

Indisciplinar las emociones: Cuerpos y política en el quehacer antropológico



Carolina Díaz Iñigo y Natalia De Marinis
Editoras

Myriam Jimeno / Lisbeth Chávez Jiménez / Kellvin Aponte Muñoz
Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera / Helena Fabré Nadal
Arcelia Isbeth Suárez Sarmiento / Selene Cruz Pastrana
Alethia Montalvo González / Angélica Yasmín Dávila Landa
Hiroko Asakura / Amaranta Cornejo

**Indisciplinar las emociones.
Cuerpos y política en el
quehacer antropológico**

Carolina Díaz Iñigo y Natalia De Marinis

Editoras



La presente publicación cuenta con la lectura avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso y sus respectivos dictámenes que garantizan su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Primera edición: 2025

Indisciplinar las emociones. Cuerpos y política en el quehacer antropológico

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2025 Carolina Díaz Iñigo

D.R. © 2025 Natalia De Marinis

D.R. © 2025 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

D.R. © 2025 Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

Coordinación editorial general: Francisco De Parres Gómez

Diseño de portada: Itzel Velazco (Invierno Azabache)

Cuidado de la edición: Francisco De Parres Gómez

Diagramación: Héctor Ríos Vega

ISBN digital: 978-607-26939-7-5

Hecho en México (Made in Mexico)

ÍNDICE

Prólogo	11
Hiroko Asakura	
Introducción: Cuerpos, políticas y emociones en el quehacer antropológico	16
Carolina Díaz Iñigo y Natalia De Marinis	
Introducción	16
La emergencia de las emociones en el trabajo de investigación en contextos violentos	19
Poner el cuerpo como forma de in-disciplinamiento emocional y epistémico	22
Más allá de lo humano: la dimensión afectiva de los objetos y entornos	25
Los cuidados y el estar entre mujeres: la dimensión emocional de las resistencias	28
 Primer bloque	 36
1. Las emociones en contextos de violencia	38
Myriam Jimeno	
Introducción	38
El giro emocional y la comprensión de emociones y afectos	38
Las emociones, el ser psicológico y la conciencia individual racional: el <i>homo clausus</i>	43
Encuentro con otras ciencias	45
Las emociones brotaron en el campo	47
Las emociones en otros escenarios etnográficos	49
Emociones y violencias en contextos latinoamericanos	53
Reflexiones finales	56
 2. Una antropología sintiente para cuestionar el blanqueamiento	 63
Carolina Díaz Iñigo	
Introducción	63
El <i>blanqueamiento de la antropología y la construcción</i> del Estado - nación mexicano	64
La <i>sutileza del poder</i> como condensación de la <i>colonialidad</i> de la afectividad, del ser y el blanqueamiento	67
Hacia la construcción de antropologías sintientes y descolonizantes	73
Reflexiones finales	79

3. La grieta: categoría analítica y metodológica para comprender las experiencias de violencia de género, feminicida y emocional de mujeres mexicanas y centroamericanas desplazadas	87
Lisbeth Chávez Jiménez	
Introducción	87
El contexto	90
Quiénes son las mujeres desplazadas de la violencia	93
La grieta, una categoría útil para aproximarse analítica y metodológicamente a las marcas de violencia de género y feminicida y las emociones que se develan	94
Violencia de género y feminicida una de las causas de desplazamiento forzado femenino	98
"Me dije a mí misma ¡Ya no más golpes!"	101
Reflexiones finales	104
4. Leer la crisis a través de una dialógica afectiva: práctica y ética (auto) etnográfica desde una antropología de las emociones	114
Kellvin Aponte Muñoz	
Introducción	114
Las emociones en su contexto: <i>el entramado crítico en Venezuela</i>	119
Los hilos y nudos de la crisis: un acercamiento desde una dialógica afectiva	121
La vida precaria en el entramado venezolano: la crisis desde las emociones	127
Las emociones en la investigación: de una <i>dialógica afectiva</i> a la (auto) etnografía	128
Entre la dialógica afectiva y los conocimientos situados	129
La autoetnografía como una manera de acercarse a la investigación	132
Las emociones en la reflexión ética: mi lugar de enunciación y los feminismos	133
Reflexiones finales	139
Segundo bloque	147
5. Hacia una antropología emocionalmente comprometida: puentes y duelos en la Costa de Oaxaca y las lagunas de Chacahua	149
Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera	
Introducción	149
Trabajo de campo en la Costa de Oaxaca	151
Posicionalidad	153
El caso de ecocidio de las lagunas de Chacahua y racismo ambiental en contexto de mestizaje	154
Antropologías activistas críticas	156
Hacia una antropología emocionalmente comprometida	158
Reflexiones finales	165

6. Violencias y emociones en territorios migrantes: mujeres, afectividad ambiental y nuevos regímenes de afectividad en San Luis de la Paz	172
Helena Fabré Nadal	
Introducción	172
La epistemología feminista como punto de partida	173
Antecedentes de la migración y desaparición forzada en San Luis de la Paz	175
Violencias lentas y afectividad ambiental	179
Hacia nuevos regímenes de afectividad	183
Reflexiones finales	188
Tercer bloque	193
7. “Ahora puedo decirlo”: narrativas y apuntes metodológicos sobre el trabajo en torno a la violencia sexual en el grupo de mujeres <i>Entre nosotras</i>	195
Arcelia Isbet Suárez Sarmiento	
Introducción	195
La construcción de la sujeta sexuada en la localidad de Úrsulo Galván, Xico	199
El miedo hecho carne	205
“No digas nada, te lo callas”: pedagogías de la crueldad y tácticas del ocultamiento	210
Apuntes del cómo abordamos la violencia sexual <i>Entre nosotras</i>	215
Reflexiones finales	220
8. Emociones y estrategias en contextos de salud materna	231
Selene Cruz Pastrana	
Introducción	231
Lo maternal, lo emocional y lo relacional	234
Experiencias de violencia en el espacio hospitalario	235
Parir desde el dolor y el sufrimiento	236
Las voces de las mujeres	237
De la frustración y el enojo a las estrategias emocionales	244
Reflexiones finales	250
9. Sosteniendo la vida a través del alimento. Mujeres en contexto de desplazamiento forzado residiendo en albergues del norte de México	257
Alethia Montalvo González	
Introducción	257
Violencia y desplazamiento forzado en México	260
Metodología	262
Postales etnográficas	263
Reflexiones finales	275

10. Cuidados y emociones justas. Una etnografía feminista entre mujeres cuidadoras en San Luis Potosí, México	283
Angélica Yasmín Dávila Landa	
Introducción	283
Cuidados y <i>emociones justas</i> : un trabajo práctico, ético-político y afectivo	284
Un <i>patchwork</i> de cuidados: etnografía feminista, mujeres cuidadoras y <i>emociones justas</i> en la capital de San Luis Potosí, México	288
Cuidar de lo común, cultivar la alegría	293
Humanizar los cuidados, revertir la vergüenza	296
Compartirnos nuestras historias, valorar nuestros cuidados	299
Reflexiones finales	302
Comentario final	310
Hilando comunidades con el sentir: Las emociones y el cuidado como apuestas éticas, epistémicas y metodológicas	310
Amaranta Cornejo Hernández	
Sobre lxs autorxs	317

Prólogo

Hiroko Asakura

Indisciplinar las emociones. Cuerpos y política en el quehacer antropológico es un libro que nos interpela de diferentes maneras. En primer lugar, nos sacude como académicas y académicos porque nos obliga no sólo a advertir sino a tomar clara conciencia de la relevancia de la dimensión emocional en nuestro quehacer antropológico. Paralelamente, nos hace reflexionar sobre el contexto de violencia en el que vivimos, condición que permea nuestra vida no sólo para realizar investigación antropológica, sino también en el día a día, como personas que habitamos este mundo violento. Como señala Edith Calderón (2025), la dimensión emocional es una condición constitutiva del mundo social; sin considerar este aspecto, no podemos comprender las complejas realidades sociales que estudiamos y enfrentamos cotidianamente.

Me parece muy sugerente situar el foco de análisis y reflexión en las implicaciones emocionales y afectivas que traen consigo los procesos de investigación. Esto permite considerar las emociones no sólo como un objeto de estudio sino también como una herramienta epistemológica y metodológica, pero sobre todo como experiencias emocionales investigativas. En el mundo donde la violencia se exagera cotidianamente, es indispensable entender el entramado de emociones ya que, como señalan las editoras de este libro, Natalia De Marinis y Carolina Díaz Iñigo, las emociones no sólo reflejan dolor y sufrimiento, sino también los regímenes de poder que controlan y guían nuestras acciones y sentires. Por ejemplo, las políticas migratorias derivadas de la securitización del Estado-nación, que criminalizan a la población migrante y solicitantes de refugio/asilo, producen miedo e incertidumbre entre las personas que huyeron de las condiciones extremadamente precarias y peligrosas en su tierra natal y decidieron radicar en un país diferente – desconocido – o están atrapadas en sitios donde no planeaban quedarse. Asimismo, provocan el odio, el resentimiento y el sentimiento de rechazo entre sus ciudadanas y ciudadanos hacia esos sujetos precarizados en la sociedad receptora. De esa manera, fomenta un

clima de xenofobia y racismo para generar e incrementar el sentido nacionalista y de exclusión de lo extraño y diferente. Estrategas y diseñadores(as) políticos aprovechan y manipulan las emociones de las personas con el fin de aplicar eficazmente sus programas políticos.

Sin embargo, detrás de las relaciones de poder, siempre existen resistencias en términos prácticos y también emocionales o afectivos. El deseo y la esperanza de que algún día la situación puede mejorar sostienen la vida precaria y amenazada de miles de personas cuyo estado vital y emocional ha sido claramente afectado. Abordar las dos caras del mismo fenómeno, centrándose en la dimensión emocional, no es una tarea fácil; más bien resulta muy compleja, porque exige una sensibilidad, tanto analítica como afectiva, de quienes realizan – realizamos – tareas de investigación. En ese sentido, los capítulos que integran este libro muestran esa gran capacidad de cada autora y autor para captar, a través de un acercamiento emocional-afectivo, la compleja dinámica de poder y la sutileza de la resistencia que poseen y manifiestan sus colaboradoras y colaboradores de investigación, ya sean humanos o no humanos. Estos textos contienen un gran potencial para romper con la naturalización de la violencia, así como reconocer y cuestionar la *pedagogía de la crueldad* (Segato, 2014) que observamos cotidianamente en las sociedades actuales.

El *giro afectivo* (Clough y Halley, 2007) impuso el reconocimiento de la importancia de la subjetividad y la dimensión emocional-afectiva en nuestra investigación. Este cambio epistemológico cuestiona y desafía, incluso de manera contundente, la postura androcéntrica, patriarcal y eurocéntrica que prioriza la objetividad y la llamada neutralidad científica de las investigadoras o investigadores, en el momento de realizar el trabajo de campo, el análisis de los datos y la escritura etnográfica. Podría ser más fácil tomar distancia de nuestros datos y de las y los sujetos de investigación, a fin de elaborar textos sin involucrarnos personalmente; de esa forma, podríamos evitar el desgaste emocional que inevitablemente provocan ciertas temáticas e historias contadas y compartidas en el complejo proceso de investigación. Precisamente por eso, me parecen valiosos los esfuerzos metodológicos presentados en este libro, al describir experiencias emocionales de investigación de cada autora y autor dentro de su propia escritura. Hay capítulos que explícitamente definen y muestran la autoetnografía –pro-

pías experiencias emocionales – como una metodología poderosa, a través de la relación que establecen con sus sujetos u objetos de investigación o del duelo provocado por la pérdida de algún ser querido, para comprender las complejas transformaciones sociales o culturales y las múltiples vivencias en condiciones de precariedad y marginalidad. Hay otros capítulos que, a través de la propia trayectoria académica y profesional, nos permiten advertir la inevitable necesidad de incorporar la dimensión emocional en los estudios de las ciencias sociales en general y en la antropología en particular. Este tipo de escritura permite “dejar que el lector se involucre en el proceso emocional” (Ellis, 2009: 108, citado por Gemignani, 2011: 707), como me pasó a mí y sin duda les ocurrirá a muchas personas que lean este libro.

Conocer el proceso metodológico de investigación puede influir en nuestra comprensión de la escritura etnográfica. Colocar las emociones propias como herramienta metodológica abre la oportunidad de relacionarse de manera más profunda con nuestros sujetos y objetos de investigación. Sin embargo, también nos puede afectar emocionalmente; de manera inevitable, aparece el involucramiento que provoca la escucha atenta y el acompañamiento que implica no sólo poner el cuerpo sino también el corazón. En ese punto, se inserta la necesidad de cuidado, no sólo físico sino también emocional y afectivo. Es un proceso continuo de *reflexividad emocional* (Holmes, 2015), donde las partes implicadas reconocen que el otro es también un ser sintiente y que es necesario cuidar y cuidarse, para no afectar ni afectarse negativamente. Los capítulos presentados en este libro abordan poblaciones precarizadas y marginadas en términos de género, clase, raza y territorialidad. Darse cuenta de sus sufrimientos y cuidar de su bienestar emocional afecta emocionalmente a las personas que investigan y acompañan. Por ello, hay que reconocer la necesidad de cuidado y autocuidado, es decir, la generación de *comunidades emocionales* (Jimeno, Varela, y Castillo, 2015; Macleod y De Marinis, 2018) – como señalan las editoras del libro – donde puedan compartirse las dificultades, los sufrimientos, las demandas de justicia, así como las alegrías y logros cotidianos.

Por último, hago una referencia al título del libro: *Indisciplinar las emociones*. Sin duda alguna, es muy sugerente y expresa con toda claridad el posicionamiento académico, ético y político de las editoras. Es una postura

rebelde que ciertamente “indisciplina” nuestra disciplina – la antropología – que ha privilegiado la objetividad y la neutralidad científica. La subjetividad importa. Las emociones son objetos y herramientas metodológicas de investigación. Para comprender cabalmente el mundo social, es necesario poner cuerpo y corazón. Con esta actitud, podremos realizar investigaciones más humanas y colaborativas, explícitas o implícitas, y reflexionar explícitamente sobre el papel que juegan las emociones en nuestro quehacer antropológico. Todos los capítulos reunidos en este libro son emotivos y conmovedores; paralelamente, son académicamente sólidos y bien argumentados. No hay contradicción alguna. A veces, las emociones se desbordan en el proceso de investigación. Afrontarlas de manera sincera y honesta nos permite crecer como investigadoras e investigadores y también como seres humanos, sensibles al dolor y al sufrimiento.

Bibliografía

C

Calderón, Edith (2025) “Afectividad. Un acercamiento metodológico”, *Alteridades*, vol. 35, núm. 69, pp. 111-122.

Clough, Patricia y Jean Halley (eds.) (2007) *The affective turn: theorizing the social*. Durham y Londres: Duke University Press.

M

Macleod Howland, Morna y Natalia De Marinis (coords.) (2018). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. Ciudad de México y Bogotá: UAM-Xochimilco e ICANH.

G

Gemignani, Marco (2011) “Between Researcher and Researched: An Introduction to Countertransference in Qualitative Inquiry”, *Qualitative Inquiry*, vol. 17, núm. 8, pp. 701-708.

H

Holmes, Mary (2015) "Researching emotional reflexivity", *Emotion Review*, vol. 7, núm. 1, pp. 61-66.

J

Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo (2015) *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología.

S

Segato, Rita (2014) "Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres", *Revista Sociedad y Estado*, vol. 29, núm. 2, pp. 341-371.

Introducción: Cuerpos, políticas y emociones en el quehacer antropológico

Carolina Díaz Iñigo y Natalia De Marinis

Las emociones no son un lujo, sino un complejo recurso para la lucha por la existencia (Antonio Damasio, 2003, citado en Alice Miller, 2011)

Introducción

Desde hace varias décadas, el denominado giro emocional ha marcado un punto de inflexión en las ciencias sociales y, de manera particular, en la antropología. Este giro nos ha interpelado a colocar las emociones, los sentimientos y los afectos en el centro de los procesos de investigación, de la construcción del conocimiento y del diseño de metodologías (Rosaldo M., 1984; Lutz y White, 1986; Jimeno, 2004; Calderón, 2012 y 2025). Las emociones influyen en nuestras decisiones, en las creencias, configuran nuestras acciones individuales y colectivas, y son consustanciales a los procesos sociohistóricos. A pesar de haber ocupado un lugar secundario en la historia de la antropología y de las ciencias sociales, el giro emocional ha visibilizado cómo las emociones constituyen un eje central en la generación de sentido y en la estructuración de la vida social, además de ofrecer herramientas metodológicas fundamentales para el análisis de numerosos fenómenos sociales y culturales (Rosaldo R., 2000; Le Breton, 2009 y 2012; Abad y Flores, 2010; Asakura, 2014; Haidar y Ramos, 2019; Poma, 2019; Cornejo, 2016; Díaz Iñigo, 2023; De Marinis y Díaz Iñigo, 2024).

Coincidimos con Edith Calderón (2025) en que preguntarnos por la importancia de las emociones es reconocer que, sin ellas, la cultura, entendida como ese entramado simbólico que heredamos, habitamos y transformamos, simplemente no podría existir. Como señala la autora, “todo lo que significa” se sostiene sobre una dimensión emocional que atraviesa los lenguajes, los vínculos, las memorias y las prácticas. La dimensión emocional es una condición constitutiva del mundo social.

Las emociones han sido analizadas también como prácticas culturales que circulan, producen efectos y organizan el mundo (Ahmed, 2015). En contextos de violencia, no sólo reflejan dolor, sino que configuran paisajes afectivos que sostienen o desafían los regímenes de poder. De ahí la urgencia de estudiar su dimensión en la construcción de regímenes que normalizan la crueldad y el sufrimiento sobre ciertos cuerpos, en particular los feminizados, racializados y precarizados. Comprender la rabia, el duelo y el amor resulta clave no sólo para analizar la dimensión simbólica de las violencias y los agravios, sino también para reconocer las formas colectivas de denuncia, resistencia y memoria. Como tratamos de señalar en este libro, existen además resistencias afectivas que se despliegan desde prácticas de cuidado y de reconfiguración simbólica, orientadas a subvertir las lógicas emocionales de la política de muerte, allí donde la dignidad se vuelve central.

