

Perspectivas antropológicas sobre el campo, la ciudad y las instituciones

Agustín Hernández Ceja

María de los Ángeles Gallegos Ramírez

Coordinadores



Universidad de Guadalajara



Perspectivas antropológicas
sobre el campo, la ciudad
y las instituciones



Humanidades

Perspectivas antropológicas sobre el campo, la ciudad y las instituciones

Agustín Hernández Ceja
María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2023

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa a la mejora en las condiciones de producción SNI (PROSNI 2023)

301.07117235

PER

Perspectivas antropológicas sobre el campo, la ciudad y las instituciones/ Agustín Hernández Ceja, María de los Ángeles Gallegos Ramírez, Coordinadores

Primera edición, 2023

Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo editorial, 2023

ISBN: 978-607-581-094-2

- 1.- Antropología - Estudio de casos.
- 2.- Antropología - Jalisco - Estudio de casos.
- 3.- Antropología cultural - Ensayos, conferencias, etc.
- 4.- Jalisco - Vida social y costumbres
- 5.- México - Civilización.
- 6.- Antropología - Jalisco - Investigaciones.

I.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo editorial

II.- Hernández Ceja, Agustín, coordinador.

III.- Gallegos Ramírez, María de los Ángeles, coordinadora.

Primera edición, 2023

D.R. © 2023, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencia Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Av. José Parres Arias #150

Edificio "E" 2do. piso

Col. San José del Bajío

45132, Zapopan, Jalisco México

consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-581-094-2



Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltase <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Contenido

Los estudios actuales en antropología: una mirada al trabajo universitario <i>Agustín Hernández Ceja</i> <i>María de los Ángeles Gallegos Ramírez</i>	9
La presencia campesina en el contexto agroindustrial: la situación de los campesinos en Sayula, Jalisco <i>Cristal Esmeralda López Santillán</i>	19
La conformación de una comunidad migrante. Santa Margarita, Zapopan: un relato de vida <i>Fátima María García Íñiguez</i>	39
Violencia, identidad y masculinidades: una mirada antropológica a la construcción identitaria en jóvenes sentenciados por delitos de alto impacto <i>César Oscar García Rea</i>	61

El cuerpo ante el cuidado. Autoetnografía de la feminización del cuidado y las labores domésticas	
<i>Cecilia Guadalupe Contreras Ávila</i>	81
Tlazolteotl, tejedora, madre, guerrera y redentora	
<i>Ian Carlos Buenrostro Vázquez</i>	99
El rap como arte decolonial: algunos apuntes desde México	
<i>Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio</i>	123
Acerca de los autores	141

Los estudios actuales en antropología: una mirada al trabajo universitario

*Agustín Hernández Ceja
María de los Ángeles Gallegos Ramírez*

La obra que tienes en tus manos, amable lector, reúne resultados y avances de investigación de alumnos y egresados de la licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara, a quienes convocamos a mediados del año pasado, 2022, una vez que nos integramos de manera presencial a nuestras actividades universitarias, después de la pandemia. También es producto del trabajo de promoción y difusión de la ciencia que realizamos los docentes e integrantes de los cuerpos académicos PRODEP del Departamento de Historia.

La formación de profesionales en Antropología en la sede del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades se inició en 2007, y desde este año hasta ahora hemos venido construyendo otras miradas o perspectivas antropológicas para el estudio de la cultura y la sociedad de Jalisco, del Occidente de México y de nuestro país. Decir que los docentes impartimos cátedra sería soberbio, pues el diálogo con nuestras alumnas y nuestros alumnos ilumina la crítica y el debate con las autoras y los autores que revisamos en nuestras clases.

La elección de los problemas de investigación de tipo antropológico, así como de los lugares de estudio, depende de políticas institucionales y presupuestarias, además de los intereses y las capacidades de autogestión de las investigadoras y los investigadores, entre muchos otros aspectos. En ese sentido, los estudios regionales desde la perspectiva de la Antropología cultural y social, la Arqueología y la Antropología lingüística, que iniciaron de manera sistemática los investigadores de nuestra universidad en las décadas de los 80 y 90 del siglo

pasado, así como antropólogos del CIESAS y El Colegio de Jalisco, sobre todo, tanto en el Sur como en los Altos de Jalisco, de alguna manera sentaron las bases de las perspectivas que, aún ahora, se siguen cultivando; es decir, las formas de estudiar y analizar las realidades del campo, la ciudad y las instituciones.

De acuerdo con Jacorzynski, sobre la perspectiva de Wittgenstein: “cada perspectiva tiene su atractivo, pero esto sería falso. Lo correcto es decir que cada perspectiva es significativa para aquel que la ve significativa. Así, en este sentido todas las perspectivas son igualmente significativas” (2015: 88).

Los estudios de interés antropológico, o que se sustentan en un trabajo de tipo etnográfico, que hasta ahora hemos identificado, se abordan desde la Arqueología (Schöndube, 1986; Valdez, 1996; Acosta, 1996), la Sociolingüística (Yáñez, 1994; Iturrioz, Ramírez y Pacheco, 2004; Cabrero y Valiñas, 2001), la Antropología Social y Cultural, desde los estudios sobre migración (Arias y Durand, 2013; González y Escobar, 1980; Mata, 2018), la religión (De la Peña y De la Torre, 1990; Fortuny, 2001; Gallegos, 2010), los estudios étnicos (Anguiano, 1974; Neurath, 2003), la Literatura y la Antropología (Rojas, 1948 y 1992; Gallegos, 1988; Medina, 1974); Antropología urbana (Safa, 1995; Núñez, 2007; Camus, 2011), sobre artesanías (Taylor, 2001; Moctezuma, 2003); estudios de mercados o tianguis (Veerkamp, 1982); medicina tradicional (Schöndube, 2006; Higareda, 2000), hasta estudios de género (Escobar, 1998; Palomar, 2000; Torres, 2008). Por supuesto, existen muchos más temas y autores, pero esta muestra ofrece una amplia mirada a los estudios sobre sociedad y cultura que se han realizado tanto en las zonas rurales de Jalisco como en los municipios que integran la Zona Metropolitana de Guadalajara.

De alguna manera, los temas y lugares que mencionamos, nuestras estudiantes y nuestros estudiantes los han retomado para sus estudios, cuando no se han acercado a problemas de investigación y espacios distintos. De tal suerte, hemos entendido que “investigando a los otros, se investiga a sí mismo. Investigándose a sí mismo, se investiga a los otros” (Jacorzynski, 2015: 95).

Por otra parte, cabe decir que el desarrollo de la Antropología, como el de cualquier otra disciplina social, va de la mano con la transformación de las condiciones económicas, políticas, sociales, espaciales y culturales que enmarcan no solo los fenómenos sociales que analiza, sino también su práctica misma. En ese sentido, y respondiendo a una larga tradición de estudios antropológicos, la

probabilidad de llevar al cabo trabajos por periodos prolongados y centrados en la observación de la vida, la organización y la cultura de comunidades distintas de aquellas de las cuales el investigador forma parte y, en no pocas ocasiones, incluso, cuando es miembro de los grupos que estudia, se ha visto restringida por razones que rebasan con mucho las limitaciones teórico-metodológicas propias de la materia.

En el caso específico de nuestro país, nos encontramos frente a una realidad por demás delicada para realizar trabajos sobre el terreno, dados los niveles de violencia e inseguridad prevalecientes. Ello ha vuelto muy difícil, y en algunos casos imposible, acceder a diversas comunidades rurales y urbanas. Mucho se ha discutido sobre la necesidad de elaborar protocolos rigurosos para el trabajo de campo que salvaguarden la integridad física de las investigadoras y los investigadores, y garanticen las posibilidades de estudio sin que se malinterprete su presencia y sus intenciones. La vieja postura de buscar “porteros” que faciliten la entrada al campo y conecten a la antropóloga o al antropólogo con el mundo de los “otros” se vuelve insuficiente, dada la complejidad de las dinámicas locales, permeadas por la presencia o el control del crimen organizado, y ante la posibilidad latente de verse inmersas o inmersos en situaciones si no peligrosas, al menos arriesgadas.

A lo anterior hay que añadir el hecho innegable de que, con el modelo neoliberal, se han destinado cada vez menos recursos a la investigación social, ya que no siempre sus conocimientos se convierten en una mercancía fácil de introducir en el mercado a través de proyectos de intervención, consultorías, etc.: además de la desvaloración que dicho conocimiento ha tenido frente al que se puede generar en el mundo de la investigación tecnológica, por ejemplo. Esto último nos lleva a otra gran discusión, vinculada con el valor que el conocimiento social tiene para orientar la vida de la sociedad, estableciendo criterios democráticos y humanos, y no solo tecnocráticos o productivos.

En este contexto, el trabajo universitario realizado desde la Antropología se ha centrado cada vez más en el estudio del entorno inmediato del investigador o la investigadora, sean estudiantes o académicas y académicos de profesión. La facilidad del acceso a la información derivada del hecho de pertenecer a la comunidad o grupo social que se estudia, así como la relativa mínima inversión

que puede conllevar, han redirigido el interés hacia temáticas y problemáticas que tienen relación directa con ellas y ellos y sus vidas, o por lo menos, que les son más cercanas o asequibles.

En el caso específico de las nuevas investigadoras y los nuevos investigadores, egresadas y egresados de programas de licenciatura, verbigracia, observamos un incremento de los estudios desde y sobre la ciudad, su dinámica de desarrollo, formas de organización barriales y espaciales, expresiones culturales, migraciones rurales, transporte y desplazamiento urbano, mecanismos de reelaboración identitaria y simbólica, delincuencia, etc. Cabe aclarar que, si bien el tema de las ciudades no estuvo en la agenda de investigación antropológica en su origen, también es cierto que el interés por su estudio no es nuevo. Asimismo, se advierten algunos análisis sobre el campo y las poblaciones rurales, lugares de los que en ocasiones emigraron las investigadoras y los investigadores para realizar sus estudios universitarios, o cuyos centros de estudio se encuentran anclados en diversas regiones en el interior del estado de Jalisco. En cuanto a áreas como la Arqueología, la Antropología biológica o Física y la Antropología lingüística, al igual que lo que sucede con la social y cultural, sufren las consecuencias de los problemas mencionados y, a pesar de la existencia de equipos y proyectos de trabajo consolidados o de instituciones en las que son centrales, un porcentaje menor de nuevos estudiosos se enfocan en ellas. Lo que deseamos subrayar aquí es justamente cómo, ante la coyuntura actual, se están dejando de lado de manera paulatina trabajos que den cuenta de grupos y culturas anclados en espacios distantes y ajenos a los de las propias investigadoras y los propios investigadores.

La Antropología, por vocación, se ha enfocado desde siempre en diversas áreas del conocimiento humano y social, lo que le ha dado un carácter holístico, comparativo e interdisciplinario. En ese sentido, los retos que enfrenta, dadas las condiciones sociales prevalecientes¹ y la posibilidad de seguir dando cuenta de

¹ En otra línea de discusión estaría el problema de la crisis antropológica existente en la actualidad, que pone en riesgo la viabilidad misma de la vida toda y su sentido. Este debate escapa a los intereses del presente trabajo, pero sin duda representa uno de los mayores retos para analizar y comprender lo que la disciplina enfrenta.

los procesos humanos, sociales y culturales en contextos históricos y políticos tanto del pasado como del presente más próximos a quien investiga, no inciden en su facultad de generar un conocimiento válido y confiable, resultante de su capacidad de responder preguntas relevantes. Es decir, no obstante la centralidad que han ganado determinadas temáticas y problemáticas a estudiar, sigue siendo valioso el conocimiento que desde la disciplina se construye para comprender al hombre y a la sociedad.

En tal dirección, nos propusimos compilar en este volumen un conjunto de reflexiones y análisis que abonan al conocimiento de la cultura y la sociedad actuales, llevados al cabo dentro del campo de la Antropología, trabajos todos derivados del quehacer de investigación de las estudiantes y los estudiantes y egresados del programa de Licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara. La diversidad de perspectivas y asuntos aquí presentes va desde la Autoetnografía en torno a los cuidados, pasando por los estudios de género y violencia, la arqueología, el análisis del campesinado, la migración, y hasta las expresiones culturales urbanas más recientes.

El interés por recopilar estos textos tiene relación directa con la necesidad de promover no solo los nuevos conocimientos que sobre la sociedad regional se están generando, sino, más aún, de motivar a las generaciones venideras para que se involucren en el quehacer investigativo, así como en el ejercicio de difundir sus resultados. De ahí que los integrantes del cuerpo académico “Antropología y Región” nos planteamos desde el inicio preparar materiales de lectura que den cuenta del desarrollo que la disciplina tiene y los problemas y temas que aborda; de manera especial, el que las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos vienen realizando. Bajo tal lógica se articulan los materiales aquí seleccionados.

Así, el trabajo de López Santillán gira alrededor del impacto que ha tenido el modelo agroindustrial en las formas de vida del campesinado. El tipo de reproducción material y cultural que ha incidido en el detrimento de sus saberes, prácticas y cultivos tradicionales. De manera particular, estudia las condiciones que viven los campesinos del municipio de Sayula, Jal., por tratarse de una región en la cual dicho modelo se ha consolidado. Frente a esa realidad, podría esperarse una descampesinización o proletarianización del campesino; sin

embargo, lo que se manifiesta es una variedad de modos de ser e identidades que ponen en cuestionamiento la idea de la inevitable disolución de formas de vida más tradicionales.

Por su parte, García Íñiguez trata el proceso de conformación de la colonia Santa Margarita, ubicada en el municipio de Zapopan, Jalisco, desarrollo vinculado al movimiento migratorio. La autora describe cómo, con el apoyo de la Iglesia católica y algunas organizaciones de colonos migrantes, se fue construyendo esta comunidad migrante, por agrupaciones religiosas o por vínculos y redes vecinales. Lo anterior lo hace a partir de un estudio etnográfico que le permite recuperar relatos de vida de los que ella llama “primeros pobladores”.

García Rea discute cómo, a partir de la denominada “Guerra contra el Narcotráfico”, del entonces presidente de México Felipe Calderón, se desencadenó una ola de violencia en México que aún nos aqueja y ha difuminado la línea entre lo legal y lo que no lo es. En ese marco, y gracias a la función que han desempeñado los medios de comunicación masiva, se ha dado un espectáculo de la violencia que cambió la configuración de las subjetividades ligadas al delito, e impacta en la construcción de algunas masculinidades tradicionales. Es así como ciertos grupos de jóvenes encontraron en las figuras delictivas valores hipermasculinizados para cumplir determinados mandatos de masculinidad. Lo anterior lo analiza por medio de la recuperación de la voz de los sujetos y los símbolos socioculturales con los cuales construyen su imaginario ligado a las figuras del crimen organizado.

A partir de un ejercicio de reflexión autoetnográfica, Contreras Ávila discute los aspectos que llevan a la feminización de las prácticas de cuidado y de la labor doméstica. Si bien parte de su propia experiencia, las ubica dentro de la estructura social en que se encuentra inmersa. Así, las relaciones y el género se vuelven centrales para entender la división sexual del trabajo y la designación de las labores de cuidado.

El texto de Buenrostro Vázquez se centra en el estudio sucinto de una de las deidades más complejas del panteón *mexica*: *Tlazolteotl*, la comedora de inmundicia, deidad de la carnalidad, las transgresiones sexuales, pero también de la medicina y las parteras. De acuerdo con su análisis, nos encontramos frente a una deidad que en realidad es un entramado de muchas, con advocaciones

complejas y variadas. En suma, el autor explica a *Tlazolteotl* en sus diferentes desempeños, desde el de madre universal y tejedora de destinos, hasta el de reparadora de pecados.

Por último, Gutiérrez Rubio analiza el *hip hop* como cultura y el *rap* como una de sus expresiones artísticas centrales, a los que les es intrínseca una lucha ideológica constante. En ese sentido, enfatiza la labor que desempeñan como respuestas de resistencia (anticoloniales, anticapitalistas y antipatriarcales), a aquellas expresiones que reproducen vicios de los distintos sistemas de opresión que nos atraviesan. En pocas palabras, sostiene que estamos frente al “Arte más allá del arte, praxis política y colectiva para hacer frente a la herida colonial y trazar la esperanza”.

Como podrán apreciar, nos encontramos ante distintas problemáticas y diversas propuestas teórico-metodológicas, por lo que estamos seguros de que esta obra es una contribución al entendimiento de nuestra realidad social y al fortalecimiento de nuestro trabajo académico.

Queremos agradecer la colaboración invaluable de Tanya Méndez Luévano, Héctor Efrén Hernández Zavala y Chloé Marie Pomedio, quienes realizaron diversas lecturas de esta obra.

Bibliografía

- Acosta Nieva, R. (1996). “Las costumbres funerarias en Jalisco precolombino”. *Estudios del Hombre*, núm. 3. México: Universidad de Guadalajara.
- Anguiano Fernández, M. (1974). “El cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco”. *Anales de Antropología*, vol. 11. México: UNAM.
- Arias, P. y Durand, J. (2013). *Paul S. Taylor y la migración jalisciense a Estados Unidos*. México: Universidad de Guadalajara.
- Boehm de Lameiras, B. (1997). “El enfoque regional y los estudios regionales en México”. *Relaciones*, vol. XVIII, núm. 72. México: El Colegio de Michoacán.
- (1984). “El riego y la estratificación social en la ciénega de Chapala”. *Relaciones*, vol. v, núm. 17. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Cabrero G. M. T. y Valiñas Coalla, L. (2001). “Cerro de Colotlán: Aproximación arqueolingüística para su estudio”. *Anales de Antropología*, vol. 35. México: UNAM.

- Camus Bergareche, M. (2011). "Mujeres cosificadas. Etnografía en los fraccionamientos 'catrines' de la Guadalajara metropolitana". *La Ventana*, núm. 34. Universidad de Guadalajara.
- De la Peña, G. (1984). "Los estudios regionales y la antropología social". *Relaciones*. México: Colegio de Michoacán.
- y De la Torre, R. (1990). "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara". *Estudios Sociológicos*, vol. VIII, núm. 24, septiembre-diciembre. El Colegio de México.
- Escobar Latapí, A. (1998). "Los hombres y sus historias. Reestructuración y masculinidad en México". *La Ventana*, núm. 8. Universidad de Guadalajara.
- Fortuny Loret de Mola, P. (2001). "Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica". *Revista La Ventana*, número 14. México: Universidad de Guadalajara.
- Gallegos Ramírez, M. Á. (1998). "Las peregrinaciones al santuario de la virgen de Talpa: Ritual y proceso social". *Estudios Jaliscienses*, núm. 34. México: El Colegio de Jalisco.
- (2010). "Tradición, memoria e identidad: 'los retos' en el culto a la virgen de la Defensa". *Estudios sociales*, núm. 6, año IV. México: Universidad de Guadalajara.
- González de la Rocha, M. y Escobar Latapí, A. (1980). "Agricultura capitalista y procesos migratorios: un caso en el sur de Jalisco". *Relaciones*, núm. 2, primavera, vol. I. México: Colegio de Michoacán.
- Hernández López, J. J. (2011). Los galápagos de Atotonilco. Terrazas, acequias, cajetes y organización social. México: Secretaría de Cultura.
- Iturrioz Leza, J. L., Xitákame (Julio). Ramírez de la Cruz Iritemai (Gabriel) Pacheco Salvador "Literatura huichola: funciones, tipos de textualidad y géneros". En: Iturrioz Leza, José Luis (Ed.) (2004). *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*. México. Secretaría de cultura del gobierno de Jalisco, pp. 222 -253.
- Higareda Rangel, Y. E. (2000). "El arte de curar. La medicina de los antepasados. Testimonios de los médicos tradicionales nahuas". En: Rosa Rojas y Agustín Hernández (Coord.). *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. México: INI-Jalisco.

- Jacorzynski, W. (2015). *La idea de la perspectiva en filosofía, antropología y literatura*. México: Casa Chata.
- Lumholtz, C. (1904). *El México desconocido*, vol. II. Nueva York: Charles Scribner's Sons, pp. 1-51.
- Lamas, M. (1995). "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". *La Ventana*, núm. 1. Universidad de Guadalajara.
- Mata, I. (2018). "Reminiscencias de la violencia: las mujeres centroamericanas en la migración. Un abordaje desde el marco de la vulnerabilidad social". *Vínculos. Sociología, Análisis y Opinión*, núm. 12. México: Universidad de Guadalajara
- Medina, A. (1974). "¿Etnología o literatura? El caso de Benítez y sus indios". *Anales de Antropología*. México: UNAM.
- Moctezuma Yano, P. (2003). "Artesanas y artesanías en el contexto de la globalización". *Estudios del Hombre*. Universidad de Guadalajara.
- Neurath, J. (2003). *Huicholes*. CDI.
- Núñez Miranda, B. (2007). "Grandes desarrollos habitacionales en la zona conurbada de Guadalajara". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XIII, núm. 39, agosto. Universidad de Guadalajara.
- Palerm, Á. (1997). *Introducción a la etnología*. México: Universidad Iberoamericana.
- Palomar, C. (2000). "El juego de las identidades: género, comunidad y nación". *La Ventana*, núm. 12. México: Universidad de Guadalajara.
- Rojas González, F. (1948). "Jiculi Ba-Ba". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 10, núm. 2, mayo-agosto. México: UNAM.
- (1992). "Hiculi Hualula". En *El Diosero*. México: FCE.
- Rulfo, J. "Talpa". En: *El Llano en Llamas*.
- Safa, P. (1995). "El estudio de vecindarios y comunidades en las grandes ciudades; una tradición antropológica". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. I, núm. 2. enero-abril. Universidad de Guadalajara.
- Schöndube B. Otto (1986). "Instrumentos musicales del occidente de México: las tumbas de tiro y otras evidencias". *Relaciones*, vol. 7, núm. 28.

- *et al.* (2006). *Hierberos, remedios y curanderos. Herencia de la medicina tradicional*. Gobierno del Estado de Jalisco. (Elegir dos capítulos del interés del alumno).
- Steward, J. (1955). "El concepto y el método de la ecología cultural". Disponible en: https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/040_STEWARD_1955_El%20Concepto_yel_metodo.pdf
- Taylor, P. (2001). "El arte de hacer cántaros en San José Tateposco, Jalisco". *Estudios del Hombre*. Universidad de Guadalajara.
- Torres San Martín, P. (2008). "La recepción del cine mexicano y las construcciones de género. ¿Formación de una audiencia nacional?" *La Ventana*, núm. 27. Universidad de Guadalajara.
- Valdez, F. (1996). "Tiempo, espacio y cultura en la cuenca de Sayula". *Estudios del Hombre*, núm. 3. México: Universidad de Guadalajara.
- Veerkamp, V. (1982). "Productos agrícolas y el tianguis en Ciudad Guzmán". *Nueva Antropología*, año vi, núm, 19, México.
- Yáñez Rosales, R.H. (1994). "Uso y desuso del náhuatl en Tuxpan, Jalisco: testimonios de los hablantes". *Estudios del Hombre*, núm. 1. México: Universidad de Guadalajara.

La presencia campesina en el contexto agroindustrial: la situación de los campesinos en Sayula, Jalisco

Cristal Esmeralda López Santillán

Resumen

Actualmente vivimos un contexto en el que el modelo agroindustrial se ha posicionado como la manera predilecta de hacer la agricultura en el neoliberalismo, del que emergen identidades y prácticas acordes con los intereses empresariales de un mercado agroalimentario mundial, lo que remite a cuestionarse la situación del campesino, a causa del detrimento y el desdén hechos a sus saberes, prácticas y cultivos tradicionales. En este sentido, me sitúo en las condiciones que se viven en Sayula, por ser una ciudad donde el modelo agroindustrial ha conseguido consolidarse y donde se esperaría encontrar una descampesinización o proletarización del campesino. No obstante, lo que se manifiesta es una variedad de modos de serlo que pone en discusión una única concepción y convoca a reconocer que no son solo producto de los factores externos que pautan su contexto, sino son partícipes en su propia realidad.

Palabras clave: variedad, campesino, agricultura, modelo agroindustrial, Sayula.

Introducción

En este trabajo me aproximo a la problemática del campesino y la campesina sayulenses, también reflexiono acerca de su situación y sus circunstancias de vida actuales, en un contexto en el que se observan las implicaciones de la implementación del modelo agroindustrial, el cual se ha posicionado como la forma hegemónica de hacer la agricultura en el neoliberalismo, conformando identidades empresariales y asalariadas que se acentúan en las denominaciones del *agroempresario*, el *productor agrícola* y el *jornalero agrícola*. En este sentido, ser campesino es ser un sujeto que se asocia a una agricultura tradicional que necesita avanzar y modernizarse en el progreso capitalista.

Mi propósito es cuestionar la percepción referida en el párrafo anterior e ir más allá de ella, partiendo de un posicionamiento ético-político con el cual reconozco que ser campesino conlleva un modo de hacer la vida en vinculación con la tierra y ser el poseedor de un conocimiento propio, lo que en su preservación está siendo amenazado por la homogenización de sujetos, prácticas y cultivos agroindustriales que rigen el capitalismo contemporáneo, cuya reproducción se ha hecho en detrimento de las concepciones, los saberes y las formas tradicionales de hacer la agricultura campesina por no considerarlas productivas, por no estar acordes con las expectativas y los intereses empresariales.

El modelo agroindustrial, en su despliegue, prioriza un negocio y no un bienestar humano, pues lo que se pretende conseguir es la mayor ganancia por medio del consumo y la acumulación. Esto trae como consecuencia un contexto marcado por la mercantilización de la naturaleza, la tierra concebida como objeto de renta, las semillas patentadas y la elaboración de agroquímicos que ocasionan la pérdida de la biodiversidad, el deterioro del medio ambiente y los daños a la salud humana.

Dicha situación se complejiza en Sayula, una ciudad en el sur de Jalisco, en la cual este modelo ha conseguido consolidarse. Por un lado, se puede encontrar en ella el asentamiento de agroindustrias y, por otro lado, la modernización de la agricultura con la cual se incita a los campesinos a intensificar su práctica con el uso de la maquinaria, los agroquímicos o los estimulantes orgánicos y las semillas mejoradas. A pesar de esto, el campesino continúa presente.

En este trabajo abro una reflexión sobre el campesino como sujeto social, así como una crítica a la noción del desarrollo agrícola capitalista. Luego explico el contexto mexicano y el lugar que ocupa el campesino en la agricultura, pese al reconocimiento agroexportador del país. Después me dirijo al entorno de Sayula, y pongo en discusión una concepción que remite únicamente a su condición agroindustrial y, en su lugar, dilucida la complejidad de su variedad. Por último, expongo la situación específica de las campesinas y los campesinos sayulenses.

Pensando al campesino y una problematización del desarrollo capitalista para la agricultura

El campesino y la campesina han formado parte de la vida diaria por su función significativa en la alimentación, puesto que consumen principalmente los alimentos que cultivan. Mas, al momento de pensarlos, emergen concepciones que los vinculan únicamente con la agricultura, sobre todo en un sentido encaminado a su dimensión económica y en los términos de producción agrícola. En otros casos, se les suele visualizar con cierto romanticismo hacia la vida rural, mostrándolos como conservadores de sus saberes y maneras de hacer la agricultura.

A partir de mi experiencia cotidiana y de investigación comprendí que ser campesino va más allá de dedicarse a cultivar la tierra y de su significativa labor en nuestra alimentación. Ser campesino conlleva un modo de vivir y pensar que se vincula a la tierra, donde se pone de manifiesto una historia, un devenir familiar y la memoria de una tradición que perpetúa los saberes del conocimiento de la naturaleza que son transmitidos de generación en generación, aunque se encuentren en un constante cambio sociocultural provocado por el paso del tiempo en sus períodos históricos y coyunturas.

Sin embargo, a consecuencia de su vida en un sistema capitalista que se estructura por los principios de la acumulación, el consumo y la competencia, se presenta al campesino como una rémora del pasado caracterizado por la ruralidad y la pobreza, negando así que se trata de un sujeto histórico que da cuenta de su supervivencia por el arraigo de su tradición (Berger, 2018), la cual contrasta con los ideales empresariales, debido a que fundamentalmente prioriza su auto-suficiencia antes que el gran negocio. Esta es una temática que quedó plasmada en los estudios de algunos antropólogos, quienes precisaron que el campesino

vive en sociedades capitalistas, pero con una forma de hacer la vida y un pensamiento que no le corresponden, sino se le contraponen y marcan sus límites.¹

En este sentido, abordo y cuestiono la noción del *desarrollo* perteneciente al discurso de la vida capitalista, pues con él se evocan los ideales de la modernidad y el progreso representados con los adelantos tecnológicos, la industria y las ciudades. En contraparte, el *subdesarrollo* quedó definido sobre la base de la pobreza y el atraso sociocultural (Escobar, 2007). En el trasfondo de esta concepción, se evidencia un desdén por los saberes y las prácticas local-comunitarias acordes con determinados sujetos y territorios que difieren de la propuesta de su estilo de vida.

El *desarrollo* para la agricultura se encuentra en el modelo agroindustrial, un modelo que propicia la creación de lazos comerciales alrededor del mundo, a partir del cual se pautan monocultivos hegemónicos, se intensifican prácticas que se justifican con una preocupación por satisfacer una alimentación en un mundo sobrepoblado y que proporciona grandes ganancias capaces de reflejarse en los índices macroeconómicos de un Estado-nación, al mismo tiempo que emana construcciones identitarias que ponen énfasis en el *agroempresario* y el *productor agrícola*. En México esto se manifiesta en la agroindustria del aguacate, las berries,² el jitomate y el maíz transgénico, entre otros.

El campesino, por su manera de hacer la vida y en especial por su hacer agrícola, en reiteradas ocasiones se le ha referido como un necesitado de la incorporación de las prácticas agroindustriales, indicándosele un requerimiento del uso de la maquinaria, la siembra de monocultivos, la utilización de semillas híbridas o transgénicas y de agroquímicos. De forma que, el propósito del *desarrollo* “enmarca a la gente en ciertas coordenadas de control. La intención no es simplemente disciplinar a los individuos, sino también transformar las condiciones en las cuales viven en un ambiente social normalizado y productivo”

¹ En la antropología mexicana, al menos la de la segunda mitad del siglo xx, se pueden citar los estudios de Arturo Warman, Armando Bartra, Ángel Palerm, George Foster, Erich Fromm y Michael Maccoby, entre otros.

² Comprende el cultivo de la frambuesa, el arándano y la zarzamora.

(Escobar, 2007: 266). En esta circunstancia, dicha enmarcación es a través de la incorporación de la identidad del agroproductor y de la agricultura capitalista.

Lo expresado vuelve significativo visibilizar la condición que Aníbal Quijano (2000) señaló al declarar que lo que el *desarrollo* desarrolla no es una economía o una calidad de vida, sino un *patrón de poder*.³ Dicho *patrón de poder* es propio al capitalismo, y con él se reproducen la dominación, la explotación y el conflicto que están articulados al capital y su trabajo mercantil. De modo que no busca un bienestar, en cambio, sino lo que pretende es su propia expansión a una escala mundial, donde el Estado-nación se convirtió en el eje central de su implementación y consolidación.

En el caso de la agricultura, su implementación despliega una relación autoritaria y de explotación hacia el medio ambiente. De acuerdo con Murray Bookchin (1999), una relación basada en el *autoritarismo* es el tipo de relación ser humano-naturaleza dado en el capitalismo, en el cual el ser humano dejó de reconocerse como parte de la naturaleza, se hizo independiente a ella y se posicionó sobre ella, justificando su explotación.

Esto conlleva, por un lado que, en una reproducción de un modelo de producción agrícola, como lo es el agroindustrial, se invisibilice que la naturaleza por sí misma tiene una organización, un orden y un tiempo que cohesionan la vida humana y no humana en su diversidad. Por otro lado, privilegia la jerarquía y el dominio, con los que convierte en mercancía a sus recursos naturales como objeto a explotar, manipulando los cultivos, interviniendo en los ciclos de temporales, construyendo infraestructuras para acelerar los tiempos de maduración y creando químicos que dañan la salud y en su totalidad a la vida natural. Esto ha sido recientemente cuestionado, pues los alcances que tuvo la pandemia de covid 19 llevaron a que se replantearan las causas de los deterioros provocados al medio ambiente y a la salud humana. Con respecto a ello, Alicia Bárcenas y Leo Heileman⁴ (2020) indicaron que la recuperación de América Latina después

³ Categoría pensada por Immanuel Wallerstein y que Aníbal Quijano amplió.

⁴ Alicia Bárcenas es la secretaria ejecutiva de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Leo Heileman es el director regional para América Latina y el Caribe del Programa de la ONU para el Medio Ambiente.

de la pandemia debe ser distinta, esta vez para que el *desarrollo* sea orientado por el “camino correcto” para impulsar una recuperación verde, guiada por los principios de la sostenibilidad y las economías, igualmente, verdes.

Este objetivo puede ser problematizado por el motivo que dio Quijano (2000) por medio de su metáfora del fantasma, con la que aludió a que el *desarrollo* se mantiene, aun cuando se le ha dado por terminado, existiendo en distintos contextos históricos bajo diferentes identidades y siendo acogido de determinada manera en cada uno de ellos, mas siempre en correspondencia con la respectiva configuración del poder capitalista mundial. En esta sintonía, en la actualidad se podrán remplazar sus características por otras de carácter ecologista, pero detrás de su nueva imagen proseguirán los intereses de acumulación y consumo.

