lo aca-

démico a lo laboral, y esto solo es posible que lo procure el sistema a través del adecuado diseño de políticas públicas dirigidas a este rango etario.

El anterior punto es relevante para esta investigación, puesto que al principio se indicaba que la relevancia de este tema en el actual contexto universitario se da en tanto visibiliza las necesidades sociales que enfrenta la juventud desde su proceso de formación académico en el nivel medio superior al vivir en contextos de vulnerabilidad, y que podría impactar en estudios e investigaciones futuras acerca de resoluciones asertivas dirigidas que retomen en su totalidad las problemáticas y necesidades esenciales de este rango etario sin parcializarlas, para un sistema educativo más inclusivo.

Para estos autores la educación ocupa un lugar esencial para formalizar un proyecto de vida. En los jóvenes, el proyecto de vida se deriva con relación al conjunto de relaciones socioculturales e interacciones con los demás, como mediadores para una construcción dinámica, en proyectos de vida tanto colectivos como sociales (Calzetta *et al.*, 2013). También coinciden en que es fundamental, para un proyecto de vida, que se den los elementos necesarios en el entorno, y las redes de apoyo necesarias para que las jóvenes y los jóvenes se desenvuelvan.

Es fundamental comprender que el proyecto de vida permite potencializar un futuro y proporciona una visión de este, de manera que se vuelve una alternativa de planeación, de organización de un futuro próximo, que no solo se limita a lo académico, sino también a lo familiar, a la autonomía y la solvencia económica, a una proyección de pasos sucesivos que un día concluirán en una meta.

De ahí la relevancia de inculcar un proyecto de vida en las jóvenes y los jóvenes que, desafortunadamente, en su vida cotidiana se encuentran inmersos en contextos de vulnerabilidad, para de alguna manera fortalecer una resiliencia en su percepción del mundo con relación a las interrelaciones de aquellos sistemas familiares, económicos, sociales, culturales, académicos, familiares y personales a los que pertenecen; trabajar desde el sujeto y sus habilidades interpersonales, para posteriormente reflejarlo en participación e involucramiento en lo social.

## Conclusiones

Esta investigación es solo un reflejo de algunas problemáticas sociales a las que se enfrentan actualmente las jóvenes y los jóvenes, así como de las oportunidades de su contexto, y como de ello depende en gran medida procurar su bienestar y comprender el proyecto de vida como ruta de superación, resiliencia y potencialización.

Cabe destacar que existen interrogantes que aún quedan pendientes por resolver para futuras investigaciones: ¿De qué manera las escuelas, familias, comunidades, y políticas públicas son escenarios de promoción que desenvuelven redes de apoyo para contrarrestar la desesperanza en que en ocasiones se encuentran inmersos en su contexto las jóvenes y los jóvenes?, ¿cómo se promociona desde las políticas públicas el reconocimiento de las capacidades en las jóvenes y los jóvenes, para otorgar oportunidades que impacten en su proyección del futuro?, ¿qué necesidades sociales, culturales y políticas se ven implicadas en las “juventudes” actuales?, y ¿cómo ello proporciona nuevos conocimientos sobre una reflexión conceptual de la vulnerabilidad, en este rango etario?

La caracterización de dicha población, brindada a lo largo de esta investigación, intentó describir de manera general el contexto a que se enfrentan las jóvenes y los jóvenes que viven en alguna dimensión de vulnerabilidad, y visibilizar sus dificultades, para que la información sea útil a las políticas públicas, que se expresan en programas y proyectos, y con ello intentar disminuir factores perjudiciales en la etapa de juventud.

## Bibliografía

- Alcalde, Arreola et al. (2017). *Tutorías en el Sistema de Educación Media Superior de la Universidad de Guadalajara*. Disponible en: [http://www.sems.udg.mx/sites/default/files/BGC/tutorias\\_en\\_el\\_sistema\\_de\\_educacion\\_media\\_superior\\_de\\_la\\_universidad\\_de\\_guadalajara.pdf](http://www.sems.udg.mx/sites/default/files/BGC/tutorias_en_el_sistema_de_educacion_media_superior_de_la_universidad_de_guadalajara.pdf). Consultado: 12 de julio del 2019.
- Barcelata, Blanca (2015). *Adolescentes en riesgo una mirada a partir de la resiliencia*. México: Manual Moderno.