Este libro es producto de la *Jornada Antropología de las Emociones. Experiencias metodológicas y de investigación en contextos de violencias* que se realizó el 27 de febrero del año 2025, mediante una colaboración entre el Laboratorio de Antropología de las Justicias y las Violencias (Lajuvi), del CIESAS y la Cátedra Jorge Alonso. Este espacio de diálogo, organizado por Carolina Díaz Iñigo, Angélica Dávila Landa, Helena Fabré, Kellvin Aponte y Natalia De Marinis, buscó profundizar en las intersecciones entre la dimensión emocional y los estudios sobre el poder y la violencia en el marco del acompañamiento a colectivos y movimientos sociales, situando los retos metodológicos y los aportes epistémicos de una antropología situada y encarnada; a la vez, se propuso dar a conocer experiencias de investigación que desarrollen vínculos entre la dimensión emocional y las transformaciones culturales y políticas en contextos de violencia, las intersecciones entre el género, las emociones y los cuidados, así como las maneras en que una antropología de las emociones posibilita la construcción de investigaciones colaborativas.

Durante este encuentro, se compartieron reflexiones provenientes de experiencias de investigación llevadas a cabo por estudiantes de doctorado e investigadoras jóvenes, quienes, en diferentes escenarios de investigación en México y Latinoamérica, encuentran en la dimensión emocional una potencia analítica y política importante. Al encuentro, invitamos a

Myriam Jimeno para dar una conferencia inaugural. Su amplia trayectoria en la antropología de las emociones y las apuestas colaborativas de investigación en contextos de violencia y construcción de memoria en Colombia ha sido de gran inspiración para reflexionar sobre el quehacer antropológico en México, cuando la violencia generalizada invadió de manera acelerada muchos escenarios del trabajo de campo.

Su conferencia, que abre el libro, ofrece un recorrido histórico y analítico sobre el estudio de las emociones, abordando las distintas líneas de investigación que, a lo largo del tiempo, han contribuido a consolidar esta dimensión como un campo legítimo de conocimiento dentro de las ciencias sociales. A través de una revisión rigurosa y articulada, se trazan los principales debates teóricos que han marcado el desarrollo del campo, desde las primeras aproximaciones filosóficas y psicológicas hasta las perspectivas contemporáneas que sitúan a las emociones en el centro de los procesos sociales, políticos y culturales.

El capítulo destaca también por el carácter transdisciplinar del estudio de las emociones, al integrar miradas provenientes de la antropología, la sociología, la psicología, las neurociencias y la filosofía. Al reconocer tanto la dimensión biológica como la sociocultural de las emociones, esta articulación permite complejizar el análisis emocional y superar enfoques reduccionistas. En este cruce, se abre un diálogo fértil entre las neurociencias y las ciencias sociales que permite cuestionar y desestabilizar las dicotomías cartesianas, bases del pensamiento científico.

Como lo señala Myriam Jimeno, “el giro emocional apunta a rehuir grandes dicotomías profundamente establecidas: público / privado, individuo / grupo, razón / cognición, mente / cuerpo, herencia / ambiente, sujeto / estructura” (Jimeno, en este libro). Esta perspectiva crítica no sólo permite ampliar la mirada sobre las emociones, sino también comprenderlas como entramados complejos, relacionales y situados, atravesados por matrices de poder, género, clase, raza y territorialidad. Además, subraya la importancia de la experiencia encarnada de las y los investigadores en el trabajo de campo, especialmente en contextos atravesados por la violencia.

En este sentido, el estudio de las emociones no es sólo un objeto de análisis, sino también una herramienta metodológica y una vía para interrogar el lugar del conocimiento situado, el vínculo con las personas y las formas

en que la afectividad permea la producción etnográfica. Esto lo subrayan con especial cuidado Hiroko Asakura y Amaranta Cornejo, quienes nos acompañaron en el encuentro y en este libro con sus palabras de apertura y cierre. Sus textos alumbran el potencial metodológico que se encarna en las experiencias y reflexiones que lo conforman, y nos invitan a reconocer la potencia de perspectivas feministas, radicales y emocionales para tejer una ciencia sensible, al servicio de la vida y de la transformación social. Así, las reflexiones que contiene este libro no sólo trazan un mapa del desarrollo teórico del campo, sino que también nos invitan a reflexionar sobre la dimensión ética, política y emocional del quehacer investigativo en escenarios de sufrimiento social, ahí donde las *comunidades emocionales* se hacen posibles.

La emergencia de las emociones en el trabajo de investigación en contextos violentos

Uno de los temas que emerge con fuerza en casi todos los capítulos de esta compilación se relaciona con los entornos violentos en los que se realiza la investigación y que llevan a experimentar emociones que se vuelven clave para comprender los efectos traumáticos y productivos de la violencia. Algunos capítulos nos hablan de contextos migratorios asociados a múltiples formas de despojo y desarraigo; otros, de violencias extremas, como las desapariciones forzadas, la violencia sexual en el ámbito comunitario y doméstico, y el miedo generalizado que se despliega por la presencia de grupos armados. A la par del análisis de violencias extremas y más visibles, las emociones aparecen como una dimensión que permite un acercamiento a formas de violencias menos perceptibles, pero igualmente dolorosas y destructivas. Algunos de estos aportes se encuentran en indagaciones vinculadas a las crisis económicas prolongadas y la pobreza estructural por bloqueos económicos, a las violencias cotidianas por la distribución injusta de los cuidados y sostenimiento de la vida y su falta de reconocimiento, a las violencias institucionales normalizadas en espacios de salud, a los daños ambientales que causan muerte lentas de ríos y otras fuentes de vida.

El análisis de las diversas expresiones del sufrimiento se articula con las reflexiones sobre las condiciones cada vez más complejas en las que se desarrolla el trabajo de campo antropológico. Estas condiciones implican que lxs investigadorxs experimenten una serie de emociones que, en sí mismas, constituyen una fuente de conocimiento. Aunque la violencia ha estado siempre presente en el trabajo de campo antropológico, pocas veces se ha reflexionado sobre las implicaciones de estar por largos periodos en entornos inseguros y el estar expuestxs a relatos de dolor. Esta ausencia se ha relacionado con la narrativa heroica y masculinizada de hacer trabajo de campo y poder sobrevivir (Hernández Castillo, 2021). Esta invisibilización fue más difícil de sostener cuando la violencia generalizada y extrema fue transformando abruptamente muchos de los escenarios de inmersión antropológica. Al menos en México, fue recién a partir de la segunda década de este siglo que comenzaron a surgir reflexiones centradas en los riesgos del trabajo de campo y en las profundas afectaciones que supone para quienes investigan: los límites de movimiento, el silencio de las personas con quienes trabajamos, y la necesidad, en muchos casos, de cambiar de geografías, de temas o incluso de objetos de estudio (De Marinis, 2024).

Estas reflexiones han estado inspiradas por la producción antropológica en otras latitudes, construidas al calor de los conflictos armados en Centroamérica o Colombia. Particularmente, el amplio desarrollo de la antropología colombiana sobre las violencias permitió reconocer y profundizar sobre el rol de las emociones en estos escenarios, así como las apuestas colaborativas y ciudadanas frente a situaciones que estaban transformando la propia manera de hacer antropología en sociedades cada vez más afectadas (Jimeno y Arias, 2011; Jimeno, Varela y Castillo, 2015; Macleod y De Marinis, 2018). Estas perspectivas no sólo abonaron al entendimiento de los riesgos físicos y emocionales, sino también a las emociones como fuentes privilegiadas de conocimiento y la acción colectiva. La pregunta por el potencial movilizador de las emociones, de su circulación en escenarios de sufrimiento y luchas por la memoria y la justicia, revitalizaron importantes debates que se venían dando, al menos desde la década de los ochenta, en el análisis social de las emociones. Este giro incorporó nuevas reflexiones metodológicas, éticas y políticas del quehacer antropológico y la investigación social.

¿Cómo nos posicionamos frente al dolor de los demás? ¿Qué implicaciones tiene recibir sus testimonios desde una escucha abierta y empática? ¿De qué manera este posicionamiento moviliza nuestros propios recuerdos de dolor? Los capítulos que conforman este libro dan pistas acerca de las estrategias que se usaron para sobrellevar situaciones dolorosas, de las personas y las propias, pero también narran situaciones que desbordaron cualquier capacidad de entendimiento, que generaron incomodidades, dudas, preguntas que no necesariamente encontraron respuestas. Esta apertura permitió reconocer los límites propios de lo racionalizable y analizable, pero también la manera en que ciertas experiencias propias se actualizaron y resignificaron en estos contextos.

Se analiza, por ejemplo, cómo la propia experiencia migratoria se convierte en un recurso para la etnografía. Varixs autorxs identifican y reconocen conexiones afectivas al regresar a los espacios desde donde habían emigrado hacia varios años y cómo el retorno atravesó su cuerpo y los predispuso a seguir pistas específicas de indagación. En otros capítulos, lxs autores narran cómo el vivir situaciones dolorosas en medio del trabajo de campo, como un duelo e historias de violencia sexual y de género, lxs ubicaron en otro lugar frente a lo que observaron y les fue compartido en relación con emociones y contextos difícilmente comprensibles desde un posicionamiento distante. Estas experiencias permitieron anudar y profundizar relaciones y argumentos, reconociendo otras formas de transmitir conocimientos y memorias, que pocas veces se narran en las investigación.

En los trabajos de investigación presentes en este libro, las emociones cobran un protagonismo singular, muchas veces inesperado. Se convierten en una fuerza emocional (Rosaldo R., 2000) para la comprensión de situaciones de violencia, despojo y resistencias, y como un recurso metodológico y de acción frente a profundas injusticias (De Marinis y Díaz Iñigo, 2024). Como lo demuestran sus autorxs, las estrategias de la auto-etnografía, del permitirse sentir y abrirse junto a las acciones de las otras personas, posibilitaron la construcción de vínculos que van más allá de lo estrictamente académico y de los objetivos de la investigación. Las alianzas, forjadas en escenarios difíciles, posibilitaron la circulación emocional, en la que las emociones del/a propio/a investigador/a se presentan como una herra-

mienta para descifrar aquello que escapa a lo racional o que resulta inenarrable en los contextos de violencia. Los textos dan cuenta de los lugares de enunciación o puntos de vista parciales, en el sentido de Donna Haraway (1995), vinculados tanto a las situaciones de violencia como a los procesos de su documentación.

Las expresiones de dolor en contextos de sufrimiento implican contacto y conexión con otras audiencias, en el que el dolor que paraliza, que es imposible de decir porque sus fuentes apenas se perciben, se vuelve narrable en tanto hay otrxs que escuchan, que permiten su enunciación y la validan. En esa apertura de los marcos enunciativos del dolor, de las violencias silenciadas, no percibidas, que son posibilitados por nuestras escuchas y trabajos, se construyen relaciones que permiten visibilizar otras formas políticas no tan evidentes. Tal como lo demuestran los capítulos de este libro, las emociones son una potencia político-analítica que permite desentrañar las sutilezas de otras formas políticas que emergen en contextos de extrema precaución (Díaz Iñigo, 2023).

Las emociones son un potencial para la acción política, conectan, movilizan. No están allí sólo para ser analizadas: atraviesan nuestros cuerpos y relaciones, nos interpelan, nos sacuden y nos invitan a actuar desde nuestros espacios privilegiados, de estar dentro y fuera al mismo tiempo. Nos implican en un deber de memoria, de denuncia y de acción.

Poner el cuerpo como forma de in-disciplinamiento emocional y epistémico

Los cuerpos se develan como espacios donde se traman y conspiran decisiones, donde se fortalecen o cuestionan creencias, ahí donde memorias nos sostienen o imposibilitan. Aprender a escuchar el cuerpo en el proceso mismo de la investigación, en la escritura, análisis y construcción de nuestras problemáticas de estudio se vuelve crucial para dismantelar los disciplinamientos que nos han sido impuestos para construirnos como investigadorxs legítimxs. En los capítulos de este libro, lxs autorxs nos narran cómo escuchar los dolores, la rabia, los miedos, los deseos, y ponerlos en diálogo con quienes trabajamos, nos sitúa como humanxs y no únicamente

como investigadorxs. Atreverse a sentir-se, y sentir a lxs otrxs se vuelve pieza clave para superar la objetivación de las personas con las que entramos en contacto afectivo, social y político.

“El cuerpo nunca miente”, expresa Alice Miller (2011) para invitarnos a reconocer nuestras emociones reprimidas y a percatarnos de cómo el cuerpo se rebela al silencio y la opresión, y la necesidad de prestar atención a quien nos acompaña todo el tiempo, pero que, paradójicamente, hemos silenciado.

En sincronía con lo anterior, este libro nos invita a construir colectivamente una *antropología sintiente* y encarnada para descolonizar la mirada, el conocimiento, y los afectos, elementos que se fortalecen cuando nos situamos en la vulnerabilidad del trabajo de campo. Presenta reflexiones en escenarios de dolor, pérdida, miedo, rabia y, al mismo tiempo, de esperanza y amor, como una práctica metodológica que repara sobre la dimensión de lo emocional. El cuerpo se convierte no sólo en una herramienta que nos permite “estar ahí”, sino también en un territorio de afectación y conocimiento profundo.

Poner el cuerpo y los afectos al centro, no como elementos anecdóticos sino como herramientas epistémicas y políticas, nos lleva a indisciplinar-nos y a cuestionar el *blanqueamiento de la antropología*, es decir, a dismantelar un proceso histórico y epistémico que ha excluido y deslegitimado la dimensión emocional, corporal y subjetiva en el quehacer antropológico, favoreciendo una pretendida neutralidad y objetividad científica que en realidad obedece a mandatos androcéntricos, patriarcales y eurocentrados. En el caso particular de México, tal como nos narra el capítulo de Carolina Díaz Iñigo, este blanqueamiento epistémico y afectivo se entrelaza con la ideología del mestizaje, promovida desde el Estado como un proyecto de nación que invisibilizó la diversidad cultural, al tiempo que jerarquizó los cuerpos y saberes bajo una lógica de asimilación y homogeneización; y la antropología jugó un papel central en esta operación ideológica que produjo una distancia afectiva y epistémica hacia la diversidad. A través de un recorrido en diferentes contextos de trabajo de campo, Carolina Díaz Iñigo narra cómo fue transformándose y transformando su entendimiento y acercamiento a la otredad, al narrar el camino epistémico y emocional

que la llevó a poner los afectos y al cuerpo en el centro de su quehacer antropológico.

La noción de *reflexividad fuerte* (Ruiz y García, 2019; Harding, 1991) nos permite comprender cómo el proceso de auto-observación se vuelve necesario en el proceso de análisis y escritura. El texto etnográfico, desde esta perspectiva, integra la vivencia personal de quien investiga como una herramienta para profundizar en el análisis social y político del entorno estudiado, así como en los procesos y dinámicas de poder implicados en la producción del saber antropológico. En este marco, la auto-observación propia de la *reflexividad fuerte* y la autoetnografía permiten cuestionar cómo se nos ha socializado para sentir “de forma apropiada” dentro de la disciplina antropológica, y cuáles han sido los efectos de este proceso de disciplinamiento. Esta mirada crítica contribuye a comprender cómo nos configuramos como investigadores e investigadoras, en muchos casos a costa de reprimir o invisibilizar nuestras emociones y cuerpos.

Por su parte, el capítulo de Lisbeth Chávez construye la categoría *emic de grieta*, para nombrar el miedo y el dolor de mujeres mexicanas y centro-americanas que fueron expulsadas de su territorio por diversas violencias, entre ellas la feminicida. *La grieta* le permite a la autora nombrar y comunicar estas experiencias, así como comprender las emociones que se activan en la situación de inmovilidad migratoria, causada por los dispositivos institucionales y de gobernabilidad de las migraciones, cuyo fin es detener a ciertas personas en su movilidad, mediante la burocratización de la espera. A su vez, Lisbeth nos acerca y propone una abertura en la escritura etnográfica que se construya desde la *fuerza emocional* (Rosaldo, R., 2000) y que nos implique afectivamente como investigadoras.

El capítulo de Kelvin Alponete analiza su propio tránsito migratorio fuera y dentro de Venezuela y los afectos que van tomando lugar en la etnografía situada y encarnada que, desde una dialógica afectiva, llevó a cabo con mujeres. Al incorporar diversas voces, posturas y experiencias en torno a la crisis, logra transmitir las *tonalidades emocionales*, como característica del amplio espectro de emociones que tiene cabida dentro de un mismo contexto sociohistórico y cultural. Con la metáfora de las tonalidades, nos introduce no sólo a la variedad de matices emocionales, que involucra la diversidad de experiencias emocionales que cambian de una persona a otra,

sino también la variación de estados emocionales que puede experimentar la misma persona en diferentes momentos y frente a una misma situación. Al incorporar una perspectiva feminista y de autoetnografía logra poner en el centro las experiencias de las mujeres, pero también el reconocimiento de una perspectiva situada que permite ampliar las tonalidades afectivas que se despliegan en los hilos críticos de la crisis venezolana.

Poner el cuerpo como forma de in-disciplinamiento emocional y epistémico implica reconocer que la producción de conocimiento no puede desligarse de nuestras experiencias, afectos y memorias corporales. Los capítulos reunidos en este apartado muestran cómo los cuerpos sienten, recuerdan, resisten y también se transforman en el contacto con otros. Desde distintas experiencias, las autorxs apuestan por una antropología que interpela la objetividad hegemónica, y que se construye desde la vulnerabilidad, la escucha y el diálogo. Así, la autoetnografía y la centralidad del afecto se revelan no sólo como herramientas metodológicas, sino como posicionamientos ético-políticos que permiten descolonizar la mirada, desmontar los silencios impuestos y construir saberes que emergen desde la grieta, desde el tránsito y desde el vínculo.

Más allá de lo humano: la dimensión afectiva de los objetos y entornos

Los debates que se presentan en algunos capítulos de este libro parten de los aportes del análisis emocional que plantea que las emociones no residen únicamente dentro de los cuerpos para proyectarse hacia afuera, ni son simples estructuras sociales introyectadas mediante procesos de subjetivación (Ahmed, 2015). Se trata, más bien, de mirar a las emociones en circulación y en procesos de afectaciones simultáneas que incluyen tanto a seres humanos, como no humanos: objetos, seres y entornos (Navarro Yashin, 2012; Forero Angel y Góngora, 2024). Situar el análisis emocional más allá de lo estrictamente humano implica trascender el cuerpo individual y considerar los entornos y objetos como parte de los entramados afectivos. Este enfoque constituye un aporte central del campo de lo emocional, no sólo para la comprensión de procesos de agenciamiento que incluyen la

materialidad como movilizadora de la acción, sino también para fundar una crítica al enfoque occidental, andro y etnocéntrico que ha hegemonizado el estudio de las emociones (Rosaldo R., 2000; Wulff, 2007).