Un panorama que falta añadir a nuestro tema tiene que ver con los porcentajes publicados por el grupo ETC⁵ (2017): la agroindustria solamente alimenta al 30% de la población mundial; no obstante, utiliza del 75% al 80% de la tierra, del 75% al 80% del agua y el 90% de los combustibles fósiles de la agricultura, por lo que el 70% de los cultivos que satisfacen la alimentación en el mundo proviene de redes de campesinas y campesinos, así como de los pueblos originarios, quienes cuentan con menos del 25% de la tierra y hacen uso del 10% de los recursos naturales. Por lo tanto, el modelo agroindustrial no es el que verdaderamente nos está alimentando, lo que nos lleva a repensar la importancia que siguen teniendo los campesinos y las campesinas.

El contexto mexicano

El campesino y la campesina no son solo producto de los condicionantes externos que se perciben en su contexto; en cambio, se tiene que reconocer que son sujetos que piensan y actúan; por ende, forman parte de su propia configuración y realidad, razón por la que, pese a que en reiteradas ocasiones se hace mención al “campo mexicano” como si se tratara de un ente homogéneo, lo que se visualiza en realidad es la existencia de una pluralidad de formas de ser campesino.

⁵ El Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (ETC) es una organización internacional que trabaja temas sobre la defensa de la agricultura campesina, la soberanía alimentaria, la diversidad biocultural y la denuncia de la geoingeniería.

Un ejemplo de lo anterior lo dio la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), al describir la agricultura mexicana mediante tres sectores:

La agricultura mexicana se divide en un sector comercial altamente capitalizado, un sector de pequeños agricultores con lazos con el mercado, en particular con el mercado interno, y un sector de subsistencia que produce para el consumo familiar (...) En el caso de México, se calcula que estos subsectores constituyen un 15%, 35% y 50% respectivamente, de la población agrícola (2011:10).

Una clasificación más reciente la detalló Víctor Toledo (2019), extitular de la SEMARNAT, quien definió a la agricultura mexicana a partir de la agricultura tradicional, la agroindustrial y la agroecología. Con la *agricultura tradicional* hizo alusión a los saberes y prácticas heredados por los campesinos y campesinas a lo largo de su devenir histórico. La *agroindustrial* correspondió a la intensificación de la agricultura con fines capitalistas por medio de la tecnologización, la manipulación genética de cultivos y el uso de agroquímicos. Y la *agroecológica* consistió en un modo de hacer agrícola que pone en diálogo los conocimientos científicos con los saberes tradicionales campesinos.

Sin embargo, en esta parte tiene que tenerse un especial cuidado, porque guiar nuestro pensamiento únicamente desde conceptualizaciones como son los *sectores agrícolas* o los *tipos de agricultura* trae como consecuencia obviar las implicaciones de ser campesino y el sentido de su hacer, pues quedan definidos por una clasificación ya dada. Además, se debe tomar en consideración que el campesino no se define solamente por una manera de poseer la tierra ni por una práctica agrícola, ya que en su configuración lo atraviesan una historia, una cultura, una sociabilidad y una dimensión psicológica de su subjetividad.

Aun así, bajo estas condiciones y en esta variedad de formas de ser y de hacer, la agricultura que se ha posicionado como hegemónica en su contexto es la agroindustrial de exportación internacional, la cual se encuentra adentrada en los mecanismos de un mercado agroalimentario mundial, lo que en un principio es posible de estimar por los informes de los organismos internacionales, tal como lo fue el realizado por la OCDE-FAO en sus *Perspectivas agrícolas 2019-2028 para*

América Latina y el Caribe, dentro del que acotó en la continua participación de la región y la elevación de sus exportaciones agrícolas a escala mundial.⁶

Así, México se ha situado como el séptimo país con mayores agroexportaciones en el mundo con la cerveza, el aguacate, los frutos rojos o berries, el jitomate y el pimiento,⁷ situación que particularmente nos exige para su comprensión conocer un poco de política agraria mexicana, partiendo de la reforma agraria de 1992, que reformó al artículo 27 de la Constitución, un artículo creado en el año 1925 en el cual se estipuló el reparto agrario, con la expropiación de la tierra en no uso de los latifundistas y su reparto entre los campesinos.

La reforma de 1992 consistió en otorgarles a los campesinos el dominio pleno de sus parcelas, lo que puso sobre la mesa el tema del arrendamiento y el traspaso de derechos de usufructo (*Diario Oficial de la Federación*, 1992), permitiendo así la compra-venta y la renta de las tierras ejidales y comunales; es decir, la legalización de su privatización. La reforma se suscitó un par de años antes de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) en 1994, y dio inicio a un período histórico en el cual tuvo lugar la disminución de los apoyos destinados al campo, la industrialización de la agricultura y la dependencia alimentaria.

Los propósitos y objetivos se fueron delineando en los sucesivos planes gubernamentales. Por ejemplo, en el *Diario Oficial de la Federación* (2013) se publicó el Programa Sectorial de Desarrollo Agropecuario, Pesquero y Alimentario 2013-2018, en el que se dividió tajantemente la agricultura mexicana en dos sectores: el altamente competitivo (agroindustrial) y el dedicado a la subsistencia. El proyecto de ese sexenio consistió en capitalizar el segundo sector y este estuvo basado en el modelo de los agronegocios y los agroempresarios, cuya propuesta radicó en el surgimiento de pequeñas empresas y empresarios agricultores que debían adentrarse en el mercado internacional.

Al día hoy, el gobierno de la *Cuarta Transformación* proclama un cambio de régimen con respecto al neoliberal, y propone el rescate del campo mexicano

⁶ El informe completo puede consultarse en: <https://www.fao.org/family-farming/detail/es/c/1375584/>.

⁷ Información presentada por el Gobierno de México en su página oficial: <https://www.gob.mx/>.

con el apoyo económico a campesinos y campesinas, así como la autosuficiencia y la soberanía alimentarias, al hacer consciente que casi la mitad de los alimentos que consumimos se importa. También se ha proclamado la puesta en marcha de programas como el de *Sembrando vida y Producción para el bienestar*, que, a través de un discurso de integración nacionalista, pretende mejorar las condiciones campesinas y contrarrestar el nivel de las importaciones.⁸

Por contradictorio que parezca, otro de los aspectos prioritarios del proyecto nacional radica en la confianza que se les confiere a los agroempresarios y a las trasnacionales para aumentar la producción agrícola. Para ello, Víctor Villalobos (actual secretario de la SADER) se reunió en el mes de junio de 2019 con más de 400 agroempresarios y representantes de las principales cadenas productivas, a quienes convocó a invertir en el campo mexicano, especialmente en el sur y sureste del país, donde afirmó que se cuenta con el agua, la tierra y el capital humano suficientes para apostar a la inversión y la coinversión (Gómez, 2019).

Es pertinente señalar que Víctor Villalobos fue el director del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) en el periodo de 2010 hasta 2018. Durante su cargo estuvo implicado en la gestión de los vínculos con las grandes trasnacionales, y firmó convenios con Monsanto, Microsoft, John Deere, entre otros (Ribeiro, 2019).⁹ Una vez en su puesto como secretario de la SADER, expresó que México tiene las condiciones y los recursos para ocupar un lugar significativo dentro la agricultura mundial y consolidarse como uno de los principales países productores.

⁸ Las directrices del programa están disponibles en: <https://www.gob.mx/produccionparaelbienestar>.

⁹ Todos ellos conforman un monopolio empresarial con un mismo interés, puesto que las grandes trasnacionales que dominan la producción de semillas, como Bayer-Monsanto, Syngenta, Basf y Corteva han hecho acuerdos con las maquinarias de John Deere, AGCO y de hidrocarburos CNH (Ribeiro, 2019). Asimismo, Bill Gates (cofundador de Microsoft) compró en 2010, 500,000 acciones de Monsanto, y ahora se ha adentrado en las tierras africanas para reproducir la agricultura capitalista (Nadal, 2019).

Empero, aun entre estas condiciones, México no figura como uno de los países que dedican la mayor parte de sus tierras a la agricultura de exportación. En un análisis llevado a cabo por Martine Guibert (2018) en su conferencia magistral en el Centro Universitario del Sur, en Zapotlán el Grande, Jalisco, indicó que en América Latina los países sobresalientes en la agroexportación son Brasil y Argentina, en los cuales se dedican miles de millones de hectáreas a la siembra de la soya transgénica a cargo de la transnacional Bayer-Monsanto.¹⁰

Lo anterior lleva al surgimiento de una reflexión en cuanto al tema de la posesión de la tierra, que continúa latente en México con la organización de los ejidos y las tierras comunales. Los ejidatarios y comuneros, en conjunto con los campesinos de la pequeña propiedad que reproducen sus prácticas tradicionales, marcan los límites del expansionismo agroindustrial, poniendo a discusión las implicaciones de ser campesino y de su presencia en el contexto actual del que él mismo o ella misma forman parte, sobre todo en comunidades donde se encuentra adentrado el modelo agroindustrial.

Un planteamiento de la condición de la hegemonía agroindustrial en Sayula

Abordar las circunstancias particulares en que se encuentra el campesino nos convoca a adentrarnos a asuntos que van más allá de la referencia que proporciona un contexto general como lo es el mexicano, y nos remite a la complejidad de las vivencias que lo vinculan a la vida social y comunitaria de la que forman parte. De esta manera, presento a continuación la situación que se suscita en Sayula, una pequeña ciudad donde el modelo agroindustrial ha conseguido desplegarse en toda su amplitud, y se ha convertido en uno de los principales referentes al analizar la consolidación de la agricultura de exportación en el sur de Jalisco. Por este motivo, a causa de las construcciones identitarias del agroempresario y del jornalero agrícola, lo que se esperaría sería la proletarianización o descampesinización del campesino, pero en relación a las cuales continúa presente.

¹⁰ Silvia Ribeiro (2019) señaló que sólo diez países son los que tienen el 98% de la tierra sembrada con transgénicos en el mundo, de los que Estados Unidos, Brasil y Argentina representan el 78%.

Mapa 1.
Ubicación de Sayula en el Sur de Jalisco



Nota: Recuperado de <http://www.inafed.gob.mx>

Sayula es un municipio del sur de Jalisco que está ubicado en un punto casi intermedio entre Guadalajara (a 97 km) y la ciudad de Colima (a 107 km). Colinda al norte con los municipios de Amacueca y Atoyac, al sur con San Gabriel y Zapotlán el Grande, al oeste con Tapalpa y al este con Gómez Farías. Lo habitan 37,186 habitantes,¹¹ y está constituido por cinco comunidades: Sayula, Usmajac, El Reparo, Tamaliagua y La Moret; Sayula es la cabecera municipal.

El surgimiento del modelo agroindustrial y su devenir en la agroexportación data del año 1985 cuando arribó la primera agroempresa jitomatera proveniente de Sinaloa, lo que dio paso a la apertura de una coyuntura que se caracterizó por la presencia de las trasnacionales con los monocultivos del jitomate, las semillas híbridas del maíz, los agrocongelados y el chile jalapeño (Macías, 2006). Al día

¹¹ Dato acorde con el censo de población del año 2020. Disponible en: <https://datamexico.org/es/profile/geo/sayula>.

de hoy, los monocultivos que se exportan son el aguacate, las berries, el chile morrón, el jitomate, el agave, el pepino, la cebada y las semillas híbridas del maíz, donde convergen los agroempresarios con las estrategias y las dinámicas de las agroindustrias trasnacionales, nacionales y locales.

Tal modelo se ha caracterizado por su expansión en grandes extensiones de terreno, la renta de la tierra, la siembra de cultivos correspondientes a una demanda agroalimentaria mundial, la instalación de infraestructura, como los invernaderos y los macro túneles, al igual que la intensificación de sus prácticas agrícolas, cuyo alcance de producción se da bajo formas que se separan considerablemente de las capacidades de la propia naturaleza. Además, se ha ocasionado un deterioro ambiental en el que cabe hacer mención de los incendios, las talas ilegales de árboles,¹² así como el uso de cañones antigranizo. Los cañones fueron usados para dispersar las nubes e impedir que se formara el hielo y cayera en forma de granizo y dañara los cultivos. Ante este hecho surgió el movimiento social “Agua sí, cañones no”, y la creación de la norma comunitaria que prohíbe su uso desde 2019.

Pero el modelo agroindustrial, en su implementación, no tiene un impacto solamente en un modo de producción agrícola, y tampoco se reduce a una dimensión económica. En su complejidad involucra una dimensión social, cultural, histórica, ambiental y psicológica. En su despliegue homogeneiza sujetos, prácticas y saberes según una perspectiva empresarial y en detrimento de saberes, prácticas y cultivos locales tradicionales, en particular de los campesinos. Además, trastoca las formas culturales y el devenir histórico de las tradiciones agrarias, cambiando las maneras de relacionarse con la naturaleza y socialmente. También agudiza la pluralidad de posicionamientos y perspectivas de

¹² Un ejemplo concreto es el desbordamiento del río Salsipuedes, en San Gabriel, ocurrido el 3 de junio de 2019, pues se reconoció que la magnitud de la inundación fue consecuencia de la tala clandestina de árboles y de los incendios forestales. En San Gabriel hay aproximadamente 2,470 ha plantadas con aguacate, para las cuales se arrasaron las especies nativas que contenían los escurrimientos del agua de la sierra. La extensión de tierra devastada por incendios forestales hasta junio de 2019 era de 12,177 ha, entre los municipios de San Gabriel, Zapotlán el Grande, Sayula y Tuxpan (Partida y Santos, 2019).

los sayulenses para pensarse a sí mismos y al contexto en que viven, y crea nuevas estructuras laborales con el surgimiento de empleos, como lo es el de los jornaleros y las jornaleras agrícolas, lo que a su vez ha propiciado movilidad.¹³

En cuanto al campesino y la campesina, dicho contexto se propaga a través de las expectativas para la modernización de la agricultura, en que se conciben como un *productor agrícola*, una categorización con la que se hace referencia a un conjunto de transformaciones desde los ámbitos más cotidianos para pensarse y que hace alusión a una visión capitalista. Existe una correlación a la pretendida intensificación de su manera de hacer la agricultura, a partir de que se le propone incorporar el uso de la maquinaria, como la sembradora, la cosechadora y la fumigadora, la siembra de semillas híbridas o transgénicas, un sistema de riego y el uso de agroquímicos.

Aun cuando el campesino en su hacer también ejerce un sometimiento sobre la naturaleza, incluso algunos están adentrados en estas prácticas que tanto se cuestionan; puedo decir que tiene memoria, una memoria con historia con la que se constituye como un sujeto histórico. De este modo, se tiene que reconocer que, pese a la forma en que llegue a presentarse en la actualidad, sigue siendo poseedor de los conocimientos ancestrales de la tierra y conocedor de las otras maneras de vincularse con la naturaleza que son capaces de poner en entredicho las prácticas agroindustriales.

Ciertamente, varios campesinos y campesinas han incorporado las prácticas agroindustriales y otros más están rentando sus tierras porque cada día les resulta más difícil y costoso mantenerlas. Y, aunque pareciera que se descampesinizan por la integración que algunos hacen de ella o por ya no trabajar sus tierras, al mismo tiempo dan cuenta de que ser campesino trasciende su práctica, al llevar consigo un pensamiento, una historia y un modo de hacer la vida que no se olvida del todo. Por lo que, no han dejado de existir en el amplio sentido de su concepción campesina.

¹³ Tal es el caso de los jornaleros y las jornaleras migrantes provenientes de varios estados como Chiapas, Veracruz, Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Morelos, Michoacán, Durango, Nayarit, Colima, etcétera.

Con esto no desestimo que el modelo agroindustrial sea el más visible, al que se le confiere la mayor sustancialidad y del que derivan varias de nuestras problemáticas socioambientales. No obstante, resultaría poco pertinente pensar homogéneamente, en particular porque hay una diversidad del sujeto campesino y una pluralidad de prácticas agrícolas que desembocan en la complejidad de su agricultura.

La variedad de los campesinos sayulenses y la complejidad de la agricultura

El campesino o la campesina, sea como sujeto individual (aunque siempre social), sea como sujeto colectivo, ha estado presente a lo largo del tiempo y ha sido partícipe de la conformación de la historia sayulense. En cada período histórico según determinadas identidades, por dar unos ejemplos: el trabajador agrícola de las haciendas, el campesino posterior a la Revolución Mexicana y el agroproductor en el neoliberalismo. Aun así, siempre con un vínculo hacia la tierra, cuya relación sustancial se suele atribuir a la siembra y la cosecha de cultivos para satisfacer la alimentación.

Pero ser campesino o campesina implica más que lo anterior. Es un sujeto de cuya relación con la tierra emanan vinculaciones con la naturaleza que fueron forjadas en un pasado, y las cuales han venido cambiando con el transcurrir del tiempo. Por lo tanto, en su memoria histórica permanece un conjunto de saberes conformados sobre la base de un conocimiento sobre los suelos, las plantas, los nutrientes, los temporales y las estaciones. El proceso del cambio que se suscita se debe al propio transcurrir de la vida y de las particularidades de su contexto histórico, el cual se ha visto afectado por factores externos de carácter económico y político, como las políticas agrarias o las dinámicas del mercado mundial y nacional.

Al encontrarse inmerso en un contexto agroindustrial como es el de Sayula, la práctica agrícola tradicional y de autoabastecimiento del campesino es cuestionada por su falta de participación en las nuevas dinámicas agrícolas locales. En un contexto en el que, además, se advierten problemáticas concernientes a la fijación de los estándares de producción en relación con la extensión de tierra cultivada, los precios para la compra de las cosechas, el acceso a programas

gubernamentales, los apoyos al campo y las negociaciones con los intermediarios para quienes comercializan sus cultivos.

Lo que resulta importante aclarar es que los campesinos no están aislados de los mecanismos de la economía capitalista. Algunos podrán encontrarse en sus márgenes, pero otros están adentrados por sus relaciones con el mercado y la demanda agroalimentaria. Aun así, se aprecian acciones que resultan antagónicas a la lógica del capital, tal como lo es cuando regalan parte de su cosecha a familiares y conocidos, lo cual pone de manifiesto vínculos éticos y morales que no corresponden a los de una mentalidad guiada por la acumulación y la obtención de la mayor ganancia.

A partir de esto, se presenta una pluralidad en las maneras de ser campesino, empezando con el hecho de que hay quienes se conciben como tales y quienes lo hacen como productores agrícolas. Asimismo, se debe atender la circunstancia de que hay quienes tienen mayores ingresos y medios de producción que otros. Por ende, puede conocerse a quienes cuentan con recursos financieros suficientes para abastecer sus tierras con la tecnología moderna y además poseen un peso significativo en la agricultura local, quienes por lo regular suelen reivindicarse como agroproductores.

En otro sentido, su variedad nos traslada a otra condición que interviene en su constitución, esta es el tipo de propiedad de su tierra. Existen dos tipos de propiedad: la *ejidal* y la *privada*. Mas no hay una relación directa del campesino y su agricultura con el tipo de tierra que posee, por lo que hay ejidatarios que están adentrados en la comercialización e intensificación de su agricultura y otros que cultivan para el autoabastecimiento. Lo mismo sucede con quienes son conocidos como los campesinos de la pequeña propiedad; es decir, quienes tienen tierra privada.

De lo anterior se deriva un devenir histórico en particular. El ejidatario y la ejidataria mantienen en su memoria el recuerdo de la lucha por la tierra que se corrobora con el reparto agrario, para quienes el ejido va más allá de una simple posesión de la tierra, y en su lugar representa una forma de organización campesina con la que se procuró su autosuficiencia alimentaria. No obstante, en la actualidad se enfrentan a un trastrocamiento de lo que en un inicio implicó ser ejidatario, debido al adentramiento de la mentalidad y las prácticas agroindustriales que priorizan el comercio y la renta de las tierras ejidales.

Por otra parte, el campesino de la tierra privada da cuenta de otra configuración campesina. Al menos, quienes he tenido la oportunidad de conocer esclarecen cómo en el siglo pasado sus familiares se dedicaron a trabajar tierras que no les pertenecían. En la actualidad continúan cultivando, y esta vez les pertenece la tierra, pero una tierra que tuvieron que comprar. A pesar de eso, son poseedores de la misma manera que los ejidatarios de los saberes y las prácticas tradicionales, lo que amplía el alcance que tiene la concepción campesina.

En ambos casos hay quienes ponen en marcha las prácticas modernas con el uso de maquinaria, semillas mejoradas y agroquímicos, y cultivando para empresas privadas. Otros siguen reproduciendo sus prácticas tradicionales. Inclusive, hay quienes prosiguen con su tradición a la par de la modernización de su agricultura. Todavía puede observarse la siembra de cultivos como maíz, papa, trigo, cebada, garbanzo, chayote, aguacate, caña de azúcar, pitayo,¹⁴ maguey, sorgo, frijol, otras hortalizas y árboles frutales. También puede visualizarse a quienes incorporaron los monocultivos del aguacate, las berries, el chile morrón, el jitomate y el maíz transgénico. Algunos se dedican a comercializarlos, en lo local, lo regional, lo nacional o lo transnacional. En cambio, otros se dedican a cultivar para el autoabastecimiento, aunque al día de hoy ya son pocos. En cuanto a los últimos, se trata de campesinos que no tienen la ambición de hacer grandes negocios con la acumulación de sus cultivos, ni es de su interés la creación de fuertes lazos comerciales que traspasen lo local. Tampoco priorizan contratos con empresas privadas o integrarse a algún programa gubernamental que los vincule con dichas empresas, por la razón de que, tal como lo expresan: “como nosotros cultivamos para el autoconsumo, no lo necesitamos” (Juan, comunicación personal, 18 de septiembre de 2019).

A la par, se puede encontrar campesinos que ya rentaron sus tierras o quienes ya no las trabajan. En relación con quienes continúan trabajándolas, todos y todas habitan en la zona urbana de Sayul; por tanto, solo van a sus parcelas a cultivar y a cosechar. Algunas de las parcelas se suelen encontrar en las orillas de la cabecera municipal o del municipio o en otras comunidades. Esta segunda situación, por lo regular, atañe a los campesinos cuya tierra fue comprada,

¹⁴ Cultivo que ha decaído considerablemente en Sayula.

heredada o por haber vivido con anterioridad en dichas localidades, razón por la que hay casos de campesinos que viven en Sayula y sus tierras se localizan en Usmajac o en otros municipios, como San Gabriel, Gómez Farías o Teocuitatlán, entre otros.

Según el lugar en que se sitúan es la forma en que las trabajan; por ejemplo, si se cultiva en las pendientes, se debe tener en cuenta la adecuación del terreno que debe hacerse para el cultivo; por el contrario, la tierra plana facilita la preparación de la tierra. En alusión a las tierras, las hay de temporal o de riego. Cada una de estas maneras implica una relación con el medio ambiente distinta, puesto que plantar en concordancia con el temporal requiere poseer un conocimiento de los temporales y ciclos de la naturaleza, a diferencia de las tierras de riego, que dependen del agua del subsuelo y la perforación de pozos profundos. Y, en ellas, hay campesinos que se dedican solo a cultivarlas, y otros al mismo tiempo crían animales; también encontramos a quienes, además, ejercen otro oficio o profesión.

Así, entendí que cada manera de ser campesino tiene sus particularidades y experiencias específicas de trasfondo, que resuenan en su constitución y reivindicación como tal. Por ello, en un principio comprendí lo inapropiado que resultaría proponer una única forma de entenderlo en su modo de ser y de vivir su cotidianidad; en especial por el motivo que dio Eric R. Wolf al abordar la complejidad de la variedad campesina:

Hay diferencias en el comportamiento y en los puntos de vista entre arrendatarios y propietarios, entre campesinos pobres y campesinos ricos, entre agricultores que también son artesanos y aquellos que solo aran y cosechan, entre hombres que son responsables de todas las operaciones agrícolas en una tenencia que arriendan o poseen y los trabajadores asalariados que realizan su trabajo bajo la supervisión de otros a cambio de dinero (1985:5).

La diversidad del campesino y sus formas de hacer agrícola desembocan en la complejidad de su agricultura, al no quedar definida por un único sujeto ni una sola vinculación hacia la tierra. El sayulense que trabaja la tierra desborda las caracterizaciones de lo que dicta ser un campesino, mostrando que hay una

pluralidad de posibilidades de serlo y poniendo en discusión la más visible contraposición entre la *agricultura moderna* y la *agricultura tradicional campesina*. Todo esto nos permite reconocer una variedad de posicionamientos y reivindicaciones que se configuran y se confrontan a consecuencia de su coexistencia en un mismo espacio y tiempo.

A modo de cierre

A lo largo de este escrito me he dedicado a repensar la presencia y la situación del campesino en un contexto en el cual el modelo agroindustrial se ha posicionado como hegemónico, pues la conformación de dicho modelo se planteó como un desarrollo para la agricultura con el que se subalternizó al campesino junto con sus saberes y prácticas, y se presentó la opción de un devenir basado en su incorporación a una agricultura empresarial o, en dado caso, su eliminación. A pesar de lo anterior, se ha dejado ver que el campesino continúa formando parte de la vida social.

Aunque el modelo agroindustrial ha sido el más visible en los últimos tiempos, abarcando la mayor parte de la tierra, haciendo el mayor uso de los recursos naturales, provocando daños ambientales y de salud humana, no por eso es el único que existe. En el trasfondo de su hegemonía, lo que se suscita es una complejidad por la presencia de otros sujetos y otras maneras de hacer que coexisten con él o que se encuentran en sus márgenes.

Mis inquietudes por realizar un sutil acercamiento a dicha problemática y mi interés por pensar la situación del campesino sayulense me llevaron a abordar algunas de las circunstancias vividas en Sayula, por ser una ciudad en la cual el modelo agroindustrial se ha desplegado en toda su amplitud y en la que ha sido estructurado. Con esto quedan expuestas las expectativas para una modernización de la agricultura que sea apropiada para el campesino en sustitución de sus prácticas tradicionales.

Dado el contexto local, puntualicé que se esperaba una proletarianización o descampesinización del campesino; no obstante, procuré mostrar cómo el campesino sayulense sigue existiendo. Algunos ya han rentado sus tierras; pese a ello, prevalecen los ejidatarios con sus tierras ejidales y los campesinos de la tierra privada. Ellos no laboran en las agroindustrias, por lo que cabe reflexionar

en que, si no es el jornalero que va a trabajar a las agroempresas, entonces no está siendo proletariado.

En el mismo sentido, me dirigí a tratar la inquietud sobre la descampesinización por la incorporación que se hace de la modernización de la agricultura; sin embargo, señalé que esta es una condición que depende más de intereses y necesidades particulares que un prototipo que lo defina, en particular en Sayula, donde hay una variedad del sujeto campesino y dicha condición es relativa, aparte de que, igualmente, se da cuenta de que ser campesino trasciende la práctica, al llevar consigo un pensamiento, una memoria histórica y una forma de hacer la vida que no se olvida con facilidad.

Bibliografía

- Barcéna, A. y Leo H. (2020). “La necesidad de la recuperación verde en América Latina y el Caribe”. *La Jornada*, 30 de mayo, núm. 12876. México.
- Berger, J. (2018). “De sus fatigas. Puerca tierra”. En: John Berger, *Trilogía. De sus fatigas*. Barcelona: Delbolsillo.
- Bookchin, M. (1999). *La ecología de la libertad*. Madrid: Colectivo Los Arenalejos.
- Diario Oficial de la Federación (2013). *Programa sectorial de desarrollo agropecuario, pesquero y alimentario 2013-2018*. Disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5326584&-fecha=12/12/2013. Consultado: 12 de febrero de 2019.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Gómez, C. (2019). “México tiene condiciones para destacar a escala global en la agricultura: Villalobos”. *La Jornada*, 6 de julio, núm. 12552. México.
- Grupo ETC (2017). *¿Quién nos alimentará? ¿La red campesina alimentaria o la cadena agroindustrial?* [Boletín]. México.
- Guibert, M. (2018). *Hacia una nueva geopolítica de la agricultura y de la alimentación ¿Qué papel y lugar tendrá América Latina?* Conferencia magistral del Centro Universitario del Sur-Cátedra Guillermo de la Peña. Zapotlán el Grande, Jalisco.

- Macías, A. (2006). *Empresarios, estrategias y territorio en la producción hortícola de México (El caso de Sayula, Jalisco)*. [Tesis doctoral]. Guadalajara: CIESAS Occidente.
- Nadal, A. (2019). “Bill Gates, agricultor africano”. *La Jornada*, 27 de noviembre, núm. 12694. México.
- OCDE (2011). *Análisis del extensionismo agrícola en México*. París. Disponible en: <https://www.gob.mx>. Consultado: 23 de marzo de 2018.
- Partida, J. C. y Santos J. (2019). “Tres muertos y un desaparecido por desbordamiento de río en Jalisco”. *La Jornada*, 4 de junio, núm. 12520. México.
- Quijano, A. (2000). “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista del CESLA*, núm. 1. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia.
- Ribeiro, S. (2019). “Transgénicos traen cáncer y muertes”. *La Jornada*, 17 de agosto, núm. 12594. México.
- Toledo, V. (2019). “La revolución agroecológica, la FAO y la 4T”. *La Jornada*, 21 de mayo, núm. 12506. México.
- Wolf, E. (1985). *Las luchas campesinas del siglo XX*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

La conformación de una comunidad migrante: Santa Margarita, Zapopan. Un relato de vida

Fátima María García Íñiguez

Resumen

Este trabajo trata sobre el proceso de conformación de la colonia Santa Margarita, en el municipio de Zapopan, visto a través de la inmigración. Se ha tratado de describir cómo se fue construyendo una comunidad migrante de manera histórico-social, la cual ha contado con el apoyo de la iglesia católica y de las organizaciones de colonos migrantes, por agrupaciones religiosas o por vínculos y redes vecinales. A partir de un estudio etnográfico, del relato de vida, y con una perspectiva antropológica cultural interpretativa, intento dar cuenta de ello. Mi objeto de estudio ha sido la población pionera inmigrante, lo que he llamado “los primeros pobladores”.

Palabras clave: identidad, inmigración, comunidad, relato de vida.

Introducción

El presente trabajo es un avance de investigación del proyecto de tesis: “Identidad migrante y religiosa en Santa Margarita, Primera Sección, Zapopan, Jalisco”, que desarrollo en la Licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara.

La colonia Santa Margarita, Primera Sección, corresponde al código postal número 45140, y abarca un área cercana a 226 hectáreas, del municipio de

Zapopan, del estado de Jalisco. Es una comunidad que se encuentra ubicada al norte de la cabecera municipal de Zapopan, al noreste de la Zona Metropolitana de Guadalajara, y está dividida en dos secciones: la primera está situada dentro del anillo periférico.

En la comunidad de Santa Margarita, una parte de la población tiene alrededor de 50 años viviendo en la colonia. La fraccionadora “San Pablo”, cuando estaba vendiendo los terrenos, ya contaba con división de calles, servicios de luz, agua y drenaje; aunque las calles estaban empedradas, a las personas les empezaron a interesar, ya que los espacios se veían agradables, y más que nada, porque ya tenían servicios básicos.

También encontramos una comunidad con diversas costumbres y tradiciones debido a su composición social como inmigrantes, y de creencias religiosas muy arraigadas entre las personas con mayor edad. Se ha ido construyendo y consolidado bajo el fenómeno migratorio desde la formación de la colonia hasta en el presente, y ha hecho que la identidad de la comunidad vaya cambiando, diversificándose, de tal manera que la cultura, las formas de pensar, la participación social de las nuevas generaciones, el impacto de culturas en un mismo lugar por el factor migratorio, propician mi interés por comprender dicha identidad, que, a manera de hipótesis, ha sido producto de todas estas características.

Hay fenómenos y problemas sociales que se han presentado en la colonia a lo largo de los años, por ejemplo: la evolución de la población de rural a urbana, la delincuencia, las dificultades en el acceso a la salud y la educación, el cambio de modelo demográfico, las políticas de empleo, el narcotráfico, la importancia de las remesas en la economía, la degradación ecológica y la migración (Vázquez, 2005).

Cuando inicié esta investigación me pregunté acerca del origen de la colonia, el peso de las redes sociales migrantes en la conformación de la actual colonia, la importancia de la iglesia católica como cohesionador de su feligresía y las expresiones culturales que dan identidad a la colonia de Santa Margarita, Primera Sección. Y sobre esto tratará nuestro trabajo.

Punto de partida

Las investigaciones sobre la comunidad de Santa Margarita tienen que ver con la historia parroquial (Leal Zacarías, 2014), y también con la vida cotidiana de finales de los años sesenta y principios de los setenta: Leal Zacarías nos dice que:

Para tener una visión de cómo fue nuestra colonia en sus primeros años, la señora Lucía López, quien llegó en los primeros años de poblamiento de Santa Margarita en la primera sección comentó que en lo general se trataba de pobres (sic),¹ cañas secas, que seguramente habían quedado después de levantar la cosecha, y algunos caminos que los atravesaban para segar a lo que asegura ella que fue la primera y única tiendita que hubo en esos primeros años, la cual la trató de ubicar en la calle de Santa Teresa. Lo que ahora es la bien conocida avenida Santa Margarita (Leal, 2014:2).