- Bustamante, América *et al.* (2011). "Vulnerabilidad adolescente: factores que favorecen la resiliencia en los jóvenes de la localidad". *Informe Científico Técnico UNPA*, núm. 3, febrero. Consultado: 15 de agosto de 2019. Disponible en: [http://www.file:///C:/Users/GATEWAY/Downloads/Dialnet-VulnerabilidadAdolescente-5123611%20\(1\).pdf](http://www.file:///C:/Users/GATEWAY/Downloads/Dialnet-VulnerabilidadAdolescente-5123611%20(1).pdf).
- Bronfenbrenner, Urie (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Calzetta, Cecilia *et al.* (2013). "Proyecto de vida e inclusión social en adolescentes". *Anuario de investigaciones*, núm. 20, 1-8, marzo-octubre. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3691/369139949067.pdf>. Consultado: 20 de septiembre de 2019.
- Espinoza, María y Annabele Matamala (2012). *Resiliencia: una mirada sistémica. Construcción y validación preliminar de test*. Tesis de pregrado. Chile: Universidad del Bio-Bio Chillán. Disponible en: <http://repobib.ubiobio.cl/jspui/bitstream/123456789/1437/1/Espinoza%20Alveal%2C%20Maria%20Aurora.pdf>. Consultado: 15 de noviembre de 2019.
- Instituto Mexicano de la Juventud (2019). *Hacia una perspectiva de juventud*. Disponible en: <https://www.gob.mx/imjuve/documentos/hacia-una-perspectiva-de-juventud>. Consultado: 1 de junio de 2019.
- y Fondo de Población de las Naciones Unidas en México (2018). *Jóvenes hacia el 2030. Innovación para la transformación: aportes para la reflexión*. México: SEDESOL, IMJUVE, UNFPA.
- Peñaloza, Pedro (2012). *La juventud mexicana, una radiografía de su incertidumbre*. México: Porrúa.
- Ruiz, José (2011). "Proyecto de vida, relatos autobiográficos y toma de decisiones". *Teoría y Praxis Investigativa*, núm. 1, enero-junio. Disponible en: [file:///C:/Users/GATEWAY/Downloads/DialnetProyectoDeVidaRelatosAutobiograficosYTomaDeDecisio-3725825%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/GATEWAY/Downloads/DialnetProyectoDeVidaRelatosAutobiograficosYTomaDeDecisio-3725825%20(3).pdf). Consultado: 29 de junio de 2019.
- Universidad de Guadalajara (2019). *Sistema de Educación Media Superior (UdeG, SEMS) (2019)*. Disponible en: <http://www.sems.udg.mx/>. Consultado: 25 de agosto de 2019.
- Vignoli, Jorge (2001). *Vulnerabilidad y grupos vulnerables: un marco de referencia conceptual mirando a los jóvenes*. Disponible en: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7150/S018659\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7150/S018659_es.pdf). Consultado: 15 de julio de 2019.



# LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA: ¿INHERENTEMENTE ANTIÉTICA? UNA CRÍTICA A LA PRÁCTICA PROFESIONAL

ABRAHAM ESPARZA REYES\*

## Resumen

A lo largo de su historia, la práctica antropológica ha sido objeto de múltiples discusiones respecto de la ética de trabajo. La gran mayoría de los textos sobre el tema se centra en el carácter del hacer del antropólogo, pero pocos enfocan la crítica en la figura misma del antropólogo profesional como causante de primera mano de los dilemas éticos que conlleva su quehacer. En ese sentido, en el presente trabajo, además de señalar al profesional de la Antropología como problema ético, también lo considero como causante principal de los problemas epistémicos que se derivan de su práctica de investigación, pues, al obviar o ignorar su figura como parte del constructo de su teoría o de sus resultados, solo demuestra una actitud negligente.

*Palabras clave:* práctica profesional, ética, hacer antropológico, autoridad académica, epistemología

- 
- Licenciatura en Antropología, Universidad de Guadalajara. Actualmente trabaja sobre el horizonte ético-político en la práctica profesional de los estudiantes de las ciencias antropológicas. Contacto: [esparza.a.beat@gmail.com](mailto:esparza.a.beat@gmail.com). Recibido: 25/1/2020. Aceptado: 3/3/2020.

## THE ANTHROPOLOGICAL PRACTICE: INHERENTLY UNETHICAL? A CRITICISM OF PROFESSIONAL PRACTICE

### Abstract

Throughout its history, anthropological practice has been the subject of discussions about work ethics. The vast majority of texts on the subject focus on the character of the anthropologist's work, but few seek to focus criticism on the figure of the professional anthropologist as a first-hand cause of ethical dilemmas that his work entails. In this sense, the present work, in addition to pointing the anthropology professional as an ethical problem, I also intend to point him as the main cause of epistemic problems during the investigation; because by ignoring his figure as part of the construct of his theory or its results, only demonstrates his negligent attitude.