Estos debates conectan, por un lado, la larga trayectoria de la antropología de las emociones y la crítica cultural a las pretensiones universalistas y psicologizantes del análisis emocional, con el “giro afectivo” (Clough y Halley, 2007) y las apuestas más recientes del “giro ontológico” (Descola, 2015; Viveiros de Castro, 2018). El llamado “giro afectivo” ha retomado debates críticos sobre los afectos, conceptualizados como afecciones, por la capacidad de afectar y ser afectados. Retomando las perspectivas filosóficas espinosianas, esta nueva perspectiva de los afectos descentra las emociones de lo humano-individual-psicológico, para ubicar cuerpos y cosas que son afectados y afectan en entramados relacionales más amplios (Clough y Halley, 2007).

Aunque, desde sus orígenes, la antropología ha dado un lugar central a la materialidad, la ausencia de lo emocional no permitió la formación de un campo de análisis más claro, sino hasta la década de los ochenta (ver Jimeno, en este libro). A partir de entonces, diversos trabajos han retomado perspectivas críticas del análisis de la materialidad desde las propuestas del giro afectivo, para abordar diferentes escenarios, como los entornos de posguerra, las ruinas, los seres de la naturaleza, entre otros, que se relacionan con lo humano en entramados afectivos múltiples, que permean los límites porosos del cuerpo y, por tanto, las formas de subjetivación. En estas exploraciones, el ambiente y los seres de la naturaleza, humanos y no humanos, se afectan y son afectados, construyen formas de agenciamiento que desafían los binarios occidentales entre cultura y naturaleza, entre emoción y razón, ubicando nuestros cuerpos y los de otros seres en entramados relacionales que incluso vuelven difícil definir dónde comienzan los afectos (Forero Angel y Góngora, 2024).

En esta línea, el giro ontológico ha sido fundamental al abrir la posibilidad de pensar la existencia de múltiples mundos, desestabilizando el dualismo moderno entre naturaleza y cultura y rompiendo con la noción de cosmovisión como interpretaciones diversas de la realidad. Esta crítica ha permitido reconocer que lo que Occidente define como “naturaleza” no es, en muchas realidades, un fondo pasivo, sino una trama viva de relaciones,

agencia y afecto. Lo político no puede entenderse únicamente desde instituciones o estructuras humanas, sino también desde esos entramados ontológicos y afectivos en los que participan montañas, ríos, animales y otros seres más allá de lo humano (de la Cadena, 2020; Giroldo y Toro, 2020).

Los capítulos de Helena Fabré y de Meztli Aguilera exploran escenarios diversos vinculados al deterioro ambiental, el despojo y los daños territoriales de manera entrelazada con otras violencias extremas sobre las poblaciones, como los homicidios y las desapariciones forzadas. El capítulo de Meztli Aguilera nos muestra cómo los entornos que atestiguan la muerte lenta de las lagunas de Chacahua, en Oaxaca, generan afectaciones emocionales que traspasan los límites corporales, generando dolor y devastación, pero también nuevas fuerzas políticas y resistencias. El capítulo nos permite comprender que la devastación ambiental y la ruina constituyen un problema ajeno a lo humano, sino que nos involucra directamente, porque somos con ellos y los entornos.

El capítulo de Helena Fabré, por otro lado, analiza la afectividad que emerge en un contexto de violencia extrema contra cuerpos y territorios en San Luis de la Paz, Guanajuato. La autora narra cómo las emociones asociadas a la tragedia de la desaparición de 22 hombres que habían emigrado del pueblo en búsqueda de trabajo en 2011, estaban directamente asociadas a la pérdida de las condiciones productivas por la devastación ambiental de las empresas y a una transformación muy profunda de su relación con el territorio. Las emociones se convirtieron en un recurso de indagación de conexiones poco visibles y narradas en el contexto de búsqueda de sus familiares desaparecidos, pero que forman parte de los paisajes devastadores donde los cuerpos humanos y no humanos son profundamente transformados y desaparecidos.

Desde enfoques teóricos y metodológicos diferentes, las autoras apuestan por el reconocimiento de relaciones y tejidos de afectaciones que permiten también ampliar los sentidos de las violencias y los horizontes políticos posibles. Las luchas por la memoria, el territorio o la justicia ya no pueden ser pensadas sin considerar la dimensión afectiva que las sustenta ni la agencia de los entornos que las configuran. Así, este enfoque no sólo complejiza el análisis de las violencias, sino que también permite imaginar

nuevas formas de construcción y articulación política, donde lo no humano también se expresa.

Los cuidados y el estar entre mujeres: la dimensión emocional de las resistencias

Una contribución significativa de este libro emerge al visibilizar el trabajo de cuidados que realizan las mujeres para la reproducción de la vida en contextos de múltiples violencias. Ahí donde el estar “entre mujeres” se convierte en energía emocional para el sostenimiento de la existencia. Así, este libro no sólo recupera estas prácticas como objetos de estudio, sino que también las reconoce como saberes situados y potentes formas de agencia frente a contextos de deshumanización.

Si bien el tema de los cuidados nos permite vislumbrar las estrategias de resistencia llevadas a cabo por mujeres, también nos lleva a comprender las relaciones de poder que sustentan algunas de las opresiones de género, pues el tema de los cuidados atraviesa las desigualdades, violencias y luchas por la justicia (Batthyány, 2021). Por otro lado, el desarrollo de estrategias de auto-cuidado desde las investigaciones desarrolladas en contextos de impunidad, violencia y guerra es parte también de esa reflexión proveeniente, principalmente, de la antropología feminista (Berrio, *et. al.*, 2020; Hernández Castillo, 2021).

El potencial político de los espacios conformados por y entre mujeres, no sólo como ámbitos de encuentro, sino como territorios de cuidado, resistencia y sanación, favorece la resignificación de las violencias vividas y la emergencia de narrativas y memorias que han sido históricamente silenciadas o desplazadas. Muchos de los capítulos nos sumergen en el estar “entre mujeres” como una práctica relacional que articula memorias íntimas con sentires colectivos, haciendo posible la vivencia del duelo, el reconocimiento mutuo de las violencias que provocan estigmas (como la violencia sexual) y la apertura necesaria para construir formas situadas de sanación.

Estas memorias no se inscriben únicamente en el plano discursivo, sino que se enlazan profundamente con registros afectivos y cotidianos del habitar desde las mujeres: el acto de cocinar juntas, compartir alimentos, la

recuperación simbólica y física del espacio, los recorridos compartidos en el río, o la vinculación con el territorio desde una ética del cuidado. Así, los cuerpos y afectos de las mujeres no sólo portan las huellas de la violencia, sino también las claves emocionales y políticas para tejer nuevas formas de vida, sostener la memoria y construir otras posibilidades de futuro.

En su capítulo, Arcelia Suárez nos sumerge en las estrategias colectivas y emocionales construidas por mujeres de Xico, Veracruz, en un contexto de violencia criminal que afectó prácticas comunitarias de estar en los territorios. La autora analiza las emociones que emergen cuando desde el “entre mujeres” se resignifica la experiencia de violencia sexual, cómo se construyen narrativas para enfrentarla, así como las emociones que van emergiendo en el proceso de enunciar la violencia. La autora nos muestra cómo hablar de violencia sexual en un espacio seguro y afectivamente sostenido es, al mismo tiempo, hablar del proceso de sanación: de cómo se logra resignificar lo vivido, ponerle palabras, exteriorizarlo y, con ello, dar pasos hacia una vida posible después del trauma.

Por su parte, Selene Cruz examina las estrategias emocionales desarrolladas por mujeres en contextos de violencia institucional en la Ciudad de Guadalajara, particularmente en el ámbito de la salud reproductiva, donde mujeres indígenas migrantes logran resignificar su experiencia en el espacio hospitalario y negocian su atención. En su texto, las emociones no son meras reacciones individuales ante el abuso o la exclusión, sino recursos de resistencia que se configuran desde las propias trayectorias, condiciones de poder y marcos culturales de las mujeres. En especial, aborda cómo estas estrategias cobran sentido ante la violencia obstétrica, que afecta de manera diferenciada a los cuerpos gestantes, en especial aquellos marcados por el racismo o la migración.

En el trabajo de Alethia Montalvo, la comida y su preparación emergen como espacios significativos para compartir y socializar emociones dolorosas en contextos de desplazamiento forzado. La cocina de uno de los albergues en Tijuana donde realizó trabajo de campo, se revela no sólo como un lugar funcional, sino como un territorio de encuentro y contención emocional, donde fue posible desarrollar una investigación más horizontal y dialógica entre la antropóloga y las mujeres en tránsito. En estos espacios, la preparación de los alimentos se convirtió en una práctica de cuidado

emocional y de reconstrucción de vínculos, capaz de generar un ambiente más cálido y humano en medio de la pérdida y la incertidumbre. Así, cocinar se transforma en un acto de cuidado y sostenimiento de la vida, en un acto político en condiciones de fragilidad y desplazamiento forzado.

Estos capítulos contribuyen a comprender cómo las emociones y el cuidado se entrelazan en contextos de violencia, no como esferas separadas de lo político, sino como expresiones encarnadas de la lucha por la vida, por el reconocimiento y por la transformación de las condiciones que permiten y perpetúan la violencia hacia los cuerpos feminizados.

Es en estos espacios de cuidado, donde muchas veces se hace posible sostener las investigaciones en contextos de violencia, y seguir posicionando la dimensión afectiva como parte constitutiva de lo que nos hace ser humanxs. Reflexionar acerca del trabajo de cuidados en las investigaciones implica reconocer tareas cotidianas muchas veces invisibilizadas en la vida social, pero también en las investigaciones académicas, tareas que paradójicamente, sostienen y hacen posible la vida. Las redes y las prácticas de cuidado, así como el reconocimiento de la vulnerabilidad compartida nos permite llevar a cabo nuestras investigaciones y vincularnos emocionalmente con las personas, causas y los territorios que acompañamos.

En este mismo sentido, el capítulo de Angélica Dávila, que concluye el bloque, introduce la noción de emociones justas, una categoría que interpela críticamente las formas en que se distribuye, exige y experimenta el cuidado en contextos marcados por desigualdades estructurales en la capital de San Luis Potosí, un lugar que ha sido clave en la emergencia de organizaciones que pusieron los cuidados en el centro del debate público. Esta propuesta permite repensar el cuidado no como mandato naturalizado o tarea femenina, sino como una práctica atravesada por relaciones de poder que deben ser interrogadas y reconfiguradas desde una ética de la justicia emocional. Este planteamiento abre la posibilidad de sentir el cuidado desde el reconocimiento mutuo, la reciprocidad y la dignidad.

El cuidado en este libro no sólo es visto como un "objeto" de estudio, sino también como una posibilidad de producción de conocimiento. Lxs autorxs nos advierten que investigar en contextos de violencia requiere de sensibilidad y ética de cuidado y que el duelo, la incertidumbre, la espera, el amor, la alegría, la tristeza, la dignidad y la rabia forman parte de

una configuración afectiva que no sólo habilita conexiones analíticas poco evidentes, sino que nos conectan en un *continuum* razón-emoción que nos conmociona y moviliza políticamente.

Esperamos que la lectura y el sentir de este libro colectivo impulse debates, encuentros, diálogos, in-disciplinamientos y resistencias.

Bibliografía

A

Abad, Luisa y Juan Flores (2010) "Abordando las emociones desde la antropología", en Abad González, Luisa y Juan Antonio Flores Martos (eds.) *Emociones y sentimientos. La construcción social del amor*. La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 15-28.

Ahmed, Sara (2015) *The Cultural Politics of Emotions*. Routledge: Nueva York y Londres.

Asakura, Hiroko (2014) *Salir adelante: experiencias emocionales por la maternidad a distancia*. Ciudad de México: CIESAS.

B

Batthyány, Karina (2021) "I. Recorridos latinoamericanos de los cuidados. Introducción", en Batthyány, Karina (coord.) *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Ciudad de México, Buenos Aires: Siglo XXI Editores y CLACSO, pp. 11-52.

Berrio, Lina et al. (coords.) (2020) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México y Bonilla Artigas Editores.

C

Calderón, Edith (2012) *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Metropolitana.

----- (2025) "Afectividad. Un acercamiento metodológico", *Alteridades*, vol. 35, núm. 69, pp. 111-122.

Clough, Patricia y Jean Halley (eds.) (2007) *The affective turn: theorizing the social*. Durham y Londres: Duke University Press.

Cornejo, Amaranta (2016) "Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones", *Revista Interdisciplina*, vol. 4, núm. 8, pp. 89-104.

D

Damasio, Antonio (2003) "Auch Schnecken haben Emocionen" [Los caracoles también tienen emociones], conversación con *Der Spiegel*, n.º 49, 1 de diciembre de 2003.

de la Cadena, Marisol (2020) "Cosmopolítica indígena en los Andes. Reflexiones conceptuales más allá de la 'política'", *Tabula Rasa*, núm. 33, pág. 273-311.

De Marinis, Natalia (2017) "Etnografiar (en) el terror. El 'ser testigo' y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones desde una experiencia de campo", *Cuaderno de Trabajo del LMI-Meso*, núm.5, pp. 9-21.

De Marinis, Natalia (2024) "Introducción: un recorrido por la antropología de la violencia y en contextos de violencia en México", en Valladares, Laura, Martha Patricia Castañeda Salgado y Adraiana Aguayo (comps.) *Antropologías hechas en México. Volumen II*. Ciudad de México y Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología y UAM Iztapalapa, pp. 265-292.

De Marinis, Natalia y Carolina Díaz Iñigo (2024) "Cuerpos, emociones y política en la investigación antropológica: experiencias a dos voces con mujeres defensoras de derechos en Veracruz, México", *Revista de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 39, núm. 67, pp. 38-58.

Descola, Philippe (2012) *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu Editores.

Díaz Iñigo, Carolina (2023) *La sutileza de la resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la frontera sur de Chiapas*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso-Editorial Retos-CLACSO.

F

Forero Angel, Ana María y Andrés Góngora (2024) "Introducción", en Forero Angel, Ana María y Andrés Góngora (eds.) *Objetos que emocionan: Testigos*

materiales del conflicto en América Latina. Bogotá y Santiago de Chile: Universidad de los Andes y Universidad Alberto Hurtado.

G

Giroldo, Omar e Ingrid Toro (2020) *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía y estéticas del habitar*. Chetumal y Xalapa: Colegio de la Frontera Sur y Universidad Veracruzana.

H

Haidar, Julieta. y Ramos, Ignacio (2019) *Fronteras semióticas de la emoción. los procesos del sentido en las culturas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Harding, Sandra (1991) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, New York: Cornell University Press.

Hernández Castillo, R. Aída (2021) "Etnografía feminista en contexto de múltiples violencias", *Alteridades*, vol. 31, núm.62, pp. 41-55.

J

Jimeno, Myriam (2004) *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Jimeno, Myriam y David Arias (2011) "La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana", *Alteridades*, vol. 21, núm.41, pp. 27-44.

Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángeles (2015) *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: UNAL-ICANH.

L

Le Breton, David (2009) [1998] *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (2012) "Por una antropología de las emociones", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol.10, núm. 4, pp. 69-79.

Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986) "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 405-436.

M

Macleod, Morna y De Marinis, Natalia (eds.) (2019) *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. Bogotá y Ciudad de México: INCAH y UAM.

Miller, Alice (2011) *El cuerpo nunca miente*. Madrid: Tusquets Editores.

N

Navaro-Yashin, Yael (2012) *The make believe space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham y Londres: Duke University Press.

P

Poma, Alice (2019) "El papel de las emociones en la defensa del medioambiente: Un enfoque sociológico", *Revista de Sociología*, vol. 34, núm. 1, pp. 43-60.

R

Rosaldo, Michel (1984) "Toward an Anthropology of Self and Feeling", en Shweder, Richard y Robert A. Levine (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-157.

Rosaldo, Renato (2000) [1989] *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Ruiz, Marisa y Dau García (2019) "Epistemic-corporeal workshops: putting strong reflexivity into practice", *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, vol. 2, núm. 1, pp. 42-58.

V

Viveiros de Castro (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

Wulff, Helena (2007) *The emotions: A cultural reader*. Londres: Routledge.

Primer bloque



Twéén uju nxisa ya
Nuestro Lugar de Diálogo



1. Las emociones en contextos de violencia¹

Myriam Jimeno

Introducción

Hoy día las ciencias sociales en su mayoría comprenden las emociones como fenómenos inscritos en los procesos socioculturales tanto como en la subjetividad. No era así hasta hace unas décadas y aún hoy encontramos la vieja oposición emoción/razón como si la emoción fuera instinto contra cultura y mente individual *versus* sociedad. Se necesitó un largo recorrido para encontrar el lugar de las expresiones emocionales y de la enormidad de narrativas sobre amor, ira, dolor, vergüenza, en el acontecer de la vida social. Como lo registran numerosos estudiosos hemos sido ciegos a darle el lugar protagónico que las emociones tienen en la vida colectiva y en los sujetos sociales. Haré breve recuento de este recorrido a continuación, y para América Latina me servirá sobre todo de investigaciones de campo en las que es central el lugar analítico de las experiencias emocionales. Podemos encontrar allí el interés de este libro en las intersecciones entre la dimensión emocional, los estudios de poder y violencia, los movimientos sociales, el género y los movimientos sociales comprometidos.

El giro emocional y la comprensión de emociones y afectos

Hablamos de giro emocional en forma similar a cuando se habla del *giro lingüístico* u otros, para identificar un campo emergente de investigación y señalar el creciente interés en un aspecto de la vida social relativamente silenciado o ignorado. Ya muchos textos han hecho el balance de su trayectoria y las razones por las cuales se lo desconoció, de manera que aquí subrayo las líneas generales y algunos ejes analíticos y de método para la

1. Texto con base en la Conferencia inaugural para las *Jornadas Antropologías de las Emociones. Experiencias Metodológicas y de Investigación en contextos de violencia*. CIESAS, Ciudad de México, 2024. La primera parte de este texto se basa en Jimeno, M. 2021. "The Emotional Turn in Colombian Experiences of Violence" In Forero Angel, A. M, González Quintero, C. and Wolf, A. (Eds). *Incarnating Feelings, Constructing Communities. Experiencing Emotions via Education, Violence, and Public Policy in the Americas*. Palgrave, MacMillan, Switzerland. pp. 15-40.

discusión. Luego expondré cómo me encontré con ese campo y la propuesta de los conceptos de *configuraciones emotivas* y *comunidades emocionales* surgidos de necesidades de investigaciones de campo y finalmente me detengo en trabajos sobre emociones y violencia en América Latina.