También encontramos en el libro *Historia del lugar donde vivo* (2005) historias de las colonias con más relevancia y más tradicionales en el municipio de Zapopan: en él Luis Antonio Vázquez muestra un extracto de la historia en el capítulo “Santa Margarita”, y su experiencia por conocer y vivir un tiempo en esta comunidad. Pero no encontramos más material bibliográfico sobre nuestro tema. Por ello este trabajo presenta un avance de investigación; es decir, una mirada de los actores sociales que se establecieron en la colonia y, desde su testimonio, conoceremos cómo ha evolucionado hasta convertirse en una de las colonias con más personalidad tradicional y religiosidad popular distintiva en Zapopan.

El enfoque de estudio

De acuerdo con Geertz (1973), entiendo la cultura como la dimensión de lo humano. Para la escuela interpretativa simbólica, la cultura no comprende el conjunto de lo que hacen y experimentan los seres humanos, sino solo una dimensión de cualquier actividad o concepción adelantada por los seres humanos; es decir: “La cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas” (Geertz, 1973: 26). La

¹ Potrereros.

cultura no es una entidad oculta, está a la vista de todos y se expresa públicamente en prácticas significativas con efectos sociales.

En el método etnográfico, el etnógrafo debe interpretar la cultura como si estuviese leyendo un texto compuesto por una red de significados que el lector debe comprender. “La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente” (Geertz, 1973: 372). De ahí la importancia de los símbolos o significados que debe interpretar el etnógrafo, porque serán una especie de documentos públicos que se encontrarán a la vista de todos en prácticas y narrativas concretas. Los mismos símbolos son los vehículos de significación y el punto de análisis cultural.

En etnografía, la descripción densa toma una significación importante metodológicamente, y consiste en el estudio de la cultura desde el punto de vista del actor. La labor del investigador es situarse en la posición de los actores; esto quiere decir que la descripción de cualquier práctica cultural debe incluir lo que la práctica significa para los actores que la realizan. De esta manera se debe considerar la descripción de lo que la gente hace y la descripción de lo que significa la realización de la práctica para las personas. La descripción densa supone ir más allá de lo que se observa en acciones concretas, y busca dar cuenta de la jerarquización estratificada de estructuras de significación, teniendo como meta el desentrañamiento de los significados a partir de los cuales los actores le dan sentido a su propia vida cultural, su *ethos*.

El trabajo del antropólogo no es reproducir las interpretaciones de las personas, sino interpretar las interpretaciones, “las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Lo único que se necesita es aprender la manera de tener acceso a ellas” (Geertz, 1973: 372); por lo tanto, la realidad social es producida por los significados que los actores tienen del mundo. La antropología interpretativa busca comprender los significados antes que establecer leyes generales.

Clifford Geertz, en su capítulo: “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” (1973), ejemplifica de manera práctica lo que en la teoría explica, y lo tomo como referencia, porque es un claro testimonio antropológico de cómo saber aplicar la antropología interpretativa. Al dar cuenta de la importancia

simbólica que tienen las riñas de gallos en Bali, deja manifestado su trabajo de interpretar las interpretaciones de los actores, y la relación de lo que significa la riña de gallos en la vida personal de cada actor masculino, como la vida en comunidad social; como Geertz detalla, no solamente se trata de un solo significado, sino también de un entramado de significados que en su conjunto, habla de lo que él llama “estilo de vida balinés” (Geertz, 1973: 340).

A través de estos postulados intentó dar cuenta de lo que significó vivir en Santa Margarita cuando se fue conformando la comunidad por los primeros pobladores inmigrantes, dando voz a los actores que formaron y forman parte de este proceso de consolidación. Por su experiencia de vida, expresan un universo simbólico que las personas de la colonia han creado para vivir en comunidad. Así como la riña de gallos en Bali refleja una práctica cultural propia, donde los balineses aprenden a “cómo se manifiesta el ethos de su cultura y su sensibilidad personal cuando se vuelcan exteriormente en un texto colectivo” (Geertz, 1973: 369), en Santa Margarita también han existido y existen prácticas culturales tradicionales que muestran el estilo de vida y la personalidad de la propia colonia que, al haber textos individuales, refiriéndose a las prácticas sociales y religiosas particulares, forma parte del texto colectivo que es Santa Margarita; habla de la identidad migrante y religiosa, la cual se ha conformado y mantiene una experiencia cultural significativa identitaria para los residentes de la colonia.

La entrevista en profundidad como relato de vida

A partir del objetivo general de la investigación y sobre la base del enfoque teórico interpretativo simbólico, una de las preguntas claves para el desarrollo de este trabajo fue: ¿cómo se conformó y desarrolló el barrio de Santa Margarita?

La historia oral, la historia de vida y los relatos de vida son parte de las técnicas de investigación cualitativas. Se pueden considerar como un espacio de confluencia interdisciplinaria que procede a seleccionar nuevos sujetos sociales, en escalas y niveles diferenciados; logran aproximaciones cualitativas de los procesos y fenómenos sociales individuales, con el objetivo de ampliar el rango social de producción de conocimientos históricos. Destacan y centran su análisis en la visión y la versión de lo más profundo de la experiencia humana

que expresan los sujetos sociales. En antropología, el uso de testimonios o evidencia oral ha sido parte integral de los métodos y técnicas de investigación.

De manera específica, y siguiendo a Aceves (1998), entiendo los relatos de vida como las unidades de narración que organizan el contenido de una narración personal, de una autobiografía o de una entrevista, también vinculado al testimonio histórico en el ámbito personal, como experiencias autobiográficas.

Para la obtención del testimonio como relato de vida consideré el procedimiento directo, como detalla Aceves (1998), según el cual el investigador recurre a la recolección amplia y sistemática en el campo de ubicación de las fuentes vivas, en mi caso, *Santa Margarita*.

Utilicé la entrevista en profundidad como: “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones” (Taylor y Bogdan, 1987: 101). Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. “La entrevista etnográfica sirve fundamentalmente para descubrir preguntas, es decir, para construir los marcos de referencia de los actores a partir de la verbalización asociada más o menos libremente en el flujo de la vida cotidiana” (Guber, 2011: 79), y sirve de manera fundamental para construir marcos de referencia de los actores sociales, a partir de la verbalización.

Así: “El descubrimiento de las preguntas significativas según el universo cultural de los informantes es central para llegar a conocer los sentidos locales” (Guber, 2011: 80). Como investigadora, parte del trabajo que realicé fue elaborar la guía de la entrevista, la cual, como señalan Taylor y Bogdan (1987), no es un protocolo estructurado, sino más bien una lista de áreas generales que se deben cubrir con la propia realización de la entrevista; esta guía me sirvió para recordar las temáticas de interés a investigar y, además, las preguntas que debían hacerse sobre ciertos temas. Fue importante sondear los detalles de las experiencias y los significados que estas les atribuyen. No se pueden dar por sentado supuestos y comprensiones del sentido común. Con el diario de campo se cumplió la función de agregar los comentarios de lo observado, los que se han registrado en las notas de campo de la observación participante.

Don Ascensión y doña Inocencia

Antes de realizar la entrevista, elaboré mi guía, la cual me ayudó a encontrar las preguntas principales, y con el desarrollo de la entrevista fueron apareciendo otras; se basó principalmente en conocer el nombre, si así lo deseaban, la edad, el año en que llegaron a poblar, el motivo y el lugar de origen, así como la historia de las fiestas patronales y de la comunidad, las costumbres y tradiciones religiosas y sociales en las que habían participado y participan, sobre los negocios y servicios.

En este trabajo presento al señor Ascensión Ruíz y a la señora Inocencia García, sujetos activos de la investigación y fuente primaria; su relato de vida es el dato principal del análisis de este trabajo.²

La entrevista a profundidad como relato de vida se desarrolló el 10 de marzo de 2021, sobre a las siete de la tarde,³ en la casa del señor y la señora. Nos acomodamos en su sala, solicité grabar la entrevista y permitieron la grabación. Comencé por preguntar el nombre y si estaban de acuerdo en ponerlo en el trabajo; me comentaron que no les molestaba, y aceptaron que anotara sus nombres reales.

La señora Inocencia llegó a Santa Margarita en el año 1975, después de que se comenzara a fraccionar. Ella se crio en un internado, con las religiosas del pueblo de El Salvador, Jalisco, perteneciente al municipio de Tequila, y posteriormente, cuando creció, el señor cura del pueblo le dijo que podía irse a trabajar a la ciudad. Aceptó y vino a trabajar a un hospital; también un hermano

² Escogí a este matrimonio para la entrevista por los años que tienen viviendo en la comunidad (la señora Inocencia llegó a la comunidad en el año 1975, y el señor Ascensión entre 1965 y 1966, justo antes de que se empezara a fraccionar la colonia, que fue en el año 1968), lo cual me deja conocer la historia a través de su experiencia: cómo fue la inmigración, las causas, los problemas sociales, las prácticas y actividades comunitarias, las dinámicas religiosas, entre otros elementos.

³ Fue en ese horario para respetar su tiempo de asistir a misa de seis de la tarde; terminando la misa, se realizó la entrevista. En pandemia en el tiempo de confinamiento, las misas de la tarde en la parroquia de Santa Margarita se dividían en dos horarios, a las seis y las siete de la tarde; terminado el confinamiento, se normaliza y se pasó a una única misa de siete de la tarde.

de ella vino y se casó y se quedó a vivir en la colonia; ya cuando vino a vivir a Santa Margarita, la señora Inocencia conoció a su esposo.

El señor Ascensión llegó entre 1965 y 1966.⁴ Nació en García de la Cadena, Zacatecas. A la edad de dieciocho años vino a vivir a Zapopan. Posteriormente, su padre compró un terreno en la colonia y, cuando pudieron hacer dos cuartos, lograron instalarse en la colonia. El motivo de la migración fue la salud. Su mamá era muy enfermiza y venían a citas médicas a Guadalajara; por lo tanto, sus padres optaron por instalarse en la ciudad; rentaron una casa en Zapopan (su papá tenía tierras y ganado, y para poder venir a la ciudad vendió una parte para juntar algo de dinero y conseguir un terreno en Santa Margarita). El señor Ascensión llegó cuando apenas se estaba construyendo. Comenta que había establos de ganado, parcelas, milpas; explica que apenas se empezaba a construir de “La Comisión”⁵ hacia arriba (refiriéndose hacia el periférico y donde se encuentra el templo); eran apenas unas cuantas “casitas, con puras laminitas enchapopotadas y palitos”. En relación con las casas, relata que se acuerda, y era cruel que:

Mucha gente a puro base de esfuerzo, han hecho todas las casas, unas regular, otras más bien, otras pues económicamente están todavía casi igual, pero hubo partes que en aquellos años, la mayoría de la gente trabajaba toda la semana y sábado en la tarde, y domingo se ponía a hacer sus bloques, sus barditas, para parar la casita, y venirse a vivir, porque no tenían para más y para no estar pagando en rentas y todo eso, la gente se adaptaba como podía (Señor Ascensión).

Cuando el señor Ascensión llegó a la comunidad, había personas que construían antes de que se fraccionara; algunas personas comenzaron a realizar las actividades económicas que sabían hacer, como sembrar y criar ganado. En el contexto que se ha ido descubriendo, nos encontramos con una comunidad donde no había muchos recursos, ni servicios, y la disponibilidad de tener un terreno “cercano” a la ciudad se encontraba en Santa Margarita, era considerada

⁴ Recurrió a sus recuerdos, mas no pudo confirmarme un año exacto.

⁵ Que es un punto de referencia de lugar importante hasta la fecha.

la periferia de la ciudad. En relación con el servicio del agua potable, el señor Ascensión cuenta que en la casa de sus padres hicieron un pozo, pero no dio resultado: “entonces el agua iba uno a traerla del establo, ese señor del establo ya tenía llaves (de agua)”.

La Comisión

La Comisión de Luz ha sido un referente geográfico e histórico de la formación de la colonia:

Ahí donde está la comisión de la luz, era un hoyo y pasaba un arroyo y luego le fueron arreglando poquito a poquito y luego después pusieron una casetita de vigilancia de policía, y ahí hacían fiestas, y hacían bailecitos para la juventud, ahí era donde se juntaban los jóvenes, a bailar y a hacer cositas así (Señor Ascensión).

Fotografía 1.
Comisión Federal de Electricidad de Santa Margarita
en la actualidad, por dentro.



Fuente: Archivo de trabajo de campo (7 de julio, 2022).

Fotografía 2.

Comisión Federal de Electricidad de Santa Margarita, por afuera.



Fuente: Archivo de trabajo de campo (7 de julio, 2022).

También comenta el señor Ascensión que, de la Comisión para abajo, refiriéndose a lo que antes era barranco en dirección a Zapopan centro, no había nada, solo un campo de fútbol grande, y esa parte de la colonia fue lo último que se fue fraccionando con el tiempo.

La Comisión de Luz ha sido un espacio de identificación y apropiación importante para las personas, quienes desde su edificación hasta ahora —durante un tiempo en tal espacio se realizaban fiestas públicas; ahora ya no—, siguen preservando un punto de reunión significativo y de encuentro para las personas.

Los medios de transporte

Cuando se empezó a conformar la comunidad, los medios de transporte eran escasos, y no había camiones que cruzaran la colonia; las personas tenían que caminar bastante para poder ir hacia lo más cercano y encontrar una parada de autobús. Los caminos podían cortarse por atajos; no eran regulares, los habitantes se tenían que enfrentar peligros cotidianos:

Se iba uno a pie hasta donde están los edificios del PRI, a dos cuadas abajo, ahí pasaba un camión, se iba uno a pie, pero si no querías dar vuelta por la Av. Viejo Tesistán, te ibas a pie y cruzabas por un tubo de agua, pasabas por sobre el tubo, pasaba uno corriendo, pues estaba uno joven. Había gente que estaba mayor y tenía que bajar y luego subir, los que estábamos jóvenes pasábamos corriendo. Hasta ahí llegaba una ruta, y las demás se quedaban en Zapopan. Todas las mañanas, haz de cuenta que éramos hijos, estudiantes y trabajadores, todos íbamos caminando hacía ahí o hasta mero Zapopan (Señor Ascensión).

Son las realidades que enfrentaba la población de Santa Margarita; en esa década de los setenta la colonia se encontraba en la periferia, y los servicios como el transporte apenas iban abasteciendo los lugares más lejanos del centro de la ciudad. Posteriormente, con los años, cuando las personas iban a realizar sus compras a Zapopan centro, el sitio más cercano y con más variedad de productos, “para trasladarse a ese lugar solamente había una ruta de camión, que venía del centro de la ciudad de Guadalajara y su terminal estuvo entre las avenidas Santa Ester y Las Torres” (Leal, 2014: 2) de la colonia Santa Margarita, y es referencia a la necesidad de expansión de rutas de camión para el traslado de las nuevas colonias.

El templo de Santa Margarita

Para la comunidad inmigrante recién llegada a la ciudad, que provenía de los municipios y poblados de Jalisco, y también de algunos estados del occidente de México como Zacatecas, Michoacán, Colima, Nayarit, que comenzaba a poblar la colonia Santa Margarita, fue primordial que, en el proceso de fraccionar y comenzar a construir casas y escuelas, también se construyera un templo; la mayoría de las personas vieron la necesidad de que se destinara un espacio para el templo, y así seguir con las actividades religiosas católicas que ya eran parte de su vida: era costumbre, tradición y fe. De esta manera nos lo cuentan el señor Ascensión y la señora Inocencia:

La gente del barrio quería un templo y no había: entonces, una licenciada peleó a la compañía⁶ para que le dieran un pedazo, y le dieron en el bordo, en el barranco,

⁶ Fraccionadora San Pablo.

ahí fue donde le dieron ese terreno para que se hiciera el templo (...) Peleaba también para un mercado y para eso no le quisieron dar (Señor Ascensión).

Con unos muritos y láminas hicieron lo del templo, ya después que vino el padre Arturo; después poco a poco fueron fincando. El padre Arturo fue el primer fundador de aquí, el primer sacerdote, él tenía un proyecto, muy bueno y grande para hacer un templo, pero no había dinero, pues toda la gente estaba muy pobre, entonces no se pudo hacer eso, por eso se hizo el templo tal y como pudieron. Hubo muchas personas que cooperaron para las vigas, para el material y muchos albañiles, que inclusive el que nos hizo la casa, él cooperó, los domingos se iba a pegar bóvedas (Sra. Inocencia).

En parte del terreno que se destinó para el templo era barranco y abajo había unos lavaderos y ahí iba a lavar la gente, a esos lavaderos y a esos arroyitos de agua (Señor Ascensión).

Fotografía 3.

Templo de Santa Margarita hacia el año 1974.



Fuente: fotografía de Vicente Leal Zacarías (2014).

El templo, según los testimonios de algunas personas entrevistadas en la colonia, se empezó a construir como en el año 1973, y su relación con la devoción a Santa Margarita Reina de Escocia pudo haber sido como un referente al nombre que se le dio primero a la colonia como “Santa Margarita”, una recomendación por parte de las autoridades eclesiales, y aceptada como forma de crear una identidad religiosa que compartiera con una identidad social por el nombre en la colonia.

Santa Margarita fue una mujer de grandes virtudes que supo ser cristiana por encima de ser reina. Era tal su recato, su prudencia y su porte que no podría mirársela sin que inspirara respeto. Su realeza no fue dificultad para vivir hasta lo más hondo su responsabilidad de cristiana. Supo desde la posición más alta ser testigo de Cristo. Fue una reina con espíritu de pobre (Parroquia Santa Margarita Reina de Escocia, 2004).

La fiesta patronal en la parroquia de Santa Margarita Reina de Escocia es un festejo anual en la que la mayoría de las personas de la colonia participa, por los grupos parroquiales que sirven todo el año (en la liturgia de las misas, coros, ministros extraordinarios de la comunión, catequesis infantil y de adultos, caritas, acción católica, grupos de adolescentes o juveniles, entre otros), les asignan en el docenario de misas y procesiones en el programa un día especial a cada grupo y cuadras de la colonia, los cuales se encargan tradicionalmente de adornar el carro alegórico con flores o según sea su creatividad, y la participación en la misa.

En relación con estas fiestas (su principal día de festejo es el 16 de noviembre), se puede apreciar la participación de las personas en su generalidad, la organización e integración, la cooperación y que de alguna manera su recompensa no la ven en lo económico, pues no es un trabajo remunerado, sino la ven en relación con sus creencias pensando que se lo compensará Dios. Esta tradición popular religiosa se ha hecho año tras año desde que se construyó el templo y se le otorgó el nombre y la devoción a Santa Margarita.

Las fiestas populares son acontecimientos públicos en los que se conmemoran hechos del pasado o personalidades históricas o religiosas, y están vincu-

ladas con los procesos de producción, reconstrucción y circulación de bienes materiales y simbólicos. Además, en las fiestas convergen los habitantes de los pueblos, rancherías, barrios y colonias, lo que les proporciona momentos importantes de encuentro, esparcimiento, alegría, a través de las cuales se reelabora la identidad sociocultural; también está el hecho de que en ellas persisten aspectos claros de solidaridad y cooperación, los cuales realzan la importancia de la vida en común (Gallegos, 2015).

Al igual que otras representaciones de santos patrones o vírgenes, Santa Margarita se asocia con la imagen de los pobres en un barrio obrero. Los obreros del barrio han sido los propios vecinos, quienes han puesto gratuitamente su especialidad al servicio de la comunidad (Cátedra, 2012).

También la fiesta puede entenderse como una construcción social que se encuentra integrada a la vida misma, y es parte de un conjunto de experiencias y actividades que realiza el individuo como depositario de una cultura. La construcción social y simbólica del espacio lleva implícito un conjunto de experiencias vitales que permiten el desarrollo del sentimiento de pertenencia e identidad, así como su reconfiguración y pertenencia (Hernández (2007).

Una colonia alrededor de barrancos

El señor Ascensión dice que el 90% de la población era muy pobre, se venían a la ciudad y a la colonia con lo necesario para vivir, y explica un poco más sobre la geografía y la situación de las casas de la colonia en esos años:

Ahí, por todo ese arroyito (refiriéndose al arroyo donde se ubicaban los lavaderos públicos) hasta donde estaba la secundaria,⁷ caminaba uno ahí, y estaba solo, no había nada, más bien, caminito que hizo la misma gente (...) Bajaban allá al arroyito, teníamos unas pencas y ahí se bañaba uno; se bañaba uno y el otro lo cuidaba, porque iban también señoras, porque no tenía baño la gente, ya en una

⁷ Aún sigue existiendo la secundaria, y sigue ubicada en lo que antes era ese suelo irregular y los barrancos que menciona. Ahora el paisaje ha cambiado, pero sigue manteniendo una ubicación diferenciada en el nivel de altura regular a la colonia; hace menos de diez años aún mantenía suelo de tierra para poder llegar a la escuela; ahora se encuentra pavimentada, y sigue siendo el único acceso para llegar e ingresar.

parte ya había agua, pero no tenían construido nada. La mayoría de las personas construyeron un cuartito y una cocinita de cartón, o como se podía o de teja, y ahí se venían a vivir, pero no tenía la gente dinero para hacer un baño y ponerle tuberías (Señor Ascensión).

El comenzar a urbanizar una colonia con una realidad de falta de recursos económicos entre las personas no permite imaginar y reflexionar, de acuerdo con los testimonios, sobre las formas en que comenzaron a vivir los primeros pobladores en Santa Margarita; las necesidades básicas del ser humano, como bañarse, fueron adaptadas al contexto en que se vivía; las relaciones entre vecinos fueron necesarias para “cuidarse las espaldas” mientras se bañaban, o para tener un lugar para lavar ropa. La organización entre vecinos, y las mejoras en la colonia en parte, fue realizada por el apoyo que se brindaban unas a otras las personas, tanto en sus actividades cotidianas como en la elaboración de sus propias casas.

Redes vecinales y apoyo mutuo

El apoyo entre vecinos fue un factor principal para que las personas pudieran construir de manera más rápida sus casas y obtener alimento en algunas situaciones; también para acceder a servicios básicos. Las relaciones entre vecinos se fueron consolidando, a tal grado que existió cercanía entre ellos, y se crearon compadrazgos y amistades.

En ese tiempo se apoyaba la gente, en el aspecto de que llegaban y en realidad era pura gente sencilla, que venía de los pueblos y se usaba mucho esa palabra: ¡Quiubo Vale! ¿Cómo te ha ido?, los domingos. (...) La gente se ayudaba, trataba de comunicarse, tener comunicación y apoyarse; pero en ese tiempo las personas no podían solicitar permiso para construir y llegaban del ayuntamiento y algunos se los llevaban al bote o les quitaban su herramienta. Si solo tenías para medio comer, con qué ibas a pagar para que te hicieran una alineación de lo que era el terreno y todo eso. ¡Sufrió mucho la gente! (Señor Ascensión).

Patricia Safa (1995) enfatiza la importancia de estudiar el contexto urbano; menciona que la migración campo-ciudad, llevó a los antropólogos a buscar la

forma como los migrantes construyen el sentido de comunidad y de pertenencia en la ciudad. Gana importancia la presencia de las organizaciones vecinales que, desde la cotidianidad y el territorio, luchan por mejorar servicios, y confirman que es el lugar donde se vive; ve la comunidad como referente importante de la identidad y de vida.

Safa indica que los vecindarios, o comunidades locales, son “zonas naturales” de la ciudad que pertenecen en el tiempo con una relativa estabilidad a pesar de la movilidad de los sujetos, y son creados de manera primaria por la competencia económica, y de forma secundaria por las características ocupacionales, raciales o étnicas de sus habitantes. Advierte la autora que no todas las ciudades se parecen, y es precisamente porque no todas las ciudades han pasado por los mismos procesos históricos de conformación; los vecindarios, las barriadas y las colonias populares fueron considerados como enclaves de gente, porque la gente se conoce, y se puede conformar por parientes y amigos, como en las comunidades rurales acostumbradas, y la convivencia de la gente se vincula en las comunidades, barrios, colonias gracias a los procesos simbólicos, pero también afectivos, que es lo que permite la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia con ese lugar.

La unión entre vecinos: creencias y actividades religiosas

La figura del sacerdote en la comunidad ha sido marcada, valorada y respetada en la colonia desde la llegada de los primeros sacerdotes hasta la actualidad; fue con la cercanía de ellos hacia las personas como fomentaron la fraternidad, la ayuda mutua, la solidaridad y muchos valores que fueron construyendo la moral de la población, gracias también a la formación de grupos católicos (en un principio era la Acción Católica) quienes hasta la fecha cumplen una variedad de funciones dentro y fuera de lo que ahora es la parroquia. El señor cura Chon llegó a la parroquia en el año 1975, fue uno de los sacerdotes más queridos en la comunidad, y ayudó a formar y consolidar los grupos parroquiales.

La unión de aquí de la colonia, en mi experiencia, cuando el Señor Cura Chón estuvo, yo ahí fue donde conocí a las personas, porque antes recién de que yo caí aquí, casi no conocía a la gente, pero ya cuando yo empecé a ir al grupo de

la Acción Católica, y como también había grupo de jóvenes y había grupo de señores, sentí yo que la gente era muy hermanable, se daba la mano mucho en la colonia, casi todos nos conocíamos, lo que era la colonia (...) El catolicismo, todos venían con esa raíz de religión (Sra. Inocencia).

Era lo único que había porque como estábamos muy pobres, se apoyaba uno. El padre Chón ayudó mucho a que la gente se uniera y se echara la mano (Señor Ascensión).

La importancia de un líder, tal como un sacerdote, tuvo un impacto positivo en la conformación de la comunidad, como ocurrió en el barrio de Santa Teresita, cercano al centro de la ciudad de Guadalajara. Este barrio también fue conformado por migrantes de lugares rurales de Jalisco y cercanos a dicho estado. La presencia de la iglesia católica fue importante para la organización social y el crecimiento de la ciudad en Guadalajara, y la participación de un sacerdote gana relevancia para las personas en Santa Teresita:

El padre Román Romo era un personaje carismático y autoritario, emprendedor y agresivo, miembro de una familia alteña de ex cristeros (...) Pronto el padre Romo fundó una rama local de Acción Católica (...) con secciones para hombres, mujeres, jóvenes y niños. Las Familias de Santa Teresita eran inducidas a participar en las reuniones de la Acción Católica y por tanto está se convirtió, junto con las redes de parentesco, un espacio social relevante (De la Peña y De la Torre, 1990: 579).

El padre Romo influyó en que las personas del barrio fueran solidarios con sus demás vecinos, para que, juntos como comunidad, pudieran resolver los problemas físicos y sociales de Santa Teresita, y así transmitir un discurso de catolicismo integrista, unido a una ética de trabajo y cooperación.

Fotografía 4.

Cartel de las fiestas patronales de 2016, con fotografías de los párrocos que han estado a cargo de la parroquia.



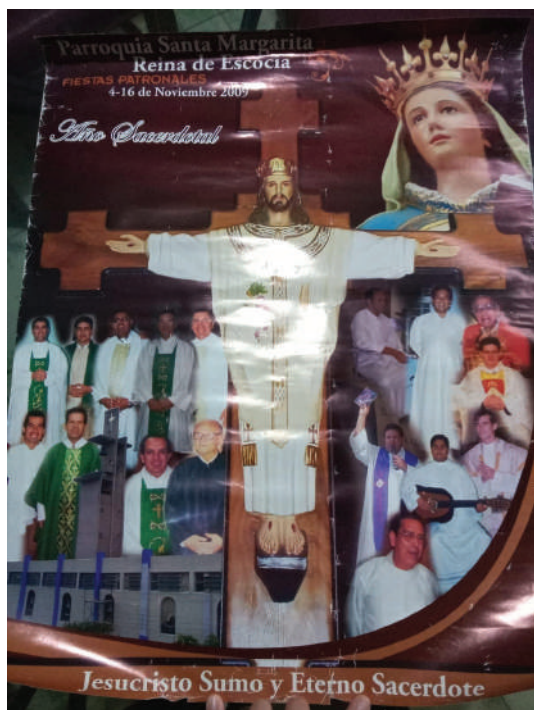
Fuente: Archivo de trabajo de campo (8 de julio, 2022).

Guillermo de la Peña y Renée de la Torre (1990) desarrollaron una explicación sobre la construcción de la ciudad basada en la inmigración desde 1930 a la zona metropolitana de Guadalajara, lo que implicó la creación de variedad de servicios urbanos, y se produjo la generación de nuevas formas de sociabilidad, control y participación social, política y cultural. Reflejaron la importancia de la Arquidiócesis de Guadalajara en la influencia de la vida de los migrantes que llegaban a habitar la ciudad. Explican que la migración a la ciudad implicó la generación de nuevas relaciones sociales y la redefinición de las existentes. La inserción urbana puede caracterizarse en uno de sus aspectos fundamentales como una continua negociación por parte de los migrantes para volver compatibles y útiles las relaciones sociales recientes antiguas. Mencionan los autores que son importantes las organizaciones y los vínculos entre las personas para poder consolidar la identidad de un barrio en una ciudad bajo la construcción

de personas migrantes, y ponen como ejemplo el barrio de Santa Teresita y la importancia del padre Romo, y los grupos parroquiales (como la Acción Católica), donde el ámbito parroquial permitía y lograba una mayor escala y estabilidad en las relaciones sociales, pues incluso las actividades recreativas giraban en torno a la parroquia.

Fotografía 5.

Cartel de fiestas patronales del año 2009, con alusión al año sacerdotal, con fotografías de los sacerdotes que han servido en la parroquia.



Fuente: Archivo de trabajo de campo (8 de julio 2022).

Conclusiones

La comunidad forma parte de un pasado construido por inmigrantes no indígenas de contextos rurales, con búsqueda de mejores condiciones de vida, donde la pobreza permaneció. La necesidad de tener redes de apoyo entre las personas

fue evidente; uno de los estímulos importantes para que se pudiera establecer la solidaridad entre vecinos fue la presencia de sacerdotes y grupos católicos que motivaron hacia esas lógicas. La llegada de párrocos a las nuevas parroquias, como fue el caso de Santa Margarita, formó parte del comienzo de la consolidación de la colonia. De la Peña y De la Torre (1990) señalan que la iglesia católica mantuvo una gran influencia en la vida de los migrantes provenientes de la región centro-occidente de México, y predominó una cultura con raíces españolas y el catolicismo como fuerte factor de identidad y de una cohesión social.

Geertz (1973), al referir que la cultura de un lugar es un conjunto de textos que hacen un texto mayor, nos conduce a pensar en todas las características que hacen posible entender y visualizar la identidad de cualquier lugar que estemos estudiando, como ha sido la colonia Santa Margarita, y que ha significado también adoptar un enfoque metafórico, basado en la interpretación simbólica, que nos acerca a la comprensión de la conformación de una comunidad migrante y religiosa.

Erick J. Hobsbawm (1994) entiende “por ‘identificarse’ con alguna colectividad: el dar prioridad a una identificación determinada sobre todas las demás” (p. 54). Todas las personas, así como las sociedades, tienen muchas formas distintas de describirse; se elige resaltar una identificación sobre otras, sin que ello suponga en ningún momento excluir a las demás. En Santa Margarita se puede notar esta identificación como la forma en que se deja ver la identidad; en otras palabras: la personalidad de la colonia. Las personas hacen notar su fe, la devoción hacia Santa Margarita y la religiosidad popular que se extiende a contextos no solamente religiosos sino también sociales, tanto en su vida privada como en la pública.

La inmigración de los primeros pobladores trajo consigo un contexto rural-urbano en la colonia, y la dotó de folklore en cierto sentido (refiriéndome a la vida tradicional rural y religiosa) que posteriormente fue adaptándose a los procesos urbanos, sin eliminar su huella cultural.

Las comunidades más aisladas (...) son las que se parecen más a las sociedades folk: sociedad iletrada donde la tradición oral juega un papel muy importante para la transmisión del conocimiento de una generación a otra; homogénea en

donde la gente actúa y piensa de la misma manera; con poca variabilidad de roles y división del trabajo; autosuficientes en la producción y el consumo; con una cultura y organización social y donde la autoridad se basa en la tradición; es una sociedad donde el pensamiento religioso domina para explicar las relaciones, las cosas y el mundo en general (Safa, 1995: 121).

La fe y valores de las personas construyeron una parte de la moral en la comunidad: “ayudar al prójimo” funcionó para que las personas pudieran relacionarse, ayudarse en sus necesidades; también se convirtió en códigos culturales que forman parte de la funcionalidad social entre vecinos. Los grupos parroquiales, como la Acción Católica, en conjunto con los sacerdotes y dirigentes a cargo de los mismos grupos, ayudaron a crear un espacio social relevante en la colonia, donde se resolvían problemáticas tanto sociales como religiosas, y se veían involucradas las opiniones y la participación social vecinal. El ámbito del contexto parroquial que se fue consolidando logró una estabilidad en las relaciones sociales, pues incluso las actividades festivas o recreativas giraban en torno a la parroquia; también la apropiación del espacio, en relación con los lugares simbólicos, como la Comisión de luz (que se ha llamado así coloquialmente y se ha tornado un punto histórico de referencia entre los residentes), que se usa como referencia de los lugares propios y, de igual manera, forma parte de la identidad de la colonia.