*Keywords:* professional practice, ethics, the anthropological doing, academic authority, epistemology

### Nota preliminar

A lo largo de la historia de la disciplina, la práctica antropológica ha tenido un sinfín de aproximaciones en campo. Muchas de ellas son aceptadas y puestas como ejemplos de un trabajo bien estructurado, pues cumplen con los requisitos clásicos del método científico y son ejemplo de la *objetividad* en las Ciencias Sociales.<sup>1</sup> Esta es una aproximación ciertamente clásica y rivaliza con las discusiones que se suscitaron durante la “crisis de la representación”, en la que los métodos objetivos parecían estar actuando sobre las voces de aquellos *con quienes* se trabajaba. Entonces los *giros* decoloniales, poscoloniales, reflexivos, etc., plantearon nuevas posiciones para enfrentarse al trabajo de campo de una manera más horizontal, en la que la voz del antropólogo se mantuviera al mismo *volumen* del “otro”, buscando así una posición ética diferente a la clásica positivista, pero sin distanciarse del rigor científico.

---

1 Pensemos en los trabajos de Malinowski y Radcliffe-Brown, por ejemplo, que aún se presentan como modelos del trabajo de campo en la enseñanza de la Antropología.

La intención de este trabajo es problematizar las posturas señaladas, pues, aun cuando buscan trastocar las estructuras de autoridad que se tienen sobre el “otro”, a fin de cuentas no lo logran (Leyva y Speed, 2008: 52). Así, se crean *giros*, corrientes y modas que pretenden y anuncian una posición ético-política diferente en el trabajo antropológico, las cuales, a pesar de entender de dónde proviene el sesgo de autoridad,<sup>2</sup> se mantienen en él, en cierto modo lo legitiman y se dan por bien *servidos* con la idea de *trastocar*. Ya habrá un coloquio, foro, cátedra o proyecto financiado para volver a atreverse a criticar la práctica antropológica.

No es mi intención menospreciar el conocimiento producido en la academia, al menos no de manera categórica, sino hacer notar ese *sesgo* ético que la práctica profesional antropológica tiene. A lo largo de nuestra educación académica se indica a diario el valor de la subjetividad en la investigación, de los problemas de la autoridad académica y de a quiénes les debemos nuestro trabajo, de manera que pocos ignoramos los problemas que su realización conlleva. Así termina siendo más un acto de negligencia hacia la investigación que de ignorancia.

## La práctica antropológica como una práctica antiética

Entre otros, el asunto con la ética en la práctica profesional antropológica radica en a quién le rinde cuentas el practicante/investigador en términos de responsabilidad; qué es lo correcto en cuanto a cuál paradigma político está involucrado. En la Antropología clásica, el antropólogo tenía una responsabilidad con su gremio y con la ciencia misma. Los cuidados de su trabajo en campo estaban en función de que sus resultados fueran lo más objetivos posibles, en beneficio de la disciplina académica, de la ciencia, del desarrollo de la modernidad (Malinowski, 1986: 32).

A partir de las crisis de representación y las críticas al proyecto de la modernidad, los antropólogos miran a sus objetos de investigación y *les conceden* un cierto grado de dignidad: ellos son a quiénes rinden

---

2 Me refiero a la académica.

cuentas y para quién se trabaja; por supuesto, esto sucede únicamente en el discurso. Lo que ahora se considera ético es trabajar con el completo permiso del otro, con miras en su interés y en sus problemáticas. Incluso, en algunas universidades pensar lo contrario es objeto de escándalo o de molestias; cambiamos la antropología típicamente colonial y de catálogo, por una ciencia social de lucha. Está claro que nosotros “luchamos” desde el gabinete. El problema es que, por muy bien trabajado que esté nuestro discurso de justicia social y de reivindicación del otro a partir de la horizontalidad, en la realidad, e incluso en las conclusiones de los trabajos más decoloniales, la autoridad del antropólogo jamás es destruida. Los resultados suelen ser más anecdóticos que procesos a trabajar y terminan en el mercado académico, listos para ser referenciados en el siguiente *paper* académico sobre horizontalidad. Así, pues, nuestras mejores intenciones con los sujetos con quienes investigamos no eliminan el compromiso que a pesar de todo, aún tenemos con la academia, con la ciencia y con la modernidad. Hicimos un cambio de estética en la investigación, pero no de horizonte ético-político.