Entre quienes recorren los enfoques intelectuales sobre las emociones destaco la compilación realizada en 1984 por los filósofos Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica* (Calhoun y Solomon, 1989) muestra las dificultades para definirla y contrasta dos grandes tendencias o grupos de teorías de largo aliento: las que resaltan su aspecto sensorial, fisiológico y las que destacan su aspecto cognitivo, su aspecto inteligente. Ya “hace 2.500 años Platón y Aristóteles debatieron la naturaleza de las emociones, y Aristóteles, en su *Retórica*, formuló una teoría de la emoción llamativamente moderna”, dicen Calhoun y Solomon (1989, Introducción, pp. 9). Ellos problematizan las grandes líneas teóricas sobre la emoción y ofrecen un amplio mapa histórico a través de compilar textos de Aristóteles, René Descartes, Baruch Spinoza, David Hume, William James, Walter Cannon, John Dewey, Stanley Schacter y Jerome Singer y Sigmund Freud. Incorporan también a los pensadores más contemporáneos Franz Brentano, Max Scheler, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Pese a este largo recorrido, para ellos, aún predominaba en la década de los ochenta del siglo pasado la teoría de la emoción como reacción fisiológica, basada en Ch. Darwin y formulada por William James en 1884 y C. G. Lange al año siguiente (Calhoun y Solomon, 1989). La otra línea de pensamiento, afirman, la de ver las emociones como fenómenos cognoscitivos, evaluativos, ni racionales ni irracionales, pese a su larga historia desde Aristóteles ha sido menos fuerte. Aquí justamente entra el *giro emocional*, pues este cambio de perspectiva pretende superar el reduccionismo psico-biológico y abre perspectivas múltiples para una comprensión sociohistórica en la que las emociones son un tema en sí mismo.

Keith Oatley recuerda que se mencionan las emociones desde los primeros textos escritos conocidos, los de la civilización sumeria, pero al mismo tiempo se la deja de lado (Oatley, 2004). Oatley subraya la condición problemática de las emociones, pues por un lado aparecen con fuerza propia en relatos por todo el mundo, y desde los primeros rastros del hombre,

mientras al mismo tiempo se las desconoce, devalúa o desprecia. Grandes relatos épicos como el Gilgamesh hindú, escritos egipcios, hebreos, griegos, romanos, americanos, africanos, son narrativas sobre dolor, ira, alegría, compasión, amor, en fin, un amplio repertorio emocional y sus implicaciones sociales. Confucio escribió en el siglo V a.C sobre las emociones, como también los mayas lo hicieron en sus códices ¿Será, pregunta Oatley, que justamente los humanos tenemos la visión nublada por las emociones? Porque, como en las grandes tragedias griegas, no podemos ver los resultados más importantes de nuestras acciones.

La antropología y la sociología, en forma similar a la filosofía, tienen una larga historia de consideraciones y posturas sobre las emociones o estudios sobre estados emocionales específicos. En 1982, el sociólogo Niklas Luhmann (1991 [1982]) analizó al amor como un medio de comunicación simbólica, un código que asegura la interacción entre el otro y el ego. El código de la pasión, dijo, surgió en Francia en el siglo XVII y sufrió transformaciones desde el amor cortés hasta el amor pasión, que reivindica la libertad de la escogencia amorosa (Luhmann, 1991:XI). No obstante este aporte analítico, trabajos como el de Luhmann fueron escasos en antropología y sociología hasta los ochenta pasados y más bien las emociones han sido vistas en forma residual o marginal a otros temas, y no faltan las alusiones como fuerzas negativas, irracionales y abruptas.

Lo cierto es que, pese a que Weber tan temprano como 1922 le dio peso a lo emocional en el poder carismático, la formación de la ética protestante y en determinados procesos sociales, y pese a esbozos importantes de Durkheim y Simmel, el abordaje de las emociones fue desdeñado. Podemos decir que así fue no obstante que la escuela de cultura y personalidad, G. Bateson, V. Turner y C. Geertz consideraron los estados afectivos y las expresiones emocionales en la vida sociocultural en relación con ciertos procesos sociales, la solidaridad, la cohesión social, el ritual, la comunicación, la construcción de sentido o la noción de persona (Ariza, 2016; Barcellos Rezende y Coelho, 2010; Lutz, y Abu-Lughod, 1990). Pero aun así no se conformó como un campo propio de reflexión y conocimiento sino en forma tardía.

Se menciona con frecuencia el trabajo pionero de Jean Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family* (1971), quien “observó los patrones

emocionales de los utku en el contexto de la vida diaria” según la contracarátula del libro. Ella estudia la ausencia de rabia, incluso de una palabra para designarla, entre los esquimales. Muestra con el estudio etnográfico que es dudosa la idea de la universalidad de las emociones y del vocabulario emocional humano. Por el contrario, es la vida sociocultural la que define el lugar y peso de las expresiones emocionales. En los ochentas se comienza a hablar de una antropología de las emociones con autores como David Le Breton, Michele Rosaldo, Catherine Lutz, Lila Abu-Lughod, Fred Myers y Geoffrey Whitem principalmente (Lutz y Abu-Lughod, 1990; Jimeno, 2004). Por el mismo tiempo surgieron trabajos de historiadores como William Reddy (Reddy, 1997 y 2008), Bárbara Rosenwein (2006 y Rosenwein y Cristiani, 2018), Vegetti Finzi, S. (1998); Rosenwein adoptó una aproximación constructivista, muy semejante a la antropológica, que enfatiza el modelaje social de las expresiones emocionales e indaga por el sistema de sentimiento que rige en comunidades históricas (familias, vecindades, monasterios, grupos sociales en general) y las llamó comunidades emocionales, término que uso en mi propia investigación con un sentido diferente, como veremos.

Recientemente, Catherine Lutz enfatizó el interés que ella tenía para retar los supuestos de la ciencia occidental acerca de las emociones cuando viajó al trabajo de campo en el Pacífico Occidental, con los Ifaluk primero y luego en los Estados Unidos. A raíz de la investigación de campo “Advertí”, dice Lutz, que “los intercambios emocionales (...) se encuentran en el núcleo de la vida política y moral de la comunidad, en lugar de ser simples expresiones o gestos de estados internos o de desarrollo psicológico” (Lutz, 2018: 44, citada en Calderón y Ziriñ, 2018). Dice Lutz que estaba interesada en entender las dinámicas de poder que generaban los intercambios emocionales. Ella contribuyó de manera importante al cuestionamiento crítico de antropólogos, sociólogos e historiadores a los dualismos mente cuerpo, razón emoción, y a los supuestos universalistas de la psicología y la neurología. Lutz notaba el peso exacerbado dado a la razón y la racionalidad en el análisis de la vida humana y, en contraste, la importancia de entender el afecto como base de la creatividad y como dimensión peligrosamente manipulable (Lutz, 2018: 45).

Para Sergio Moravia el rezago para la comprensión histórica y semántica de las “pasiones” obedece a que en su concepción cultural yacen fuentes arquetípicas primarias de la tradición occidental, como la división cuerpo alma. De esta última se deriva la idea de la pasión como independiente de todo vínculo. Por este arraigo, sólo ahora se ve su esencia, un aparato significativo de naturaleza íntima semántica, con una historicidad (Moravia, 1998).

En América Latina, Marina Ariza recorrió el camino sociológico en *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (2016) y argumenta que prevaleció la interpretación de Parsons según la cual los afectos están relegados al mantenimiento de las relaciones primarias. También Bolaños (2015)² hace el recorrido, mientras el giro afectivo anima estudios sobre la vida emocional en distintos grupos latinoamericanos como bien se ve en la compilación de Edith Calderón Rivera y Antonio Ziriñón Pérez (2018). El antropólogo brasileño Luis Fernando Dias Duarte, basado en Marcel Mauss, hace una contribución aguda cuando ilumina el vínculo entre la representación de la persona como ente psicológico y la comprensión que hacemos de la vida emocional. En su trabajo sobre el “nervioso” entre las clases populares brasileñas urbanas encuentra un núcleo reiterativo en la noción de ser psicológico; esta noción supone que la persona contiene un desconocido y poderoso espacio interior de donde emergen las perturbaciones del carácter de la vida mental, por acumulación de ideas y pasiones (Dias Duarte, 1986: 25). Duarte evidencia que uno de los sustentos teóricos para el replanteamiento sobre el abordaje de la vida emocional provino de una crítica sobre grandes presupuestos sociales modernos, en especial la crítica a la noción de individuo como eje del concepto de persona.

2. Bolaños presenta una revisión bastante completa de debates en estas dos disciplinas durante el siglo XX.

Las emociones, el ser psicológico y la conciencia individual racional: *el homo clausus*

Marcel Mauss, en 1938, mostró la paulatina sobreposición histórica moderna del concepto de individuo sobre el de persona; trabajó el recorrido histórico europeo de varias centurias, que desembocó en la noción moderna europea de persona como un ser psicológico, con conciencia individual racional (Mauss, 1938). Mauss muestra que incidieron principalmente, más que los cartesianos, los pensadores sectarios: puritanos, weyslans, pietistas, moravianos; ellos se interrogaron sobre la libertad individual, la conciencia individual y su derecho a tener un Dios interno. Fue así como se estableció la noción de la persona como igual a sí mismo y como entidad individual. Mauss muestra las contribuciones de Hume y Berkeley para pensar que el alma es un estado de conciencia y de Kant para hacer de la conciencia individual el carácter sagrado de la persona y la sede de la razón práctica; Fichte pensó en nuestro sí mismo o *self* como condición de la conciencia y la ciencia (Mauss, 1938; Jimeno, 2019).

Este largo proceso, que tomó varias centurias, condujo a lo que Norbert Elias llamó la concepción de la persona como *homo clausus* (Elias, 1987 [1939]) y, por lo tanto, a cavar más hondo en la separación cuerpo-alma y a relegar las emociones como oscuros enfrentados de la razón. Norbert Elias fue pionero en dedicar atención a lo que denominó el proceso *sociogenético* y *psicogenético* que forjó la noción de persona como individuo con un interior *psicológico*. Elias relacionó la dinámica social de estructuras políticas europeas con la emergencia de sujetos psicológicos. Vio al *homo clausus* como un producto histórico europeo, ligado en particular al ascenso de la burguesía al poder y la creación de los estados nacionales. Para él, el *homo clausus* y la estructura de la personalidad asociada hacen parte de la estructura sociopolítica moderna, de manera que la expresión de las emociones humanas y sus formas de control y autocontrol tienen una relación histórica con los cambios económicos y políticos de la sociedad moderna (Elias, 1987 [1939]: 9). Interesante que tantas décadas más tarde se recupere la idea de que las emociones hacen parte de la operación de la estructura social y sus jerarquías y, por lo general, no se de crédito a Elias por su extenso trabajo sociohistórico.

También señala Elias la manera como la sociología se casó con la idea del *homo clausus*, según la cual la persona es entendida como individuo aislado y todos los demás individuos se nos presentan también como *homo clausus*, encerrados en su interior psicológico, aislados de los demás seres humanos (Elias, 1987). Para Elias, el sociólogo Talcott Parsons ilustra bien esta postura con su metáfora de la caja negra en cuyo “interior” acontecen procesos individuales. Elias estudia la historicidad del modelo de individuo aislado, autocontrolado, que debe dominar ciertas expresiones emocionales e incorpora otras, y cómo esto guarda correspondencia con el proceso de surgimiento de los estados modernos y su monopolio de la fuerza o la violencia. Cuestiona la forma estrecha y a-social de concebir las emociones y, en contraste, relativiza la noción del individuo auto controlado, pone de relieve la historicidad de las emociones, algunas más valoradas en una época dada, y cómo se insertan en la jerarquía social y los juegos de poder. Así, Elias proveyó bases conceptuales fundamentales para replantear el campo.³

En breve, el giro afectivo provino de la inconformidad con el abordaje reduccionista y a-histórico de las emociones y su desconocimiento como fuerzas sociales. Los estudios históricos, hermenéuticos y etnográficos mostraron el modelado cultural de las emociones, su carácter relacional, intersubjetivo, y las emociones se entendieron como fenómenos públicos y no meros estados internos. La perspectiva se afianzó al estudiar las emociones desde las prácticas, valoraciones, modelos de acción y al mirar la emoción a la luz de la historia cultural del grupo social. Desde el punto de vista de método, el estudio de afectos y emociones tiende a integrarse en una comprensión de conjunto, que concibe las emociones como guías para evaluar nuestro entorno, orientaciones esenciales para nosotros y para los otros, y nos conducen hacia lo que consideramos como importante, valioso y justo en nuestras vidas. Son evaluaciones al tiempo que compromisos con la acción social y motivaciones con las cuales nos orientamos como parte íntegra de la operación de las estructuras sociales (Kandel y Schawrtz, 1997; Castillo del Pino, 2000; Oatley, 2004; Jimeno, 2004).

3. Podemos decir que otro tanto contribuyó Michel Foucault al trabajar una genética histórica de los discursos e instituciones sobre la locura, la prisión, los indeseables y el sujeto mismo, y su relación con el ejercicio del poder (véase en especial Foucault, 1984, sobre el sujeto). Su obra le quitó el piso a la naturalización de dispositivos históricos de control social y permitió mirar resortes ocultos.

Encuentro con otras ciencias

El actual interés en las emociones es transdisciplinar, pues cubre desde ciencias como la neurobiología, la neuropsicología, la neuropsiquiatría y la etología hasta las ciencias sociales y la filosofía. Ya se marcan puntos de convergencia tanto como otros de debate.

Los trabajos de investigación en laboratorio de varios neuro-científicos han puesto en cuestión, a partir de años setenta, algunos de los principales supuestos sobre las emociones, en especial tres de ellos: la separación material/inmaterial o cuerpo/alma, la separación razón/emoción o cognición/sentimiento, genética/aprendizaje o herencia/ambiente social. El estudio de terreno de las ciencias sociales aporta observación sobre prácticas, significados culturales y estructuras sociales históricas, que apuntan en el mismo sentido.

Erich Kandel, James Schwartz y Thomas Jessel, investigadores en bioquímica, fisiología celular y psiquiatría, indagaron experimentalmente sobre la mediación cognitiva (creencias, apreciaciones, percepciones) en la manera en que los sujetos perciben estados emocionales y, a la inversa, cómo en la conducta no solo inciden las apreciaciones y creencias, sino también los deseos, sentimientos y emociones. Pensamiento y sentimiento, fue su gran conclusión, son partes de un mismo proceso mental, complejo, pues pone en relación funciones diferentes de partes distintas del cerebro (Kandel, Schwartz y Jessel, 1996). Kandel recibió en el año 2000 el premio Nobel de Medicina.

En 1990, el neurólogo Antonio Damasio publicó el libro *Descartes' Error* que insistió en quitarle piso a una de las más arraigadas ideas culturales de occidente, lo que llamamos la mente. Damasio confirmó que pacientes con daños en el lóbulo prefrontal tienen grandes dificultades para planear tareas ordinarias de la vida diaria, en especial cuando estas tareas involucran a otras personas, y que experimentan perturbaciones severas en sus emociones (Oatley, 2004). Las emociones de los pacientes se dañaron con el daño cerebral. Elliott, el principal sujeto del estudio de Damasio, perdió el vínculo con los acontecimientos, que veía con indiferencia y distancia. No le conmovían cosas que antes le impresionaban. Y con la pérdida de las emociones, perdió las relaciones sociales, los compromisos y la capacidad

de hacer planes para lograr metas. El error de Descartes, afirmó Damasio, fue el de separar el cuerpo del alma. Descartes pensaba que la mente (el alma) era inmaterial, diferente del cerebro o cuerpo material. Al contrario, lo que se prueba es que, si el cerebro material se lesiona, también lo hace la mente, y con él la identidad de la persona misma y sus relaciones con otros, de manera que material e inmaterial están estrechamente entrelazados (Oatley, 2004: 59-63). Varios otros investigadores trabajan en la línea de Damasio.

Desde América Latina, el neurólogo Roberto Mercadillo Caballero discute otro supuesto: sostiene que es justamente el estudio del proceso biológico - del que hacen parte las emociones - el que rompe con la interpretación determinista que proviene de William James, que reducía las emociones a respuestas fisiológicas frente a estímulos externos. La biología en este sentido no es determinista (Mercadillo Caballero, 2016). Para Mercadillo una nueva ciencia, la neurociencia social, que emerge en el comienzo de este siglo XXI, busca relacionar la dinámica social con el modelaje de la cognición y las emociones, cosa que no es novedad para la antropología o la sociología. Pero sí lo es la afirmación de que la dinámica social influye en el sustrato anatómico y fisiológico de la cognición, que es el sistema nervioso. El reto está en dilucidar los mecanismos celulares, funcionales y comportamentales que permiten las relaciones simbólicas. Mercadillo sostiene que pueden confluir las neurociencias y las ciencias sociales y es posible una biología dinámica y no determinista. Esta podrá integrar “la historia y la estructura de los ambientes extracorpóreos”; por ejemplo, se pueden identificar las bases corpóreas de la compasión y las neuronas “espejo” permiten la experiencia de relación empática con otros (Mercadillo, 2016: 553).

También Debra Niehoff (1998) en su estudio sobre la biología de la violencia sostiene que hoy día se sabe que la base neuronal del comportamiento es mucho más que un programa genético o un instinto asesino (Niehoff, 1998: X). El comportamiento violento, como otros, no es ni un programa preestablecido ni una reacción simple, sino un proceso. El cerebro mantiene “una política de puertas abiertas que invita a la influencia externa” (Niehoff, 1998: 32). Hasta el asesino más frío y sádico fue niño, de manera que los factores internos (genéticos) y los externos (crianza, valo-

res morales, medios de comunicación, estrés y demás), todos, interactúan de forma compleja. El comportamiento violento no es ni de nacimiento ni de cultura, sino que se desarrolla (Niehoff, 1998: 32-33).

Justamente fue a través de las acciones de violencia cómo se me abrió el campo de las emociones que paso a explicar. Como anotaciones de método en lo se ha expuesto hasta aquí, enfrentamos el reto de sobrepasar la separación mente/cuerpo, tan arraigada en nuestra conciencia individual que la replicamos en automático. También la visión universalista e innata de las emociones que nos influye poderosamente, en desmedro de comprender su inscripción sociocultural. Un tercer elemento de método es evitar el reduccionismo culturalista que no percibe la interrelación, ya largamente trabajada por la neurobiología, de que biología y ambiente social no son aspectos separados. Los ambientes específicos y la expresión emocional son flujos y procesos que están permanentemente interrelacionados, el ambiente es parte constitutiva de nuestro “cableado mental”, por así decirlo.