Gracias a la metodología propuesta y utilizada para este estudio, el relato de vida me permitió acercarme a la identidad de Santa Margarita. Consistió en interpretar las interpretaciones de las experiencias de vida, destacando los aspectos importantes que la han hecho y la siguen haciendo única en La Zona Metropolitana de Guadalajara, y más en el municipio de Zapopan, por su gran personalidad cultural y su pasado histórico migrante, que puede explicar una parte de la evolución urbana que ha tenido la ciudad de Guadalajara y su metrópolis.

Bibliografía

Aceves, J. (1998). “La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación”. En *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley Longman.

- Cátedra, M. (2012). “El barrio y su gente”. En Paisajes de antropología urbana. España: Genuève Ediciones.
- De la Peña, G. y De la Torre, R. (1990). “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara”. *Estudios Sociológicos*, VIII: 24.
- Gallegos Ramírez, M. Á. (2015). “Cultura e identidad regional en las celebraciones populares: fiestas y tradiciones en Zapopan, Jal.”. En Alicia Vargas Amésquita y María de los Ángeles Gallegos Ramírez (Coords.), *Culturas en movimiento: región y (trans)nación*. México: Universidad de Guadalajara.
- García Iñiguez, F.M. (10 de marzo de 2021). Entrevista tradición oral. J. Ascensión Ruiz e Inocencia García. Santa Margarita, Zapopan, Jalisco. Documento inédito.
- Geertz, C. (2005 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guber, R. (2011). “La entrevista etnográfica, o el arte de la “no directividad”. En *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hernández Ceja, A. (2007). *Caminos de esperanza. Historia y organización de la fiesta en Ocotlán, Jalisco*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Altos.
- Hobsbawm, Eric (1994). “Identidad”. *Revista internacional de filosofía política*, núm. 3.
- Leal, V. (2014). *Prehistoria parroquial*, Santa Margarita, Zapopan, Jalisco. Documento inédito.
- Parroquia Santa Margarita Reina de Escocia (2004). *Santa Margarita Reina de Escocia (1046-1093)*. Fiestas patronales. Documento inédito.
- Safa, P. (1995). “El estudio de vecindarios y comunidades en las grandes ciudades: una tradición antropológica”. *Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 1, núm. 2. Espiral.
- Taylor y Bogdan (1987). “La entrevista a profundidad”. En *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez, L. (2005). “Santa Margarita”. *Historia del Lugar donde vivo*. México: Ayuntamiento de Zapopan, Petra Ediciones.

Violencia, identidad y masculinidades: una mirada antropológica a la construcción identitaria en jóvenes sentenciados por delitos de alto impacto

César Oscar García Rea

Resumen

La violencia crónica que se vive en el país desde la llamada guerra contra el narcotráfico, iniciada por el entonces presidente Felipe Calderón, difuminó las líneas que dividen lo legal de lo ilegal. El espectáculo de la violencia cambió la configuración de las subjetividades ligadas al delito, así como la construcción de algunas masculinidades tradicionales que encontraron en las figuras delictivas valores hipermasculinizados para cumplir ciertos mandatos de masculinidad.

En el presente trabajo se recupera la voz de los sujetos y los símbolos socio-culturales a partir de los que construyen el imaginario ligado a las figuras del crimen organizado para reelaborar su identidad y su manera de ser hombres.

Palabras clave: violencia, narco cultura, masculinidades, violencia expresiva, identidades y precariedad.

Introducción

Tras la declaración de la guerra contra el narcotráfico en 2006, iniciada por el entonces presidente de México, Felipe Calderón Hinojosa, y con el envío de tropas militares al estado de Michoacán, se inició una escalada de violencia sin precedentes en nuestro país (Reuters, 2010). Esto trajo consigo un espectáculo

cotidiano de violencia y coadyuvó a crear un imaginario ligado a la violencia expresiva que se ha propagado hasta la actualidad.

La violencia, constante desde entonces, puede definirse como violencia crónica. Según Adams (2012), citando a Pearce, puede entenderse como:

[la violencia crónica ocurre en] aquellos contextos en que los niveles de violencia se miden en las dimensiones de intensidad, espacio y tiempo. Una definición posible es aquella en que las tasas de muerte violenta al menos duplican la tasa promedio prevaleciente en los países ubicados en la misma categoría de ingreso, en que estos niveles se sostienen a lo largo de un período de cinco años o más y en condiciones en que los actos de violencia que no necesariamente causan la muerte, registran altos niveles en diversos espacios de socialización, tales como el hogar, el barrio y la escuela, contribuyendo así a la reproducción de violencia a lo largo del tiempo (Pearce, 2007, en Adams, s/f: 12).

Este tipo de violencia constante afecta las relaciones sociales y provoca comportamientos sociales perversos que tienden a naturalizarse, creando una zona gris. Adams (2012) retoma el concepto de zona gris de Primo Levi (2009), y señala que esta tiene contornos mal definidos que separan y unen al mismo tiempo, desdibujando lo legal y lo ilegal, de lo que se puede hacer para sobrevivir y de lo que no. En este sentido, y en la misma línea de Levi (2009), se difumina el delito, al tiempo que se fusiona con lo laboral, confundiéndose con modelos de emprendedurismo para la supervivencia.

En México, los actos de violencia excesiva por parte de la delincuencia organizada se difundieron ampliamente en distintos medios a través de imágenes sangrientas, y creó modelos delincuenciales ligados al crimen organizado. Día a día, estas imágenes invaden las redes sociales, los noticieros y puestos de revistas a manera de anuncios publicitarios, y adquieren un carácter de espectáculo. Así, esa violencia desmedida o hiperviolencia se difunde a través de productos culturales que se han desarrollado en torno a la imagen del narcotraficante.

Los medios de comunicación masiva han tenido una participación muy importante en la difusión y la creación de imaginarios delictivos ligados al narcotráfico. La imagen del narcotraficante, como sujeto que emprende negocios

ilícitos y sale de la pobreza gracias a su astucia, su valentía y sus hazañas, es muy cercana a la figura del pícaro, protagonista del género literario de novela picaresca, donde el protagonista es un antihéroe. Tal imagen pícaro del narcotráficante se ha incrustado en los imaginarios nacionales a través de la distribución de la cultura del narco. Se ha difundido profusamente este imaginario a través de las telenovelas, el cine, la música y series que muestran valores hipermasculinizados relacionados con el hombre exitoso, con poder económico y de apariencia viril, que desafía al Estado corrupto y a la vez se infiltra en él (Reyes, Larrañaga y Valencia Garate, 2017).

Al respecto, Adams (2012) señala el creciente poder de los medios de difusión masiva:

en un contexto de creciente fragmentación social y disfuncionalidad estatal, los medios masivos de comunicación juegan un papel cada vez mayor en la producción, reproducción y amplificación de la violencia en la región, lo cual es necesario explorar en más detalle en áreas y entre grupos específicos (Adams, 2012: 27).

Ejemplo de lo anterior es la serie *Narcos México* (Brancato, Bernard y Miro, 2018-2021), así como las narconovelas *Sin senos no hay paraíso* (Ferrer, 2008-2009) o el *Señor de los cielos* (Marcela Mejía, 2013-2022), que se transmitieron en televisión abierta.

Problematización

Si bien Jalisco tiene una historia de grupos del narcotráfico desde hace décadas, este había escapado de la violencia expresiva que se vivía en otros estados del país por la hegemonía del grupo de Sinaloa y sus aliados, que lo mantenían con cierta calma (Reyes I. d., 2011). No va a ser sino hasta cuando se inicia el espectáculo de la violencia generada por la llamada guerra contra el narcotráfico, que se hizo presente en el año 2008, en Santa Anita, municipio de Tlaquepaque, con los primeros mensajes de los carteles en las denominadas narcomantas (Informador, Informador.mx, 2008); en 2009, en Puerto Vallarta, dirigida a los elementos de la 41ª Zona Militar (Informador, Localizan “narcomanta” en Puerto Vallarta,

2009) y en 2011, en los Arcos del Milenio, ubicados en una de las arterias viales más transitadas de la ciudad de Guadalajara, donde se encuentra el primer hallazgo masivo de cadáveres en la entidad (Osorio, 2011). Sin duda, estos hechos impactaron en la sociedad jalisciense, pero es en 2012 cuando el espectáculo de la violencia se hace presente de manera desbordada en la capital del estado con los narcobloqueos en distintas calles de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), en las que las columnas de humo se podían ver desde distintos puntos de la ciudad (Camarena, 2012).

El espectáculo de la violencia, la creación de antihéroes narcotraficantes, la presentación de sujetos que se enriquecieron al margen de la ley, muestran sujetos hiperviolentos con una capacidad de consumo sin límites dentro de un capitalismo subterráneo que se enfrenta al Estado (Valencia, 2010). Tal figura ha conectado con un tipo particular de masculinidad contemporánea: la masculinidad obediente a ciertos mandatos de género (Segato, 2018) que valoran la demostración de poder, éxito y fuerza como emblemas de hombría.

Segato (2018) llama “mandato de masculinidad” o “mandato de potencia” a las prácticas de género en las cuales el “ser un hombre” exige demostraciones continuas de fuerza/potencia. Esta autora identifica seis tipos de demostraciones de potencia: sexual, bélica, política, económica, intelectual y moral. Si bien las estadísticas muestran que el grueso de las personas que cometen delitos violentos o actúan con violencia son hombres, la mayoría de ellos no mata, golpea o perpetra delitos de alto impacto. Los actos de violencia extrema son llevados a cabo por una minoría de hombres, y a menudo derivan de prácticas de género ampliamente difundidas por la cultura (Connell R., 2013).

En 2016, la tasa de homicidios en México aumentó el 14%, y la mayoría de los delitos fueron cometidos por hombres entre 16 y 49 años. El total de homicidios en ese año fue cometido contra hombres con un porcentaje del 89.5% (Peace, 2019). De los delitos estimados en Jalisco en el año 2018, según datos de la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE), encontrados en la página de INEGI (INEGI, 2019), el 86.7% fue cometido por hombres. Siendo hombres jóvenes quienes tienen el mayor número de víctimas y victimarios desde la escalada de violencia en México, podemos inferir que la violencia crónica tiene un efecto en algunas identidades masculinas, al

desdibujarse los límites entre lo legítimo y lo ilegítimo, la violencia y las propuestas de grupos de delincuencia suelen ser elementos factibles para cumplir los mandatos de masculinidad.

De allí resulta importante el estudio del vínculo masculinidad-violencia-cultura del narco en la producción de masculinidades violentas en Jalisco, ya que en anteriores investigaciones (González, 2010; Lambert, 2010; Sosa, 2010; Valencia, 2010; Bátiz, 2018) solo se ha tomado en cuenta a los sujetos de los estados del Norte de México, donde la violencia y la cultura del narco han sido parte de su historia y cultura desde hace muchas décadas.

En los discursos institucionales el sujeto que delinque o que cometió un delito es invisibilizado, pues es presentado como un ente abstracto en un discurso que esquematiza y divide a los sujetos en buenos y malos, por lo que conocer las identidades violentas nos acercará a la comprensión de los factores que la construyen y, de este modo, permitirá comprender los valores de masculinidad relacionados con la figura del narco y, en consecuencia, cómo se adoptan y normalizan valores relacionados con la cultura de la violencia.

Metodología

En el presente trabajo nos hemos propuesto analizar las identidades de varones jóvenes que cometieron delitos violentos, así como explorar la conformación de sus masculinidades, a partir del examen de los factores que contribuyeron a la comisión de delitos desde las narraciones de jóvenes varones sentenciados por delitos de alto impacto en Centro de Atención Integral Juvenil del Estado de Jalisco (CAIJ), mejor conocido como “La granja”.

Con el fin de comprender la incidencia de la cultura del crimen representada por la figura del narcotraficante en la identidad de jóvenes varones se seleccionaron tres sujetos que fueron sentenciados o cometieron delitos de alto impacto antes de que la figura del narco se viviera tan cercana en Jalisco a través de las demostraciones de poder y violencia expresiva. Asimismo, se seleccionaron otros cuatro sujetos que cometieron delitos relacionados con el crimen organizado, los cuales cumplen sentencia después de 2012, fecha en la que, como señalé antes, se hizo presente en medios de comunicación por las expresiones de poder de las organizaciones del narcotráfico. La selección de estos dos gru-

pos de jóvenes nos permite hacer comparaciones de los elementos simbólico-culturales a partir de los cuales construyen sus identidades y masculinidades relacionadas con el delito.

Tabla 1.
Trayectoria delictiva por entrevistados.

Entrevistados	Trayectoria delictiva	Delitos
Bernardo, Guasanas	Jóvenes que participaron en pandillas	Homicidio
El Gordo, El Niño, Gal, Camisas	Jóvenes que participaron en grupos de crimen organizado	Homicidio, secuestro, desaparición forzada
El Moreno	Jóvenes que cometieron delitos no vinculados al crimen organizado, pero pertenecieron a grupos delictivos incipientes	Parricidio

Para el análisis cualitativo de las entrevistas se segmentó la información en códigos que permitieron sacar los datos de su contexto original para así poder pensarlos y reflexionar con ellos (Coffey y Atkinson, 2003).

Las entrevistas fueron procesadas con el programa *QDA Miner*, con el cual se segmentaron las entrevistas en cuatro grandes categorías: orden de género, incidencia del crimen organizado, imaginarios culturales, identidad y consumo.

Es importante señalar que las entrevistas y notas de campo se realizaron en un contexto de internamiento, con excepción de la llevada a cabo con uno de los sujetos. A pesar de que la mayoría de las entrevistas fueron hechas en contexto de privación de libertad, la presente investigación gira en torno a las experiencias previas a la prisión.

Identidad, cultura y género

La identidad como categoría analítica permite problematizar las relaciones que se dan entre lo que se considera lo otro, lo ajeno, lo que no soy yo, así como las relaciones de poder que enmarcan lo que se considera la otredad. Como

categoría analítica, ayuda a entender los elementos subjetivos con los que se construye el yo.

Maalouf (2005) define la identidad como aquello que hace que yo no sea idéntico a los demás; ello incluye las pertenencias e infinidad de elementos en la configuración de la identidad. Así, la identidad se configura por la pertenencia a su religión, su grupo étnico, su profesión, y el autor agrega que la lista puede ser infinita. Para Giménez (2010), la transición de las sociedades tradicionales a las modernas trae consigo un cambio en cómo se ve la identidad: a la sociedad tradicional se le adjudica una identidad adscrita y en las sociedades modernas las identidades son adquiridas. Bauman (2007) coincide con Giménez al referirse a los *kits* identitarios, pero para él las identidades están disponibles y son mediadas por el mercado, mientras que para Giménez los aspectos de la identidad están ligados a la cultura. Articular el concepto de identidad a la cultura y no al mercado da la posibilidad de analizar los símbolos culturales con los cuales se construyen las identidades y, a la vez, permite conocer desde la voz de los sujetos los significados con que elaboran su identidad.

Giménez (2008 y 2010) define la identidad como un marcar fronteras entre nosotros y los otros, no solo de manera individual, como plantea Maalouf (2005). Propone, además, un conjunto de atributos que sirven para su análisis: de pertenencia social, es decir, la identidad colectiva, y particularizantes, que remiten a lo individual. La identidad solo se puede constituir con la apropiación de los repertorios culturales que circulan en nuestro entorno social, en los grupos a los que nos adscribimos o encontramos semejanzas. En ese sentido, se puede afirmar que la identidad es la cultura interiorizada (Giménez, 2008).

Por último, Geertz (2003) define la cultura como la trama de significaciones que los sujetos crean y en la cual están inmersos. La cultura está compuesta por símbolos; por lo tanto, para acercarnos a comprenderla y a analizar los elementos que provee para definir la identidad es necesaria la comprensión de los símbolos desde la propia voz de los actores sociales, quienes son los que le dan sentido y la significan.

La identidad y el género o la identidad de género

En la Antropología se ha observado que en distintas culturas el ser hombre o mujer tiene significados distintos; por ejemplo: una actividad que es considerada trabajo de hombres en una cultura en otra puede ser propia de mujeres. Así lo

que se mantiene constante es la diferenciación de lo que es masculino y lo que es femenino; es decir, el género como diferenciación sexual. En este sentido, las actividades y los roles de género no son hechos biológicos, sino mediados por la cultura (Lamas, 2013). Los símbolos y significados de la cultura construyen a la identidad de género basada en la diferenciación sexual. Este hecho es movable, mediado por los grupos a los cuales se pertenece, pues los elementos culturales son encarnados en los contextos en donde se desarrolla el individuo.

Violencia y cultura

Para establecer una ruta que nos permita conocer los símbolos y significados que habitan la violencia es necesario relacionar violencia y cultura. Blair (2005) señala que introducir en el análisis de la violencia los aspectos culturales permite conocer las representaciones, los procesos simbólicos y la cadena de significados que se gestan desde quien ejecuta actos violentos.

En la misma línea de Blair, Ferrándiz Martín y Feixa Pampols (2004) señalan dos posibles enfoques al estudio antropológico de las violencias:

- a. El estudio de las culturas de la violencia
- b. El análisis de las violencias de la cultura.

Apuntes sobre la masculinidad

Por otra parte, Gilmore (1994) se interesa por la forma en que las culturas elaboran la masculinidad, y diferencia la verdadera virilidad de la mera masculinidad anatómica. Señala que la virilidad no se produce de manera natural, sino es un estado precario que se debe conquistar a través de ritos. ¿Son los hombres iguales en todas partes en su preocupación por demostrar que son “hombres de verdad”? Y, si es así, ¿por qué? ¿Por qué en tantos lugares se les pide a los varones que “actúen como hombres”, “que sean hombres”? Estas preguntas que se hace el autor son valiosas para abordar una hipótesis que vincule masculinidad-delinuencia-entorno social.

Hablar de masculinidad requiere discutirlos en plural, pues existen entendimientos múltiples de ella: ser un hombre obrero es diferente del significado que se le da a “ser hombre” en la vida de un universitario, o entre las distintas clases sociales. Los patrones de masculinidad pueden ser diversos en un contexto cultural dado, y las masculinidades hegemónicas varían:

la masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres (Connell, 2003: 117).

Connell (2003) propone un modelo relacional en el cual se desenvuelve la masculinidad dentro de la amplia estructura de género. Para él la masculinidad gira en tres ejes:

- *Las relaciones de poder*: dimensión de género que permite comprender la dominación y la subordinación de las mujeres, así como el control que ejercen algunos hombres sobre otros.
- *Las relaciones de producción*: son las divisiones de trabajo por género; como señalamos anteriormente, con ellas se establecen diferencias de tareas y espacios en relación con el género.
- *Las relaciones emocionales o cathexis*: en estas convergen el deseo, el erotismo y la energía emocional ligada a un objeto.

Las identidades

La precariedad en que crecen los sujetos llega a ser un elemento de identidad y de orgullo a la vez. Desde la infancia, las pocas oportunidades que se tienen por la pobreza en que viven marcan fronteras y esta es interiorizada por algunos jóvenes como elemento distintivo. Así, existen los “fresones” o “burguesones”, que son aquellos que tienen acceso a bienes de consumo regulares o en exceso. Los “fresones” son los otros, son aquellos con quienes “no me identifico”, los que pueden ir a la escuela desayunados, bien vestidos, los que tienen padre. En contraparte, existen los erizos.¹

El Niño, uno de los jóvenes de La Granja, desde temprana edad asume su precariedad interiorizándola y encarnándola, se sabe pobre y sin oportunidades, distingue a los otros como burgueses. Al vivir en una vecindad en el mismo barrio, muy probablemente sus amigos no tenían gran movilidad económica, lo que habla de la pobreza extrema en que vivía. Sostiene que:

¹ Erizo es sinónimo de pobre: ser erizo-ser pobre.

Se sentían más por el dinero, porque te digo que lo que es, *yo soy erizo y mi familia también es eriza*, yo iba y de repente hasta con zapatos rotos y... ¿qué pedo?, o con el pantalón de la escuela de aquí de la rodilla roto o acá y estos weyes como:

—ah no mames hazte pa' allá y... —decía—, ¿este wey qué?, ¿por qué me quieren humillar?

La identificación con la precariedad también lleva a encontrar a quienes son iguales. En los que tienen la misma condición se ve a sí mismo y crea una identidad de grupo que establece divisiones de clase entre las que se dan pugnas. Se establece una relación identitaria entre pobreza y vagancia; de allí que la violencia se integre como una opción de sobresalir.

De los siete entrevistados, seis relataron haber crecido en familias con dificultades económicas; coincidieron en que en el periodo escolar se reunían con aquellos que consideraban iguales; es decir, se identificaban como pobres o erizos. Estos grupos servían para hacer frente a la otredad, así como para subsanar el sentimiento de frustración o humillación. *El Moreno* señala:

eran fresones que tenían varo y se sentían más que uno, pos a mi nunca me ha gustado eso [...] los descontábamos entre un compa que le decían el *Choner* y otro que le decían el *Cholo*.

Por lo comentado por los jóvenes, en la infancia y la edad escolar la construcción identitaria giró en torno a la frontera que el subconsumo erige.

La identidad es un conjunto de pertenencias sociales, la primera pertenencia con la cual nos identificamos es la familia. En la familia se adquieren los primeros símbolos de diferenciación del yo y los otros, del nosotros y los otros. Si las relaciones entrañables que establecemos con otras personas son *alter-ego* y extensión de uno mismo (Giménez, 2010), la familia es el primer círculo donde se establecen estas relaciones. Es allí donde se finca la identificación con un grupo, el apellido encierra en sí mismo las costumbres y los valores familiares.

En los relatos de los jóvenes entrevistados, la figura de la madre siempre está relacionada con el cuidado de la familia; salvo en los casos donde la madre tiene que trabajar por la separación del cónyuge. Es en la familia donde se adquiere el orden de género, se aprende el lugar de las mujeres y el de los hombres. Es importante señalar, respecto de la representación de la figura materna y el respeto que se le tiene, que la madre se encuentra rodeada de un halo de pureza, es intocable; es el primer encuentro con lo femenino y, a la vez, es con la madre como se construye el imaginario de lo que una mujer debe ser.

La fractura de las familias por la separación de los padres se presenta en gran parte de los relatos. Los entrevistados refieren que el sentimiento de la separación de los padres creó una grieta o herida emocional al fragmentarse el primer círculo con el que tejen la identidad. Ante la desintegración familiar y la precariedad, los jóvenes encuentran en los grupos de barrio y los amigos el reconocimiento, la solidaridad y la compañía que muchas veces no tienen en casa.

El barrio se convierte, entonces, en un elemento que describe al sí mismo; el barrio es pertenencia y, a la vez, es el yo. La protección del barrio es la defensa de sí mismo. En este sentido, el barrio suple a la familia como primer elemento de pertenencia. Por ello, *El Moreno*, *Bernardo* y *el Guasanas* encontraron en los grupos de esquina reconocimiento y sentido de pertenencia.

Es importante señalar que, en los relatos de los jóvenes que pertenecieron a grupos de esquina, la figura femenina no existe como figura importante del barrio, las iniciaciones y el reconocimiento se da entre pares varones.

No obstante lo anterior, después de 2012, con la irrupción de grupos de crimen organizado, así como el control que tienen sobre los barrios, se generan otras referencias con las cuales se empieza a construir la necesidad de pertenencia.

La identidad de género: ser hombre

Respecto de la idea de ser hombre, llama la atención cómo una tarde en el taller de dibujo dentro de “La granja”, al que solo asistieron el *Niño* y el *Abismo*, entre prácticas de dibujo y conversaciones, el *Niño* preguntó por Pedro (quien acompañaba durante el trabajo de campo, pero este día no pudo asistir):

- Ya dime la neta, ¿a Pedro le gustan los hombres?
—No sé, no me lo he preguntado. Pedro es un buen amigo.
—¿A poco el Pedro es bien sátiro?, ¿sí es bien sátiro? Cuando van en la calle no te dice: ¡mira que culote!, ¡pinchis nalgotas!
—Pues no hablamos de eso.
—Ese Pedro debería ser Padre.

Pedro es una figura a la cual los jóvenes internos le tienen respeto y aprecio. La pregunta constante sobre su sexualidad parecía indicar que les importaba mucho. Al no poder situarlo en una identidad masculina, le asignan una identidad asexual, como lo es la de un sacerdote; en esta figura religiosa resuelven, por un lado, los cuestionamientos a la masculinidad que se hacían y, a la vez, el aprecio y el respeto que le tienen.

Es importante decir que las fronteras que construye la identidad también exigen la aceptación de los otros, quienes reconocen la frontera identitaria, a la cual asignan valores y símbolos con los cuales se explican la existencia de lo diferente.

En los relatos, los siete entrevistados comentaron haber sido iniciados por hombres mayores en las actividades delictivas. La verdadera virilidad se debe conquistar a través de rituales. En distintas culturas esta iniciación al mundo de la virilidad es llevada a cabo por hombres longevos, tal como señala Gilmore (1994). La infancia es vista como una hombría incompleta; el hombre de verdad es un lugar que se debe conquistar.

El *Niño* mantiene una pugna constante en no ser visto como un infante; las demostraciones constantes de fuerza y dureza aparecen en oposición a la debilidad de lo que es ser un niño. Este rechazo a la infancia lo lleva a mantener una relación con una mujer diez años mayor que él, a quien golpea constantemente. Señala de forma constante en las entrevistas su no arrepentimiento por los delitos cometidos; solo siente remordimiento por la violencia hacia las mujeres o los niños, para él ambos tienen una misma categoría.

El *Camisas* hace mención del modelo de masculinidad hegemónica con la que vivió el tiempo en el que trabajó para grupos de narcotráfico:

- ¿Te gustaba la idea de ser sicario?
- Pos sí, lo que es sí me latía, pero vives afuera en una nube voladora, vives...
- ¿Cuál es la imagen que tienes del sicario? ¿Cómo lo describirías?
- Pos como gente fuerte, gente sin sentimientos y acá, eso me latía a mí.
- ¿Y no tenías sentimientos?
- Cómo no, pero no los demostraba... mmm, me sentía como que me veía más, más débil, ¿sí me entiendes?

En su narración se observa la construcción artificial de masculinidad; es decir, la exigencia autoimpuesta de demostrar potencia y ser duro.

De los entrevistados, el *Gordo* es el único que indica lo que para él no es ser hombre, lo que es la hombría:

—a mí lo que se me hace que no es de hombre, si es de matar, que te maten por la espalda..., eso es de cobardes, pa'mí ¿edá?... que no te quieran dar la frente y golpear a las mujeres, digo..., apartado de la chamba, porque pos, en la chamba tenías que matar mujeres, golpear al que sea ¿edá?, eso no se me hace de hombres, que te rajes, que digas: “ah no, que siempre no que...”, tú sabes que debes y que no te paguen, porque digo..., he prestado dinero y se hacen... digo..., “pinche morro joto ¿edá?, no hay pedo, el puto dinero no me pesa”, yo decía, pos cuando traía feria, porque ahorita soy *erizo*..., y, te digo eso, más que nada, faltarle el respeto a las mujeres, eso es algo que no tiene que hacer un hombre.

Pudiera parecer contradictorio que por un lado hable del respeto a las mujeres y, por otro, sostenga que sí las mataba, pero el hacerlo era parte de cumplir con el mandato masculino de ser trabajador y responsable. Sostener que a las mujeres se las debe considerar lo lleva a dividir su vida en dos partes disociadas: la vida laboral y la personal.

Al trabajar el *Gordo* como sicario para grupos del narcotráfico, en sus relatos refiere que las personas que secuestraban, entre ellas mujeres, siempre eran personas contrarias al cártel al cual pertenecía, o que cometían delitos fuera de la organización. En este sentido, podemos inferir que las mujeres que eran golpeadas trabajaban para grupos contrarios o eran merecedoras del castigo por

salirse de los roles femeninos, por tener actividades que no corresponden a “lo que una mujer debe ser”.

Incidencia de grupos de crimen organizado en los barrios

En el año en que *El Moreno* empezó a delinquir, la figura del narcotraficante no se hacía presente ni captaba las formas de delinquir de los jóvenes del barrio; las figuras delincuenciales eran las mismas personas con quienes se convivía. Fue en ese espacio donde *Bernardo* empezó a consumir sustancias, pues el consumo de solventes era de uso común por los compañeros de la barriada, y los conflictos que existían eran las riñas entre barrios contrarios.

La violencia de los grupos ligados al narcotráfico llegó de manera inesperada a esos lugares e implementó mecanismos disciplinarios. *El Moreno* fue levantado y golpeado, acusado de robar; *Bernardo* menciona a los amigos que fueron quemados por inhalar solventes por los grupos que tomaron su control.

Bernardo y el *Guasanas* fueron sentenciados por delitos similares relacionados con conflictos entre pandillas. El siguiente extracto del relato del *Guasanas* muestra la reconfiguración de la subjetividad de los jóvenes por la creciente violencia exhibida por grupos del narcotráfico: “Ahorita... no, un chingo de cosas [se refiere a lo que le da miedo] wey..., la neta si, un chingo de cosas..., ahorita..., que me desaparezcan..., a que mi jefa diga..., pos ver a su morro, ¿edá?”. Si bien en los grupos de barrio se tejen vínculos solidarios entre pares, en los relatos de los entrevistados que participaron en el crimen organizado la pertenencia es más abstracta, no existe un lugar de referencia, ni grupos donde se tejen vínculos emocionales y de solidaridad.

El imaginario del narco y la captación de los jóvenes

En otra ocasión, en “La Granja”, solo llegó el *Niño* y otro interno al que conocíamos como el *Abismo*. Ese día entre los dos intentaron intimidarme para lograr que les traficara algo de marihuana a través de relatos ligados a su pertenencia a grupos del narco. La figura del sicario se hace presente en los imaginarios de estos jóvenes que trabajaron en algún momento para células delictivas involucradas con el narcotráfico; utilizan estos imaginarios para tratar de obtener algún beneficio. Las descripciones que realizan están llenas de brutalidad y

narraciones donde se describen como sujetos sin culpa ni emociones ante los homicidios, y describen la figura del sicario como alguien sin historia ni vínculos emocionales.

El *Gordo* creció en un pueblo de Jalisco rodeado de las canciones propias de la narcocultura. Para este momento, la violencia y la figura del narcotraficante ya se habían implantado en el imaginario social de la entidad. Refiere que le gustaban los corridos, menciona el corrido del *Chino Ántrax*, con el cual ya se sentía “mañoso”.

El *Niño*, después de llevar una vida con muchas precariedades, encuentra en el trabajo con el crimen organizado la posibilidad de movilidad económica, así como una fuente de respeto y reconocimiento. Las promesas de ganancias económicas, así como los beneficios subjetivos, como son el sentimiento de poder al pertenecer a tales grupos, captan la atención de jóvenes que crecieron en familias fragmentadas, en entornos donde la precariedad y los símbolos de una guerra constante son cada vez más visibles.

El *Niño* fue captado cuando trabajaba limpiando vidrios en un crucero de su ciudad; al respecto expone:

—no es que..., aquí no se gana..., sí ganas, dinero, nomás que..., todo el día en el solazo y tienes que andar ahí, acá y..., y fui a buscarlos, porque ya sabía..., él me dijo dónde buscarlo y lo busqué y sí..., y me llevó de *puntero*, de los que reportan el gobierno y acá y me dio teléfono y un número que tenía...

Como de halcón, exacto, y..., ya como que empezaron a chambear que es..., empezaron a ver que si *me empecé a poner bien machín las pilas...*

—¿sabes qué? ya no vas a andar de puntero, ni de tiendero wey, ya vas a andar repartiendo jale. Ya iba a hacer, lo que ese vato hizo, el que fue y me dijo..., ya me sentía más acá, decía ya traigo más pawer. Y..., así empecé.

Como se puede apreciar, los delitos de los jóvenes ligados a los grupos de delincuencia organizada carecen de vínculos solidarios, la pertenencia no está ligada a un lugar físico, ni a grupos solidarios como los que se daban en los barrios. La construcción de masculinidades en estos casos está fuertemente rela-

cionada con expresiones de potencia vinculadas a la violencia, a la obediencia de estructuras cuasi militares a las que pertenecieron.

Consideraciones finales

Es posible observar en los relatos una diferencia de símbolos respecto de los periodos en que fueron cometidos los delitos: los casos que datan de momentos anteriores al año 2012 tienen un sentido en el que no se vinculan con el crimen organizado. En ellos se aprecia la unión a personas con rostro y nombre; incluso algunos delitos están vinculados con la familia, y otros a la pertenencia a la comunidad, el barrio.

Los casos que refieren haber trabajado para grupos del narcotráfico o del crimen organizado tienen características distintas; en estos los delitos cometidos no tienen un sentido de comunidad, y los grupos a los que pertenecen no tienen rostro; son vínculos abstractos que llegan a tener un carácter mitológico lleno de personajes que alcanzaron la fama y un lugar importante en el olimpo de lo que llaman “la plaza” o “la maña”.

De acuerdo con Segato (2018), uno de los mandatos de masculinidad es el de potencia económica; de manera que el crimen organizado desplazó las dinámicas delictivas como una forma de cumplirlo, y los sujetos que viven en precariedad encuentran en el delito la posibilidad de demostrar su capacidad económica, así como su potencia masculina. Los grupos de narcotráfico se nutren de los jóvenes pobres y los mecanismos de control del delito que han implementado en los barrios les dan la posibilidad de captar a muchos jóvenes y adherirlos a sus filas, como los eslabones más bajos.