Lo anterior se muestra en las formas como criticamos los procedimientos en campo, las conclusiones, la teoría y la estructura académica. Pero pocas veces se pone en duda la existencia del antropólogo profesional. En las grandes discusiones sobre la ética, el problema siempre está en el actuar del antropólogo, mas no en su figura profesional de empleado. Aquí radica, desde mi punto de vista, el problema: el antropólogo profesional le debe lealtad a quien lo emplea, pues su ejercicio intelectual está supeditado a su necesidad económica, y no queda más que reducir su capacidad de acción a los límites que esta le imponga, incluido su espectro ético de acción.

## ¿Por qué replantearse la Antropología profesional?

Dado que comparto la idea de Susana Narotzky (2004) de dejar en manifiesto nuestra posición ético-política de primera mano a la hora de realizar investigaciones o proponernos escribir sobre algún tema, la motivación de

mi reflexión gira en torno a mi inquietud política sobre la forma en la que la academia emplea y construye el conocimiento antropológico; las posibilidades de vida de acuerdo con las dinámicas económicas dominantes; la fragmentación del conocimiento en disciplinas profesionales, y el papel pasivo del *intelectual* moderno. No pretendo plantear soluciones o respuestas fáciles, sino dejar por escrito por qué decido no aceptar lo ya explorado por la práctica profesional de la Antropología y lo que ello significa.

Las relaciones entre el antropólogo y sus objetos de estudio/colaboradores/estudiados/etcétera siempre han estado en el centro de la discusión en términos de posicionamiento ético en la investigación, pero la idea del antropólogo profesional como causante de problemas éticos específicos es poco tratado. Se plantean las posibilidades del mal obrar de este, pero no su existencia misma. Incluso, en los códigos de ética de las diferentes asociaciones de antropólogos pareciera que lo que se busca es no ser increpadas por un mal resultado en sus publicaciones, algo más parecido a un código periodístico.

Mi intención no es despotricar sin más contra la práctica de la Antropología académica, sino plantear posibilidades de ejecución y pensamiento fuera de las contradicciones éticas o de lo que, según mi paradigma ético-político, no es correcto. Tampoco intento moralizar ni predicar. Lo que pretendo es repensar nuestro actuar como antropólogos o estudiantes de Antropología.

## Críticas y posibilidades

Leyva y Speed (2008) buscan realizar una investigación en co-labor, dejando de lado todo lo que la academia clásica propone como estructura de investigación. Al revisar su experiencia, se percibe su buena fe a la hora de crear y de llevar a cabo la investigación. Está muy clara su posición teórica con *giro* decolonial y su énfasis en tratar de dejar de lado los aspectos *neocoloniales* de la academia. No obstante, al menos en la forma en que está constituido el texto, las etiquetas o categorías empleadas y la forma de estructurar la investigación, no están tan alejadas de los trabajos *menos conscientes* de

su injerencia *neocolonial*. En sus conclusiones escriben: “¿Modificamos la inequidad entre academia y pueblos indígenas? De manera radical no, pero sí creemos que humildemente contribuimos a trastocar las relaciones de poder e inequidad de las que fuimos parte”. El asunto es que, por más enfocadas que estén en replantearse su estructura colonial con la biblioteca teórica del grupo modernidad/colonialidad,<sup>3</sup> no dejan de pertenecer a una de las estructuras de autoridad más grandes de la modernidad, la academia. Tal parece que tomar parte del giro estético de lo decolonial es suficiente para saciar el ansia de crítica a los modos de la academia.

La dificultad con pensar que la solución de los problemas éticos y metodológicos está en la *deconstrucción* del hacer y ser del antropólogo es ignorar al otro. Nuestra mirada puede estar tan retocada como se quiera, pero no podemos olvidar que el otro nos mira de vuelta; así es como construimos el conocimiento antropológico. Aun cuando queramos quitarnos la capa de la academia, el otro con quien trabajamos y con quien pretendemos pensar en conjunto sabe quiénes somos, de dónde venimos y qué pretendemos encontrar.

Por más comprometidos que estemos con el tema, si a *priori* llegamos a investigar para la academia o para alguna organización privada, no somos otra cosa que la autoridad académica que busca conocer la vida y el hacer del otro por alguna razón que no está clara, y que en realidad nunca lo estará, pues el conocimiento producido de esta manera entra en una dinámica similar a la del mercado, se produce a la espera de que alguien no específico, en algún momento no determinado, lo demande. Entonces, como antropólogos, medianamente competentes, sabemos que nuestras pretensiones de investigación no son objetivas, que nuestros resultados generalmente estarán *sesgados* por la autoridad académica que imponemos a los otros.