Las emociones brotaron en el campo

El interés por el campo emocional surgió para mí del trabajo de campo en tres escenarios etnográficos en los que trabajé entre los años noventa y 2020. El primero fue la indagación sobre violencia doméstica que adelanté en los años noventa en Bogotá y en una zona rural de Colombia (Véase Jimeno, 2019 y Jimeno *et al.*, 1996 y 1998). Nos preguntamos con un equipo interdisciplinario por las experiencias de violencia más significativas para personas de bajos recursos en la ciudad de Bogotá y luego en el área rural vecina de la ciudad de Espinal (centro de Colombia). Combinamos una base cuantitativa construida mediante cuestionarios personales con entrevistas abiertas cuyo centro fue el relato de las experiencias personales de violencia, las que las personas encontraran como importantes en sus vidas. En breve, encontramos que las personas consideraron como las principales experiencias de violencia (físicas y verbales) las que experimentaron en el hogar cuando niños. La mayoría de las mujeres, además, sufrían o habían sufrido violencia por sus parejas. Los relatos se anudaron en dos categorías propias (*emic*): *corrección* y *respeto*. La corrección de comportamientos

indeseables fue para ellos la motivación principal de sus padres y madres para acudir a formas variadas de castigo violento e incluso brutal. Ellos se explicaban así el uso frecuente del maltrato. La otra explicación unida a la anterior fue la motivación paterna y materna de pretender asegurar que hijos e hijas mantuvieran el debido *respeto* a su autoridad. La noción de autoridad, concluimos, estaba para ellos cargada de una profunda ambivalencia emocional: amor, odio y rabia se entrelazaban, presentes tanto en la acción de violencia como en los efectos de la misma, inclusive muchos años después de ocurrida, cuando lo conversamos. Las explicaciones cognitivas, las razones por las que los padres pese a quererlos los maltrataban severamente, estaban impregnadas de cargas emocionales. Emoción y razón eran un continuo de sentido que los hacía “nerviosos” y desconfiados y al mismo tiempo convencidos de que la violencia ejercida perseguía un fin benéfico, *corregirlos* de malas costumbres y asegurar el *respeto* a la autoridad. Para entender este complejo de significados, que no eran sólo expresiones verbales sino que se demostraban en el curso de la conversación como temblor, llanto, inquietud corporal, quiebre de la voz, fue necesario explorar la relación entre emociones y cogniciones desde el punto de vista de las ciencias sociales y la psiquiatría.

Para la investigación, definimos la categoría de violencia como acciones que buscan causar daño a otros o a sí mismo; estas acciones ocurren invariablemente dentro de redes de relaciones sociales y están atravesadas por las jerarquías de poder y por las valoraciones afectivas, miedo, odio, venganza, en fin, por todo el conjunto de valoraciones afectivas y los sistemas morales del grupo en cuestión. No es por lo tanto una acción personal o “psicológica”, una desviación del carácter o una patología del “ser”. Es una acción socialmente conformada y claramente inscrita en condiciones de poder, género y rango. Aprendí de esta experiencia de campo que es mejor hablar de prácticas o acciones de violencia y no de la violencia como si tuviera una esencia en sí misma. Los agentes de violencia son apenas un trozo de los contextos sociopolíticos que los antropólogos debemos mirar en nuestros trabajos.

Lo otro que aprendí es que toda acción de violencia, en este caso la violencia en la intimidad del hogar, siempre opera a niveles múltiples. La experiencia hogareña se trasporta a las relaciones más amplias, a lo que se es-

pera o no del conjunto social, a la confianza en otros y al concepto general de autoridad, conocida como entidad ambivalente y temible, reconocible por sus efectos punitivos y no por los persuasivos o formativos. Así, no es cierto que el maltrato doméstico sea sólo violencia intersubjetiva, sino que toda violencia está cruzada por dimensiones estructurales de poder, género, raza, concentración del poder económico.

Finalmente, aprendí que toda violencia es emocional. No me parece adecuada desde el punto de vista de método la distinción entre violencia emocional y física, porque toda violencia física es una agresión y un daño emocional. Las personas experimentan dolor, rabia. Se abre una gama de sentimientos de vergüenza en la violencia doméstica. Es importante no comprar fácilmente las separaciones que se hacen sobre las acciones de violencia, entre la física y la emocional, la intersubjetiva y la colectiva y es decisivo entenderlas como procesos operando a multinivel sociocultural. En los últimos años ha prosperado en las ciencias sociales la idea de des-ensencializar la violencia y más bien mirarla como un proceso situado muy específicamente, cuyos elementos podemos desentrañar. No profundizaré en esto, pero para mis investigaciones fue importante el énfasis de Hannah Arendt sobre el valor instrumental de la violencia para someter a otros, así como diferenciar conceptualmente entre violencia, poder y autoridad.

Las emociones en otros escenarios etnográficos

Los siguientes trabajos de investigación me llevaron, el uno a adentrarme en las acciones de violencia en la intimidad con el mal llamado *crimen pasional* y el otro a la violencia política. El homicidio entre parejas me obligó a sumergirme en el campo de las emociones pues la denominación misma del acto en el lenguaje ordinario, en el sentido común, lo inserta en el torbellino emocional o de las pasiones. Así se lo explica hasta el presente, como un acto que alguien, que suele ser un hombre, acomete, nublada la razón por los celos y la rabia. Acudí entre otros, al concepto de configuración acuñado por Norbert Elías (1987), pero convertido en *configuración emotiva*. Elías no habla de configuración emotiva, pero sí de configuraciones donde la estructura psíquica, emotiva, y la estructura sociopolítica hacen parte de una

misma configuración histórica, la configuración de los estados nacionales modernos y del *homo clausus* como eje del concepto de psiquis individual.

Un segundo escenario etnográfico fue el estudio de casos contemporáneos (entre 1990 y 2000) de crímenes entre parejas en Brasil y Colombia. Los medios de conocimiento fueron los relatos del evento de violencia y sus motivaciones por las personas declaradas como culpables – conversamos repetidamente en las cárceles – sus expedientes judiciales y los marcos legislativos de cada país (Jimeno, 2004). Los resultados mostraron que las emociones eran la clave explicativa en las dos sociedades sobre este tipo de acción de violencia. En concreto, tanto en el conjunto judicial, desde el expediente hasta la jurisprudencia, como en los relatos de los eventos y las motivaciones personales, el desenfreno o desborde emocional era la explicación una y otra vez: los celos y la desesperación “me encegucieron y por eso la maté”. La ley recogía este mismo tropo cultural y en ambos países las emociones eran explícitamente consideradas como fuente de alteración de la responsabilidad del sujeto frente a la ley y, por lo mismo, frente al castigo. Hasta hace pocos años esto significaba o la exculpación del criminal – hombre en su inmensa mayoría – o penas muy reducidas. Esto ha cambiado en los últimos años en ambos países, pues ya no se puede declarar la inimputabilidad por las emociones alteradas (no responsabilidad); la creación de la categoría jurídica de *feminicidio* que es el crimen cuando se da muerte a la mujer por su condición de tal, cambió el curso de los procesos. Esta categoría es fruto del trabajo intenso de grupos feministas en todo América Latina pues lograron demostrar que es ante todo un acto de poder masculino, por la abrumadora proporción de hombres, que no mujeres, que matan a su pareja.

Pero si seguimos en los medios algún caso, encontramos de nuevo la alteración emocional como la razón invocada, como si esto disculpase el acto de violencia. Así lo encuadran todavía la mayoría de los más variados circuitos culturales, desde el cine y las canciones hasta los periódicos. Los hallazgos centrales de la investigación proponen que la configuración emotiva, es decir, el conjunto entrelazado de disposiciones institucionales, discursos jurídicos, narrativas personales y del sentido común, circuitos culturales muy amplios, separan de forma clara emoción de razón.

En este conjunto entrelazado, las emociones son vistas como resortes primitivos, instintos salvajes, que en un momento de debilidad o crisis saltan y avasallan la razón del sujeto para convertirlo en un criminal de su pareja o expareja. Es nítida la escisión emoción de razón. Un segundo elemento que articula la configuración es situar la acción de violencia como fruto de “locura” o “patología” y no como una acción social resultado de relaciones y motivaciones particulares. El sujeto de la acción violenta es considerado por fuera de los vínculos sociales, como empujado por algo “anormal”. Si bien se supone en el presente que el uso de la violencia no está aceptado en la relación amorosa, también se supone que en un momento dado el hombre “explosa” por las emociones y recurre a la fuerza, en la que ha sido entrenado como parte de la formación de su identidad masculina. Finalmente, el tercer ingrediente central es la concepción del amor romántico, parte vital de esa configuración al proclamar los vínculos amorosos como eternos, fusión exenta de conflictos, y al concebirllos de una forma claramente diferencial según el género: unas son las obligaciones y expectativas sobre la mujer, otras las del hombre; en la pareja la mujer es sentimental y débil y el hombre racional y fuerte, etc.

Acudo ahora al trabajo sobre masacre y supervivencia en el Cauca (Jimeno *et al.*, 2015) que aborda otro aspecto de las emociones: su carácter de vínculo solidario que puede ser activado en procesos y movilizaciones sociales. Aquí la inspiración fue Max Weber por el lugar que les da a las emociones en la pertenencia política, en especial en la dominación carismática o en situaciones circunstanciales como la escucha colectiva de música. Weber usa la expresión *comunización* en el sentido de creación de comunidad, proceso que es de “carácter emotivo” y es el supuesto sobre el que descansa la dominación carismática. Lo típico de esta forma de dominación es que los discípulos o secuaces del elegido “viven con el señor en comunismo de amor o camaradería” (Weber, 1977 [1922]: 194-195). Cuando presenciamos las sucesivas conmemoraciones locales de la masacre del Naya ocurrida en el suroccidente colombiano en 2001, y las marchas, plantones y otras acciones públicas desplegadas por un grupo de supervivientes, pensé que se tejía allí una *comunidad emocional*. Propuse entonces este concepto para denominar el proceso de conformación de lazos sociales de identidad afectiva entre grupos y personas a partir de una acción performática intencionada,

que adquiere el sentido de solidaridad política. En este caso, solidaridad con las víctimas de la masacre del Naya y su demanda de justicia, verdad y reparación.

Años más tarde conocí que la historiadora Barbara Rosenwein usó “comunidades emocionales [que] son los mismo que comunidades sociales” (2006: 24) en sus trabajos sobre la Edad Media temprana en Inglaterra; su énfasis está en interesarse por las definiciones de cada grupo de las emociones valiosas o dañinas, la naturaleza de los vínculos afectivos entre las personas y los modos de expresión emocional, las evaluaciones afectivas que hacen de otros; luego se enfocó en el lenguaje empleado en grupos y períodos históricos específicos.

En contraste, acuño *comunidades emocionales* como un fenómeno particular que surge a partir de determinadas acciones de grupos sociales, deliberadas, armadas simbólicamente hacia convocar la solidaridad política y cuya base es la afinidad con el dolor ajeno y la posibilidad de repararlo. La séptima conmemoración del aniversario de la masacre (2008) fue una puesta en escena hecha por niños de la comunidad de familias que creó una nueva lejos del Naya; en la puesta en escena ante casi mil personas de diversa procedencia, los niños escenificaron en tres actos la huida de su región, la vida durante tres años en albergues provisorios y, por fin, la creación de una nueva comunidad en una nueva tierra (Tierra floreciente o *Kite Kiwe*). La reacción del público, impactado, y el lazo de compromiso de varias instituciones y personas fueron la evidente inspiración (Véanse Jimeno, Varela y Castillo, 2015; Jimeno 2019). Natalia de Marinis y Morna Macleod auspiciaron la discusión del concepto en nueve escenarios sociales latinoamericanos (2018) y luego Lynn Stephen amplió su uso en movilizaciones sociales en México.

Así fue cómo llegué a las emociones; no porque me parecieran interesantes a priori, sino al revés, porque los estudios etnográficos, los estudios de experiencias de violencias en la intimidad las evidenciaron y en la investigación etnográfica en el Cauca se hicieron patentes como componente central de la movilización social de un grupo de víctimas de la masacre ocurrida en 2001 en el sur occidente colombiano. Vimos allí que la identidad afectiva puede ser también sustento de acción política reivindicativa y de reparación.

Emociones y violencias en contextos latinoamericanos

La particular inscripción histórica de acciones de violencia en conexión con materialidades, sujetos, agencia y estructura social podemos verla en tres de los estudios compilados en *Objetos que emocionan. Testigos materiales del conflicto en América Latina* (Forero y Góngora, 2024). El libro integra investigaciones que ponen en relación violencias, emociones y materialidades que circulan - que no objetos -.

Desde el punto de vista de método, el texto considera que las materialidades no son meros recipientes ni meros instrumentos, sino que adquieren agencialidad en la medida en que condensan poderosas valoraciones afectivas y están ligadas a ideas, por ejemplo, de justicia o verdad. En variadas etnografías de campo se trazan las redes, los flujos, las trayectorias de ciertas materialidades, una ruina, un archivo, una colección de museo. Veamos.

La antropóloga chilena Ayelen Fiori en “Lo que guardan las taperas: restos de violencia tras el desalojo de 1937 en Boquete de Nahuelpan” (Fiori, 2018: 121-142) trabaja los vestigios o taperas, restos vegetales y ruinas de las viviendas de donde fue desalojada a fuerza una comunidad mapuche en 1937. Con los años transcurridos, el conjunto de ruinas adquirió un sentido particular en la configuración de la resistencia actual mapuche, en especial para el reclamo por el retorno. Las actuales organizaciones mapuche han hecho de los vestigios materiales al sur de Chile un punto de anclaje para reclamar su derecho a la justicia. Las ruinas tienen una dimensión político afectiva como lugares entrañables, lugares de conmoción, además de testigos de una historia de posesión y despojo. Las ruinas de las viviendas, los caminos que las conectan, las viejas arboledas son también lazos de comunicación de la actual comunidad mapuche con las generaciones anteriores desplazadas de ese sitio. En las ruinas están, para ellos literalmente como lo expone la antropóloga Fiori, las fuerzas del territorio y de los ancestros, y esas fuerzas son las que permiten dar aliento y orientación. Las taperas, entonces, tienen un sentido supra material porque son vistas como entidades que dan consejo, que proponen cómo hablar y dan ánimo, pues son la fuerza presente de los ancestros. Las taperas también activan los sentimientos de pertenencia comunitaria a un territorio físico, con una

topofilia concreta que evoca el evento de desahucio y el trauma del destierro. Tienen la dimensión del dolor, el trauma y la lucha.

El otro trabajo, brevemente, es de la antropóloga Lucía Ríos (2024), titulado “Indagaciones etnográficas sobre las prácticas, sentidos y sentires en torno al cadáver de Marcos O”, realizado sobre el archivo provincial de la memoria de Córdoba, Argentina. Este archivo registra las acciones policiales entre 1975 y 1976, desde un año antes de la instauración de la dictadura militar y durante el comienzo de la misma en Argentina. Este trabajo permite ver una retorcida - no encuentro mejor palabra- escisión entre sujeto y objeto. Por un lado, se reconoce el cadáver de un guerrillero, o supuesto guerrillero, así nombrado en los archivos, sumido entre una minuciosa terminología médica forense que subsume la individualización de la persona y ofrece un marco para identificar al *cadáver*: es apenas un incidente azaroso de la lucha anti subversiva. Las circunstancias concretas de la muerte quedan ocultas tras el modo de nombrar a la persona, que ya no es cuerpo sino cadáver de un guerrillero, pero también así mismo el de cientos otros. La mirada antropológica sobre los archivos policiales muestra los giros de la documentación forense y documental para desprover de contenido situacional y significado humano individual a la persona muerta. Marco O. nunca tuvo una confrontación con la policía, sino que fue detenido y muerto en la detención. Marco O se reduce a un cadáver con determinadas señas, y así revela la lógica mayor, la política de aniquilamiento de las fuerzas militares argentinas frente a los que veían como subversivos, despersonalizables por dispositivos de poder y violencia.

Finalizo con el texto de Yaid Ferley Bolaños sobre su encuentro con las piezas etnográficas exhibidas actualmente en el Museo Nacional de Colombia, pues muestra una emocionalidad alterna bastante radical. Su capítulo se intitula “Experiencias, encuentros y emociones: las piezas etnográficas del ICANH en el Museo Nacional de Colombia”. Yaid, joven del pueblo nasa, recién graduado de antropología, observa la colección de etnografía desde el punto de vista de la cosmología nasa (pueblo originario del suroccidente colombiano), que contrapone a su entrenamiento como antropólogo conocedor de la institución del museo. Yaid encuentra que el museo ignora que cada pieza tiene emocionalidad propia y una espiritualidad actuante, que provoca sentimientos y pensamientos de gran fuerza

que la exhibición puede dañar; y no sólo al objeto, sino a la fuerza política, afectiva y espiritual de los pueblos indígenas. Por eso, cuando se acerca a la exhibición, lo primero fue pedirles permiso a los creadores, los caciques y los seres sobrenaturales y tal vez así disculpar una muestra trasgresora de la energía sagrada.

Finalmente, recorro al estudio de la afectividad depositada en los restos humanos de desconocidos que ribereños rescatan de las aguas del río Magdalena (que atraviesa Colombia de sur a norte) en los años noventa. La antropóloga Anne Marie Losonszcy (Losonszcy, 2022) muestra que, ante esa presencia perturbadora, originada en el gran pico de violencia ejercida entre paramilitares, guerrillas y Ejército en Colombia entre 1995 y 2005, los pobladores locales acudieron a un afecto fundamental que se expresó en el lenguaje religioso popular: rescataron centenares de cadáveres que recibieron por parte pobladores un ritual de enterramiento, una tumba engalanada y un nombre. Para ellos no son cuerpos, no son cadáveres, son *almas* que así encuentran paz, y en agradecimiento y retribución brindan un lazo protector a su benefactor. Anne-Marie Losonszcy lo describe como la creación de un parentesco simbólico, una alianza paternal afectiva entre el alma que ha sido cuidada y su cuidador. Esta alianza fue amenazada en años pasados cuando llegaron equipos forenses para identificar lo que para estos eran “desaparecidos”. Este nuevo avatar, como ella lo llama, esta nueva circunstancia negativa, puso en cuestión la estabilidad del lazo emocional ya establecido entre los habitantes y las almas.