La percepción de los actos violentos como trabajo les permite distanciarse emocionalmente de la violencia ejercida. El sentido de pertenencia a grupos que ejercen el control a través de actos violentos también les permite subsanar los sentimientos de carencia y exclusión con que crecieron. Encuentran en los grupos del crimen organizado elementos de masculinidad a los que no tenían acceso, como son la posibilidad de demostrar potencia, acceso a bienes de consumo y la ilusión de pertenencia a algo que es más grande que ellos.

Sin duda, la violencia crónica que se vive en el país por la guerra contra el narcotráfico ha diluido las fronteras de lo legal y lo ilegal, los homicidios, los

“levantones”, la venta de drogas, son vistos como una fuente de trabajo formal que da la opción de movilidad social y acceso a bienes; la capacidad destructiva de las armas se convirtió en herramienta de trabajo. Además, es importante señalar que la impartición de justicia se difumina, pues existe en los relatos una moral particular que juzga y castiga a los delincuentes y drogadictos de los barrios.

Igualmente, podemos ver en los relatos expuestos que la encarnación de la pobreza como elemento constitutivo de la identidad define a la otredad. El sentimiento de ser inferior por el subconsumo en el que crecieron es fundamental en la elección de algunos delitos que cometieron. En el delito encuentran la posibilidad de ponerse por encima de aquellos a quienes consideran “los otros”, aquellos que crecieron con mejores condiciones de vida.

La precariedad, la ausencia de los padres, quienes por la necesidad de trabajar o por las adicciones dejan solos a sus hijos sin brindarles el acompañamiento en la infancia, constituyen un factor para algunos jóvenes que buscan el reconocimiento y el apoyo y lo encuentran en grupos delictivos. Aquí son iniciados por personas mayores, lo que podría verse como un ritual contemporáneo de transición al mundo de los hombres.

Desde temprana edad, los sujetos construyen su identidad de género en relación con la necesidad de demostrar que se dejó de ser niño. Estas demostraciones están dirigidas a los pares varones, a las parejas con quienes se relacionaron y a la familia. El ejercicio de la fuerza, la frialdad, así como la demostración de que no se es débil, son rasgos masculinos que adquirieron del entorno en el que se desarrollaron. Las responsabilidades del cuidado de la familia, el rol de proveedor y la defensa de las personas cercanas son exigencias culturales sostenidas por las personas con las que interactúan (madre, padre, amigos, hermanos y hermanas, así como por los grupos de pertenencia).

En los relatos sobre las mujeres se observa que estas no tienen un lugar importante en lo laboral, ni en los delitos; las mujeres que ejercen la sexualidad con múltiples parejas, como trabajadoras sexuales o no, no son candidatas para sostener relaciones emocionales. Aquí es posible observar un particular concepto de pureza: las mujeres que escapan a las fronteras del orden de género son consideradas impuras; esto remite a la premisa de Douglas (1973) sobre la suciedad y lo impuro.

En los relatos fue posible notar la incidencia de la figura protagonista de la narcocultura en dos vertientes: como figura correctora de las prácticas delictivas, suplantando a las figuras policiacas, y un modelo a seguir, ya que en ella encuentran valores subjetivos, como el sentimiento de poder que da poseer y manejar armas de fuego, y ser parte de los grupos con capacidad de castigar delitos y que se enfrentan al Estado.

Bibliografía

- Adams, T. (2012). *La violencia crónica y su reproducción: Tendencias perversas en las relaciones sociales, la ciudadanía y la democracia en América Latina*. Wilson Center: Disponible en: <https://www.wilsoncenter.org/publication/la-violencia-cronica-y-su-reproduccion-tendencias-perversas-en-las-relaciones-sociales>. Consultado: 18 de febrero de 2022.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blair, E. (2005). La violencia frente a los nuevos lugares y/o los “otros” de la cultura. *Nueva Antropología*, 13-28.
- Brancato, C., Bernard, C. y Miro, D. (Dir.) (2018-2021). *Narcos México* [Película].
- Camarena, S. (9 de marzo de 2012). *Una decena de ‘narcobloqueos’ sacude la zona metropolitana de Guadalajara*. Obtenido de El país. com- Disponible en: https://elpais.com/internacional/2012/03/10/actualidad/1331342087_871590.html
- Coffey, A. y Atkinson, P. (2003). *Encontrar sentido a los datos cualitativos*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Connell, R. (2013). Hombres, masculinidades y violencia de género. En C. C. (Coord.). *Vida, muerte y resistencia en Ciudad Juárez: Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablos Editor.
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Ferrándiz, M. F. y Feixa Pampols, C. (2004). Una mirada antropológica. *Alteridades*.

- Ferrer, H. L. (Prod.) y Ramiro Meneses y Miguel Varoni (Dir.) (2008-2009). *Sin senos no hay paraíso* [Película]. Telemundo Internacional.
- Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre concepciones culturales de la masculinidad*. España: Paidós.
- Giménez, G. (7 de Mayo de 2008). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. SIC. México: Disponible en: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70.
- (enero de 2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. R. Disponible en: <https://www.rua.unam.mx/portal/recursos/ficha/21089/cultura-identidad-y-procesos-de-individualizacion>: <https://www.rua.unam.mx/portal/recursos/ficha/21089/cultura-identidad-y-procesos-de-individualizacion>. Consultado: 20 de enero de 2022.
- González, M. A. (2017). Masculinidades en la narcocultura: el machismo, los buchones y los mangueras. *Conjeturas Sociológicas*.
- INEGI. (24 de septiembre de 2019). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción Sobre Seguridad Pública*. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2019/doc/envipe2019_jal.pdf.
- Informador, El (19 de junio de 2008). *Encuentran narcomanta en Santa Anita, Tlaquepaque*. Informador. México: Disponible en: <https://www.informador.mx/Jalisco/Encuentran-narcomanta-en-Santa-Anita-Tlaquepaque-20080619-0206.html>.
- (9 de mayo de 2009). *Localizan “narcomanta” en Puerto Vallarta*. Informador. México: Disponible en: <https://www.informador.mx/Jalisco/Localizan-narcomanta-en-Puerto-Vallarta-20090509-0184.html>.
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría “género”. En M. Lamas, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Lambert, C. H. (2010). Los narcocorridos : ¿incitación a la violencia o despertar de viejos demonios? (Una reflexión acerca de los comentarios de narcocorridos en youtube). *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*.
- Levi, P. (2009). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Maalouf, A. (2005). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

- Marcela Mejía, M. F. (Prod.) y Zelkowicz, L. (Escr.) (2013-2022). *El Señor de los cielos* [Película]. Telemundo Internacional, Argos Comunicación, Caracol Televisión.
- Osorio, F. C. (24 de noviembre de 2011). *Ligan al cártel del Milenio-Z con hallazgo de 26 cuerpos en Guadalajara*. Obtenido de Proceso. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/nacional/2011/11/24/ligan-al-cartel-del-milenio-z-con-hallazgo-de-26-cuerpos-en-guadalajara-95256.html>.
- Peace, I. f. (2019). *Índice de paz México*. Sidney: Institute for Economics and Peace.
- Reuters (12 de septiembre de 2010). *Cronología-Hechos clave en guerra al narcotráfico en México*. (H. García, Ed.). Reuters: Disponible en: <https://www.reuters.com/article/latinoamerica-delito-mexico-drogas-idLTA-SIE68915T20100913> Consultado: 15 de enero de 2022.
- Reyes, H., Larrañaga, M. y Valencia Garate, J. F. (2017). La representación social del narcotraficante. *Región y Sociedad*.
- Reyes, I. d. (28 de noviembre de 2011). *BBC Mundo*. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/11/111128_guadalajara_violencia_ao.
- Segato, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sosa, H. R. (s/f). La representación social del narcotraficante en jóvenes sinaloenses.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Madrid: Melusina.

El cuerpo ante el cuidado. Autoetnografía de la feminización del cuidado y las labores domésticas

Cecilia Guadalupe Contreras Ávila

Resumen

A partir de la utilización de la autoetnografía como herramienta metodológica se intenta abordar los aspectos que llevan a la feminización de las prácticas del cuidado y la labor doméstica ejercidos por la autora, partiendo del análisis teórico de la estructura social en que la persona se encuentra inmersa, por lo que las relaciones y el género se toman como agentes implicados tanto en la división sexual del trabajo como en los cuidados, así como una manera condicionante de la forma en que se reproducen dichas actividades. Los resultados de este ejercicio se presentan en tres partes: un marco conceptual que hace referencia al abordaje teórico; la descripción como producto derivado de la autoetnografía y, por último, reflexiones finales que dan cuenta de la comparación de lo teórico con las experiencias vividas de la autora.

Palabras clave: autoetnografía, cuidados, división sexual del trabajo, feminización.

Consideraciones iniciales

El cuidado como práctica, de acuerdo con Bila Sorj, se manifiesta:

en una dimensión material que pone al cuerpo como una cuestión tangible en la que se observa de manera directa dichas prácticas, y en una dimensión afectiva

o emocional que pone a las relaciones gestadas entre individuos como parte de una responsabilidad moral, es toda aquella actividad esencial para mantener la vida humana en razón social (Batthyány y Sorj, 2021).

Además, Karina Batthyány suma otras tres dimensiones sobre el cuidado:

el trabajo físico en sí y las actividades que implica; la emocional, que se relaciona a los afectos, sentimientos, emociones que son colocados en la relación del cuidado; y la económica, ya que cuidar a alguien implica un costo económico, monetario o de algún otro tipo (Batthyány y Sorj, 2021).

Estas dimensiones nos atraviesan a todas y todos. Constituyen parte de las relaciones sociales que se distribuyen de manera desigual y la participación toca a ciertos miembros de una familia: las mujeres. Por ello es necesario ligarlas con el enfoque de género, pues la mayor parte de las personas involucradas con el cuidado son las mujeres. Es necesario, también, conocer por qué son las mujeres las principales protagonistas de las tareas de cuidado, por qué la desigualdad de género se estableció en estas prácticas, y qué consecuencias tiene para la organización social.

De esta manera, la categoría de cuidado nos coloca frente a un problema clásico de la sociología y la antropología: la relación entre sujetos y estructuras. Pero también precisa ubicarnos en una perspectiva que nos ayude a cuestionar a la par de (de)construir sus formas representativas. Economistas feministas, como Cristina Carrasco o Corina Rodríguez, señalan la función que desempeñan la familia y las actividades de cuidado —debido a su perspectiva relacional, o sea, que en este ejercicio se encuentra implícita una relación entre quien cuida y quien es cuidado (Batthyány y Sorj, 2021)— a largo plazo en la estructura social, y localizan este tipo de trabajo como ejercicio esencial del sistema económico actual.

Scavino (2017) señala que:

Al menos desde el siglo XIX en Occidente, los vínculos de cuidado se han desarrollado principalmente en la esfera doméstica siendo estos entendidos como

una actividad íntima, del ámbito de la privacidad y no como una dimensión de la vida pública. Como gran parte de las tareas o actividades que suceden en la esfera de la “familia”, son las mujeres quienes se hacen cargo del trabajo no pagado de cuidar y realizar las tareas domésticas cumpliendo con los mandatos sociales que les han sido asignados como cuidadoras y encargadas del hogar (6).

La noción de cuidado de la cual se parte en este texto proviene de dos criterios. Por una parte, tenemos el que deriva de los procesos de salud-atención, que describe que:

El cuidado forma parte de las prácticas no formales en la salud, es decir, la utilización del término hace referencia a las prácticas -tanto preventivas como curativas- que realizan las personas por fuera del sistema de salud u otros sistemas formales de atención, así el cuidado, a partir de este uso, puede desarrollarse en lo que respecta al cuidado de otros, denominándose como “cuidadoras” a las personas que cumplen ciertas tareas (Michalewicz *et al.*, 2014: 220).

A partir de estas consideraciones se ha realizado la presente autoetnografía, para dar cuenta de que “una vida individual puede hacer saber de los contextos en los que vive la persona en cuestión, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia” (Blanco, 2012: 170). De estas ideas se liga “la memoria como instrumento para la reapropiación del pasado en aras de entender el presente, aunado a que dichas memorias organizan la realidad humana” (Guerrero, 2014: 240) y, por tanto, se alude a una memoria constituyente; es decir, a una memoria “que es constructora de la realidad social” (Manero y Soto, 2004: 171).

Este trabajo busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con la finalidad de comprender parte del entramado cultural y dar testimonio a las lectoras de una experiencia que las ayude a validar y dar sentido a su propia vivencia en torno al cuidado y las labores domésticas, pues las historias, siendo fenómenos complejos y a la vez significativos, ayudan a las personas a dar sentido a sí mismas, así como a los otros (Fisher, 1984; Adams, 2008; Bochner, 2001, 2002; Ellis *et al.*, 2015: 251).

En este caso, nos ha permitido hablar acerca de cómo el cuidado atraviesa todas las dimensiones de la vida en sociedad, desde lo micro, considerado el sujeto como individual, hasta lo macro, como parte de la organización de la sociedad, a partir de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los alcances o afectaciones del cuidado como práctica? ¿Cómo se sitúa el cuerpo, como representación tangible y material de las prácticas del cuidado, ante el cuidado?, preguntas que son el parteaguas del presente análisis, que proyecta los resultados de un habitar entre las fronteras de la feminización y la división sexual del trabajo del cuidado y las labores domésticas.

Sobre la feminización del cuidado y la división sexual del trabajo desde la materialidad del cuerpo

Desde la década de 1970 varias disciplinas, entre ellas la antropología, han coincidido en que hablar del cuerpo significa ir más allá de sus referencias físicas; es decir, la esencia biológica y fisiológica del cuerpo que subyace en su construcción desde la percepción social. Esto ha permitido reconocerlo como objeto de investigación de las ciencias sociales, así como Mary Douglas o Marcel Mauss, quienes proponen el análisis del cuerpo como sistema de clasificación y a la cultura como parte que constituye las técnicas corporales, en la visión antropológica; a la vez, el cuerpo humano ha sido históricamente el principal medio de clasificación para las culturas (Martínez, 2004: 129). En este sentido, resulta indudable que la génesis de lo antes mencionado puede rastrearse en un contexto mexicano desde las cosmovisiones mesoamericanas, y que el ensayo primordial para aproximarnos a las nociones del cuerpo sea el de López-Austin (1984) y su análisis de la visión de los antiguos nahuas, que sostiene la división de los cuerpos hombre-mujer en caliente/frío y fuertes/dóciles, en los cuales pueden percibirse ciertos roles a partir de la significación corporal como dimensión física del género.

Por su parte, Mari Luz Esteban arguye a la experiencia corporal y social desde la concepción de las personas como “agentes de su propia vida y no exclusivamente como víctimas de un determinado sistema de género y una cultura corporal hegemónica que hace del cuerpo un terreno privilegiado de la subordinación social” (Esteban, 2004: 14). Además, agrega, que:

considerar a los individuos como agentes propone entenderlos como sujetos expuestos a las exigencias que son sometidos por parte de una cultura que es interiorizada y asumida, de una sociedad que provoca desigualdades que se encuentran inscritas en el cuerpo. Aunque, por otro lado, las identidades de género sean experimentadas desde lo corpóreo; es decir, desde una vivencia y una percepción determinada de nosotrxs mismxs (2004: 14).

“El cuerpo entonces se convierte en la base experiencial de las conceptualizaciones y de las prácticas que le son asignadas” (Campos, 2010; Chávez *et al.*, 2018: 4). Asimismo, Foucault propone una “nueva visión de la sexualidad —y del género—, ya no como una consecuencia de la biología, sino como una construcción social histórica” (Chávez *et al.*, 2018:4), además de que es esta la que “afecta la manera de pensar y entender el cuerpo a través de la historia de nuestros discursos” (Mogrovejo, 2008; Chávez *et al.*, 2018: 2).

En este sentido, hay un estrecho vínculo entre el cuerpo y el género, en el cual Adriana Rosales designa como categoría que hace referencia a la construcción sociocultural de la diferencia sexual ; es decir, “a una serie de ideas, valores, creencias y atributos que se inscriben en el cuerpo para darle contenido femenino o masculino” (Rosales, 2010: 25). Ante esta diferenciación anatómica, la sociedad fija determinadas funciones o roles a cada género, “constituyendo al género en una construcción histórico-social que involucra variables biológicas, psicosocioculturales, económicas y políticas” (Navarro y Gonzalez , 2019: 3), por lo que hoy en día el cuerpo es entendido como una producción social y cultural.

Con lo anterior se reconocen los roles de género atribuidos a cada individuo a partir de su categorización hombre-mujer. A partir de estas consideraciones, la feminización de actividades es la caracterización y la relación con lo femenino; es decir, se asumen o se asignan rasgos femeninos que derivan de las concepciones socioculturales de cada grupo. Esto a su vez se encuentra asociado a la división sexual del trabajo.

Para comprender lo anterior se toma de referencia la teoría marxista de la división del trabajo, la cual señala que: “el lugar de la mujer en la vida social está directamente relacionado con el hecho de que la acumulación de riquezas es atribuida a las funciones económicas masculinas y no a las femeninas. Es decir,

se encuentran siempre determinadas por la estructura de la sociedad respectiva” (Lukács, 2004: 8).

Asimismo, Corina Rodríguez Enríquez, economista e investigadora sobre la economía del cuidado, en su artículo “Economía del cuidado, equidad de género y nuevo orden económico internacional”, aporta líneas similares citando que:

Existe una creencia generalizada que sostiene que las mujeres están naturalmente mejor dotadas para llevar adelante el cuidado de los niños y niñas y, por extensión, esto les otorga una ventaja comparativa para proveer de cuidado a otras personas, incluyendo a los mayores y enfermos y, de paso, al resto de los adultos de los hogares. Queda claro a esta altura que no hay evidencias que sustenten este tipo de afirmaciones, y que la especialización de las mujeres en las tareas de cuidado es una construcción social, basada en las prácticas patriarcales hegemónicas (2007: 231).

Dichas creencias pueden ser observadas en el pensamiento de las sociedades constituidas por una estructura patriarcal; es decir, en las cuales la base de su conformación radica en la familia tradicional liderada por hombres, quienes se encargan de la labor productiva. Tal es el caso de la sociedad mexicana, permeada por la construcción social patriarcal y hegemónica, y en la cual seis de cada diez mujeres realizan trabajo doméstico y de cuidado (INEGI, 2020). Esto se debe a que, como Martín y Rivera afirman, “la educación patriarcal favorece que las mujeres de una colectividad, en este caso la familia (madres, hijas o nueras) acepten en mayor medida las demandas efectuadas por el resto de familiares” (2018: 229).

Este proceso social y cultural de especialización de las mujeres en las tareas de cuidado va de la mano con la separación de esferas de la producción y reproducción, y la consecuente exclusión y segregación de las mujeres en el mercado de empleo.

Rosa Falcone (2012) refiere que:

El género es definido como una construcción cultural que rige las relaciones entre los sexos y los códigos normativos y valores a partir de los cuales se esta-

blecen los criterios que permiten hablar de lo masculino y lo femenino. [...] A lo largo del desarrollo de la sociedad los individuos han ido aprendiendo, a través del proceso de socialización, el comportamiento que cada uno debe asumir según fuera hombre o mujer (2012: 68).

Por ello la feminización, a su vez, se encuentra asociada a la división sexual del trabajo. Para ello se toma de referencia la teoría marxista de la división del trabajo dentro de la familia, la cual expresa que

el lugar de la mujer en la vida social está directamente relacionado con el hecho de que la acumulación de riquezas es atribuida a las funciones económicas masculinas y no a las femeninas. Es decir, se encuentran siempre determinadas por la estructura de la sociedad respectiva, y no por la constitución biológica de sus miembros (Lukács, 2004: 8).

Siguiendo esta teoría, con la división del trabajo que subyace sobre la división del trabajo en el seno de la familia, se da, al mismo tiempo, la distribución desigual tanto cuantitativa como cualitativamente del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido.

Feminización y división sexual del trabajo se conciben juntas para analizar el contexto social en el cual estoy situada. De la misma manera, como se ha podido leer con anterioridad, ambas están envueltas por la conformación de la organización familiar que, a su vez, responde a una estructuración social basada en el sistema político económico patriarcal, por lo que, para la sociedad en la cual me encuentro inmersa, el trabajo se encuentra dividido en productivo y reproductivo; es decir, en un trabajo productivo que parte de la fuerza de trabajo para la acumulación del capital ejercido por el hombre, y un trabajo reproductivo que abarca el cuidado, así como el mantenimiento del hogar como la base para el sostenimiento de dicha sociedad, pero que se inserta en el pensamiento e imaginario colectivo del deber ser de los roles a partir del género.

En cuanto a la familia, resta decir que en ella se gestan relaciones de poder que tienen que ver con el entramado de la construcción social del parentesco,

así como de la organización social-familiar. El rol asignado a cada individuo que conforma la familia estará determinado por el género, la filiación o vínculo, la edad, la posición dentro de esta, etcétera.

Ejercicio autoetnográfico

Prolegómeno

El posicionamiento de mi persona dentro de la autoetnografía se encuentra situada en un proceso de salud-enfermedad-atención/cuidado de madre; sin embargo, describiré aspectos que remontan al pasado, ya que este constituye el devenir histórico de mi cuerpo ante la feminización del cuidado y la labor doméstica.

Es importante resaltar el momento histórico en el que han sucedido mis actividades reproductivas. Transcurría el año 2000 cuando evoco los inicios de mi papel cuidador. Este año no solo significa una época, sino también ideas nuevas marcadas por una ideología liberal; la idiosincrasia de Estados Unidos estaba perfilada como lo máximo a alcanzar socialmente hablando; estaba transcurriendo un cambio de milenio y el último año del siglo xx. La ultraderecha como política nacional era la norma gobernada por Zedillo, y que mantenía vigente las ideologías neoliberales de gobiernos anteriores. Esto fue también no solo un cambio estructural sino además el encuentro de dos pensamientos, uno que empezaba a perder vigencia, y otro que iría ganando terreno; más abierto, más *open mind* (empezaba a haber un acceso a nuevos panoramas culturales que rompían con las tradiciones conservadoras que dictaban, en cuanto al rol de la mujer, una sumisión y figurar dentro de los espacios privados como el hogar y la familia).

Como referencia de ello se toma lo que Mercedes Blanco escribe sobre su proyecto *Generación y género: mujeres mexicanas de clase media en la segunda mitad del siglo xx*:

El objetivo más general del proyecto es dar cuenta de cómo los eventos históricos y los cambios económicos, sociales, demográficos, políticos y culturales, moldean o configuran tanto las vidas individuales como los agregados poblacionales denominados generaciones o cohortes (2010: 58).

El año 2000 no solo fue el *boom* de los embarazos adolescentes y los nuevos patrones de organización social y familiar. Muy bien lo dice la canción de Natalia Lafourcade:

En el 2000 las mujeres visten gris, los tirantes transparentes y más abierta ya la mente [...] en el 2000 mi hermana va a parir una célula creciente de una relación caliente. Y deprimida, también ardida, odiará a ese ser humano que se ha ido y la ha dejado.

Todo esto muy probablemente fue resultado de la influencia de telenovelas como “Soñadoras”, “Amigas y rivales” o “Clase 406”. El cambio de la organización familiar es producto de las nuevas representaciones del papel de la mujer que buscaba su independencia, superarse, cumplir sus sueños y, por otro lado, la cultura machista que permea hasta nuestros días las prácticas socioculturales. Es decir, mientras las mujeres ejercían y siguen ejerciendo doble jornada laboral, para el hombre le era más sencillo enajenarse de sus labores, porque en el imaginario permanecía la construcción social de la función de la mujer como quien reproduce el trabajo reproductivo, el del cuidado, el del mantenimiento de la casa.

Yo me encontraba en medio de dos mundos; el antes descrito y el que sucedía en Ciudad del Carmen, Campeche. Isla muy alejada, por cierto, de todo lo que atravesaba el centro del país. Mi núcleo familiar era traspasado por dos esferas contrarias: lo conservador y aquello que se ha percibido como disruptor social. Una familia extensa conformada por abuela, madre e hijos.

Las ideas que me fueron formando tendían a una concepción de la mujer obligada a la atención, porque ese es el trabajo que me corresponde por ser mujer, pero además, si soy hija, esta obligación se refuerza porque los hijos representan parte de la mano de obra. De esta manera, la primera vez que ejercí dicho papel fue a los siete años. Debía hacerlo porque mi abuela decía que era mi obligación como mujer, y mi madre decía que alguien debía ayudarla. Recuerdo bien verme con escoba y trapeador en mano.

Hoy en día estas prácticas son advertidas como transgresoras para las infancias.¹ Hay muchos movimientos en defensa de las infancias para que puedan vivirlas de manera libre y digna, como el Movimiento Mundial por la Infancia de Latinoamérica y el Caribe, la Red por los Derechos de la Infancia en México, el Movimiento Mundial por los Derechos de la Infancia y Adolescencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, entre otros. Antes no era así. O no lo era en mi contexto, aunque podría decir, sabiendo que mi caso no es la norma, que de manera general las personas socializadas como mujeres comparten mi experiencia porque lo mío también es común con otras. Lo afirmé cuando pude ver materializada la realidad de otra amiga por medio de una foto en *Facebook* que decía:

Me da risa cuando dicen que les da miedo la olla express, porque yo desde niña aprendí a usarla porque tenía que ayudar a mi mamá con el quehacer. Cuando crecí debía lavar mi ropa sola y arreglar mi cuarto para poder tener como recompensa permiso para salir (Sibel, 2021. Transcripción propia).

Describiendo mi vida a través de la autoetnografía

A nosotras nos pueden decir que tenemos la capacidad de ser *multitask* —poder realizar múltiples tareas a la vez—. Lo pueden decir haciendo referencia a un don nato; a algo divino o a algo propio del deber ser mujer. Sin embargo, lo que no se hace visible es que esa capacidad ha sido aprendida de distintas maneras. Lo visual es una de ellas y se ve reflejada en, por dar un ejemplo que corresponde a mi realidad, cómo las mujeres que me rodean, mientras lavan, también están cocinando y haciendo limpieza del hogar, porque los quince minutos del ciclo de la lavadora son suficientes para barrer o poner a cocer la comida.

Mi abuela representa la fiel imagen de lo descrito. Recuerdo de muy niña verla despertar desde muy temprano, a veces seis de la mañana, otras, siete de la mañana, todos los martes y sábado por un periodo muy largo. Lo primero que hacía era llenar la lavadora para iniciar todo un *performance*. A la par, veía que

¹ Diferenciar entre la enseñanza a un *toddler* sobre las actividades que puede realizar según su edad, y la imposición del cuidado y el mantenimiento de un hogar o una familia completa.

preparaba la comida, atendía a las personas que llegaban a casa, salía a hacer mandados o alguna otra cosa, pero algo más debía hacer. Siempre mencionaba que el tiempo era justo y tenía que aprovechar cada minuto.

Esto no solo lo he aprendido mirando, sino también de manera oral; las mujeres más adultas lo dan como consejo cuando una decide independizarse o casarse, porque una buena mujer es aquella que es eficiente y está para atender, dicen las mujeres mayores a mi alrededor. A partir de aquí se empieza a concebir el cuerpo ante el cuidado. ¿Cuáles son los cuerpos capaces o adiestrados para ejercer prácticas de cuidado?, ¿cómo se caracterizan?, ¿cómo y por qué se le asigna la responsabilidad de cuidador? Con estas preguntas puedo darme cuenta de cómo la estructura social y cultural determina, condiciona, a la vez que reproduce dichas dinámicas.

Es el género el principio de los roles. Como se ha visto en el marco conceptual, es este el que empieza a construir al individuo como concepto para dejar de ser un ente abstracto, ya que se le asigna significado e identidad de hombre o mujer. Junto a la posición que se ocupa dentro de la base de la sociedad se van asignando dichos roles, en los cuales una debe desenvolverse. Esto puede verse en mi experiencia como mujer, hija, y la integrante menor de la familia.

La función reproductiva ha estado implícita en mi persona. Quizá inherente a mi yo, lo cual se ha acentuado con el proceso de salud-enfermedad-atención/cuidado, que se enmarca en las concepciones, así como percepciones, de las cuales me he hecho sujeto. Me es fundamental nombrar lo que implica un proceso de salud-enfermedad-cuidado; por lo tanto, se hace uso de cierta dimensión de las prácticas referida a los aspectos vinculares y afectivos que se ponen en juego en la atención. De este modo, la palabra cuidado hace referencia a la parte afectiva —y por contraste no técnica— de la atención (Michalewicz *et al.*, 2014: 219).

Ligado al cuidado está el proceso de salud-enfermedad. Sacchi señala que:

La construcción del concepto salud-enfermedad no puede entenderse fuera de su marco cultural, ya que los valores, representaciones, roles y expectativas de las personas van configurando lo que cada uno entiende y vive como el proceso salud-enfermedad. Cada sociedad, y cada grupo familiar resuelve cotidianamente cómo cuidar la salud y cómo recuperarla cuando se ha deteriorado, siendo

este un proceso dinámico no solo desde la propia experiencia personal sino también en relación al contexto que la determina (2007: 272).

Las posibilidades de percibir un problema de salud son diversas y están socioculturalmente condicionadas: factores como la responsabilidad o la función familiar que la persona desempeñe, así como las prioridades cotidianas y las actividades que realice, harán que lo perciba de modo diferente en cada caso. Asimismo, la diversidad con que se percibe el proceso de salud-enfermedad-atención/cuidado estará condicionada por el lugar que la persona ocupa dentro de la organización social. En mi caso, este proceso se adquiere por un vínculo estrecho de filiación familiar.

La segunda vez que he sido consciente de mi responsabilidad de cuidadora y persona que ejerce labores domésticas fue en 2020. Cuando a alguno de los padres se lo considera incapaz de llevar a cabo su labor dentro de la familia, se le asigna a algún miembro la función del jefe o jefa, y este a su vez lo asume. En mi caso, a partir del proceso de salud-enfermedad de mi madre me vi obligada no solo a ejercer la responsabilidad de cuidadora sino a su vez ejercer la función reproductora dentro del hogar, mientras que el hermano adoptó el rol de productor.

La labor del cuidador conlleva responsabilidades y prácticas tanto impuestas como establecidas e interiorizadas que forman parte del proceso de salud-enfermedad. Si bien los cuidados, la atención, la salud, así como las labores que esto implica dependen del contexto en el cual se desarrollan, existe una constante que es procurar o mantener la salud junto con la organización. En mi caso, yo, sujeto cuidador, como miembro familiar me he visto expuesta a una dinámica en la cual me he enajenado de mi realidad debido al lugar subordinado que ocupo con respecto a dicha labor.

Me parece conveniente aquí hacer un paréntesis y hacer una diferencia entre el miembro familiar como sujeto cuidador y el sujeto cuidador externo. En el primer caso, los límites se desdibujan en la dinámica de participación en la cual debo tomar y desempeñar dos funciones: proveedora del trabajo reproductivo y responsable de la atención y el cuidado de un tercero que se vincula a los afectos y la relación gestada entre una persona y otra. En este sentido, mi experiencia se ve marcada precisamente por este papel objeto de subordinación.

Enfrentarme al proceso de salud-enfermedad-atención/cuidado de madre no solo me permite entender mi realidad como parte de una estructura social que me condiciona, sino también, a la vez, me ha permitido percibir con mayor énfasis la salud-enfermedad del cuidador bajo la pregunta rectora de cuáles son los alcances y las implicaciones del cuidado como labor y práctica ejercida a partir de mi condición femenina dentro de la organización micro de la sociedad.

Puedo decir ante ello que llevo un año sometiendo a mi cuerpo a intensas jornadas laborales. Lo he llevado al límite y lo he forzado a adiestrarse y domesticarse en sí, pero también a domesticar emociones, sensaciones o percepciones. Despojé mi cuerpo de mí y a mí misma de mí misma. La carga cultural, social, psicológica que acarrea dicho proceso la fui (re)significando de manera tal que se convirtieron en lo que me terminó por sucumbir; o sea, rendirme ante toda posibilidad de adiestramiento en el ejercicio práctico del cuidado.

Consideraciones finales

Desde la autoetnografía, entendida como una forma metodológica para analizar los contextos culturales y las realidades sociales, se han podido reflejar los conceptos teóricos en mi vida, y de esta manera contrastar cómo el género y la estructura social han influido en el proceso de salud-enfermedad-atención/cuidado y se han convertido en cruces para la experiencia propia. Por su parte, la feminización y la división del trabajo son resultados palpables de estar dentro de la cultura que se organiza sobre la base del género.

Lo anterior no debe concebirse como un hecho aislado solo por enfocarse en mi realidad, sino que, siendo particular, forma parte de algo macro² que se conforma precisamente de dichas particularidades que también son comunes a otras porque comparten rasgos. Asimismo la “etnografía autobiográfica” en la cual los antropólogos interponen su experiencia personal en la escritura etnográfica, convirtiéndola en una narración en primera persona, con una presencia actualizada del autor en el texto etnográfico (traducción propia) (Reed-Danahay, 1997: 2; Guerrero, 2014: 239), trae a flote el tema de que la tradición oral o lo mítico como relato son realidades discursivas en las cuales se condensan y fijan

² Es decir, forma parte de lo que constituye lo social: la cultura, el pensamiento, las ideologías.

nuestras vivencias personales (Guerrero, 2014: 240), por las cuales se intenta legitimar las experiencias como una manera que moldea la vida.