No obstante, seguimos buscando formas de justificar ese *sesgo* que es inherente a nuestra posición de élite intelectual, pero pocos se animan a

---

3 Pienso en textos de autores como Walter Dignolo, Enrique Dussel, Arturo Escobar, entre otros, quienes tienen el discurso decolonial por excelencia, pero en sus prácticas académicas distan bastante de la intención política de sus palabras.

eliminarlo dejando la academia y sus beneficios. El problema gira no en la pretensión de un conocimiento para la humanidad o de investigar para comprender al otro, sino en que trabajamos para comer. El compromiso ético del antropólogo profesional es con su economía, atravesado por el proyecto de la modernidad científica y con la cara del bienestar social. Al respecto, Narotzky escribe:

queda claro que los sujetos antropológicos no son en sí mismos (por lo menos en origen) la finalidad de la ciencia antropológica (como no lo son para la historia los sujetos históricos). Por tanto, el principio que oriente la conducta profesional del antropólogo/a hacia el “bien” no estará directamente relacionado con los sujetos antropológicos —que aparecen simplemente en cuanto objeto de conocimiento, pero no en cuanto finalidad de ese conocimiento—. Estará más bien orientado por el contexto histórico occidental en el que actúan estos individuos (antropólogos) y su visión global de la sociedad y del compromiso político (2004: 118).

A pesar de lo dicho con anterioridad, pienso que la Antropología explorada, no como empleo, sino como proceso de pensamiento, tiene una gran relevancia en la vida humana. Ingold nos da unas pistas cuando escribe sobre el proceso de la observación participante:

Los pasos de la observación participante, como aquellos de la vida en sí, son contingentes a las circunstancias y no avanzan hacia ningún fin. Más bien, marcan modos de seguir adelante y de dejarse llevar, de vivir con otros humanos y no humanos una vida que es consciente del pasado, afinada a las condiciones del presente y abierta especulativamente a las posibilidades del futuro (2017: 154).

La Antropología puede estar pensada en términos no de un producto sino de un proceso para la vida. Un buen ejemplo de lo anterior es la experiencia del Comité Invisible, con su trilogía de textos sobre las revoluciones sociales (*La insurrección que viene, A nuestros amigos, Ahora*). En el primer libro exploran lo que ellos veían como miembros de diferentes movimientos revolucionarios y experiencias colectivas, para el futuro como pronóstico para su espacio social (que era gran parte del mundo), sobre la base de las experiencias observadas y con una fina lectura de la

condición del mundo. En el segundo se plantean una dura crítica/auto-crítica a los procesos revolucionarios de entre 2008-2012, en los cuales se vieron involucrados, completando así los *pronósticos* que hicieron en 2007. En el texto no solo está expuesta la poética de la revolución, sino también un análisis muy distinto al de un académico, sobre las fallas de las insurrecciones de esa época. Su trabajo dista mucho de ser un mero panfleto, pues no solo es crítico con el mundo alrededor, sino también con las acciones de los sujetos y de sí mismos. El último texto es más bien un apéndice del segundo, y en él hay planteamientos que podrían pasar por lo que la academia denomina teoría, en el sentido de un pensamiento mucho más refinado y con una mirada manifiesta al cambio social desde una perspectiva política clara.

Sin duda, es muy difícil categorizar únicamente como antropológico este trabajo, pues en su horizonte se busca eliminar la división del pensamiento humano. Sin embargo, es un ejemplo claro de cómo una investigación desde la observación participante, en términos de Ingold, puede resultar al mismo tiempo en un trabajo magnífico y en un accionar político. De hecho en el primer libro explican:

este libro está firmado por un colectivo imaginario. Sus redactores no son los autores. Se han contentado con poner un poco de orden en los lugares comunes de la época, en lo que se murmura en las mesas de los bares, tras las puertas cerradas de los dormitorios. No hacen sino fijar las verdades necesarias, aquellas por las que el rechazo universal llena los hospitales psiquiátricos y las miradas de pena. El privilegio de las circunstancias radicales es que la precisión lleva en buena lógica a la revolución. Basta con hablar de lo que tenemos ante nuestros ojos y de no eludir la consecuencia (2008: 3).