La relación que describe Anne Marie Losonszcy es parte del muy amplio movimiento en Colombia de búsqueda de desaparecidxs, que ha sido liderado por grupos de madres que perdieron sus hijxs en medio del conflicto armado ocurrido entre 1985 a 2005. Se distingue por realizar prácticas muy variadas en las que las expresiones de dolor y rabia se acompañan de rituales religiosos, reclamos políticos y performances públicos, por medio de los que han podido obtener castigo para algunos perpetradores. Un performance reciente llenó una gran plaza con centenares de botas de caucho llenas de mariposas, botas como las que usan los guerrilleros. Una de las madres declaró a la prensa que las almas de los familiares necesitaban volar, pero para descansar necesitaban justicia. Una verdadera política

afectiva hacia lxs desaparecidxs, persistente, terca en su reclamo de castigo y verdad.

Reflexiones finales

El recorrido por distintos escenarios etnográficos y prácticas afectivas pretenden hacernos sensibles al variable y rico mundo socioemocional. Resta destacar, como enfoque de método, la importancia de entenderlo como situado en contextos sociales y ambientes históricos. Cuando las personas nos cuentan cuáles son las motivaciones para tal o cual acción o práctica nos introducen en los resortes emocionales profundos y la multidimensionalidad de la vida emocional, puesto que siempre ocurre en niveles que son subjetivos, intersubjetivos, relacionales, estructurales, al mismo tiempo.

Como ya atrás se dijo, el giro afectivo provino de la inconformidad con el abordaje reduccionista y a-histórico de las emociones y su desconocimiento como fuerzas sociales. Sociología, antropología, historia, psicología y filosofía exploran hoy día el carácter histórico, relacional e intersubjetivo de las emociones y la gran variedad de acentos culturales en su expresión y manejo. Las emociones salieron de su encierro en la psiquis individual para verse como fenómenos públicos. Se desarrolló el abordaje de las emociones como inherentes a las prácticas sociales, como parte de los modelos de acción y como entidades dinámicas, parte del ejercicio del poder y las jerarquías, que se transforman con la historia social del grupo. Podemos entonces decir que las emociones no son reductibles a cogniciones, pero envuelven la mente y operan como evaluaciones del entorno. Hacen parte de las valoraciones morales de cada cultura y por lo tanto generan compromisos con otros y consigo mismo y así articulan nuestras relaciones. El giro emocional apunta a rehuir grandes dicotomías profundamente establecidas: público /privado, individuo/grupo, razón/cognición, mente/cuerpo, herencia/ambiente, sujeto/estructura. Eventualmente, allí pueden confluir ciencias sociales y neurociencias.

Bibliografía

A

Ariza, Marisa (2016) "Introducción", en Ariza, Marisa (coord.) *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 7-34.

B

Barcellos Rezende, Claudia y María Claudia Coelho (2010) *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Briggs, Jean (1971) *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Harvard: Harvard University Press.

Bolaños, Yaid Ferley (2024) "Experiencias, encuentros y emociones: las piezas etnográficas del ICANH en el Museo Nacional de Colombia", en Forero Ana María y Andrés Góngora (Eds) *Objetos que emocionan: testigos materiales del conflicto en América Latina*. Bogotá y Santiago de Chile: Universidad de los Andes y Universidad Alberto Hurtado, pp. 179- 209.

Bolaños, Leidy Paola (2015) "El estudio sociohistórico de las emociones y los sentimientos en las ciencias sociales del siglo XX", *Revista de Estudios Sociales*, -núm. 55, pp. 178-197.

C

Calhoun, Chesire y Robert Solomon (1989) "Introducción", en Calhoun, Chesire y Robert Solomon (comps.) *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9- 48.

Castillo del Pino, Carlos (2000) *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets Editores.

Calderón, Edith y Antonio Ziri6n (coords.) (2018) *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropol6gicas y filos6ficas al estudio de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Aut6noma Metropolitana.

D

Duarte Dias, Luis Fernando (1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

E

Elias, Norbert (1987) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

F

Forero Ángel, Ana María y Andrés Góngora (eds.) (2024) *Objetos que Emocionan testigos materiales del conflicto en América Latina*. Bogotá y Santiago de Chile: Universidad de los Andes y Universidad Alberto Hurtado.

Foucault, Michel (1984) "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", en Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (comps.) *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, pp. 297-321.

Fiori, Ayelen "Lo que guardan las taperas: restos de violencia tras el desalojo de 1937 en Boquete de Nahuelpán", en Forero Ángel, Ana María y Andrés Góngora (eds.) (2024) *Objetos que Emocionan: testigos materiales del conflicto en América Latina*. Bogotá y Santiago de Chile: Universidad de los Andes y Universidad Alberto Hurtado, pp. 121-142.

J

Jimeno, Myriam (2019) *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

----- (2004) *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

-----, Daniel Varela y Angela Castillo (2015) *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología.

Jimeno, Myriam, et.al. (1998) *Violencia cotidiana en la sociedad rural. En un mano el pan y en la otra el rejo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

-----, et.al. (1996) *Las sombras arbitrarias: violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

K

Kandel, Erik, James Schwartz y Thomas Jessel (1996) *Neurociencia y conducta*. Madrid: Prentice Hall.

L

Leenhardt, Maurice (1947) *Do Kamo. La personne et le Mythe dans le Monde mélanésien*. Paris: Gallimard.

Losonczy, Anne-Marie (2022) "Le cadavre et ses avatars . Approches anthropologiques en contexte de sortie de violence", en Losonczy, Anne-Marie y Dorothée Delacroix *Le tourbillon des morts: Modes, statut et temps d'existence des cadavres de la violence, entre identification et sanctification en Colombie*. Paris: Pétra, pp 31-48.

Luhmann, Niklas (1991) [1982] *O amor como paixão. Para a codificação da intimidade*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A.

Lutz, Catherine (2018) "Movilidades emocionales y la economía política del afecto bajo regímenes de automovilidad", en: Calderón, Edith y Antonio Ziriñ (coords.) *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropológicas y filosóficas al estudio de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 43-64.

Lutz, Catherine y Lila Abu-Lughod (eds.) (1990) *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

M

Mauss, Marcel (1938) "Une categorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de moi un plan de travail", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68, pp. 263-281.

Mercadillo Caballero, Roberto (2016) "Reflexiones para un diálogo entre la neurociencia social y la sociología de las emociones", en Ariza, Marisa (ed.) *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 547- 583.

Macleod, Morna y Natalia De Marinis (eds.) (2018) *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*. Switzerland: Palgrave MacMillan.

Moravia, Sergio (1998) "Existencia y pasión", en Vegetti Finzi, Silvia (comp.) *Historia de las pasiones*. Buenos Aires: Editorial Losada, pp. 25- 59.

N

Niehoff, Debrah (1998) *The biology of violence: how understanding the brain, behavior and environment can break the vicious circle of Aggression*. Nueva York: The Free Press.

O

Oatley, Keith (2004) *Emotions: A Brief History*. Malden: Blackwell Publishing.

R

Reddy, William (1997) *The Invisible Code: Honor and Sentiment in Postrevolutionary France*. Berkeley: University of California Press.

----- (2008) *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ríos, Lucía (2024) "Indagaciones etnográficas sobre las prácticas, sentidos y sentires en torno al cadáver de Marcos O", en Forero, Ana María y Andrés Góngora (eds.) *Objetos que Emocionan: testigos materiales del conflicto en América Latina*. Bogotá y Santiago de Chile: Universidad de los Andes y Universidad Alberto Hurtado, pp. 143-176.

Rosenwein, Barbara (2006) *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Nueva York: Cornell University Press.

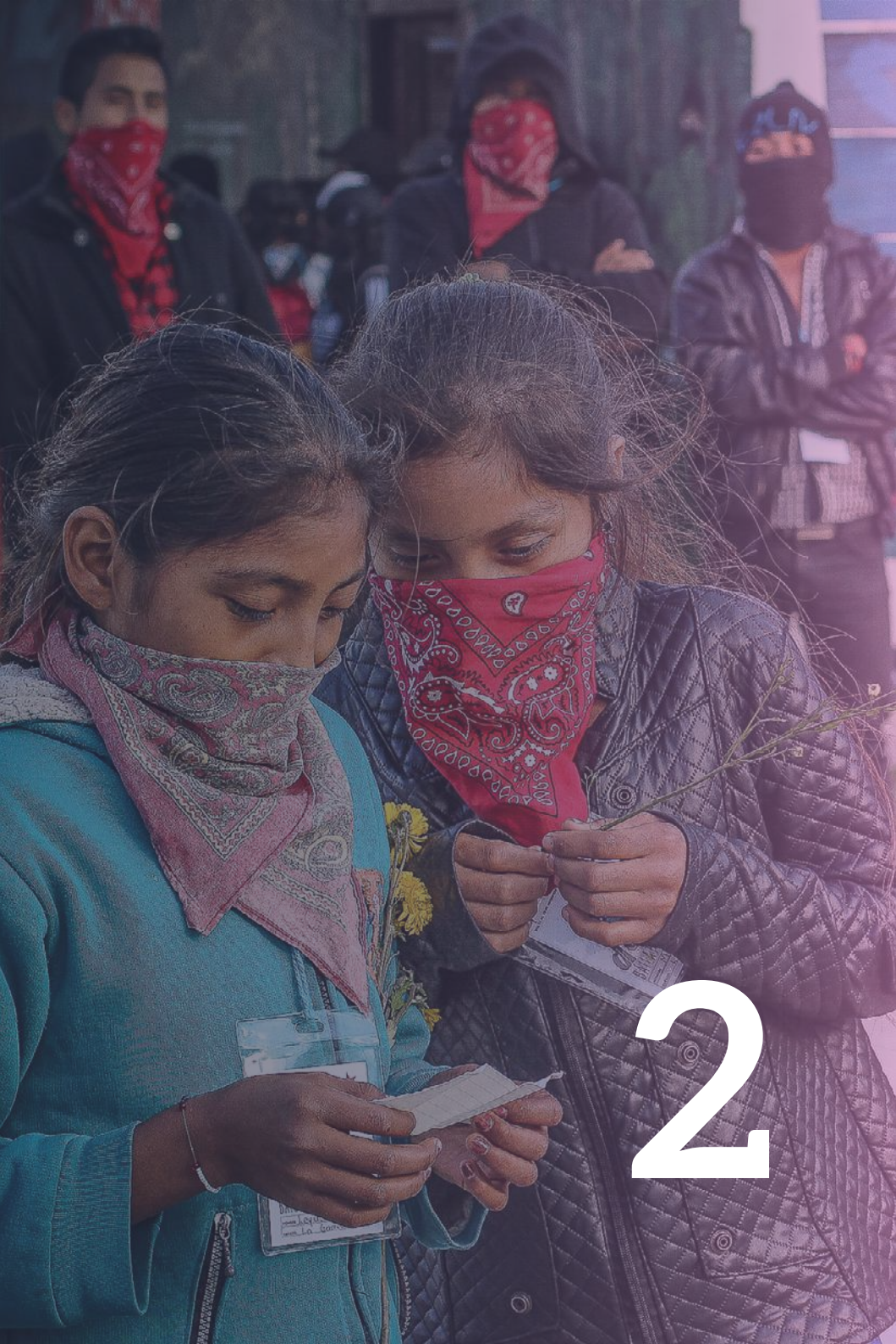
Rosenwein, Barbara y Cristiani Riccardo (2018) *What is the History of Emotions*. Cambridge: Polity Press.

V

Vegetti Finzi, Silvia (comp.) (1998) *Historia de las pasiones*. Buenos Aires: Editorial Losada.

W

Weber, Max (1977) [1922] *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Vol. 1. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



2

2. Una antropología sintiente para cuestionar el blanqueamiento

Carolina Díaz Iñigo

Literalmente llevo dos años soñando con un puente. Al escribir esta conclusión, combato la multiplicidad de voces que viven dentro de mí, las que frenan mi pluma [...] Son las que me dicen que debería hablar <<materialmente>> sobre la opresión de las mujeres de color, que debería estar conjurando una <<estrategia>> para la revolución de las minorías. Sin embargo, solo quiero escribir sobre la fe. Y es que, sin fe, no me atrevería a exponerme al posible rechazo, a la traición y al fracaso que persisten desde el primero y hasta el último gesto de conectividad.”
(Cherrie Moraga, 2025:59)

Introducción

La dimensión emocional en la producción de conocimiento es fundamental para el in-disciplinamiento epistémico y corporal que posibilite la creación de conocimiento crítico y éticamente situado. Al cuestionar la negación afectiva en la formación de antropologxs se busca desmontar el *blanqueamiento de la antropología* que, sustentada en la *colonialidad* del saber y de la afectividad, ha disciplinado las maneras de hacer ciencia y construir conocimiento. Por medio de un recorrido a través de mi formación como antropóloga y de las investigaciones en terreno, narraré parte de mi viaje emocional y epistémico que me llevó a construir desde una *antropología*

sintiente, y desarrollaré, de qué manera estas experiencias fueron parte del proceso para replantearme preguntas, teorías, construir categorías como la de *sutileza del poder* y dar lugar a mi *locus* de enunciación.

En la primera parte, realizaré una crítica al *blanqueamiento de la antropología* y sus consecuencias en el distanciamiento-objetivación hacia lxs sujetxs de estudio, así como para reflexionar sobre la necesidad de deconstruir el proyecto de *blanqueamiento* en la formación antropológica. Posteriormente, analizaré de qué manera la *sutileza del poder* es una condensación de la *colonialidad de la afectividad* que nos permite comprender el disciplinamiento de los cuerpos y las emociones. Finalmente, haré un recorrido que inicia con mi primer trabajo de campo como antropóloga y culmina en el doctorado, trayecto a través del cual expongo tanto mis cuestionamientos sobre la identidad mestiza, como el proceso de descolonización de mi perspectiva feminista y la construcción de categorías *emic* que fueron posibles gracias a una *antropología sintiente*.

El blanqueamiento de la antropología y la construcción del Estado – nación mexicano

Como parte de la asimilación y construcción de la identidad nacional, la antropología fue una herramienta clave para el recién creado Estado mexicano que mediante la ideología mestiza y pigmentocrática generó las condiciones para la construcción de la identidad nacional.⁴ Las poblaciones originarias fueron clasificadas bajo la categoría de indígenas, borrando sus particularidades lingüísticas, territoriales y culturales (Bonfil, 1972). Las políticas públicas fueron erigiendo la categoría de “indio” para despojarlos de ser sujetos de derecho.

Una figura clave para reflexionar sobre el proceso de *blanqueamiento* en la historia de México es Benito Juárez, presidente entre 1858 y 1872. De origen zapoteco, ha sido ampliamente exaltado como un ejemplo del progreso y la integración del “indio” a la nación moderna. Sin embargo,

4. Con el proceso independentista (1810-1821) comenzó a desarrollarse la pregunta ¿quiénes somos?, inquietud que emergió ante la diversidad cultural y étnica del territorio dando origen a la construcción de la llamada identidad nacional. Desde ese momento, los museos y la patrimonialización se convirtieron en herramientas para el proyecto identitario estatal.

su figura encarna de manera profunda las tensiones entre la pertenencia étnica y la asimilación cultural. En lugar de reivindicar su figura como fundamento de una nación plural, Juárez representa el ideal del indígena “civilizado”, aquel que abandona su lengua, sus prácticas comunitarias y su cosmovisión para abrazar los valores del liberalismo, la modernidad y el Estado-nación. Este proceso de aculturación se tradujo en políticas concretas de despojo y homogeneización, a través de las Leyes de Reforma (1855-1863), impulsadas durante su mandato, se promovió la desamortización de bienes comunales (tanto eclesiásticos como de poblaciones indígenas), lo que marcó el inicio del dismantelamiento legal de la propiedad colectiva de la tierra. Esta reforma, si bien planteada desde la lógica del progreso y la igualdad ante la ley, funcionó como un dispositivo de fragmentación del tejido comunitario y de incorporación forzada a la lógica del mercado capitalista y la propiedad privada.⁵

En 1916, se da a conocer *Forjando Patria* del antropólogo Manuel Gamio,⁶ trabajo que con una visión evolucionista y eurocéntrica, incorpora elementos significativos para una de las bases ideológicas del Estado, su política de mestizaje y el inicio de las políticas indigenistas. El programa integracionista de Gamio implicó, de acuerdo con Guillermo Castillo: “una aproximación vertiginosa y contundente al “blanqueamiento” / “occidentalización” en múltiples niveles, entendido éste como la ponderación y reivindicación de la herencia y raíces hispano-europeas, así como la asimilación a las tendencias internacionales hacia la modernización” (Castillo, 2014: 183). La admiración por la estética hispano-europea fue parte de este proceso de *blanqueamiento*, así como de la interiorización de emociones de desprecio y devaluación hacia lo indígena.

5. Con Porfirio Díaz (1876-1911) se inicia una política de mestizaje y blanqueamiento que buscó la incorporación de migrantes europeos para alcanzar los ideales de civilización erucetrados. Ejemplo de esto sucedió en la región sur de México donde arribó población francesa y alemana a las plantaciones de café, inmigrantes extranjeros deseados “blancos”, como parte de la consolidación del despojo territorial hacia las poblaciones indígenas y la incorporación de la modernización y las políticas evolucionistas de desarrollo. Durante la dictadura porfiriana la represión hacia poblaciones originarias fue crucial, como en el caso de la población Yaqui obligada a trabajos forzados en las haciendas henequeneras de Yucatán y orillados a un desplazamiento forzado. A la vez que campesinos e indígenas de todo el país se hallaban en situación de pobreza extrema, eran explotados, endeudados y atrapados en esquemas de servidumbre en las tiendas de raya de la época.

6. Manuel Gamio realizó sus primeros estudios en México, sin embargo posteriormente fue alumno de Franz Boas en Estados Unidos, a su regreso Gamio orientó su práctica a la homogeneización cultural, postura radicalmente contraria a la de su profesor.

Los vínculos entre el Estado, su política de mestizaje y la participación de la recién iniciada antropología mexicana en las políticas indigenistas pueden seguir desarrollándose hasta llegar a la ruptura que se presentó en los años setenta con la denominada antropología crítica que comenzó a cuestionar el lugar que ocupaba la antropología en la política pública. Sin embargo, si bien se dio pie a esta ruptura, aún es necesario reconocer que esta vinculación entre antropología, Estado e ideología mestiza sigue siendo un instrumento para construir un discurso oficial sobre la conciencia nacional. Lo anterior, provocó un *distanciamiento epistémico-afectivo* que objetivizó a las poblaciones indígenas y enalteció la figura del científico social (así, en masculino), para interferir en el destino de las poblaciones originarias y campesinas, pues éstos eran concebidos como “otros” que debían ser integrados a través del mestizaje cultural y biológico, ser mestizx se convirtió en sinónimo de ser mexicanx.