Situarme en medio de la investigación posibilita entender cómo las construcciones sociales que atiendo en otras realidades y en otro grupos sociales³ están inmersas en mi cotidianidad, además que este ha sido un ejercicio en el que la escritura me ayuda a sanar mediante el repaso de los elementos emocionales, porque me pone de frente con lo que muchas veces pasa inadvertido o insistimos en negar: la vulnerabilidad, las emociones, las sensaciones, lo caótico...⁴

Parafraseando a Candela Poó: hacer autoetnografía rompe con la propuesta del conocimiento objeto que parcializa el conocimiento en sensorial emocional y racional y la superioridad que concedemos a estos últimos en nuestra cultura. Desde la investigación científica se asume que es posible, y deseable separar estos conocimientos para usar solo, o principalmente, el último (2008: 166).

Si bien la autoetnografía presenta retos, limitaciones y asegunes, debe considerarse como una alternativa que nos ofrece otras maneras para el entendimiento de los procesos sociales que permite situar al sujeto-objeto como actor que constituye de la investigación.

Por otra parte, reconocer el cuerpo como la dimensión física de la cual resulta la materialidad del cuidado concede un entendimiento en cierto modo de las desigualdades e invisibilizaciones a las cuales estamos sujetas las mujeres, pero también coadyuva a la visibilización de las políticas del cuidado en sí y a poner a discusión si lo tomamos como responsabilidad o derecho.

David LeBreton manifiesta que el cuerpo es una construcción simbólica y no una realidad en sí misma, por lo que las representaciones sociales buscan

³ Considerando que el principal quehacer del antropólogo es el estudio de la otredad o la alteridad, hasta antes de escribir este texto, mucho de mi trabajo estaba enfocado en la observación de las actividades que realizan las mujeres dentro de la sociedad, específicamente la participación de la mujer en la sociedad (trabajos realizados en Juchitán, Oaxaca, y San Francisco de Campeche, Campeche).

⁴ Ver “Writing as a Therapy” en Ellis, Carolyn; Adams, Tony E. y Bochner, Arthur P. (2011). “Autoethnography: An Overview”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1).

darle sentido; sin embargo, podría considerarse este como una realidad en sí que existe de manera tangible en tanto productor. Así, la compleja problemática del Cuerpo Vivido desde la perspectiva fenomenológico-existencial se esfuerza por dejar de lado reduccionismos orgánicos o mentales (De Castro *et al.*, 2006: 124).

Posicionar el cuerpo ante el cuidado, ya sea del otro o de una misma, involucra factores psicosocioculturales determinantes que van implantando un modo de vivir(se), percibir(se), concebir(se), así como una forma de mirar al otro desde la construcción social del cuidado. Reconocer el cuerpo como la dimensión física de la cual resulta la materialidad del cuidado concede un entendimiento de las desigualdades e invisibilizaciones a las cuales estamos sujetas las mujeres, pero también coadyuva a la visibilización de las políticas del cuidado en sí y ponerlas a discusión.

Bibliografía

- Batthyány, K. y Bila, S. (2021). Diálogos en políticas del cuidado con perspectiva de género. En CLACSO TV #Clase Abierta- Cuidados, género y políticas públicas. YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=iO17ix0zWeA&t=689s>.
- Blanco, M. (2012). “¿Autobiografía o autoetnografía?”. *Desacatos* 38. Disponible en: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/278/158>.
- (2012b). “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”. *Andamios*, 9(19). Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v9n19/v9n19a4.pdf>.
- De Castro, A.; García, G. y Rodríguez, I. (2006). La dimensión corporal desde el enfoque fenomenológico-existencial. *Psicología desde el Caribe*, núm. 17, julio, 2006. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/213/21301706.pdf>.
- Ellis, C.; Adams, Tony E. y Bochner, Arthur P. (2011). “Autoethnography: An Overview”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1). Disponible en: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>.
- Esteban, M.L. (2004). “Introducción”. En Mari Luz Esteban. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Edicions Balleterra.

- Falcone, R. (2012). "Género, familia y autoridad. Sociedades patriarcales y comunidades contemporáneas". *Revista Científica de UCES*, 16(1). Disponible en: <http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/handle/123456789/1465>.
- Guerrero, J. (2014). "El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa". *Azarbe. Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, 3. Disponible en: <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/40472/1/31.El%20valor%20de%20la%20auto%20etnograf%c3%ada%20como%20fuente%20para%20la%20investigaci%cb3n%20social.pdf>.
- Lago Urbano, R. y Alós Villanueva, P. (2011). "La feminización del cuidado". Ponencia. Congreso Universitario Nacional Investigación y Género (3º. 2011. Sevilla). Disponible en: <https://idus.us.es/handle/11441/39570>.
- "La división sexual del trabajo y de la reproducción: una reflexión teórica". *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*. Disponible en: <https://www.herramienta.com.ar/?id=1603>.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social. El trabajo*. Trad. de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta.
- Manero Brito, R. y Soto Martínez, M. A. (2005). "Memoria colectiva y procesos sociales". *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 10(1). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29210112>.
- Martín Gómez, Á. y Rivera Navarro, Je. (2018). "Feminización, cuidados y generación de soporte: cambios en las estrategias de las atenciones a adultos mayores dependientes en el medio rural. Envejecimiento y género: investigación y evaluación de programas". *Prisma Social* (21), 219-242. Disponible: <https://revistaprismasocial.es/article/view/2430>.
- Martínez, A. (2004). "La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas". *Papers*, 73, 127-152. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/13266976.pdf>.
- Michalewicz, A.; Pierri, C. y Ardila-Gómez, S. (2014). "Del proceso de salud/enfermedad/atención al proceso salud/enfermedad/cuidado: elementos para su conceptualización". *Anuario de Investigaciones*, 21. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369139994021>.

- Navarro, Karina y González, Francisco (2019). “Feminización del cuidado en personas con discapacidad. Diagnóstico desde fuentes y registros administrativos”. Departamento de estudios SENADIS, Gobierno de Chile.
- Poó, C. (2008). “Qué puede un cuerpo (impaciente). Reflexiones autoetnográficas sobre el cuerpo y la enfermedad”. *Athenea Digital* (15). Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/537/53712929009.pdf>.
- Reed-Danahay, D. (2000). “Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social. *American Ethnologist*” 27(2). Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/249425519_AutoEthnography_Rewriting_the_Self_and_the_Social.
- Rosales Mendoza, A. (2010). *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. UPN Horizontes educativos, México.
- Sacchi, M.; Hausberger, M. y Pereyra, A. (2007). “Percepción del proceso salud-enfermedad-atención y aspectos que influyen en la baja utilización del sistema de salud, en familias pobres de la ciudad de Salta”. *Salud Colectiva* 3(3). Disponible en: https://www.scielosp.org/article/ssm/content/raw/?resource_ssm_path=/media/assets/scol/v3n3/v3n3a05.pdf.
- Scavino, S. (2017). “Familismo soportado y feminización de las estrategias de cuidado en salud. Desafíos para la equidad de género y el ejercicio real de los derechos de cuidados”. Trabajo de licenciatura. Universidad de la República, Departamento de Sociología. Uruguay. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Sol-Scavino-Solari/publication/331977093_Scavino_Solari_Sol_-_Familismo_soportado_y_feminizacion_de_las_estrategias_de_cuidado_en_salud_Maestria_en_Sociologia/links/5c97fb6545851506d729523b/Scavino-Solari-Sol-Familismo-soportado-y-feminizacion-de-las-estrategias-de-cuidado-en-salud-Maestria-en-Sociologia.pdf.

Tlazolteotl, tejedora, madre, guerrera y redentora

Ian Carlos Buenrostro Vázquez

Resumen

Este texto analiza una de las deidades más complejas del panteón mexica: Tlazolteotl, la comedora de inmundicia, deidad de la carnalidad, las transgresiones sexuales, pero también de la medicina y las parteras. El argumento aquí presentado es que esta deidad es en realidad un complejo de muchas deidades, con advocaciones increíblemente complejas y variadas. Pretende analizar cada una de estas advocaciones más en detalle, evidenciando las conexiones que existen entre estas, así como definir el concepto de *teotl* y *teixiptla* en lo relevante para expresar la complejidad de la diosa. De forma resumida, pretendo explicar a Tlazolteotl en sus diferentes funciones, desde el de madre universal y tejedora de destinos, hasta el de expiadora de pecados.

Palabras clave: Tlazolteotl, Mesoamérica, dioses, teotl, sexualidad.

Tlazolteotl, una y muchas

La comedora de inmundicia, la primogénita, nuestra abuela. Partera de la noche, Corazón de la tierra, mariposa de obsidiana. Todos, nombres de una misma deidad, representantes de sus polivalentes dominios. Por un lado, era la responsable del amor carnal, el deseo y la lujuria, temas tabúes en la sociedad mexica. Por el otro, era la patrona de las parteras, de las médicas, cuidadora de los recién nacidos y sus nombres. Diosa de la fertilidad, de la medicina, el tejido, el amor y los temazcales, Tlazolteotl era una deidad increíblemente polifacética.

Una sola, y a la vez muchas, la diosa incorporó múltiples y variadas deidades, con sus respectivas representaciones, pero sin dejar de ser la misma. Temida y reverenciada, producía el pecado, pero también lo perdonaba. Sus sacerdotes se encargaban, como ella, de “comer” la “suciedad” del mundo mexicana, pero también de nombrar a los infantes y leer sus augurios.

Figura 1.
Representación de Tlazolteotl.



Fuente: Códice Borbónico, lámina 13.

Tlazolteotl ha sido representada de muchas formas, pero probablemente la más común (o la más reconocible, por lo menos) es su representación en el Códice Borbónico: con el cabello gris, una banda de algodón en la frente y un intrincado tocado en la cabeza. Se encuentra en posición de parto, y con una piel desollada sobre la propia, con la cara pintada de rojo. A su lado, una serpiente se entrelaza con un ciempiés, ambos símbolos de sexualidad (figura 1). Si bien la serpiente es un símbolo complejo en la cultura mexicana, considerando el contexto se puede interpretar (y se ha hecho) como un símbolo fálico. Además, la piel de ciertas especies de serpiente se consumía como afrodisíaco. El ciempiés, amarillo y nocturno, era conocido como una criatura que vivía entre la suciedad y proliferaba con rapidez. Su nombre, *Petlazoleatl* (“Serpiente de tapete raído”, puesto que sus patas asemejaban las fibras de un petate deshecho) comparte con Tlazolteotl la raíz “*tlazol*”, basura, suciedad (Sullivan, 1977: 18). Estos sím-

bolos se han asociado, junto con los perros, también con Xochiquétzal, quien sería vinculada con Tlazolteotl. No todo es simbolismo sexual, sin embargo, y en sus mismas representaciones quedan plasmadas las mismas percepciones interconectadas de la diosa. Por ejemplo, en su nariz lleva un adorno emplumado en la forma de un *zolli*, una codorniz, ave cuya tendencia a reproducirse prolíficamente y a mantenerse cerca del suelo le han asociado con la fertilidad y la madre tierra (Sullivan, 1977: 11).

Tlazolteotl es una deidad increíblemente compleja. No podemos caer en el error de tratar de adscribirle un solo dominio, o simplificar su figura a “diosa de tal o cual”. No solo sería un error para Tlazolteotl, sino realmente para cualquiera de las deidades del panteón mexica. No podemos interpretar las cosmogonías mesoamericanas con una visión tan simplista como denominar a un dios como un solo ser, concreto y estático, ni tener una visión tan taxonómicamente rígida como para buscar adscribirle un solo dominio que no comparte o sobre el cual sea el único dios. Antes de hablar más de la diosa de esta historia, hay dos conceptos clave que debemos entender: *teotl* y *teixiptla*.

Teotl y Teixiptla

A la llegada de los españoles, el *teotl* fue traducido, de forma un tanto literal, como dios (y de forma un tanto incorrecta como “demonio”). Esta traducción, si uno observa detalladamente la cosmogonía mesoamericana, resulta limitante y, por lo tanto, imprecisa. Implicar que *teotl* es una traducción literal para “dios” limita al concepto a una forma fija e inamovible, y no logra captar la razón de por qué nuestra diosa puede ser al mismo tiempo una sola y una infinidad de otras deidades. Hvidtfeldt (1958), en un análisis lingüístico complejo del término, compara el *teotl* mesoamericano con el concepto del *mana* melanesio. Puede parecer contraproducente, puesto que el concepto de *mana* es en sí mismo complicado de definir (tomando significados desde “poder político”, “cualidad”, “esencia”, o inclusive “medicina”). De alguna forma, el *mana* es una esencia del todo; es decir, un concepto y un poder primigenio que puede dividirse y refugiarse en cualquier cosa. Es un poder no físico y sobrenatural, una influencia. En términos occidentales, uno podría equipararlo a la palabra “poder”. Por ejemplo, el *mana* de un cuchillo es su “poder” de cortar, el *mana* de un barco

es su velocidad. Es al mismo tiempo su “poder” y su “esencia”: es esencia de un cuchillo el poder cortar, y es esencia de un bote el poder moverse. Las cosas pueden tener mayor o menor *mana*. Una familia noble da a sus hijos gran *mana*, una persona fuerte y valiente tiene un gran *mana* y una piedra o monte sagrado llevan gran *mana* con ellos. Si las plantas crecen es por el *mana*; si una persona se convierte en líder de gran influencia es por su *mana*, y si sus cerdos se reproducen es por el *mana* (Hvidtfeldt, 1958, 20-22). El *mana* es, pues, una fuerza primordial, divisible, mutable, y en constante cambio, pero que permuta en todos los aspectos de la vida. Es conceptual, más que concreto o medible.

El concepto *mana* es una idea de las culturas melanesias, y sería incorrecto intentar trasplantarlo *verbatim* a la idea de *teotl*. Sin embargo, sirve como un referente útil para entender la idea del “uno en muchos” de las deidades mexica. El concepto de *teotl* a veces es traducido de forma utilitaria como “dios”, definición que resulta útil al entender la etimología de palabras como *teocalli* (templo, o “casa de dios/dioses”). En otras instancias, puede traducirse como “ritual”, “sacro” o “sagrado” (como en *teopan*, “lugar sagrado”, o *teoquemitl*, “atuendo ritual”). En muchas otras ocasiones, sin embargo, debe entenderse el *teotl* como una “alta potencia”, una “excelencia” o “intensificación”; es decir, un poder superlativo (Hvidtfeldt, 1958: 77-78).

Por otro lado, el concepto de *teixiptla* podría entenderse como el aspecto concreto y encarnado del *teotl*. La palabra deriva de *ixiptla*, que en ocasiones ha sido traducida como “personificador” o “imagen”, que a su vez deriva de *ixtli* o “cara”. Entonces, el *teixiptla* podría traducirse como el *ixiptla* del *teotl*, lo que es decir el personificador o la imagen del *teotl*. Hvidtfeldt utiliza este ejemplo extraído de la descripción de Bernardino de Sahagún de la fiesta de *Tlacaxipeualiztli*, en honor a Huitzilopochtli y Xipe Totec (De Sahagún, 1585: 90-91).

<i>Niman ye yc vaquica</i>	<i>Entonces llegan</i>
<i>Valmoyacatia valmoctepana</i>	<i>En orden, en fila</i>
<i>Yn icquichtin teixiptlauan</i>	<i>Todos los teixiptlas</i>
<i>Yn impatillouan yn ixquichtin teteu</i>	<i>Los representantes de todos los teotls</i>
<i>Motocayotiaya tepaiuhiti tepatillovan teyxiplati</i>	<i>Eran llamados los representantes, teixiptlas</i>
(Traducción de Hvidtfeldt, 1958: 81).	

En este ejemplo podemos entender a los *teixiptlas* como representantes o imágenes de los dioses. Por el contexto también podemos determinar que no solo se trata de ídolos, sino también de personas vivientes en representación de las deidades. En otras descripciones de Sahagún se describe cómo se remueve la carne de la pelvis de un cautivo, y se utiliza la palabra *malteotl*; es decir, el *teotl* del cautivo, lo que da más credibilidad a la equiparación de Hvidtfeldt entre el *mana* y el *teotl*, al poder un cautivo poseer *teotl* (Hvidtfeldt, 1958: 82), al igual que las divinidades, sus representantes y, en otro ejemplo, el maíz. El vocablo *cinteotl* fue utilizado para referirse tanto al maíz personificado como al maíz literal en atados. Por tanto, los textos hacen referencia al *teotl* del maíz (Hvidtfeldt, 1958: 84).

Expandiéndonos entonces sobre la noción del *teotl*, y de que cualquier cosa puede tenerlo, siempre que sea utilizado para la representación de algo divino o de gran *mana*, podemos derivar que los dioses mexicas no existen con atributos o representaciones ontológicas determinadas que pueden adoptar. Más bien es el *teotl* de la divinidad; es decir, su *mana*, el que es invocado al momento de la creación del *teixiptla*. De esta forma, uno podría afirmar que el *teixiptla* forma al dios, los elementos que lo representan son lo que define el aspecto o la advocación de lo divino (Boone, 1989: 4).

La mutabilidad del *teotl* adoptando diferentes formas en dependencia de su *teixiptla* o representación es la forma en que Tlazolteotl puede ser al mismo tiempo *Ixcuiname*, *Tlaelquani*, *Toci*, *Xochiquetzal*, *Iztapapalotl* y *Cihuateotl* al mismo tiempo. Su *teotl* no cambia, y conceptualmente son la misma deidad encarnada en diferentes advocaciones; Tlazolteotl es un principio, en lugar de un cuerpo definido. Una vez entendido esto podemos adentrarnos en tratar de entender a la diosa. Para esto tenemos que preguntarnos: ¿Quién es Tlazolteotl?

Ixcuina, Copspappit, Tlazolteotl: el origen de la diosa

El consenso académico es que el origen de Tlazolteotl se encuentra en la región de la Huasteca, en el oriente de México, que abarca los estados actuales de Veracruz, Tamaulipas y parte de San Luis Potosí. Varios elementos asociados con la diosa parecen sustentar esta teoría: La banda de algodón crudo que adorna su frente y la pintura negra alrededor de la boca que tiene en varias de sus representaciones, hecha de hule (un producto típico de la zona). Además,

en su representación en el códice borbónico aparece rodeada de danzantes en indumentaria huasteca tradicional (Cabada, 1992: 127). El *quexquemiltl* (indumentaria) en rojo y negro y la nariguera en forma de medialuna también indican origen huasteco. Finalmente, en sus representaciones del Códice Borgia y el Códice Vaticano B lleva un pectoral de concha triangular, asociado comúnmente con *Patecatl*, un dios del pulque, y sugieren aún más el origen huasteco de la diosa (Aguilar, 2016: 16).

La pieza final que confirma el origen huasteco de la diosa se encuentra en su nombre. Si bien se ha traducido erróneamente el nombre *Ixcuina* como “la de cuatro caras”, o como el nombre de alguna criatura similar a un lobo en nahuatl, Sullivan concluye que esto no podría estar más lejos de la realidad. Es más: el nombre *Ixcuina* no corresponde a la lengua náhuatl, sino a la huasteca. La pista está escondida en la misma representación de la diosa, específicamente en la banda de algodón crudo sobre su cabeza. En la lengua huasteca, el prefijo *ix-* corresponde a “mujer” o “señora”, y *cuinim* significa “algodón”. Por tanto el nombre *Ixcuina* podría traducirse como “Señora del Algodón” o “diosa del algodón”, que parece corresponder a uno de sus dominios como tejedora e hiladora (Sullivan, 1977: 12).

Acerca de cómo llegó la diosa al altiplano central y a sentarse entre las deidades del panteón mexica es objeto de más especulación. La llegada de Tlazolteotl al altiplano sucede durante el reinado del emperador tolteca Huemac, cuyo yerno era huasteco. Durante este periodo se supone que las sacerdotisas de la diosa, que se hacían llamar *Ixcuinames*, introdujeron el ritual del *tlacacaliztli*, un rito de la fertilidad. Cabe recalcar que el predecesor de Huemac y héroe cultural tolteca, *Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl* también parece tener origen huasteco, por lo que es posible que su culto haya sido introducido mucho antes en el altiplano (Sullivan, 1977: 8). Otras teorías nos dicen que el culto a la diosa fue llevado a los mexicas por los pueblos *hñáñu* (otomíes), si bien se sigue manteniendo que el primer contacto ocurrió durante la época tolteca. Esto último parece poco discutido (Cabada, 1992: 128).

No obstante que el origen huasteco de Tlazolteotl no queda a discusión, parece ser que el culto a esta (o a deidades similares con cercana conexión) es mucho más profundo de lo que parece. Pasamos del oriente de México hasta el occidente, a la cuenca del lago de Chapala. Aquí, el pueblo coca se asentó

en diferentes señoríos alrededor del lago antes de la conquista. Veneraban a *Cospappit*, una deidad que fungía como diosa madre, de la fertilidad y de la muerte. En el “petrograbado de la muerte”, localizado en Cuitzeo (en el municipio de Poncitlán, Jalisco) podemos verla representada en posición de parto y con el cuerpo descarnado, características asociadas a Tlazolteotl. Cuenta además con astas de venado y elementos cruciformes, que remiten a iconografía local, pero la representación parece consistente con la de la diosa huasteca (González, 2021: 37).

El culto a Tlazolteotl

El culto de Tlazolteotl se convirtió en uno de gran importancia entre los mexicas. A ella se le dedicaba el mes de *Ochpaniztli*, “el mes de las escobas”, correspondiente al undécimo mes del calendario, y que según Fray Bernardino de Sahagún y el Código Tudela abarcaba del 21 de agosto al 9 de septiembre (Cabada, 1992: 134). Estas fechas han sido sujeto de debate; los *Primeros Memoriales* sugieren el 25 de agosto, y otras fuentes, el 17 y el 24 de agosto (Gajewska, 2015: 114). El nombre hace alusión a las ceremonias de limpieza que se llevaban a cabo durante el mes: se barrían las calles, las casas, baños, fuentes y ríos. Una vez hecho esto, los adoradores tomaban baños de temazcal para limpiarse ellos mismos (Gajewska, 2015: 116). Durante las celebraciones del *Ochpaniztli*, danzantes en el tradicional aspecto huasteco acompañaban a la diosa, así como parteras y doctoras. La fiesta se celebraba en honor de la diosa en su aspecto de *Teteo Inan*, “Madre de los dioses”. Se sacrificaba a una mujer, representante de Tlazolteotl, a quien primero se le daba algodón que debía tejer en un huipil y falda, en un símil complejo del proceso de parto; había hilado el hilo; es decir, había producido el fruto. Esto tiene asociaciones también con la batalla, puesto que en la creencia mexica una mujer entrando en parto era una mujer entrando en batalla. Si emergía triunfante de la guerra, obtenía un hijo, el cautivo que había capturado durante el enfrentamiento (Sullivan, 1977: 18). Este parto está directamente ligado de la diosa, pues es durante la fiesta de *Ochpaniztli* cuando ella da a luz a *Cinteotl*, el maíz verde, en su forma deificada (González, 2016: 59; Eudabe, 2013: 52). Esto aparece representado en la lámina 13 del *Códice Borbónico* (figura 2). Se celebraban además danzas e imitaciones de peleas, en

las que las mujeres viejas se “apedreaban” con hojas y flores, para mantener a la diosa entretenida, pues se decía que si *Toci* o *Teteo Inan* se entristecía, significaría la muerte de muchos soldados y mujeres en parto en el futuro cercano (Gajewska, 2015: 116).

Figura 2.

Sacrificio de Ochpaniztli Se puede observar a Toci, con su escoba y rodela (izquierda) y la cabeza sacrificada sobre una escalera.



Fuente: Imagen de Primeros Memoriales, lámina 13.

Otros sacrificios se llevaban a cabo durante la fiesta. Como con muchas deidades correspondientes a la fertilidad y la tierra, en su honor se realizaba el *Tlacaxipehualiztli*, sacrificio por desollamiento. En este, el sacerdote removía la piel de la víctima, colocándola sobre la propia e imitando simbólicamente la ceremonia del matrimonio, en que el esposo cargaba a espaldas a su esposa

(Cabada, 1992: 135). Al final de la fiesta, la cabeza del *teixiptla* humano de la diosa; es decir, la víctima, se colocaba sobre un palo llamado *Yaociuatl* (Gajewska, 2015: 114).

También se realizaba el ya mencionado *tlacacaliliztli*, sacrificio por flechas. Se ha sugerido que este sacrificio podría ser una representación de la fertilización por vía sexual, simbolizando la víctima el papel de mujer y el envío de dardos o flechas con la eyaculación. Sea o no este el caso, este rito podría ser parte de la evidencia que vincula la figura de *Teteo Inan* con *Ixcuina* y, por ende, con *Tlazolteotl*. En el ámbito de ritos sexuales también se realizaba durante el *Ochpaniztli* el *Motepulizo* o sangrado del pene (Cabada, 1992: 137). Finalmente, es en este mes cuando se realiza la “imposición de armas”, en que se entregaban las armas a los jóvenes que aún no habían participado en la guerra, con lo que se reconocía que ahora estaban listos para tomar parte de esta (Gajewska, 2015: 116; Cabada, 1992: 135). Esto es consistente con las representaciones de *Toci*, quien porta una escoba en una mano y un escudo en la otra, como aparece representada en los *Primeros Memoriales* de Sahagún (figura 3).

Esta celebración nos sirve como un brillante ejemplo para entender la polivalencia de la diosa, pues podemos ver muchas de sus advocaciones y dominios en exhibición. En su advocación como *Teteo Inan* o *Toci* (“Madre de dioses” y “Abuela”, respectivamente), así como en sus ceremonias de fertilidad, podemos ver su función como dadora de vida. También es por medio del nacimiento de *Cinteotl*, a través de ella, como la asociamos directamente con un culto a la tierra. En su indumentaria (los tocados de algodón) y en el ritual del tejido del huipil podemos ver los remanentes de *Ixcuina*, la diosa del algodón y el hilado. En la visión mexicana del parto, en las “peleas” celebradas en su honor, y en la ceremonia de la entrega de armas podemos ver el dominio de *Tlazolteotl*, *Toci*, *Cihuateotl* (siendo todas una misma) sobre la guerra. Era *Toci* quien entregaba las armas a los nuevos guerreros (Gajewska, 2015: 116). En su cualidad de partera, la seguían las parteras y médicas, y es medio del rito esta da a luz a un dios. En su cualidad de diosa de los temazcales, estos forman parte clave del rito del *Ochpaniztli*. Finalmente, en su cualidad de redentora, el acto simbólico del barrido de las calles y la limpieza de los hogares podría estar asociado con su cualidad de “limpiadora de impurezas”; es decir *Tlaelquani*, “la comedora de inmundicia”.

La escoba es uno de los atributos comúnmente asociados con *Tlazolteotl*, y figura una parte simbólica en el rito de la confesión asociado con ella (Cabada, 1992: 131). Estas advocaciones no puede ser entendida tampoco como separadas, pues guardan una estrecha relación entre ellas, y se pueden entender unas a través del lente de las otras: la tejedora, la madre, la partera, la guerrera y la redentora. Su aspecto como madre está configurado a través del parto, que a su vez está asociado a su aspecto como guerrera, debido a la visión mexicana del nacimiento, que a su vez está ligado al simbolismo reproductivo del proceso de tejido e hilado. Su aspecto como redentora está a su vez ligado a la carnalidad y el pecado sexual, que se ata a su aspecto como partera en su cualidad de médica: Tlazolteotl era quien producía las enfermedades venéreas, pero también quién daba la medicina para curarlas. A su vez, esto está ligado a su cualidad como diosa de los temazcales, y finalmente, por medio de su vínculo con las *cihuateteo* (las mujeres muertas en el parto), la guerrera se ata con la partera, la redentora y la tejedora. *Ixcuina*, *Toci*, *Tlaelquani*, *Cihuateotl*, *Tlazolteotl*, uno en un todo. Vale la pena, por tanto analizar cada una de estas advocaciones y entender cómo estas se vinculan entre ellas para formar la intrincada red de conexiones que es Tlazolteotl.

La tejedora

Ante todo, en los albores de su culto, Tlazolteotl fue *Ixcuina*, la Señora del Algodón. Este simbolismo le acompañaría en casi todas sus formas y, a pesar de los cambios que sufriría conforme su culto entraba en el altiplano, se mantuvo presente. Se ha aclarado anteriormente la relación del nombre en la lengua de la huasteca con el algodón, pero incluso podemos mantener esa conexión si se transmite ese nombre al nahuatl. Las palabras *ichtli*, *ichcatl* e *icuia* todas tiene asociaciones al tejido: “Fibra de maguey”, “algodón o lana” y “liar algo con cordeles o adunar hilo” (Gajewska, 2015: 96).

Mucha de la iconografía de Tlazolteotl refleja este patronazgo sobre el tejido; la banda de algodón crudo sobre su cabeza (llamada *ichcaxochitl*) es el elemento más constante en sus representaciones, y varía en complejidad. En ocasiones, como en el *Códice Borgia*, lleva husos o malacates de algodón sin hilar en la banda (figura 3), y en otras las hebras del algodón cuelgan de su frente (como en

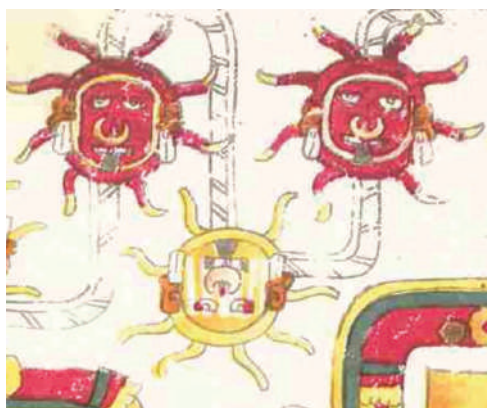
el *Códice Matritense*). En su tocado se pueden ver plumas verdes y amarillas, que representan la palma *zoyatl* (*Brachea dulcis*), utilizada para el tejido de cestas y tapetes. Este adorno se conoce como *zoyatemalli*, o “mechón de palma” (Sullivan, 1977: 12; Aguilar, 2016: 20).

Figura 3.
Tlazolteotl, con los husos de algodón sobre su cabeza.



Fuente: Códice Borgia, lámina 12.

Figura 4.
Arañas con el rostro de Tlazolteotl.



Fuente: Códice Borgia, lámina 35.

Otro símbolo importante del tejido asociado con *Tlazolteotl-Ixcuina* es *Tocatl*, la araña. La asociación proviene, por supuesto, de la capacidad tejedora de la criatura. Aparece en el códice borbónico, acompañando a Tlazolteotl y a Xochiquetzal (*Códice Borbónico*, láminas 13 y 19), cimentando la relación entre las diosas aún más, y en el *Códice Borgia* (lámina 34) se pueden ver arañas, con el rostro del *Tlazolteotl* y *Cihuateteo*, que descienden del cielo (figura 4) (Aguilar, 2016: 25).

El tejido e hilado era considerado un don divino, una actividad dada por los dioses. Nobles y esclavas lo practicaban por igual, y tenía asociaciones alegóricas muy fuertes, específicamente relacionadas con el parto. Las etapas de cambio y crecimiento del hilado se asociaban con las de una mujer embarazada. El huso en el espiral se asocia con el proceso del coito, y conforme el hilo se enrolla y crece en el huso se desarrolla el feto, la mujer va creciendo con el embarazo. El proceso del tejido, el enredo de los hilos, se ha asociado también con el proceso reproductivo, y entonces el tejido se vuelve una metáfora de la vida, la muerte, y el renacimiento, todos aspectos de Tlazolteotl en su forma de “la gran tejedora”, la diosa madre (Sullivan, 1977: 14). Se puede asociar la función de Tlazolteotl como tejedora y partera también con su advocación como diosa de los temazcales. Al terminar el parto, era costumbre que la mujer arrojara algodón al *Xictli*, la hoguera del temazcal. La palabra *xictli* también significa “ombligo” en nahuatl, lo que puede asociar el temazcal simbólicamente con el calor y la oscuridad del vientre materno (Sullivan, 1977: 18-19).

Conforme el culto a Tlazolteotl se adentró en el altiplano se llegó a asociarla con *Xochiquetzal*, a quien se consideraba la inventora de las actividades relacionadas con lo textil, y a su vez era la diosa madre de los *tlalhuicas*, gente de la porción sureña de Morelos. Tanto la Huasteca como esta región eran productoras de algodón, por lo que tiene sentido que este adquiriera un carácter importante en su cosmovisión. *Xochiquetzal* también carga consigo un “machete”, es decir, una vara especial utilizada en los telares de cintura, en los códices *Telleriano Remensis* y *Vaticano A*, lo que refuerza su carácter como diosa tejedora y su asociación con Tlazolteotl. En estos, *Xochiquetzal* carga el “machete” de forma amenazante, como un arma. Esto lo asocia también con diosas guerreras, como

Cihuacoatl, vinculando entonces los aspectos de Tlazolteotl tejedora y Tlazolteotl guerrera (Sullivan, 1977: 18).

Esta vinculación tejido-guerra-parto se vuelve más fuerte cuanto más se analiza el simbolismo de deidades asociadas. Las *cihualpipiltin*, las mujeres que morían durante el parto, regresaban a la tierra al terminar sus tareas en la casa del sol en busca de sus husos, “machetes” y canastas, que habían dejado en la tierra. En el *Códice Borgia*, las *cihualpipiltin* llevan bandas de algodón sin hilar, a las que les faltan los husos. En este aspecto se concebía que la mujer que no había dado a luz no había “hilado nada” (Sullivan, 1977: 19).