No pretendo que el trabajo del Comité Invisible sea EL horizonte al cual mirar, pues tiene fallas; mi intención es presentarlo como una evidencia de un trabajo que solo podría existir fuera de la academia o del desarrollo profesional de cualquier disciplina. Tiene una intención ética clara y jamás se distancia de ella. La pregunta que me surge entonces es: ¿nuestros trabajos dentro de lo profesional-académico son tan claros consigo mismos?, ¿es plausible siquiera atrevernos a tal reto? Reflexionar lo ante-

rior y asumir una posición consecuente con eso nos llevaría a librar una lucha entre realizar lo correcto en términos de nuestra propia ética, y trastocar los privilegios de ser un antropólogo profesional.

## Conclusiones

Desde luego que el título de este artículo es una provocación, aunque no por eso se limitan sus capacidades de cuestionar nuestra disciplina y su hacer. Si pensamos desde las perspectivas expuestas, la práctica antropológica no es precisamente anti-ética sino, por el contrario, responde a una ética diferente a la que discursivamente profesa. Por supuesto, ello no es del todo intencional y consciente, como antropólogos no somos un gremio deshonesto por definición, pero sí podemos pisar de cerca la línea de la negligencia.

Por otra parte, sabernos parte de un esquema ético-político que crea hegemonía con su accionar es importante para plantearnos posibilidades de acción a partir de eso. Como señalé líneas atrás, mi inquietud se relaciona también con el sistema estructural político-económico en que vivimos, pues pocos tenemos la opción de abandonar la carrera profesional que elegimos para replantearnos nuestras posibilidades de vida. Muchos, incluso, se ven impulsados a continuar su vida tratando de llevar esa inversión de décadas, a un lugar que les brinde una muy buena remuneración.

Lo que sí es cierto es que no podemos asumarnos como guerreros de lo social a partir de los beneficios de la academia. Es importante que seamos conscientes de la estructura a que pertenecemos, por decisión o por accidente, y ser honestos con nuestra producción intelectual desde ahí.

La propuesta de Narotzky (2004) sobre una ética de la comunicación es clave para aquellos que decidan permanecer en la estructura de la autoridad intelectual. Pretender que nuestra deconstrucción (lo que sea que eso signifique) es suficiente para cambiar los roles en la investigación, o es extremadamente optimista, o es muy obtuso. Tampoco es suficiente con crear nuevas estéticas que presuman un cambio epistémico, cuando en

realidad son una mueca diferente de la doble cara de la práctica profesional. El conocimiento producido desde lo profesional es valioso, cierto; no obstante, la disyuntiva es saber dónde están sus límites y dónde comienza a doblar la realidad para perpetuarse.

En cuanto a las posibilidades del hacer antropológico fuera de los límites económicos de la práctica profesional, no significa que al dejar la academia automáticamente se eliminan determinados problemas éticos, pues no se vuelve uno de inmediato honesto y crítico con su entorno. El pensamiento profesional no es el único *sesgo* existente, aunque quizá sea el más sencillo de romper cuando se tiene intención, la complejidad de la vida misma es mucho más abrumadora que la vida vista desde la comodidad de la academia.

A pesar de lo anterior, y de acuerdo con lo escrito por Ingold (2017) sobre la Antropología y el pensamiento antropológico, es necesario no perder de vista las posibilidades y, quizá, las razones, por las que uno podría querer seguir estudiando Antropología. No obstante, debemos tener en cuenta que la ética planteada desde una posición atemporal y libre de posicionamiento no es más que una idea vacía. Ahora nos toca elegir, pues no podemos seguir en el limbo de la ignorancia o la negligencia. Hay que aceptar las consecuencias de nuestro hacer desde donde investigamos y tener en cuenta el horizonte al cual pretendemos llegar. Seguir pensando en la Antropología como *ciencia* para el bienestar social o disciplina por el conocimiento en sí mismo ha dejado de ser una opción. Lo contrario implica no ser congruentes con la realidad del trabajo antropológico y con sus intenciones.

## Bibliografía

Comité Invisible (2007). *La insurrección que viene*. España: Melusina.

——— (2014). *A nuestros amigos*. España: Pepitas de Calabaza.

Ingold, Tim (2017). “¡Suficiente con la etnografía!”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 53, núm. 2. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Leyva, Xochitl y Shanno Speed (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Malinowsky, Bronislaw (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta.
- Narotzky, Susana (2004). "Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica". *Relaciones*, 25 (98). Zamora, Michoacán, Méx.: El Colegio de Michoacán.
- Palacios, José (2003). "La identidad de la antropología. Una cartografía epistemológica y un ensayo de propuesta". *Cinta de Moebius*, 16. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.
- Vázquez León, Luis (2015). "Contexto e ideología en México: ¿causas únicas del horror antropológico de la ética profesional?". *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, núm. 1. Mérida, Yucatán, Méx.: UADY.