Desde esta posición, la antropología mexicana contribuyó no sólo a producir saberes que servían al proyecto de homogenización nacional, sino también a sostener una distancia emocional y epistémica respecto a lxs sujetxs que estudiaba. Se privilegiaba el conocimiento “objetivo”, *etic*, lo que permitió reproducir relaciones verticales entre investigadorxs y comunidades, ocultando las violencias simbólicas, afectivas y políticas que estas relaciones conllevaban. Esta *distancia epistémico-afectiva* es parte de un dispositivo colonial que ha moldeado tanto la subjetividad de quienes hacen antropología, como la manera en que se construye conocimiento antropológico.

La objetivación de *lo otro*, es decir, de las poblaciones indígenas, sus saberes, culturas y cuerpos, fue una consecuencia de este distanciamiento que la antropología, especialmente la que trabajaba para el Estado, adoptó como parte de su “racionalidad científica”. Esta actitud de superioridad estaba fuertemente enraizada en la *colonialidad del saber y del ser* (Maldonado Torres, 2007; Restrepo y Rojas, 2010; Guerrero, 2010) que jerarquizó los conocimientos occidentales por encima de los conocimientos ancestrales y comunitarios, produciendo epistemicidios.

Indagar en la dimensión emocional de las políticas de Estado desarrollistas y mestizocráticas revela cómo las políticas públicas, lejos de ser neutrales, movilizan *regímenes afectivos* que generan emociones que

en muchos casos apelan a discursos de progreso, desarrollo y *blanqueamiento*. Analizar esta dimensión implica atender cómo se construyen sensibilidades, circulan afectos y se produce subjetividad. Las emociones son expresiones colectivas que revelan relaciones de poder, formas de gubernamentalidad y mecanismos de control.

Por otro lado, recuperar la afectividad como dimensión legítima en la formación antropológica y en los programas de estudio no implica un abandono de la rigurosidad, sino un signo de desobediencia epistémica, política y de impulso para una formación con instrucción ética. Implica reconocer que el conocimiento situado, encarnado y afectado tiene potencia para desestabilizar la pretendida universalidad del saber blanco, heteropatriarcal y racista. Implica, también, abrir la posibilidad de hacer una antropología comprometida con la vida, con la memoria y con la dignidad de los pueblos históricamente silenciados, reconociendo que la manera en que sentimos, cuidamos y nos vinculamos con quienes trabajamos, también forma parte del proceso de conocer.

Identificar y desnaturalizar el *blanqueamiento de la antropología* y reconocer aquellas antropologías disidentes, in-disciplinadas nos lleva a construir metodologías sintientes y encarnadas. Desde la antropología feminista (Ruiz, 2022; Berrío, *et. al.*, 2020), la antropología de las emociones (Esteban, 2004; Le Breton 2009; Ahmed, 2015), se proponen metodologías que nos invitan a sentir en nuestro quehacer como antropólogas, sin por ello dejar de construir conocimientos rigurosos y críticos. Apostar por *antropologías sintientes* y descolonizantes en contextos de violencia que pongan en el centro el cuidado de la vida, desnaturaliza la visión androcéntrica de la figura del “científico social” neutral, blanco que se despoja de las emociones para ser objetivo y construir ciencia.

La sutileza del poder como condensación de la colonialidad de la afectividad, del ser y el blanqueamiento

De acuerdo con Bolívar Echeverría el concepto de *blanquitud* se refiere al surgimiento de una identidad que es parte del *ethos* capitalista de la modernidad, ésta va más allá de la “blancura” del fenotipo, se refiere a comporta-

mientos, actitudes, expresiones (y yo diría también, emociones) que están asociadas a la cuestión de clase (Echeverría, 2016: 62). En América Latina, todxs lxs sujetxs hemos atravesado un proceso de blanqueamiento, y no se necesita “ser blancx” (la blancura), para haber sido objeto de este blanqueamiento. En el caso de México, este proceso ha cultivado diversas formas de racismo: “Muestra de ello es que nociones como ‘pasar’ hacia la ‘blancura’ y ‘mejorar la raza’ todavía están presentes dentro de la fuerte ecuación que se establece entre el ser mestizo y el ser mexicano (Moreno, 2012:25).

Reconocer nuestras propias experiencias de blanqueamiento se vuelve crucial para desmontar las opresiones, es de alguna manera un acto de honestidad y de exposición que nos lleva a la vulnerabilidad y que hace posible plantear cuestionamientos como los que la feminista chicana Cherrié Moraga se hizo en su momento: ¿Cómo he interiorizado mi propia opresión? ¿Cómo ejerzo la opresión? “porque de alguna manera cada una de nosotras ha sido la oprimida y la opresora” (2025:105). Sus palabras han sido relevantes para mi quehacer como antropóloga, en la deconstrucción de mi identidad como “mujer mestiza” y en el reconocimiento de mi propio disciplinamiento emocional. Moraga describe muy claramente esta toma de conciencia: “Claro que a los veintisiete años fue aterrador admitir que he internalizado el racismo y el clasismo, y que el objeto de la opresión no es solo alguien fuera sino también dentro de mi piel. De hecho en gran medida, la verdadera batalla para todas nosotras comienza bajo la piel” (Moraga, 2025:105).

En consecuencia, considero que es necesario revisar los procesos de disciplinamiento que hemos atravesado como antropólogas y reconocer las nociones de mestizaje que operaron (y continúan operando) en nuestra formación intelectual y emocional, así como en nuestras prácticas de investigación. Dichas nociones a demás de configurar nuestras subjetividades, también han delimitado los marcos de interpretación desde los cuales producimos conocimiento. Examinar críticamente estas herencias coloniales y sus efectos en nuestra vida emocional y quehacer antropológico implica reconocer que el mestizaje no es una categoría neutral ni inamovible, sino un dispositivo afectivo, histórico y político que clasifica, jerarquiza y al mismo tiempo abre posibilidades de resistencia y resignificación, como lo hacen las feministas chicanas Cherrié Moraga (2025) y Gloria Anzaldúa,

(2025) en su condición de *frontera*. Para realizar esta tarea las antropólogas blanco mestizas y mestizas tenemos que abrir un espacio de reflexión y vulnerabilidad que nos permita desmontar el carácter opresivo del mestizaje y su complicidad con el *blanqueamiento de la antropología*.

La *colonialidad del ser* refiere a la dimensión ontológica de la dominación, esto es, la experiencia encarnada del sistema mundo moderno/colonial en el que se menosprecia y deshumaniza total o parcialmente, a ciertos individuos y poblaciones, y se coloca a otros como ejemplo de humanidad (Restrepo y Rojas, 2000: 156). Ahí donde la *actitud imperial* se desenvuelve, fortalece y “promueve una actitud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados. Ella se encarga de identificar a sujetos coloniales y racializados como dispensables.” (Maldonado Torres, 2007:136). Sin embargo, no es suficiente con reconocer la actitud imperial, es necesario también, exponer las emociones y aprendizajes cotidianos que devienen en blanqueamiento. Este reconocimiento en muchos casos puede provocar vergüenza, pues conlleva identificar creencias arraigadas que han justificado el racismo cotidiano, pero también la autodevaluación. Gloria Anzaldúa en *La Prieta* describe este proceso al ser una mujer racializada: “me ha llevado más de treinta años desaprender la creencia que me inculcaron de que el blanco es mejor que el marrón, algo que algunas personas de color nunca desaprenderán. Y es solo hasta ahora que el odio a mí misma, ese odio que pasé la mayor parte de mi adolescencia cultivando, se está convirtiendo en amor.” (Anzaldúa, 2025: 377).

El proceso de deshumanización de grandes sectores de la población se hace evidente en el desprecio por la vida humana, sobre todo cuando las intersecciones de género, raza, clase y edad se imponen. Genocidios, como el palestino, no pueden comprenderse sin advertir las emociones y creencias cotidianas que le dieron origen. Para que exterminios como este fuesen posible tenemos que comprender la dimensión afectiva de la dominación o la *colonialidad de la afectividad* (Guerrero, 2010; Díaz Iñigo, 2023) que van instalando paulatinamente, a lo largo de la historia, una actitud de *sospecha permanente* hacia quienes son contruidos como inferiores (Maldonado, 2007). Esto da origen a “algo **más sutil**, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza” (2007, 133).⁷

7. El subrayado es mío.

Esta sospecha permanente se alimenta de emociones cotidianas, una de ellas es el desprecio hacia lo que se ha construido como sospechoso (mujeres, infancias, naturaleza, poblaciones indígenas y negras, disidencias sexo genéricas y su intersección etc.); y, por otro lado, la vergüenza de *ser quien se es* y el autodesprecio. En este proceso, la defensa de la dignidad humana se opone a la *colonialidad de la afectividad* que cotidianamente trata de instaurarse por medio de la sospecha y el menosprecio a diversas escalas e intersecciones.

En consecuencia, propongo que *la sutileza del poder* se refiere a las expresiones de persuasión cotidianas, socioafectivas de los procesos de dominación y disciplinamiento emocional y corporal, donde el *blanqueamiento* se despliega y construye día con día. Son los procesos ocultos, sofisticados y naturalizados de aprendizaje y reproducción de valores, creencias y emociones asociadas a la dominación, racismo, patriarcado y estratificación social. Las formas encarnadas en las que el poder opresor se impone, se normaliza, e incluso se vuelve deseable. La sutileza del poder, es decir, los procesos de persuasión emocional cotidianos que actúan para normalizar el despojo y la construcción de cuerpos y territorios desechables, oprime a lxs sujetxs para hacerlos cómplices conscientes o inconscientes de la dominación.

Esta perspectiva hace posible comprender que la afectividad es un campo de disputa política donde se sedimentan y cuestionan estructuras de dominación, por tanto *la sutileza del poder* es una manifestación de los regímenes emocionales de opresión contemporáneos que ejercen tanto violencia directa, como la cooptación y persuasión cotidiana. La actitud de sospecha hacia la humanidad de las personas va consolidándose paulatinamente, el “escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como ‘eres humano’ toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: ‘¿Eres en realidad humano?’” (Maldonado Torres, 2007: 136). Eufemismos racistas que instauran creencias y emociones.

Por ello, el estudio de la dimensión emocional y su articulación con los procesos de racialización, género y clase se vuelve central para comprender la construcción de cuerpos explotables, y la manera en que las emociones operan en la legitimación de políticas de despojo territorial y estratificación social a través de la cotidianidad.

En estos casos, la *colonialidad de la afectividad* opera como un marco que despoja de valor a las emociones y saberes subalternizados, instaurando una jerarquía de afectos en la cual, ciertas formas de sentir (las masculinizadas, las funcionales al capital y a las geografías racistas) se imponen. Comprender la dimensión emocional del extractivismo y blanqueamiento permite entonces identificar cómo se producen sujetos con ideologías funcionales al capital, o por el contrario, resistentes, y por qué la lucha por la vida también se juega en el terreno de las emociones, donde la defensa de la dignidad humana es central.

Recapitulando, la *sutileza del poder* se refiere al tejido de tres elementos: la *blanquitud*, la *colonialidad del ser* y la *colonialidad de la afectividad*. Este trenzado es parte del disciplinamiento emocional, corporal y epistémico que se relaciona con la historia de la antropología en México, así como con las políticas de gubernamentalidad afectiva. En este sentido cabría preguntarse ¿De qué manera continuamos atravesando un proceso de blanqueamiento para construirnos como investigadoras/es? ¿Qué lugar ocupa el silenciamiento de las emociones en este blanqueamiento?

Al mismo tiempo, es necesario poner sobre la mesa la masculinización de la investigación social y su correspondencia con el blanqueamiento y patriarcalización del quehacer antropológico. En este sentido, Espitia, Ojeda y Rivera (2019) desarrollan con la expresión “princesa antropóloga” el proceso de masculinización sobre los cuerpos que hacen etnografía.

Se trata de cuerpos que no se ajustan a la norma patriarcal que define a quiénes se entienden como equipados para hacer etnografía: cuerpos masculinos, blanco-mestizos, cisgénero, urbanos, sin responsabilidades de cuidado y entendidos como capaces y funcionales. En estas prácticas, la vergüenza y el escarnio juegan un papel fundamental en el disciplinamiento de estos cuerpos vistos como menos aptos para hacer investigación (Espitia, Ojeda y Rivera, 2019:102).

Lo anterior forma parte de relegar las prácticas de autocuidado, cuestión que obedece a los arquetipos masculinos que llevan a los cuerpos que investigan a ponerse en riesgo para “llegar” a los objetivos de investigación

planteados, y en consecuencia a no ser catalogados dentro del prejuicio de “la princesa antropóloga”. Una cuestión que me parece central, es la vergüenza como una emoción que nos indica este disciplinamiento.

Como se desarrolló anteriormente, la ideología del mestizaje fue una herramienta de la gubernamentalidad emocional que nos permite entender cómo el Estado (entre otros agentes) gestionan emociones colectivas para mantener determinado orden social. El miedo, el deseo, el desprecio, entre otras *emociones morales* (Jasper, 2012), son intervenidas por dispositivos institucionales (políticas públicas, escuela, religión, familia, medios de comunicación, redes sociales, etc.), para re-producir sujetos que aspiren a los valores de la blanquitud. En la actualidad es de especial interés analizar la *capitalización del odio*, el miedo y la desesperanza en diversos territorios del mundo para producir por ejemplo, políticas extractivistas y de conquista territorial. El genocidio palestino es uno de los casos más evidentes y emblemáticos de nuestros días.

La imbricación entre los procesos afectivos, económicos y los de racialización, van construyendo a ciertos cuerpos como desechables, lo que permite analizar los *afectos racializados* en la implementación de políticas de terror y despojo territorial (Berg y Ramos-Zayas, 2017). Este enfoque presta especial atención a las maneras en las que los afectos son parte de los proyectos político-económicos más amplios; y permite analizar, cómo es que funciona la dimensión emocional en la producción de la “raza” y en los procesos de racialización que acompañan a las transformaciones capitalistas globales y a las aspiraciones neoliberales locales (2017:19).

El *blanqueamiento* es parte del racismo interiorizado a lo largo de los procesos disciplinarios y educativos, el cual ha significado blanquearnos para legitimar nuestra voz como investigadoras/es; pero no sólo, es también parte de la patriarcalización del conocimiento, pues mucho de lo que se construyó como verdad en las ciencias sociales se sostuvo principalmente de los estándares masculinos blancos, desde esos parámetros experienciales se construyó la objetividad que cimentó el *distanciamiento epistémico-afectivo* como dispositivo colonial que ha moldeado subjetividades y la manera en que se construye conocimiento.

Hacia la construcción de antropologías sintientes y descolonizantes

A continuación, realizaré un recorrido desde mi primer trabajo de campo como antropóloga hasta llegar al doctorado, trayecto que me permitirá relatar mi cuestionamiento sobre la identidad mestiza, así como el proceso de descolonización sobre mi postura feminista. La importancia de la experiencia y de las emociones en la construcción de los problemas de investigación fueron cruciales en este proceso corpo-emocional-epistémico que me llevó a interesarme por la antropología de las emociones y a contribuir a la construcción de antropologías sintientes.

Primer momento. El cambio de la pregunta de investigación y ser afectada

El primer trabajo de campo nos transforma radicalmente, aún recuerdo con asombro mi encuentro con esta experiencia que tuvo lugar en una comunidad zapoteca de los Valles Centrales de Oaxaca. En un inicio la investigación giraba en torno a la autonomía y un proyecto ecoturístico de la comunidad; sin embargo, un incidente cambió el rumbo de mi trabajo. Al interior de la cabecera municipal, una mujer anciana denunciaba a su nieto que había intentado asesinarla a golpes. Esta experiencia me llevó a cambiar la pregunta de investigación, además, en mi vida “personal” estaba reconociéndome como feminista y a las violencias patriarcales que había experimentado. Era muy joven e inexperta y mi postura feminista puede ser leída como la de una mujer de ciudad que aún estaba en proceso de formación como antropóloga y que, además, iniciaba su primer acercamiento profundo con la “otredad”. En este importante periodo de mi formación, descubrí en “carne propia” lo que significaba sumergirse en “el campo” y vivir profundamente la experiencia etnográfica. Pronto, me vi dando talleres sobre violencia de género en San Juan Guelavía y siendo consciente de que estaba posicionándome políticamente en terreno. “Esta experiencia, sin lugar a dudas, tocó mi corazón y mi persona: me di cuenta que de alguna manera estaba tomando una postura dentro de la comunidad mientras hacía mi investigación y no estaba siendo ‘neutral’ frente a los hechos (Díaz de campo, 2010).

El encuentro con la “otredad” no sólo transformó el objeto de investigación, sino que comprendí que investigar implica también ser afectada y experimentar emociones muchas veces incómodas como el dolor y el miedo.

Segundo momento. Del feminismo hegemónico al descolonial y comunitario

La transformación del rumbo de la investigación que relaté en el apartado anterior fue sólo el inicio de una serie de transformaciones que comenzaban. La búsqueda de otros referentes en el feminismo que dieran cuenta de múltiples violencias me llevó a interesarme por los feminismos descoloniales y comunitarios (Mohanty, 2008; Lugones, 2008; Cabnal, 2019). Al realizar mi investigación de maestría, la antropología jurídica me impulsó a interesarme por conocer la manera en que mujeres nahuas hacían uso del derecho para resistir diversos tipos de violencia en la sierra de Zongolica, Veracruz. Este escenario, me permitió realizar una investigación de co-labor con las integrantes de la Asociación Civil, *Kalli Luz Marina*.⁸ En este proceso, profundicé mi entendimiento sobre las opresiones que atravesaban las mujeres de la sierra, pero también la necesidad de problematizar mi identidad como mujer mestiza, haciendo investigación con mujeres racializadas (De Marinis y Díaz, 2024).

Reconocer la pertinencia de visibilizar las diversas manifestaciones de la violencia, que no se refieren únicamente al patriarcado sino también a las desigualdades que produce el capitalismo y el racismo, fueron relevantes para adentrarme en “otros” feminismos no hegemónicos. Este interés también se debía a mi encuentro con las grandes contribuciones que las mujeres indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) han realizado en relación a la crítica al patriarcado, capitalismo y el anticolonialismo, referentes que fueron parte de mi formación no sólo como antropóloga, sino como feminista y activista.