La guerrera

“Habéis hecho como el águila y como el jaguar habéis usado la rodela (escudo) en vuestra batalla; habéis imitado valerosamente a nuestra madre Cihuacoatl y Quilaztli, por lo cual nuestro señor os ha puesto en las sillas y estrados de los valientes soldados” (Sahagún, 1585: l. vi, cap. 33).

Con estas palabras consolaban las parteras a las mujeres que habían tenido un parto exitoso. La comparación entre dar a luz e ir a la guerra no es ambigua en ningún sentido; se compara a la parturienta con la diosa *Cihuacoatl*, y se le otorga un lugar entre los soldados. En otro pasaje del mismo capítulo, la comparación es aún más literal: “Por cierto este negocio es como una batalla, en que peligramos las mujeres”, refiriéndose por supuesto, al parto. Esta batalla conllevaba, naturalmente, muchos riesgos, y existía siempre la posibilidad de que la madre no sobreviviera el proceso. A aquellas madres que morían en el parto se les concedía el honor de convertirse en *Cihuateteo*. Las *Cihuateteo*, “mujeres divinas”, eran quienes acompañaban y protegían al sol desde su cénit hasta la puesta, conforme entraba en el lado occidental del mundo (o *Cihuatlapa*, “lugar de mujeres”) (Balutet, 2009: 55; Eudabe, 2013: 118). Rondaban en el cielo del oeste y el crepúsculo, y representaban mal agüero para los infantes (Cabada, 1992: 125). Cada 52 años, descendían a la tierra durante el fuego nuevo, y al terminar volvían al *Tonatiuh Ilhuicac*, el “Cielo del sol”, donde también residían los guerreros muertos en batalla (Gajewska, 2015: 93).

Figura 5.
Representación de las Cihuateteo en el *Códice Borgia*.

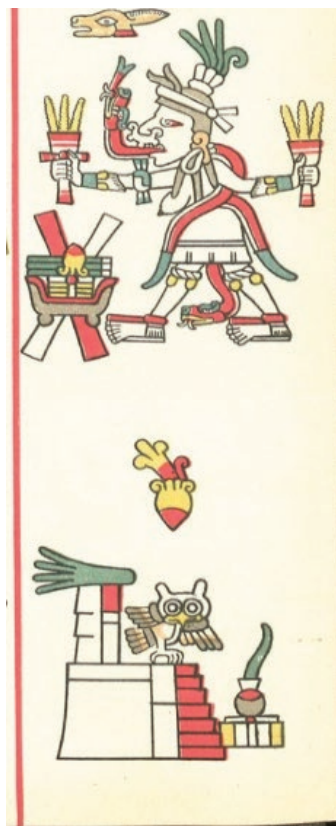


La asociación de las *cihuateteo* con la guerra es clara, y a su vez estas deidades tienen una fuerte asociación con Tlazolteotl. La primera pista que demuestra la conexión entre este colectivo de deidades e *Ixcuina* es iconográfica: las *cihuateteo* aparecen representadas con la banda de algodón característica de la diosa en la frente, así como con el *yacameztli*, la nariguera en forma de medialuna asociada con ella (figuras 5 a y b) (Aguilar, 2016: 23).

Las *cihuateteo* reciben muchos nombres representativos de los diferentes atributos asociados con ellas: *mocihuaquetzqueh*, “Mujeres que se yerguen”, en referencia a que estas se “yerguen” para llevar al sol en su cénit. *Cihuapipiltin* “princesas”, como muestra del cariño con que se veía a aquellas que experimentaban la tragedia de morir durante el parto. *Ixcuiname*, cuya traducción podría ser “lagañosas”, aunque esto se pone en duda, pues se puede traducir también como “madres de cara torcida” o “madres de ojos torcidos”. Es por obvias razones que este último nos interesa, pues es la forma pluralizada de *Ixcuina*, “la señora del algodón”, y una de las advocaciones de Tlazolteotl (Johansson, 2006a: 70; 2006b: 194). Es también, como hemos visto anteriormente, el nombre que se asignaba a las primeras sacerdotisas de la diosa.

La vinculación de Tlazolteotl con las *cihuateteo* tiene también que ver con las fechas calendáricas. Se decía que durante el día 1 venado, las *cihuateteo* bajaban a inhalar el humo de las ofrendas de hule quemado, trayendo las lluvias con ellas.

Figura 6.
Tlazolteotl en el *Códice Fejervary-Mayer*, lámina 4.



En la representación del *Códice Borgia* de esta fecha podemos observar a Tlazolteotl desnuda, realizando una ofrenda en la encrucijada de caminos, donde se puede observar una mujer muerta en su primer parto. En cambio, en el *Códice Fejervary-Mayer* (figura 6), la representación de este mismo día muestra a Tlazolteotl realizando un sacrificio en la encrucijada y en la parte inferior

de la misma lámina se puede observar un templo que se ha especulado podría tratar de *Cihuateteuhpan*, el templo de las *cihuateteo*. De ser así, el tecolote representado sobre el templo podría ser un símbolo de las mujeres muertas en el primer parto, como en la lámina 3, donde aparece una *cihuateteo* con cuerpo de tecolote (Johansson, 2006b: 203). También aparece asociada con las *cihuateteo* en su representación del *Códice Laúd*, donde se asocia con características masculinas y de guerra, presidiendo sobre el juego de pelota (Gajewska, 2015: 100).

Se puede hacer también una asociación por medio de las *cihuateteo* entre Tlazolteotl-guerrera y Tlazolteotl-redentora. Otra de las fechas asociadas a las *cihuateteo*, 1 lluvia, estaba asociada a los “brujos” o “nahuales”, *Tlaciuhqui*, quienes tenían un lugar clave en los ritos de purificación asociados con Tlazolteotl en su cualidad de redentora. Este fungía como intermediario entre las diosas, llamadas también *tlazolteteuh* en su función de avatares de Tlazolteotl (Johansson, 2006b: 208). En la representación iconográfica asociada con esta fecha en el *Códice Borgia* podemos observar a la *Cihuateteo* comiendo un ciempiés (figura 5a), como símbolo de la suciedad o el pecado, asociándola con Tlazolteotl en su advocación de *Tlaelquani*, la comedora de inmundicias (Johansson, 2006b: 206).

Otra asociación que vale la pena discutir respecto de la Tlazolteotl-guerrera es aquella con *Iztapapalotl*, “la mariposa de obsidiana”. Identificada como una de las *cihuateteo*, como “la mujer águila, la que murió en el parto y se hizo diosa” (Johansson, 2006b:211), es también asociada con *Toci*, y comparte esta asociación con Tlazolteotl. Es en la quinta estrofa correspondiente al canto asociado con la diosa en el *Teocuicatl* que se le da el nombre de *Teteo Inan*, que corresponde tanto a *Toci* como a Tlazolteotl (Balutet, 2009:55). En el *Teteo Inan Icuic*, “Himno a la madre de los dioses” la quinta estrofa establece:

“Oh, ella se ha convertido en diosa sobre la biznaga, nuestra madre, Itzpapalotl (la mariposa de obsidiana)” (Seler, 2016: 51).

Iztapapalotl como deidad es comúnmente asociada con la guerra, su nombre sigue siendo usado como patronímico para los guerreros. Su representación en el *Códice Borbónico*, donde aparece con las garras y el vestido de águila, permite ver su carácter bélico (Balutet, 2009: 56).

Podemos, pues, encontrar asociación entre todas las formas de Tlazolteotl unificadas y contenidas dentro de todas las demás. En este apartado, específicamente en su forma de Tlazolteotl-guerrera, podemos observar la relación entre la partera, la redentora, e inclusive la tejedora: las *cihuateteo* (*mocihuaquetzqueh*) descendían en busca de sus utensilios de tejido, y la deidad que se asocia con ellas, *Cihuacoatl*, aparece portando un *tzotzopaztli* (machete de tejer) en la mano en el *Códice Magliabechiano* (Aguilar, 2016: 69). Como comprobaremos más adelante, este sigue siendo el caso en su advocación de Madre-tierra.

La madre

Hemos discutido sobre la advocación de la madre en relación con otras advocaciones de Tlazolteotl, como el parto y la maternidad se relacionan con su carácter de “La gran tejedora” y el parto en su carácter de “guerrera”. Hemos escrito también sobre su forma de *Teteo Inan*, “madre de los dioses”, y discutido a *Toci*, “la abuela”. Su condición de madre primigenia, de progenitora, y de diosa de la fertilidad son partes significativas del culto de Tlazolteotl, y merece la pena estudiarlas con más detalle.

Para entender el carácter de madre de Tlazolteotl, podemos analizarlo en dos vertientes; por un lado, su forma más literal, como diosa de las parturientas, como madre en sí misma al dar a luz a Cinteotl, y como representante del principio femenino en el mundo mexica. Por el otro, podemos entenderla como una “madre universal”, diosa de la fertilidad, el abono y la tierra, quien engendra el maíz tierno.

Su carácter como diosa de la fertilidad y la vegetación lo podemos encontrar desde sus inicios. Antes de recibir otras advocaciones, Tlazolteotl-Ixcuina fungía como diosa madre, con atributos específicos agrícolas; es decir, su función principal era propagar la vegetación y las cosechas (Cabada, 1992: 128). Su iconografía también refleja esta postura como deidad de la tierra: en casi todas sus representaciones aparece pariendo, dando vida, acto que se ha asociado a la cosecha. En algunas instancias, no parece coincidencia que el desollamiento sea uno de los ritos asociados a la diosa; la actuación durante la fiesta del *Ochpaniztli*, en que el sacerdote se reviste con la piel de la víctima, podría ser un simbolismo de cómo la naturaleza “rejuvenece” o “reverdece” al colocarse

la piel nueva; es decir, la naturaleza cambia de piel (Giasson, 2009: 148). Puede asociarse la Tlazolteotl-Tierra con la Tlazolteotl-tejedora por medio del maíz. El maíz, al momento de madurar, pasaba por un proceso simbólicamente similar al hilado de un huso (Sullivan, 1977: 29). El simbolismo de Tlazolteotl como madre de *Cinteotl* y *Xochiquetzal*, ambas divinidades de la cosecha y la vegetación, la posiciona como una deidad terrestre (Cabada, 1992: 128). Inclusive se ha asociado su cualidad como *Tlaelquani*, la comedora de inmundicia, con su función como fertilizante. Giasson ha asociado la “basura” relacionada con Tlazolteotl con el excremento que se utilizaba para fertilizar las chinampas y los cultivos en Tenochtitlan (Giasson, 2009: 156).

Por otro lado, tenemos la representación de Tlazolteotl como madre, diosa de las parteras y el principio femenino. En este aspecto se vuelven relevantes las deidades asociadas con Tlazolteotl, cada una representando las tres etapas de vida de la mujer: *Xochiquetzal*, joven diosa del amor y la fertilidad; Tlazolteotl, mujer madura, madre y partera, y finalmente *Toci*, la abuela, en su última etapa de vida. También podemos ver esto ejemplificado en la forma cuádruple de la diosa, las “cuatro hermanas”: *Xocotzin*, *Tlaco*, *Tiacapan*, y *Teicu*; la diosa pasa de la joven *Xocotzin* a la anciana *Teicu*. Se ha asociado también, como se ha aclarado en el apartado sobre la fiesta del *Ochpaniztli*, con *Teteo Inan*, la “madre de los dioses” (Gajewska, 2015: 93).

Tlazolteotl era, como hemos visto, la patrona de las médicas y las parteras, así como de aquellos adivinadores que se dedicaban a conocer el destino y la suerte de los recién nacidos (Eudabe, 2013: 45). Era también una de las cihuateteo (de las cuales ya hemos discutido su asociación con el parto), quienes al bajar podían causar deformidades y desgracias a quienes las encontraban, pero a la vez eran adoradas por las parteras (Johansson, 2016b: 211).

Entonces, el carácter de Tlazolteotl-madre puede entenderse como un carácter universal y latente (en su advocación de madre de los dioses y diosa de la fertilidad) y al mismo tiempo en un carácter activo y agente, como diosa de las parteras, intercesora de los niños e hiladora de sus destinos. Es a la vez madre de todo y madre de cada uno.

Es en esta última forma activa donde toma su lugar como *Temazcalteci*, “Abuela del temazcal” y diosa que regía sobre estos. Era adorada por los dueños

de estos lugares que fuesen refugio para los enfermos, para las mujeres que recién pariesen y, al mismo tiempo, para los “amantes ilícitos” (Sullivan, 1977: 22). Estos lugares tenían una función purificadora de enfermedades y limpiadora de pecados. Las enfermedades que comúnmente afectaban a los infantes eran el *tlazol*¹ (descrito como una variedad de síntomas que incluyen falta de desarrollo del lactante, carencia de apetito, irritabilidad y llanto frecuente), el *ixtlazol* (enfermedad oftálmica con secreción purulenta e irritación de la conjuntiva, así como hiperemia) y la *tzipinación* de las heridas (es decir, heridas que no cicatrizan y segregan sustancia acuosa) (Hersch, 1995:29-31). Estas enfermedades eran producidas según la tradición popular por las infidelidades y la lujuria de los padres, lo que corresponde a la advocación de Tlazolteotl como diosa del pecado sexual. No solo esto; también la cura de los niños para estos males consistía en baños de temazcal con hierbas medicinales (Gajewska, 2015:103). Esto nos permite vincular a la Tlazolteotl-madre en su advocación de *Temazcalteci* con la Tlazolteotl en cualidad de comedora de inmundicia y redentora, la última advocación que hemos de discutir.

La redentora

La advocación de la Tlazolteotl-redentora refleja la compleja ambivalencia de la diosa. Diosa de la carnalidad, la lujuria y el adulterio, era, según algunos recuentos, quien seducía e inducía a los pecados de la carne (Gajewska, 2015: 111). Esto cargaba un peso particular en la sociedad azteca, en que existía una severa regulación de la sexualidad. En los discursos del *Huehuetlatolli*, “la palabra de los ancianos”, se exhortaba a la castidad y la moderación sexual. Se esperaba que las mujeres llegaran vírgenes al matrimonio, y se aconsejaba a los hombres contra el agotamiento sexual y físico proveniente del ejercicio de su sexualidad desde temprana edad (López y Echeverría, 2010: 68). Las consecuencias de transgredir la ley moral podían ser sociales, divinas, e inclusive jurídicas. El adulterio era particularmente grave y se castigaba de oficio, con la pena más común, la lapidación pública (López, 2017: 198). Otros castigos incluían quebrarles las cabezas con losas de piedra a los acusados, el apaleamiento y, en

¹ Literalmente, “basura”.

casos menos graves, el ahorcamiento (López, 2017: 199-200). Por otra parte, las transgresiones sexuales podían conllevar también consecuencias divinas. Como se ha mencionado, se consideraba que algunas enfermedades en los infantes podían ser resultado de la lujuria y el adulterio de sus padres. Las deformidades físicas, la ceguera y el torcimiento corporal eran también asociados con las transgresiones de índole sexual, y afectaban tanto a dioses como a humanos (López y Echeverría, 2011: 138). Cihuateotl aparece en su representación de la lámina 79 del *Códice Vaticano B* con los pies torcidos, lo que podría ser una representación de infidelidades pasadas, y en los *Primeros Memoriales* el atributo asociado con las *cihuateteo* es el *Tetlaximaliztli*, el adulterio (López y Echeverría, 2011: 125).

La relación de Tlazolteotl con el pecado es evidente en la materia lingüística. A los muertos por la pena de adulterio se les llamaba *tlazolteomiqui*, las mujeres adúlteras eran llamadas *tlazolteocihuatl* y aquellos muertos por medio del aplastamiento de la cabeza con una losa recibían el nombre de *tlazolteotlahpaliuhqui*. La raíz *tlazolli* se podría traducir como “basura”, metáfora de la transgresión o el “pecado” (López, 2017: 197), lo que convierte a Tlazolteotl en la “teotl de la inmundicia/basura”.

Tlazolteotl, sin embargo, no era solamente encargada de producir el pecado, sino también de limpiarlo o “comerlo”. En su advocación de *Tlaelquani*, “comedora de inmundicias”, perdonaba los “pecados” relacionados con la transgresión sexual. Hemos hablado brevemente de la función purificadora de Tlazolteotl para limpiar las enfermedades en niños y, metafóricamente las transgresiones de sus padres. Sin embargo, el rito probablemente más relevante asociado a Tlazolteotl en su carácter de redentora es el de la confesión. En este, los miembros de la sociedad mexicana podían confesar a los sacerdotes de la diosa y encomendarse a esta en busca de expiación. Esto usualmente se hacía en el ocaso de la vida del penitente, puesto que solo se podía realizar una vez en la vida (Cabada, 1992: 130).

La confesión se realizaba con el *tonalpouhqui* (“lector de los destinos”), un sacerdote con funciones adivinatorias que determinaba el mejor día para llevar a cabo el rito. El penitente llevaba a cabo ofrendas de copal, barría debajo de su petate (hemos ya explorado la carga simbólica de la escoba en lo referente a Tlazolteotl), e invocaba a *Yoalli-Ehecatl* (lo que es decir Tezcatlipoca). Se esperaba también que durante las fiestas de las *ixcuiname* ayunara por cuatro días,

y realizara autosacrificio con espinas de maguey en orejas y lengua (Gajewska, 2015: 111). Es interesante que en este rito existen dos deidades activas, si bien ambas cumplen funciones diferentes: Tezcatlipoca, el jaguar, es quien castiga el pecado, mientras Tlazolteotl es quien lo redime (Cabada, 1992: 131). Esta confesión no debía realizarse a la ligera; si el pecado no era apropiadamente expiado, o si se volvía a cometer tras la expiación, Tlazolteotl podía dar muerte al transgresor (Giasson, 2009: 139).

Esta interpretación del rito, si bien parece la más aceptada, se ha puesto en duda. La descripción del rito proviene principalmente de Bernardino de Sahagún, quien fue uno de los cronistas españoles, por lo que se ha problematizado que podría tener un sesgo cristiano. El pecado en el mundo mexica no era necesariamente una falta de carácter que debía ser castigada en el más allá, lo que es incompatible con la idea mexica de la muerte. El lugar de residencia de la muerte no estaba determinado por el carácter moral o las acciones de vida de una persona, sino por la manera en que moría. El Tlalocan, paraíso de Tlaloc, estaba reservado para las víctimas de sacrificio, hemos hablado ya del destino de las mujeres muertas durante el parto, y el Mictlán, residencia de Mictlantecuhtli, parecía estar reservado para la población general. Este último fue asociado con el infierno en la visión cristiana, probablemente por el carácter subterráneo. Entonces, el pecado en el mundo mexica no era una transgresión castigada con el infierno, sino más bien un mal de carácter social o físico (Cabada, 1992: 132). La confesión se realizaba y debe entenderse, entonces, no como una forma de evitar el castigo después de la muerte, sino como una ceremonia de prestigio social, económica y moral del penitente, por medio de la cual no se le podía culpar de ninguno de los males que cayeran sobre la sociedad por las faltas cometidas por el individuo (Cabada, 1992: 130).

En esta cualidad de redentora podemos ver de forma más marcada la ambivalencia de Tlazolteotl. Ella es quien provoca el pecado e induce a él, pero también quien es capaz de expiarlo. Eso parece en línea con la idea de López Austin en lo referente a los dioses mesoamericanos: eran quienes podían causar los males, pero el mismo dios que los provocaba podía retirarlos (Giasson, 2009: 152).

Conclusiones

Tlazolteotl es una diosa, o conjunto de diosas, complicada (o complicadas). Tratar de entenderla en su totalidad es entrar de cabeza primero en la cosmogonía de un pueblo que a las sociedades más occidentalizadas les puede parecer extranjera y difícil de comprender. Si hiciésemos un diagrama con todas las formas, advocaciones y dominios de la diosa, irónicamente terminaríamos hilando un tapiz complejo, pero rico en significados y símbolos. Si tuviera que hacer una burda analogía, compararía a Tlazolteotl con una especie de arcilla primigenia, cuyos componentes corresponden a todos los significantes e ideas que la incorporan. Uno puede tomar ese proverbial bloque de arcilla, moldearlo de formas diferentes, extraer trozos para crear nuevas figuras, partirlo, dividirlo y hacer una infinidad diferente de diosas. Pero, por más que uno separe un trozo de esta arcilla, la composición sigue siendo la misma. Todas las formas de la diosa siempre tendrán un poco de las otras y estarán ligadas a la misma materia. Al mismo tiempo, el bloque primigenio de arcilla no puede existir si se le quitan sus partes, lo que es decir que Tlazolteotl es a la vez la suma de sus partes y la materia prima que las engendra. Al final, cuando nos alejamos y vemos el elaborado tapiz que cubre a la diosa, podemos verla aunque sea en fracciones de lo que es: Tlazolteotl, tejedora, madre, guerrera y redentora.

Bibliografía

- Aguilar, W. (2016). *Toci-Tlazoltéotl: La diosa del tejido entre los mexica*. Tesis de Maestría, México: UNAM.
- Balutet, N. (2009). “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas”. *Contribuciones desde Coatepec* (16).
- Boone, E. (1989). “Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe”. *Transactions of the American Philosophical Society* 79 (2).
- Cabada, J. J. (1992). “Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca”. *Revista Española de Antropología Americana*, (22).
- Eudabe, E. (2013). *Tlazohtéotl, entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*. México: UNAM.
- Gajweska, N. (2015). “Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas”. *Ab Initio* (11).

- Giasson, P. (2009). "Tlazolteotl, deidad del abono, una propuesta". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32.
- González, E. (2021). *Dioses del Jalisco antiguo. Un acercamiento a la mitología y religiosidad prehispánica de la región de Occidente*. Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Jalisco.
- Hvidtfeldt, A. (1958). *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munksgaard.
- Johansson (2006). "Cihuateteuh, mujeres nahuas muertas en un primer parto. La 'singularidad' de un plural". *Arqueología Mexicana* (77).
- Johansson, P. (2006). "Mocihuaquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?". *Estudios de Cultura Nahuatl*. 37: 193-230.
- León-Portilla, M. (2003). *Códices. Los antiguos libros del nuevo mundo*. México: Aguilar.
- López, M. (2017). "In tetl, in cuahuítl. Los sistemas jurídicos nahuas prehispánicos ante el adulterio". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 38.
- López, M. y Javier E. (2010). "Transgresiones sexuales en el México antiguo". *Arqueología Mexicana* (104).
- (2011). "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos". En *Género y dexualidad en el México antiguo*. Manantiales, Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Ramírez, R. (2014). "El hilado y el tejido en la época prehispánica". *Arqueología Mexicana* (55).
- Sahagún, Bernardino de (1585). *Historia general de las cosas de la Nueva España*.
- Seler, E. (2016). *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, México: UNAM.
- Sullivan, T.(1982). "Tlazolteot-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver". En *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico: A Conference at Dumbarton Oaks, October 22nd and 23rd 1977*, vol. 78. Washington DC: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.

El rap como arte decolonial: algunos apuntes desde México

Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio

“Se levanta, prende llanta, marcha por el mapa
no lo atrapan los discursos, mucho menos los del papa
Está en la etapa en la que no aguanta hipocresía,
hoy escribe poesía por la autonomía en Chiapas”.

Pedro Mo, *Hip Hop*, 2012

Resumen

El *hip hop* como cultura y el *rap* como su expresión artística contienen en su interior una lucha constante en el plano ideológico. Frente a expresiones que reproducen vicios de los distintos sistemas de opresión que nos atraviesan, surgen respuestas anticoloniales, anticapitalistas y antipatriarcales desde abajo. Reflexionar el *rap* desde la antropología nos lleva necesariamente a revisar su origen racializado y de clase, con miras a situarlo en nuestro país y nuestro tiempo para comprender las resistencias que aquí se gestan y entretienen. Es arte más allá del arte, praxis política y colectiva para hacer frente a la herida colonial y trazar la esperanza.

Palabras clave: Decolonialidad, arte, *hip-hop*, *rap*, resistencias.

Introducción

Baile, grafiti, *scratches*, rimas. ¿Qué es eso que llaman *hip hop*? Aunque para muchos y muchas puede ser un estilo de baile urbano o una música sin mucha

melodía, que por alguna razón consumen las jóvenes y los jóvenes, el *hip hop* es, en realidad, algo más profundo, grande, antiguo y, sí, también más complejo y contradictorio.

Vale la pena realizar algunos apuntes históricos, no solo para comprender qué es esta cultura surgida de las urbes estadounidenses, sino también cómo su desarrollo mundial es sinónimo a la vez de lucha y de enajenación.

A finales de los años ochenta e inicios de los noventa del siglo XX este movimiento cultural importado desde los Estados Unidos —producto de la migración y el intercambio de cintas de casete, así como de algunos programas televisivos que añadieron elementos de dicho movimiento—, llegó a México. La avanzada fue el baile, el *break dance*, pero desde esas fechas podemos encontrar a algunos grupos haciendo música *rap* dispersos por el país (Setentaysietes, 2012).

Cuando se trata de *hip hop* o de *rap* prevalece una confusión que sitúa estos dos conceptos como si fueran lo mismo. También es común que algunas personas sitúen sus diferencias como si lo que los separa fuera únicamente el idioma o la velocidad de los ritmos. Y, aunque su ligazón es indiscutible, antes de profundizar en cualquier otro aspecto, me parece importante desglosar algunas de sus oposiciones y los puntos de unión indisolubles entre ambos.

Comencemos por el *hip hop*: más allá de su raíz léxica, se tiende a comprender como la conjunción de diferentes expresiones artísticas o “los cuatro elementos” (como son nombrados dentro de esa cultura), donde encontramos el arte pictórico urbano, conocido como *graffiti*; el conjunto de estilos y técnicas de baile, llamadas *break dance* o *breaking*; la creación e interpretación de rimas, denominado *rap*, y, la manipulación de tornamesas (tocadiscos), tornamesismo o *djing*. A esto se le podría sumar la elaboración de instrumentales (también llamadas bases o *beats*) para rapear, conocidas como *beatmaking*, y la imitación de sonidos con la boca y la garganta para realizar ritmos, o *beatbox*. Es importante destacar también que, si bien no sucede todo el tiempo, algunos de los elementos tienden a ejecutarse juntos; es decir, se acompañan y en ocasiones se necesitan unos a otros.

Por su parte, el *rap* es un conglomerado de varias de estas expresiones. Claro que lo fundamental es la creación y la interpretación de las rimas, pero a esto se suma el *beatmaking*, el tornamesismo y, en algunos casos, el *beatbox*. Se ha

debatido incluso si la parte fundamental de la música que se consume y conoce como *rap* depende más de la música instrumental o de la letra que va sobre ella, pero eso es harina de otro costal.

El nacimiento del hip hop

Hablar del nacimiento del *hip hop* nos lleva directamente a Nueva York, a los barrios proletarios donde habitaban principalmente afroamericanos y latinos (en su mayoría puertorriqueños); posteriormente, su influencia inundaría los barrios chicanos. Corría la década de los setenta, el *funk* y el disco se disputaban la popularidad en la radio y las fiestas, la policía blanca buscaba cual fiera a su presa de otro color, el desempleo al alza y la desesperación también. Seguro que ningún joven, buscando respirar otra realidad en aquel entonces, hubiera imaginado que en una de esas fiestas que se daban en su vecindario nacería algo tan grande.

Entre muchos teóricos y sujetos implicados en la cultura *hip hop*, parece haber consenso en que sus orígenes se dieron de mano de los hermanos Clive (DJ Kool Herc) y Sandy Campbell, y las fiestas que amenizaban y organizaban respectivamente, dando pie a que poco a poco se fueran complejizando las relaciones y las expresiones artísticas del *hip hop*. La fecha del evento que se tiene como referente para el nacimiento de este movimiento data del 11 de agosto de 1973, en el #1520 de la Avenida Sedgwick, en el Bronx (Chojin y Reyes, 2010).

A partir de entonces, en 1973 comenzaron a surgir y revelarse *DJs* en diferentes partes del Bronx, amenizando fiestas y recitando pequeñas rimas que con el tiempo se convertirían en canciones; jóvenes realizando grafitis por doquier, plasmando su nombre o *tag* en lugares que parecían inalcanzables, *break dancers* desafiando la gravedad y dejando a un lado la violencia para competir por medio del baile.

A raíz de este crecimiento de artistas urbanos surgieron colectivos, *crews* y organizaciones que tendrían como objetivo no solo unificar a las artistas y los artistas, sino también comenzar a plantear algunos principios filosóficos del *hip hop* y problemáticas ligadas a él, como la unidad de los barrios, el respeto a lo que hacen los demás en términos artísticos, o críticas (sobre todo desde la identidad afro) al sistema racista y capitalista, inspiradas por organizaciones como

el Partido Panteras Negras. Algo inherente al *hip hop* son los debates respecto de lo que se conoce como “mantenerse real” o “mantenerlo real” (*keep it real* en inglés). Al respecto, podemos encontrar trabajos como el de Ogbar (2007) “Hip Hop Revolution”, que dedica un capítulo entero a ese tema. Asimismo, podemos observarlo en un gran número de canciones de raperos de todas partes del mundo, cada uno o cada una interpretando de maneras muy variadas lo que es “ser real”.

Sin que nadie lo pudiera predecir, este movimiento cultural tuvo un cambio monumental en 1979, cuando comenzó a sonar en la radio la primera canción de rap grabada: *Rappers Delight* (1980), del grupo Sugar Hill Gang. No obstante ser la primera canción difundida, no fue el primer intento de grabación de *rap*, sino el primero que logró éxito comercial y, por ende, su reproducción en plataforma radiofónica (Olvera, 2018).

Con la apertura que hizo *Rappers Delight* vinieron, en pocos años, los cimientos de una nueva industria cultural. Antes de finalizar la década de los ochenta ya había películas, grupos con discos de platino y revistas de tiraje nacional que abordaban distintos elementos del movimiento (Ogbar, 2007). Tal comercialización y difusión cultural sirvió para que el *hip hop* se expandiera por el mundo, sobre todo entre los sujetos en países históricamente colonizados, que de inmediato abrazaron el movimiento como parte de la diáspora negra. Un elemento importante es que, en la mayoría de los casos, llegó a cada país para amoldarse a las realidades propias del contexto, no para reproducir discursos o imágenes, sino para arraigarse con los elementos culturales de cada territorio. Prueba de esto la podemos encontrar, por ejemplo, en uno de los primeros conciertos televisados de *rap* en México —en 1992—, donde uno de los MCs (maestro/maestra de ceremonias, título otorgado a las raperas y los raperos) del grupo pionero Sindicato del Terror explicó: “hacemos música de mexicanos para mexicanos, nosotros hacemos música del barrio para el barrio, y esto, señores, no es extranjero, es una muestra de lo que los mexicanos podemos hacer” (Canal Supadjq, 2009, 0m48s).

Con la difusión que se le comenzó a dar al *break dance* y al *rap* estadounidense en nuestro país, alrededor de 1985 se registran los primeros grupos de *rap* mexicano: Sindicato del Terror y 4ta. Estación. Pero ninguno de estos grabó ni

publicó canciones hasta 1991, año en que Sindicato del Terror lanza su canción homónima (Olvera, 2018).

Dentro de los primeros años de los noventa surgen grupos como Speed Fire y, en la escena comercial, Caló, quien, para pesar de algunos, tiene que ser nombrado como grupo pionero del *rap* en México. De 1993 a 1995 aparecen grupos que marcarán el género en diferentes regiones del país, Kartel Aztlan y Sociedad Café en el centro del país, Vagabundos Underground o Cem Cem Cem y Boca H en el norte y noroeste.

Dada la cercanía con Estados Unidos y el flujo migratorio constante entre el país del norte y México, el *hip hop* en lo general, y el *rap* en lo particular, están ligados a nuestro país seguramente desde su fundación, en la que hubo más de un mexicano que retornaría en algún momento para difundirlo acá (Olvera, 2018).

En 1996 se suscita un hito, se marca incluso el inicio de la denominada “generación dorada” para algunos (Davalos, 2016); después de varios grupos como los arriba mencionados y otros que no son tan reconocidos o fueron más efímeros, el grupo Control Machete lanzó al mercado su disco *Mucho Barato*, que le dio al *rap* un nuevo sonido, una calidad musical superior, y se convirtió en un reto para las siguientes generaciones y los grupos contemporáneos: sonar igual o mejor que “El Control”.

A pesar de haber cooptado los oídos de muchas personas además de los escuchas asiduos de *rap*, Control Machete no tuvo una vida tan larga y, en 2004, tras tres trabajos discográficos y varias colaboraciones con un amplio número de artistas, anunció su retiro indefinido. Para muchos exponentes y escuchas, Pato Machete, Toy Selectah y Fermín IV representan tres pilares fuertes del género en México. Cabe mencionar que ninguno ha dejado la música, y hoy en día siguen realizando canciones, colaboraciones y conciertos, aunque su proyecto en conjunto continúa pausado. A partir de ese momento histórico en la música nacional, podemos ver un gran número de trabajos de *rap* con distintos discursos y públicos.

En 1999 se llevó a cabo el Primer Festival de *Hip Hop* Nacional: “¡Viva el Mexside!”. En el festival se reunieron grupos y MC’s de todo el país en el entonces Distrito Federal, hoy Ciudad de México. Ahí comenzaron colaboraciones y trabajos en conjunto que marcarían el futuro de la escena mexicana; a

la vez, el evento sirvió como demostración de que el *hip hop* en México existía y tenía un futuro asegurado.