## VÍNCULOS. SOCIOLOGÍA, ANÁLISIS Y OPINIÓN

Es una publicación semestral del Centro de Estudios sobre el Cambio y las Instituciones, del Departamento de Sociología, División de Estudios Políticos y Sociales, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.

Su propósito fundamental es promover el conocimiento en la Sociología, así como el encuentro y el debate entre especialistas de las distintas Ciencias Sociales y las Humanidades.

Es un espacio de reflexión, análisis y opinión que atiende problemáticas sociales a través de artículos inéditos que contribuyan a la generación de nuevos conocimientos sociológicos.

En cada número la revista presenta un tema de interés, tanto en el ámbito local como en el nacional e internacional, y artículos, discusiones, avances de investigación y opiniones sobre distintos asuntos emergentes de la realidad social y sus formas de abordaje.

### De las secciones

Según su contenido y alcances, los trabajos se organizan en cuatro apartados:

#### Dossier

Incluye artículos con resultados de investigación y escritos que den cuenta de investigaciones en curso, que contribuyan al desarrollo epistémico, teórico y metodológico para el análisis de procesos sociales específicos y con distintas perspectivas espacio-temporales.

## Debates contemporáneos

Reúne trabajos que son resultados de investigación, los cuales contienen discusión de teorías y empleo de metodologías que permitan a las/os autoras/es hacer una contribución novedosa y sustantiva al área de conocimiento en la que se inscriben.

## Escritos de frontera

Es un espacio dedicado a la presentación de avances de investigación, análisis, escritos y testimonios, que abonen al conocimiento de la realidad social con perspectiva sociológica en interacción con otras disciplinas sociales y humanas.

## Pareceres

En ella se incluye la reflexión teórica de expertos en torno a temáticas relevantes para el conocimiento de lo social.

## Convocatoria abierta

La convocatoria es permanente para propuestas de *Dossier* y presentación de artículos para las secciones *Debates contemporáneos*, *Escritos de frontera* y *Pareceres*.

Para el *Dossier*, el Consejo Editorial se reserva el derecho de evaluar la pertinencia de las sugerencias o, en su defecto, de invitar a un editor responsable, quien a su vez reunirá a los especialistas colaboradores suyos.

## Proceso de evaluación por pares

Los textos se someterán a una primera revisión por parte del Consejo Editorial, el cual determina su pertinencia y, en esa medida, los remitirá

a dos evaluadores externos, especialistas en la temática que abordan. Los dictaminadores son académicos reconocidos por su prestigio y calidad académica.

La dictaminación se realizará por pares a través de un sistema de doble ciego y deberá tener dos positivos para su publicación. Si una fuera favorable y la otra negativa, intervendrá un tercer evaluador para definir la situación del artículo.

Se informará sobre la resolución final en un plazo menor a los seis meses. La decisión será inapelable.

## Código de ética

El Comité Editorial someterá a dictamen de su cartera de especialistas los trabajos que no hayan aparecido en ningún tipo de publicación y que no estén en proceso en otros espacios editoriales. Los textos a publicar deberán ser originales e inéditos, no se aceptarán los ya publicados totalmente.

Asimismo, se exige un alto sentido de la responsabilidad para autores y dictaminadores, cuyos principios éticos deberán ser: la honestidad, el rigor metodológico, el compromiso frente a los problemas sociales, la excelencia académica y la originalidad.

## Directrices para autoras y autores

1. Los trabajos deberán enviarse a [revistavinculos@hotmail.com](mailto:revistavinculos@hotmail.com) en formato digital, en procesador Word y formato pdf, con las especificaciones descritas para cada apartado.
2. Los artículos incluidos en el *Dossier* tendrán una extensión máxima de 30 cuartillas y mínima de 25, en tanto que los escritos oscilarán entre las 15 y las 20 cuartillas, incluidos notas, cuadros, imágenes y referencias bibliográficas. De igual manera, se entregará una breve presentación de su contenido, cuya extensión máxima será de 4 cuartillas.

3. Los trabajos de los apartados de *Debates contemporáneos* y *Escritos de frontera* tendrán una extensión de entre 15 y 20 cuartillas, incluidos notas, cuadros, imágenes y referencias bibliográficas.
4. Los textos para el apartado *Pareceres* no podrán exceder las 7 cuartillas, incluidas notas y referencias bibliográficas.
5. Todos los trabajos deberán estar escritos en páginas tamaño carta, con letra Arial de 12 puntos, interlineado de 1.5 y márgenes de 2.5 centímetros por cada lado.
6. Contarán con un resumen de no más de 150 palabras escrito en español e inglés, introducción, desarrollo, conclusiones y bibliografía citada.
7. Si el documento se acompaña con fotografías, estas deben contar con autorización del autor para su publicación.
8. Todo trabajo deberá contener hasta 5 palabras clave en español e inglés.
9. Incluir en la primera página la información siguiente:
  - Título del trabajo, conciso (no más de 15 palabras) y que corresponda con el contenido, escrito en español e inglés.
  - Nombre y apellido del autor o la autora o autores, autoras (máximo dos), con sus respectivos códigos ORCID.
  - Institución en la que colabora(n) o estudia(n).
  - Síntesis curricular de quien(es) lo suscriben, con una extensión máxima de 10 líneas.
  - Domicilio, número telefónico y dirección de correo electrónico.
  - Propuesta de apartado en que se inscribe el trabajo.
10. La editorial se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y los cambios editoriales que considere necesarios para mejorar los trabajos. No se devolverán originales.
11. La bibliografía debe contener solo obras citadas.
12. Para el uso de citas, notas y bibliografía, el autor deberá apearse rigurosamente a los siguientes criterios:
  - I. Las citas se mostrarán como sigue: (Villoro, 1995: 63).
  - II. Cuando la cita textual exceda los 3 renglones, deberá colocarse a continuación del párrafo que la contiene, a renglón seguido y con sangría.

- III. En el caso de que se refiera algún fragmento de obras en otra lengua, se ofrecerá a pie de página una traducción propia al español.
- IV. Si se incluye una traducción de un autor distinto a quien suscribe el artículo, se le deberá dar el crédito, tanto en la cita como en la bibliografía.
- V. Las notas se ubicarán a pie de página, a espacio sencillo, letra Arial de 10 puntos y con llamadas numéricas. Tendrán un carácter aclarativo y, de ser necesario, indicarán fuentes bibliográficas.
- VI. La bibliografía debe presentarse ordenada de manera alfabética e incluyendo exclusivamente los textos que han sido citados en el artículo.
- VII. Cuando se cita dos veces al mismo autor de obras escritas en el mismo año, estas deben diferenciarse colocando las letras: a, b, c,... según corresponda.

#### Ejemplos de referencias bibliográficas:

##### Libros

Méndez y Mercado, Leticia Irene (Coord.) (1996). *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México: UNAM.

##### Capítulos de libros

Burín, Mabel e Irene Meler (2000). "Género: una herramienta teórica para el estudio de la subjetividad masculina". En Mabel Burín e Irene Meler, *Varones: género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.

##### Artículos de revistas

Recio Andreu, Albert (2009). "La crisis del neoliberalismo". *Revista de Economía Crítica*, núm. 7. Barcelona: Asociación Cultural Economía Crítica.

## Referencias hemerográficas

Cepeda Neri, Álvaro (1991). “Modernización sin oposición”. *La Jornada*, 6 de septiembre, núm. 2510. México.

## Sitios web

Romero, Luis (2005). “Estudios sociológicos”. *Sociología General*, núm. 35. México: UNAM. Disponible en <http://www.unam.mx/principal.html>. Consultado: 22 de enero de 2006.

## Sobre la editora invitada / el editor invitado

Para el *Dossier* el Consejo Editorial invitará a una especialista o un especialista sobre problemáticas sociales específicas, quien será responsable de elaborar la *Presentación* de la sección, además de tentativamente, colaborar con un artículo. El editor invitado o la editora invitada se encargará, a su vez, de convocar al resto de los colaboradores, coordinará el trabajo con ellos y hará llegar a la revista una lista de posibles dictaminadores, especialistas en el tema.

## Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, las autoras o los autores están obligados a comprobar que su trabajo cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán aquellos que no cumplan estas directrices:

1. El texto no debe haber sido publicado previamente, ni sometido a consideración por ninguna revista.
2. El archivo debe estar en formato pdf y Word.
3. Siempre que sea posible, se proporcionarán direcciones URL para las referencias.
4. Todas las ilustraciones, figuras y tablas tienen que colocarse en los lugares adecuados del texto y no al final de él.

5. El texto debe adherirse a los requisitos estilísticos y de forma resumidos en las Directrices para autoras y autores.
6. Los trabajos serán evaluados por pares de manera anónima.

#### Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en la revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella. No se proporcionarán a terceros o para usos distintos.