A pesar de que el debate acerca de si el *hip hop* es un movimiento o una cultura (o subcultura) no altera en términos materiales, las relaciones que se dan dentro de él, yo lo caracterizo como un movimiento cultural, en constante cambio y confrontación, ligado en parte a las clases populares desde su origen, pero coartado también en parte por las grandes industrias del entretenimiento.

No es interés de este trabajo discutir respecto de lo que hasta hoy han planteado quienes viven en el *hip hop*, sobre lo que es o no es, pues justo su proceso dialéctico da motivos de sobra para afirmar que en la diversidad se encuentra la profundidad y que, más allá de la eliminación de la postura contraria, de lo que se trata es del diálogo. Hasta hoy, las contradicciones generales han terminado por separar lo que es *hip hop* y lo que huele a *hip hop* sin serlo; es decir, sin el respaldo colectivo, y podríamos decir que sin el respeto de quienes se adscriben al movimiento.

Al respecto, Ogbar (2007) señala que en el inicio del movimiento había jóvenes blancos que hacían grafiti, pero con miras racistas y desprecio al *hip hop*. Otro ejemplo que vale la pena destacar es lo dicho por Feli Davalos, en la entrevista que García Michel (2019) le realizó sobre el *rap* que se produce en México, quien explica que no toda canción que suene a *rap* está dentro del mundo del *hip hop*.

En los estudios de este movimiento cultural, autores como el mismo Ogbar (2007) se han dedicado a analizar lo referenciado como “respeto”, qué es este en el ámbito *hip hop* y cómo se obtiene o se pierde. El respeto se genera a raíz de mantenerse real —lo que quiera que esto signifique concretamente—, pues mantenerse real implica ser congruente con tu contexto, tu vida y tus acciones. Además, se encuentra implícito el respetar el trabajo del resto de exponentes (Chojin y Reyes, 2010). Así, quien se mantiene fiel a su realidad y la plasma en sus canciones es quien potencialmente se gana el respeto del resto; claro que ello nos sitúa ante un mar de realidades inmenso.

Existe otro conjunto de principios que, de manera implícita, sitúan a quienes se encuentran inmersos en el *hip hop*, o al menos a quienes buscan apegarse a él en su origen (y darle un sentido más allá del consumismo), tomando en cuenta la problemática de raza, clase y género. Aunque esto no implica que exista una

conciencia colectiva de dichos aspectos entre los sujetos que viven en el *hip hop*, sí es común encontrar discursos anticoloniales, racializados, anticapitalistas o antipatriarcales, en sus diferentes expresiones. Ese sería el caso de lo que se hacía en el colectivo Quilombo Arte con artistas de Latinoamérica y Estados Unidos, o lo que hacen raperos como Portavoz, de Chile; Mare Advertencia Lírika, de Oaxaca; Rebeca Lane, de Guatemala, o Anita Tijoux de Chile, solo por mencionar los ejemplos más reconocidos de nuestro continente y del habla hispana.

En tal dirección, me gustaría remitirme a lo expuesto por DJ Kool Herc en la “Introducción” al libro de Jeff Chang (2015), *Generación hip hop*:

El hip hop es la voz de esta generación. Por más que uno no se haya criado en el Bronx durante la década del setenta, existe para representarnos a todos. Se ha convertido en una fuerza muy poderosa. Es algo que conecta a todas las personas y las nacionalidades del mundo entero [...] ¿Acaso somos conscientes del poder que ejerce esta cultura? Esta generación tiene la posibilidad de respaldar una causa común y hacerse oír. Hay muchísimas personas que están haciendo algo positivo, que utilizan el hip hop para cumplir con los verdaderos objetivos del género: acercarse a los jóvenes y mostrarles que existe otro mundo posible, un mundo donde todos podemos convivir y divertirnos juntos (Chang, 2015:4).

En torno a la discusión de situar al *hip hop* dentro de las estéticas decoloniales y al *rap* como arte decolonial, Mignolo (2015) aborda el arte decolonial como parte de una respuesta natural de los pueblos a reconocerse, a retomar su identidad y a realizar expresiones artísticas que, para los estudiosos de occidente, no cuadran dentro de la expresión “arte”.

Al poseer la cualidad oral como principal instrumento, al *rap* se le suele negar el espacio para ser estudiado dentro de la musicología y la estética formal; por ello me resulta preciso comenzar a conceptualizarlo dentro de un arte que, a la vez que reconfigura la realidad de sectores históricamente discriminados, sirve para posicionarse desde la escena subterránea y comercial con discursos directos y frontales.

Considerarlo como arte decolonial surge por un lado del reconocimiento de su raíz afro, en varias ocasiones llevadas por la historia oral hasta los *griots* de

África Occidental, sobre quienes podemos encontrar información más detallada en trabajos como el de Chamorro, quien refiere:

Algunos atributos sobre los *griots* que se pueden advertir en una larga lista de términos para definirlos, codifican el papel de ciertos músicos y cantores de ambos sexos, aunque con mayor presencia de hombres, considerados como filósofos, poetas, genealogistas, historiantes, recitadores de leyendas, cronistas, bufones, mensajeros de guerra, embajadores de los reyes, sirvientes del guardián de Mahoma y artistas de las castas inferiores (1993: 3).

Si seguimos el hilo que une a los *griots* con el surgimiento del *rap*, tenemos que pasar por los nacimientos de las músicas afroamericanas previas, como el *blues*, el *ragtime*, el *jazz*, el *gospel* o el *soul*, y sus orígenes afrocaribeños, como el *reggae*, el *dub* y el *dancehall*. Todas, en mayor o menor medida, empleadas en sus respectivos orígenes como una forma de protesta, denuncia y llamado a actuar, frente a un enemigo que ha traspasado la época del esclavismo y se ha fortalecido con el capitalismo, el racismo interno (González Casanova, 2006) y el patriarcado, al tiempo que estas expresiones fueron secuestradas, hasta cierto punto, por el capital, blanqueadas y suavizadas para poder venderse, pero sin lograr desaparecer jamás las formas originarias y rebeldes de hacer arte.

La tradición oral a manera de cantos, en ocasiones con rimas sonantes o asonantes, y con fines de cohesión (social y religiosa), se ha dado históricamente en distintas culturas, incluyendo las del Abya Yala. Sobre ese punto, retomo lo comentado por Una Isu, rapero mixteco que reside en Fresno, California, en el conversatorio virtual “Estéticas decoloniales: *hip hop*. Los conocimientos de abajo frente a las lógicas imperiales”, el cual organizamos como parte de las actividades de la Cátedra de la Interculturalidad de la Universidad de Guadalajara en 2020:

La mera verdad, hago rap que es la rama del hip hop y para mí, cuando decidí hacer rap en mi lengua, en trilingüe, solamente estaba pensando “necesito sacar todo esto, necesito decir algo”; yo no estaba pensando en que iba a pasar adelante, pero resulta que ha impactado mucho porque mucha gente dice “qué bueno que estas rapeando en tu lengua”, como que nunca habían visto eso en California,

y creo que esto ha impactado en la forma en que ha sido como una herramienta de levantar esa autoestima de que yo soy indígena, yo soy mixteco, y no me avergüenzo, entonces el hip hop lo he tomado mucho como, dando golpes, esto es lo que pienso, esto es lo que soy, siento que tiene un poder muy grande, en la expresión de la letra que anima o motiva, eso es lo que ha pasado aquí.

Yo no pensaba en lo importante que era lo que estaba haciendo, pero afortunadamente el resultado fue muy bueno y no solo eso, al hacerlo trilingüe demostré que no debes dejar tu lengua para aprender nuevas lenguas y ese es un mito que hemos estado aprendiendo. Que no puedo aprender esto porque estoy hablando esto, o voy a olvidar mi lengua por aprender inglés y eso no sucede, la razón que muchos lo dejamos es por lo político que menciona Pedro (Pedro Mo), que hemos sido comunidades oprimidas por más de 500 años y de ahí viene eso, yo creo que esto ha impactado de esa forma, de poder cambiar esa forma de pensar y verlo de otra manera, abrazar nuestras raíces.

Y hoy que he reflexionado, después de diez haciendo esto, el hip hop, sus orígenes son indígenas de una forma, si hablamos de los instrumentos africanos, de la palabra tradicional, en África son pueblos originarios, hay influencias de puertorriqueños que sus orígenes también son indígenas, antes me decían “¿cómo se siente hacer rap en tu lengua y luego mezclarlo con otra cultura?”, y yo digo, no estoy haciendo nada diferente de mi cultura, en mi pueblo hacemos tradición oral, que es el rap, tenemos danzas que es el break, tenemos instrumentos que es el DJ y en mi pueblo tenemos los códigos precolombinos pictográficos que es el grafiti, entonces el círculo nomas se innova, cambia, se adapta pero sigo haciendo lo mismo que hemos hecho siempre. Ya no lo separo, antes pensaba “ah, pues hice algo diferente”, pero es que sus raíces vienen de mismas formas, entonces creo que la tradición oral ha existido desde tiempos inmemoriales y el hip hop solamente se adaptó a nuevas formas, instrumentales, etcétera (Mosqueira, Villegas y Camacho, 2020).

La organicidad bajo la cual las calles pobladas por jóvenes racializados y de la clase trabajadora se volvieron espacios de exposición artística nos lleva a comprender cómo estas expresiones se dan mediante el choque dialéctico entre contrarios. Una confrontación forzada entre realidades que pintaban (¿será que

aún pintan?), el sueño americano de la ostentación, el consumo y la blanquitud, por un lado, y la precariedad, el racismo y la pobreza, por otro.

Un arte surgido desde lo más profundo de los barrios afros y latinos pobres, en las entrañas de uno de los países más ricos del mundo. Un arte que surge como forma de resistencia y cuyo camino en ese tenor no se ha visto vencido, si acaso vulnerado, por las artimañas de un sistema que busca banalizar y mercantilizar hasta los más inocentes atisbos de digna resistencia.

El rap frente a la herida colonial

Parte de la popularidad de este género musical se debe a la amplitud de discursos y temáticas que se pueden encontrar fluyendo entre sus baterías y líneas de bajo. En el caso del habla hispana, el número de temas de *rap* que hablan desde lo más cotidiano de la vida (comer, beber o viajar en un autobús, por mencionar algunos ejemplos), hasta las emociones más complejas y la aparente desnudez de sí mismo o sí misma, pasando por el análisis de la realidad de quien rapea, son incontables. Cada día salen numerosas canciones y álbumes (EPs, LPs, mix-tapes, etcétera), lo que vuelve imposible escuchar y estar al corriente de todos.

Justo esta amplitud de contenido lo vuelve tan interesante, pues esto engendra también una lucha en el plano de las ideas. Mientras algunos raperos optan por hablar de drogas y alcohol, hay otros y otras que se dedican a denunciar las problemáticas de su ciudad; mientras unos hablan de ganar dinero y cosifican a las mujeres, hay quienes utilizan su arte para hacer críticas al capitalismo, al racismo y al patriarcado.

Con ese boceto, busco comenzar a abordar al *rap* en el estudio de las artes decoloniales, “comprendiendo la decolonialidad como una serie de procesos mediante los cuales quienes no aceptan ser dominados y controlados no solo trabajan para desprenderse de la colonialidad, sino también para construir organizaciones sociales, locales y planetarias no manejables y controlables por esa matriz” (Mignolo y Gómez, 2012: 8). Tal planteamiento se hace necesario, ya que hay posturas que sitúan esta música dentro de los productos que el imperio estadounidense utiliza para bombardear ideológicamente al mundo y, si bien ello es parcialmente cierto al día de hoy, sería reducir todas las creaciones artísticas

que se dan en diferentes países a unas contadas canciones que suenan en las radios o que se bailan en fiestas. Retomo lo planteado por Mignolo y Gómez:

Las estéticas decoloniales buscan descolonizar los conceptos cómplices de arte y estética para liberar la subjetividad. Si una de las funciones explícitas del arte es influenciar y afectar los sentidos, las emociones y el intelecto, y de la filosofía estética entender el sentido del arte, entonces las estéticas decoloniales, en los procesos del hacer y en sus productos tanto como en su entendimiento, comienzan por aquello que el arte y las estéticas occidentales implícitamente ocultan: la herida colonial (2012: 6).

Desde mi perspectiva, sería tan grave error reducir el *hip hop* o al *rap* dentro de los bombardeos ideológicos imperialistas, como situarlo llanamente dentro de las artes emancipatorias. Al respecto resultan relevantes las notas realizadas por Kunin (2014), en su trabajo sobre jóvenes indígenas que rapean, para problematizar si los procesos de globalización pueden contribuir a que una manifestación contracultural de un país hegemónico sirva como fuerza contrahegemónica en otros países para enfrentarse al neoliberalismo, aunque Kunin (2014) señala el otro lado de la moneda; es decir, la influencia que pueden tener ciertos grupos y artistas con tendencias ideológicas cercanas al imperialismo para detener procesos anticapitalistas. Si bien los medios masivos de comunicación han sabido servirse del *rap* para esto, sería osado afirmar que el género musical, como tal, tiene una tendencia imperialista o colonialista; resulta también un desliz pensar que la constante es la visión crítica desde la raza, la clase y el género. Lo que hay aquí es un enfrentamiento, una lucha de ideas contrarias en un mismo movimiento cultural y en un mismo género musical, un combate de ideas permanente, como en todos los frentes en que interactúa el ser humano.

El número de artistas y grupos es cuantioso en lo que se conoce como escena *underground*, quienes proponen visiones y relaciones distintas a las planteadas por el capital; aunque muchos de sus ejecutantes no se definan a sí mismos o a sí mismas como militantes de alguna corriente anticapitalista, en la praxis sí toman una postura frente a las lógicas imperiales.

Parto de la hipótesis de que, pese a la mercantilización y a las distancias geográficas, raciales, de lenguaje o generacional, entre el *rap* hecho en cual-

quier rincón del México de abajo y el que surgió en el Bronx hay principios y visiones que se han reproducido de manera tal que siguen surgiendo grupos y artistas que reivindican la lucha por la unidad y en contra de los sistemas de opresión actuales.

Existe al menos una condición que diferencia a ciertos grupos y MCs del resto que pueden hablar temáticas de conciencia y que se basa en la praxis política. De allí que podemos entender la creación de bases de jóvenes con pensamiento crítico, eventos populares en los barrios, o la generación de grupos o colectividades que no solo ayudan a darle continuidad al sonido que se crea, sino también brindan apoyo a las personas que los rodean y construyen relaciones que, quizá, no son comunes en otros espacios, pasando de la palabra a la acción. Dada la existencia de tales colectividades, podemos entender el papel que desempeñan las *crews*, los grupos musicales, los colectivos u organizaciones políticas. *Crew* es un concepto central del lenguaje del *hip hop* que hace referencia al grupo, la pandilla, el colectivo. Es el espacio primario de hermanamiento y organización que se da en el movimiento en general, y que puede agrupar artistas de los distintos elementos: rap, *djing*, *breaking* y grafiti.

El arraigo a una lucha desde la clase, la raza o el género no es fortuita: la influencia discursiva de una MC o un MC en quien recibe el mensaje puede ser determinante para cambiar maneras de pensar y actuar, y esta responsabilidad se ha transmitido de manera generacional. Es decir, nos encontramos frente a un movimiento cultural capaz de transgredir las vidas de quienes prestan oído, para rebelarse o para alienarse, y a la vez para reproducir discursivamente cualquiera de estas posibilidades.

Una probable esquematización respecto de las generaciones del *hip hop* en México me lleva a sostener que existen al menos tres momentos para explicar el desarrollo de la escena nacional, los cuales a su vez cuentan con características particulares: el primero es el que identifico como *Los cimientos*, que van de 1985 a 1997. El segundo es la *Expansión del hip hop en territorio nacional*, de 1998 a 2009, época que gestaría los primeros álbumes clásicos y que sería el momento de difusión nacional para consolidar “escuelas” de ciertos artistas; también fue de 2000 a 2007 el período de trabajo de los discos Rapza, que aglomeraban y difundían en todo México las canciones de grupos y raperos

ubicados a lo largo y ancho del país; en esta época sucederían algunos de los últimos grandes trabajos en formato físico de *rap* mexicano, antes de ser sustituidos, en la mayoría de los casos, por las plataformas digitales. Por último, el tercero comprende desde el año 2010 y hasta la actualidad, pues con el fin de Rapza, y en general con el consumo en masa de discos compactos, se termina toda una era; su muerte es sinónimo de vida en cuanto a trabajos independientes, sin disquera y al alcance de un clic.

De *Fuck the Police* a No les creas nada: la política en el rap

Hablar de política en el *rap* puede parecer una obviedad, ya que en todo quehacer artístico o intelectual existe una postura política y, por ende, una cierta militancia. Al respecto, Pablo Hasél, rapero comunista del Estado español, afirma que: “dicen que hago *rap* político, pero el *rap* capitalista también es político, todo arte sirve a una ideología y por lo tanto es político” (Hasél, 2013). Hasél es uno de los raperos más consecuentes con su práctica política; en la actualidad cumple una pena en prisión por el hecho de pensar y expresar opiniones en contra de la monarquía y la continuidad del franquismo, ahora institucionalizado. Su caso es, quizá, uno de los más fuertes de censura a la libertad de expresión.

Desde sus inicios, los posicionamientos políticos e ideológicos dentro del movimiento cultural del *hip hop* se han visto relacionados en su mayoría con las resistencias y luchas de la clase trabajadora negra y latina. Podemos observar una militancia como sujetos racializados, en la que los afroamericanos libran la lucha por el reconocimiento de sus derechos humanos, caso similar al de los chicanos o latinos discriminados, perseguidos y criminalizados por su origen o ascendencia.

Aquí destaco lo planteado por Sánchez Vázquez (1978) respecto de la unión entre el arte y la revolución. Él afirma que la responsabilidad del artista en la revolución consiste en abrir los puentes para una apropiación estética y creadora para la clase trabajadora, al tiempo que se posiciona en el terreno de la lucha ideológica frente al capitalismo, no solo con su quehacer artístico, sino también ligado a una vida política activa.

En tal dirección, las posturas que parten de explicar el *hip hop* desde las lógicas imperiales no solo desdibujan la lucha de las afrodescendientes y los

afrodescendientes que residen en el norte del continente americano y las de la comunidad latina y chicana; sino también asumen que el *hip hop* nacido en los barrios, en cierta forma, representa la ideología y las aspiraciones del capitalismo blanco estadounidense. Nada más alejado de la realidad, pues la crítica que se realizó desde los inicios de este movimiento cultural al sistema racista y clasista se encuentra, por ejemplo, en el intento por cohesionar a los barrios negros desde la “Zulu Nation” (esfuerzo que desempeñaron diferentes artistas del *hip hop* para detener la guerra entre los barrios, promoviendo el respeto, la unidad y el arte como respuesta a la violencia); en las posturas políticas de Public Enemy, retomando al Partido Panteras Negras en sus canciones, o en los temas de KRS One con posturas críticas ante los abusos policiales. Así, la influencia de Estados Unidos no se puede reducir a un aspecto colonial o imperial, aunque el movimiento nació en su seno, este surgió de los grupos que no caben en la política colonial: afroamericanos y latinos que son en esencia grupos racializados, discriminados y en resistencia al sistema blanco.

Parte de los rasgos del arte decolonial corresponde, justamente, a la búsqueda por sanar la herida que dejó (y sigue dejando) a su paso la colonialidad (Mignolo, 2015). Ante ello debe reconocerse la labor de reformulación de la identidad que se comenzó a gestar hace 50 años en Nueva York, y que trascendió las barreras del lenguaje y las fronteras geográficas, para instalarse de manera particular en los barrios de la clase trabajadora de todo el mundo.

El hecho de que la industria musical se haya dedicado a retomar elementos del *hip hop* como el *rap*, para reproducir la ideología capitalista a gran escala, no quiere decir que el mismo movimiento en su totalidad, haya sido absorbido y mercantilizado sin oponerse. Existe en él una inercia fuerte a realizar trabajos autogestivos desde las escenas no comerciales, y una crítica sustantiva a aquellos que venden sus principios por salir en la televisión o vender álbumes empleando discursos misóginos y aburguesados.

La trascendencia del *hip hop*, más allá de su país de origen, reside en que en los barrios de todo el mundo hay un joven o una joven desempeñando y puliendo sus habilidades como escritor o escritora, *b-boy* o *b-girl*, *Disc Jockey*, grafitero o grafitera, *beatboxer*, *freestyler* y un etcétera amplio.

Buscar comprender desde la Antropología el *hip hop* implica entender cómo este movimiento cultural se ha convertido en un mecanismo de reproducción cultural, a través del cual grupos de hombres y mujeres de todo el mundo reelaboran su identidad, sin discriminar por religión, lengua o cultura. Por ello, cada vez son más los estudios realizados desde las Ciencias Sociales sobre *hip hop* y sus elementos. Desde la década de los noventa del siglo pasado, la Sociología, la Etnomusicología y los estudios afroamericanos han abordado distintos espectros del movimiento (Ogbar, 2007). Si este se consolidó a principios de los ochenta, es entendible que en los cincuenta años transcurridos haya despertado el interés por estudiarlo, por comprenderlo, y que se difunda lo que se entiende por *hip hop*; es decir, utilizar su arte y, en algunos casos incluso, entrar en las aulas o aventurarse a escribir libros o tesis, para buscar explicar y abordar temas concernientes al tema. En el caso de México, podemos afirmar que van al menos 30 años del origen de la escena, y en el de Guadalajara, al menos 25 desde el surgimiento de los pioneros en el grafiti, el *break dance*, el tornamesismo y el *rap*.

El punto de articulación entre la academia y el *hip hop* no es algo nuevo: han existido intentos de que sea cada vez mayor, no por academizar el *hip hop*, sino para compartir conocimientos. Así lo han hecho artistas como Danger, de Tijuana, realizando actividades con estudiantes o talleres con raperos, apuntando la riqueza artística y léxica que puede contener un tema de *rap*, o Jesús Camacho, quien ha estado en eventos internacionales para destacar la importancia del *hip hop* en la lengua, y como una posibilidad de acercamiento a la lectura. Ambos han dado clases empleando el *rap* y han participado en debates académicos, analizando su retórica o su utilización para enfrentar la violencia en los barrios, por ejemplo. No es de extrañar que se repita en diferentes canciones en distintos idiomas la comprensión del *hip hop* como una escuela.

Algunas conclusiones (outro)

El *hip hop*, en su complejidad, tiene dos filos: la alienación y la rebeldía. Con el paso del tiempo, quienes se adentran en este movimiento cultural deben optar por definirse, pues está claro que la neutralidad ante lo que sistemáticamente nos afecta no existe. A diferencia de la mayoría de los géneros musicales en el

mundo, el *rap* presenta, como parte de su cotidiano, el combate, la contradicción, la lucha de contrarios.

Pese a su origen popular y la raíz proletaria de muchos de los exponentes del *rap*, el camino que distintos artistas toman va a marcar su lugar en la lucha ideológica del género y, en consecuencia, también en la lucha histórica contra las distintas opresiones. Las diferencias entre los exponentes críticos y aquellos que reproducen los peores vicios del sistema capitalista son amplias. En ese sentido, cabe preguntarse: ¿para qué usar el micrófono? Para muchos maestros de ceremonias la máxima “toma el micrófono solo si tienes algo que decir” se vuelve una práctica cotidiana más allá de una mera frase sin fondo.

Desde la visión de un arte revolucionario, mantener lo real va más allá de ser consecuente con una forma de relacionarse y de interactuar (tal reducción nos llevaría a aceptar visiones y discursos machistas y racistas, como sucede hoy con el macroconsumo de ciertas propuestas musicales). Con ello se refiere el tratar de transformar la realidad, avasallada por ideas de odio de toda índole, y buscar construir, desde la práctica cotidiana en los espacios en que se encuentran los artistas, ese otro mundo, esa otra realidad.

No se puede, ni se debe, encasillar el *hip hop* en una sola forma de pensamiento; todo lo contrario, si bien existen acuerdos generales y algunos específicos, según la escena a la que se pertenece, las diferencias propician el enfrentamiento y, por lo mismo, la necesidad de un posicionamiento firme en torno a las distintas opresiones que nos atraviesan.

Las características de las luchas que se desenvuelven en México han llevado a ciertos sectores de la juventud a realizar manifestaciones políticas en forma de arte; problematizando elementos que, aunque arraigados en la sociedad, son dañinos, y denunciando los abusos por parte del Estado, la sociedad machista y racista, y las corporaciones, organizándose y llamando a sumar esfuerzos, a tejer colectividades.

Aunque se han realizado diversos esfuerzos para recoger teóricamente el quehacer de las artistas y los artistas del *hip hop*, como simposios, foros, encuentros, etc., en México siguen siendo reducidos, si los comparamos los llevados a cabo en países como Cuba, Perú, Colombia y, obviamente, Estados Unidos. Este es el reto que tiene la escena nacional. El trabajo ha servido para unir colectivos

de diferentes nacionalidades y poner sobre la mesa temáticas como la lucha contra el patriarcado y el capitalismo, así como reivindicar el arte militante en los barrios y la lucha por la vida y frente a la guerra. Al respecto, debo destacar la Primera Cumbre Latinoamericana de *Rap*: voces en el *hip hop*, realizada en 2018 por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales de la Universidad Nacional Autónoma de México, y el Primer Encuentro Internacional “Repensar el *hip hop*”, también organizado por esta institución junto con la Universidad Complutense de Madrid.

Por último, quiero señalar que el arte revolucionario trasciende su función de obra de arte cuando pasa de la teoría a la práctica, cuando busca, más allá de compartir reflexiones, construir en colectivo otro mundo, comprendiendo que no surgirá de la palabra sino de la acción, y que el actuar del artista es también necesario para trazar la esperanza.

Bibliografía

- Canal Supadjq (4 de julio de 2009). SDT sindicato del terror live @ Mi barrio Televisa 1992 (supadjq dj tonio y dj tekiwa) [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=620yMuSGIZI>.
- Chamorro, A. (1993). “El papel de los griots”. *Relaciones*, 219-239. Morelia: El Colegio de Michoacán.
- Chang, J. (2015). *Generación hip hop. De la guerra de pandillas y el grafiti al gangsta rap*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Chojin, E. y F. Reyes (2010). *Rap 25 años de rimas*. Barcelona: Viceversa.
- Davalos, F. (2016, agosto 10). *Noisey Music by Vice*. Retrieved from Vice.com. Disponible en: <https://www.vice.com/es/article/5g9mk8/caballeros-del-plan-g-digan-lo-que-digan-video-entrevista-agosto-2016>.
- García Michel, H. (2019, febrero 2). *Nexos música*. Retrieved from Nexos: Disponible en: <https://musica.nexos.com.mx/2019/02/27/feli-davalos-y-el-rap-que-se-hace-en-mexico/>.
- Gómez, P. y W. Mignolo (2012). *Estéticas decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

- González, P. (2006). “Colonialismo interno (Una redefinición)”. En Borón, A.; Amadeo, J. y González, S. *Marxismo hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 409-434.
- Hasél, P. (2013). *Dicen que hago rap político* [Grabado por P. Hasél]. Lleida, Lleida, España.
- Kunin, J. (2014). “Jóvenes indígenas que ‘rapean’ al ritmo de los cambios en el Altiplano Boliviano”. En L. Pérez Ruíz. M. y Valladares de la Cruz, *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mignolo, W. (2015). *Estéticas decoloniales*. Perú: Caracuay.
- Mosqueira, P., M. Villegas y J. Camacho (2020). “Hip hop: los conocimientos de abajo frente a las lógicas imperiales”. *Estéticas decoloniales: Hip hop: los conocimientos de abajo frente a las lógicas imperiales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ogbar, J. (2007). *Hip Hop Revolution. The Culture and Politics of Rap*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Olvera, J. (2018). *Economías del rap en el Noreste de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sánchez, A. (1978). *Sobre arte y revolución*. México: Grijalbo.
- Setentaysieteraps (Dir.). (2012). *Tren de vida* [Motion Picture].

Acerca de los autores

Agustín Hernández Ceja. Profesor Investigador Titular C, adscrito al Departamento de Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Dr. en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, CIESAS-Occidente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel I, Conahcyt. Línea de investigación: Historia de la Antropología, Educación Superior, Migración y Cultura Regional en el Occidente de México.

María de los Ángeles Gallegos Ramírez. Profesora investigadora del Departamento de Sociología, cucsh-UdeG. Ha impartido cursos en diversas licenciaturas (Sociología, Historia, Antropología), en la maestría en Investigación Educativa, en la maestría en Historia de México y en el doctorado en Historia. Maestra en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara, y doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1994 centró su trabajo en el estudio de la religiosidad popular en el Occidente de México, en específico en torno al culto a la virgen María, para posteriormente realizar investigaciones sobre memoria histórica, representaciones, imaginarios y distintas tradiciones culturales en la región. En la actualidad analiza la función que desempeñan las mujeres en la organización de la sociedad regional y las problemáticas que enfrentan en los distintos espacios de desenvolvimiento social. Los resultados de sus investigaciones han sido presentados en los textos *La recreación de imaginarios colectivos: peregrinaciones al santuario de la virgen de Talpa y Culto mariano en el Occidente de México: la virgen de la Defensa en la sierra de Tapalpa*, así como en múltiples artículos en revistas especializadas, en capítulos de libros y en trabajos expuestos en diversos espacios de discusión académica. Ha coordinado *Expresiones sociales y culturales de la violencia*, y co coordinado los de *Culturas en movimiento* y *Las rutas de la Antropología*.

Cristal Esmeralda López Santillán. Licenciada en Antropología, Universidad de Guadalajara. Su línea de investigación comprende temáticas vinculadas a problemas socio-ambientales y culturales, en especial lo relacionado con cuestiones campesinas, de la tierra y la alimentación.

Fátima María García Ñíguez. Pasante de la Licenciatura de Antropología de la Universidad de Guadalajara. Estudio un Diplomado en Historia y Antropología de las Religiones en la UNAM. Auxiliar de investigación en proyectos de antropología en la Universidad de Guadalajara dese 2021. En la actualidad trabaja en Dialógo Directo Latinoamerica, Unicef, Save de Children y Amnistía Internacional.

César Oscar García Rea. Licenciado en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Estudió la carrera de Música y la Licenciatura en Antropología en la Universidad de Guadalajara. Formó parte del Laboratorio de Estudios sobre Violencia, CUCSH-UDG. Ha participado como implementador de DELIBERA, A.C.

Cecilia Guadalupe Contreras Ávila. Estudiante de Antropología de la Universidad Autónoma de Campeche; estudiante de intercambio con la Universidad de Guadalajara. Es profesora de Ciencias Sociales en el nivel medio superior. Su línea de investigación se inscribe en los estudios sobre el cuerpo, la salud y las emociones desde una perspectiva de género. Contacto: ceci.cont16@gmail.com

Ian Carlos Buenrostro Vázquez. Egresado de la Licenciatura en Antropología, Participó en el proyecto: "Arqueología de la Sierra de Manantlán de 2019 a 2021" y en el trabajo de curaduría de la exposición: "Descubriendo el Autlán Prehispánico", en la Casa Universitaria del CUCSUR. Ambos proyectos bajo la responsabilidad de la Dra. Chloé Marie Pomedio, de la Universidad de Guadalajara.

Isaac Ricardo Gutiérrez Rubio. Licenciado en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Maestrante en la Maestría en Educación para la Interculturalidad y Sustentabilidad (MEIS) de la Universidad Veracruzana. Adherente a la sexta declaración de la Selva Lacandona y trabajador de la cultura Hip Hop. Desde esfuerzos colectivos y experiencias ligadas a la investigación acción participativa y educación popular, buscó entrelazar elementos del arte callejero con los procesos en defensa del territorio y en construcción de proyectos autonómicos y organizativos desde abajo y a la izquierda. Rapero y beatmaker en el colectivo Vientos del Pueblo.

Perspectivas antropológicas
sobre el campo, la ciudad y las instituciones
se terminó de editar en diciembre de 2023
en los talleres de Ediciones de la Noche
Francisco I. Madero #687, Zona Centro
Guadalajara, Jalisco

La edición consta de 1 ejemplar.

www.edicionesdelanoche.com

Diagramación: Mara Garibay *Corrección:* Rodolfo Alpízar Castillo

Este volumen ofrece un conjunto de reflexiones y análisis en torno al conocimiento de la cultura y la sociedad actuales, llevados al cabo dentro del campo de la Antropología. Trabajos todos, derivados del quehacer de investigación de las y los estudiantes y egresados del programa de Licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara. La diversidad de perspectivas y asuntos aquí tratados, van desde la autoetnografía en torno a los cuidados, pasando por los estudios de género y violencia, la arqueología, el análisis del campesinado, la migración, y hasta las expresiones culturales urbanas más recientes. Los materiales de lectura incluidos dan cuenta, pues, del desarrollo que la disciplina antropológica tiene y los problemas y temas que aborda; de manera especial, el que las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos vienen realizando.

La obra responde, asimismo, a la necesidad de promover no sólo los nuevos conocimientos que sobre la sociedad regional se producen, sino más aún, de motivar a las generaciones venideras para que se involucren en el quehacer investigativo; así como en el ejercicio de difundir sus resultados.