Tiempo después, esta investigación con mujeres nahuas de Zongolica me llevaría a reflexionar sobre la necesidad de reconocer la *complicidad mestiza* (De Marinis, Díaz, 2024) en las instituciones de justicia del Estado y a la hora de realizar investigación etnográfica, así como las repercusiones

8. En la actualidad, sigo acompañando este proceso que inició hace más de diez años con aquella investigación de maestría.

de “poner el cuerpo” como investigadora blanco-mestiza en contextos de desigualdades y profundo racismo. De ahí fue emergiendo mi interés por buscar referentes feministas que dieran cuenta de las intersecciones entre raza, género y clase.

Tercer momento. El desarrollo de la empatía. Emociones como fuentes de conocimiento. Emerge una categoría emic.

Para llevar a cabo mi investigación doctoral en la región del Soconusco chiapaneco recibí la invitación de Leonora, líder de la región. En mis proyectos de investigación anteriores, no había recibido invitación directa de las comunidades para trabajar como antropóloga. Leonora estaba interesada en que hubiera una investigadora colaborando en un centro comunitario de cuidado ambiental, donde mujeres del Soconusco compartían sus saberes acerca de las plantas medicinales y además, resistían la presencia de la minería.

Como primer desafío metodológico, tuve que desarrollar conscientemente la empatía para adentrarme en las prácticas políticas de las mujeres de la región, prácticas que en un inicio no comprendía. Fue a partir de la escucha y apertura que el contexto y las mujeres me fueron enseñando que la dimensión emocional jugaba un papel central en la resistencia contra las empresas mineras y en la organización y liderazgo de mujeres en la defensa del territorio; pero además, mi interés por la antropología jurídica se amplió al comprender que en las prácticas y significados en torno a la justicia era necesario y fundamental conocer las emociones que le dotaban de sentido.

Parte de los desafíos que fueron presentándose en el contexto se debían a los conflictos relacionados con la violencia y la descomposición del tejido social ocasionado por la inmersión del crimen organizado y la minería en la vida cotidiana. Implicar el cuerpo y emociones en contextos de violencia como este me llevaron a profundizar en la empatía hacia las mujeres que lo atravesaban, aunque ello no eliminó sentimientos de ansiedad, incertidumbre y desilusión. Esto dio pie a la necesidad de no romantizar la resistencia, sino de comprenderla en las lógicas más adversas, donde la violencia impone hasta dónde las personas pueden enfrentar la desigualdad. Así

fue que emergió la categoría *sutileza de la resistencia*, debido a las estrategias de sobrevivencia que las mujeres defensoras del territorio tuvieron que construir para enfrentar las amenazas de muerte directas “es tiempo de la sutileza”, señalaron.

En circunstancias donde la vida corre peligro, las resistencias que se llevan a cabo para sobrevivir son cotidianas, ocultas y paulatinas. En la *sutileza de la resistencia*, la dimensión emocional se convierte en una estrategia para construir una política alternativa que permita sostener y reproducir la vida ante el despojo y las múltiples violencias. El manejo emocional del miedo a la represión, la organización frente a él, el amor por el territorio, la alegría y el goce en la construcción de liderazgos femeninos y la disminución de la vergüenza para lograr participar en espacios organizativos, son parte de las batallas político-emocionales que realizan las mujeres para contender en espacios masculinizados y donde su participación pone su vida en riesgo debido a la represión de las empresas mineras. La política de la sutileza es un conocimiento que les permite elegir qué batallas pelear y en qué momento, con el objetivo de permanecer con vida y lograr transformaciones a mediano y largo plazo. Es un momento de la resistencia que requiere de discreción, tejer alianzas, para, en otro momento, hacerse abiertamente visible. Esta resistencia se alimenta del conocimiento de las plantas medicinales, del encuentro entre mujeres que compartían saberes sobre medicina tradicional, de la red de cuidados cotidianos que generan lazos de amistad y cooperación; así como de las estrategias emocionales para hacer frente al miedo y la desesperanza.

La sutileza en tanto resistencia es, al mismo tiempo, un diagnóstico sobre el poder opresor. Siguiendo la propuesta de Abu-Lughod, que sostiene que al investigar las diversas formas que adquiere la resistencia, es necesario también superar las tendencias a romantizarla, “estudiar las distintas formas de resistencia nos permitirá entender cómo funcionan las estructuras de poder actuales, a menudo contradictorias” (2011: 183). En otras palabras, si bien el poder indica resistencia, la resistencia indica poder. La forma que adquiere la resistencia nos revela también las condiciones de opresión en las que se intenta sobrevivir y el lugar que la dimensión emocional juega para el sostenimiento de la vida de las mujeres y de su territorio. Finalmente, es relevante mencionar que mi encuentro con este

contexto y el desarrollo de esta categoría me llevaría posteriormente a interesarme por indagar acerca de la *sutileza del poder*. Ambas categorías no se hubiesen construido sin tomar en cuenta los afectos y las batallas que las mujeres defensoras del territorio enfrentan día con día para sobrevivir en el Soconusco, y por la etnografía, como herramienta que puede contribuir a fortalecer procesos de memoria y justicia en contextos de desigualdad.

Cuarto momento. Otras escuelas-Otras epistemologías

A la par de los tres momentos que relaté, el zapatismo y la práctica de las mujeres zapatistas ha significado una escuela y aprendizaje continuo “más allá de la academia”.⁹ Este acercamiento me ha permitido adentrarme en Otras epistemologías, la de los pueblos originarios que han resistido a lo largo de 500 años. Pero, también, mi interés en la dimensión de lo emocional ha tenido que ver con la experiencia de reconocer el papel de la dignidad en los procesos de resistencia. El zapatismo ha sido una escuela, filosofía y epistemología sumamente relevante en mi interés sobre la dimensión de lo emocional como fuerza de transformación social y como fuente legítima de conocimiento.

En este sentido, las emociones en los movimientos sociales antisistémicos se presentan como prácticas colectivas que se transmiten y se recrean, constituyéndose en herramientas políticas para la resistencia contra diversos tipos de violencias como el despojo, racismo y desprecio. El siguiente comunicado titulado *Dieciochoava Parte: La Rabia* (EZLN, 2023) expresa algunas de las inquietudes del zapatismo en torno a la movilización de la rabia en contextos de violencia, desaparición forzada y donde mujeres buscan a sus familiares desaparecidos:

La Rabia. ¿Se hereda? ¿Se adquiere? ¿Se cultiva? ¿Se pierde? ¿Se transforma? ¿Se contagia? ¿Por cuáles canales se trasmite? ¿Cómo se hace colectiva? ¿Es creativa? ¿En qué momento se convierte en digna? ¿Cuándo empieza a distanciarse del rencor y la venganza?

9. Como Adherente a la Declaración por la Vida (EZLN, 2021), el zapatismo me ha permitido comprender la vigencia de las reivindicaciones de muchos de los pueblos originarios, especialmente de aquellos que pertenecen al Congreso Nacional Indígena (CNI) creado en el año 1996, posterior al Levantamiento Zapatista de 1994.

¿Se acerca a la justicia? ¿Cómo es que se convierte en raíz histórica de pueblos enteros, diferentes en geografía, lengua, cultura, historia, tiempo? ¿Es la rabia el puente entre el dolor y la rebeldía? ¿En qué momento la angustia, la desesperación, la impotencia se convierten en rabia? ¿Y si los desaparecidos, las desaparecidas, le heredan, a la inversa, la rabia a quienes les buscan? ¿Y si paren a sus progenitoras? ¿Y si las buscadoras no buscan consuelo, lástima, simpatía, la limosna del oído ajeno? ¿Y si también buscan nuestra rabia? [...] (EZLN, 2023).¹⁰

Parto de una perspectiva que entiende la afectividad como un campo de disputa política, donde se sedimentan y cuestionan estructuras de poder. A través del análisis de la dimensión emocional y de las prácticas asociadas a ésta (como la alegría en los procesos de liderazgo femenino, la rabia producida por los feminicidios, desapariciones, el miedo a la represión, el amor por el territorio y la naturaleza, o la dignidad en oposición al racismo y deshumanización), busco comprender cómo las mujeres confrontan los discursos hegemónicos de seguridad, desarrollo y progreso, los cuales han sido impuestos mediante políticas públicas disciplinarias, militarización, criminalización de la protesta y dispositivos de control estatal y paraestatal incluido el *blanqueamiento de la antropología*.

El análisis de estas resistencias permite visibilizar formas subalternas de acción política que escapan al andamiaje institucional, y que ponen en el centro la dimensión emocional como forma de producción de subjetividad, construcción de comunidad y sostenimiento de la vida. Las emociones no son únicamente expresiones personales o culturales, sino dispositivos que moldean relaciones de poder, miedo, subordinación o rebeldía (Ahmed, 2015; Esteban, 2004). Son conocimientos históricos que acontecen en la cotidianidad, creencias, estructuras mentales, procesos de larga duración cuyo análisis y observación dotan de sentido a lo que Gonzalbo (2009) denominó como *historia de la vida cotidiana*. Desde esta perspectiva histórica y del poder, presto atención a los cambios y transformaciones cotidianos, ahí

10. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/12/10/dieciochoava-parte-la-rabia/>

donde las emociones toman lugar y donde se configuran las resistencias menos visibles.

Reflexiones finales

Como desarrollé al inicio de este capítulo, el Estado mexicano en sus orígenes promovió un régimen emocional basado en la esperanza liberal del desarrollo que romantizó el proceso de conquista mediante la ideología del mestizaje, posteriormente con el indigenismo de Estado se siguió fortaleciendo esta ideología de la mano de la antropología mexicana. La dimensión emocional se convirtió en un terreno de disputa simbólica en el que se legitimó la homogeneización cultural, aunque existieron y existen rupturas importantes.

En este marco la *colonialidad de la afectividad*, operó como un régimen emocional que despojó de valor a las emociones y saberes subalternos, instaurando una jerarquía de afectos en la cual ciertas formas de sentir (las masculinizadas, las funcionales al capital y a las ideologías racistas) se fueron instaurando paulatinamente por medio de la *sutileza del poder* que aglutina tres procesos: la blanquitud, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

En este sentido, apostar por antropologías sintientes contribuye a desmontar el blanqueamiento. La apertura a la vulnerabilidad y a atreverse a sentir mientras se investiga, es parte de lo que me ha permitido reconocerme y reconocer parte de mi experiencia en este capítulo. Exponer la manera en que el trabajo de campo nos puede llevar a transformar radicalmente el rumbo de la investigación, las preguntas que nos hacemos y cómo nos las hacemos.

Hacer antropología implica “poner el cuerpo” y los afectos, lo cual puede dar pie a la vulnerabilidad y a establecer puentes que posibiliten transitar hacia la descolonización del saber. Una *antropología sintiente* legitima a las emociones como fuentes legítimas de conocimiento, catalizadoras de decisiones metodológicas y como elementos constitutivos del proceso etnográfico. Las emociones nos permiten afinar la mirada, la escucha, complejizar los análisis y cuestionar las jerarquías del saber académico tradicional. En

mi caso, esta transformación pasó por reconocer y problematizar mi propia ubicación como mujer blanco mestiza, urbana, académica y activista, lo que exige un ejercicio de reflexividad crítica y un movimiento de transición de un posicionamiento académico a una práctica comprometida y situada.

No hubiese sido posible comprender la sutileza como categoría *emic* y epistemología situada, que surge por los saberes y estrategias de las mujeres que enfrentan violencias extremas, sin el desarrollo consciente de la empatía. La categoría no emergió desde una abstracción teórica previa, sino del encuentro con las mujeres defensoras del territorio, quienes, en su cotidianidad, nombraron la "sutileza" como estrategia de sobrevivencia frente a amenazas de muerte y violencias extremas.

De manera paralela, la categoría de *sutileza del poder* se constituyó como su contracara para mostrar los procesos de dominación que disciplinan a los cuerpos y territorios para volverlos desechables. Ambas categorías están entrelazadas: no es posible comprender la sutileza de la resistencia, sin comprender las maneras en que se naturaliza y normalizan las violencias racistas y patriarcales.

Mi encuentro con los feminismos comunitarios descoloniales, comunitarios y chicanos (Lugones, 2008; Mohanty, 2009; Cabnal, 2019; Moraga, 2025; Anzaldúa, 2025) ha significado una reconfiguración profunda de mi quehacer antropológico, comprendiendo que otras epistemologías, como las que emergen de la lucha por la vida, el territorio y contra las formas colonialistas de opresión, no sólo enriquecen el pensamiento crítico, sino que nos ofrecen claves para resistir colectivamente a las sutilezas del poder.

La investigación como proceso encarnado me ha dado la posibilidad de reconocer las transformaciones, cambios, tensiones, obstáculos y aprendizajes que nacen del encuentro y de la vulnerabilidad, lo que me ha llevado a posicionarme en una forma más humana de construir conocimiento, ahí donde el cuidado colectivo, personal y el encuentro son fundamentales. Reconocer el *blanqueamiento de la antropología* nos lleva a realizar quiebres epistémicos con la *complicidad mestiza* (De Marinis y Díaz, 2024). La antropología sintiente nos brinda herramientas para revertir los efectos de la *colonialidad* (del ser, saber y afectiva) que han impactado en la formación y en el quehacer antropológico de manera abierta o sutil.

Quiero cerrar este capítulo con una experiencia. Cuando escribía mi tesis doctoral sobre la relación entre la participación y resistencia de las mujeres del Soconusco y la dimensión emocional, atravesé un proceso corporal de salud donde una infección urinaria no sanaba, a pesar de los antibióticos, tes, jugo de arándano y remedios naturistas. Al día siguiente de entregar el borrador y aceptar el resultado final de la tesis, la enfermedad finalmente cedió. Hoy, comprendo que el cuerpo se manifiesta tanto en el proceso de investigación y escritura como en la cotidianidad ¿Qué nos comunica el cuerpo? ¿Qué emociones encarna y resguarda, y por qué? Aquella experiencia encarnada me facilitó reconocermé más profundamente durante la investigación y escritura, pero también de ser más consciente de que aquello que investigaba con las mujeres del Soconusco, también era parte de lo que acontecía en mí. Una *antropología sintiente* nos convoca a indisciplinarnos y a cuestionar críticamente las formas hegemónicas de producción de conocimiento, abriendo camino a modos de saber descolonzantes y situados.

Bibliografía

A

Abu-Lughod, Lila (2011) "La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas", en Montserrat Cañedo y Aurora Marquina (eds.) *Antropología Política. Temas contemporáneos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, pp. 179-210.

Ahmed, Sara (2015) *The Cultural Politics of Emotions*. Nueva York y Londres: Routledge.

Anzaldúa, Gloria (2025) "La prieta", en Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (coords.) *Este puente, mi espalda. Escritos radicales de mujeres de color en Estados Unidos*. Ciudad de México: U-Tópicas, UNAM, pp. 341-356.

B

Berg, Ulla y Ramos-Zayas Ana (2017) "La racialización del afecto: una propuesta teórica", *Etnografías Contemporáneas*, vol. 3, núm. 5, pp. 216-276.

Berrio, Lina, et al. (coords.) (2020) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México y Bonilla Artigas Editores.

Bonfil, Guillermo (1972) "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de antropología*, vol. IX, pp.106-124.

C

Cabnal, Lorena (2019) "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra", en Xóchitl Leyva, Rosalba Icasa (coord.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias. Tomo IV*. Ciudad de México y Buenos Aires: Cooperativa Editorial Retos; Consejo Latinoamericano de Ciencias.

Castillo, Guillermo (2014) "Integración, mestizaje y nacionalismo en el México revolucionario. Forjando Patria de Manuel Gamio: la diversidad subordinada al afán de unidad", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 59, núm. 221, pp. 175-199.

Cherrie, Moraga (2025) "La jornada. Prefacio, 1981", en Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (coords.) *Este puente, mi espalda. Escritos radicales de mujeres de color en Estados Unidos*. Ciudad de México: U-Tópicas y UNAM, pp. 53-68.

Cherrie, Moraga (2025) "La Güera", en Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (coords.) *Este puente, mi espalda. Escritos radicales de mujeres de color en Estados Unidos*. Ciudad de México: U-Tópicas y UNAM, pp. 101-110.

D

De Marinis Natalia y Díaz, Carolina (2024) "Cuerpos, emociones y política en la investigación antropológica. Experiencias a dos voces con mujeres defensoras de derechos en Veracruz, México", *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Colombia, vol. 39, núm. 67, pp. 39-58.

Díaz, Carolina (2025) "El despliegue de la sensibilidad antropológica: emociones, cuerpo e investigación en contextos de violencia en Chiapas", en Laura Valladares, Martha Castañeda, Adriana Aguayo (eds.) *Antropologías hechas en México. Volumen 2*. Montevideo y Ciudad de México: Asociación Latinoamericana de Antropología y Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 385-404.

----- (2023) *La sutileza de la resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la frontera sur*. Ciudad de México: Cátedra Jorge Alonso, CLACSO,

Editorial Retos. Disponible en: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bits-tream/CLACSO/248548/1/La-sutileza-de-la-resistencia.pdf>

E

Echeverría, Bolívar (2016) *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Espitia, Ingrid; Ojeda Diana y Rivera Claudia (2019) "La 'princesa antropóloga': disciplinamiento de cuerpos feminizados y método etnográfico", *Revista Nómadas*, vol. 51, pp. 99-115.

Esteban, Mari Luz (2004) "Antropología encarnada. Antropología desde una misma", *Papeles del CEIC*, núm. 12, pp. 1-21.

G

Gonzalbo, Pilar (2006) *Introducción a La Historia De La Vida Cotidiana*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Guerrero, Patricio (2010) "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte)", *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, pp. 80-94.

L

Le Breton, David (2009) [1998] *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lugones, María (2008) "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en Walter Dignolo (comp.) *Género y descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del signo, pp. 13-54.

M

Maldonado-Torres, Nelson (2007) "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

Mohanty, Chandra (2008) "'Bajo los ojos de occidente' Academia Feminista y discurso colonial", en Aída Hernández y Liliana Suárez (eds.) *Descolonizando*

el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes, Madrid: Editorial Cátedra, pp. 112-163.

Moreno, Mónica (2012) “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme’: reconociendo el racismo y el mestizaje en México”, en Alicia Castellanos y Gisela Landázuri (coords.) *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. Ciudad de México: UAM, pp. 15-48.

R

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010) “Introducción. Inflexión decolonial: características e historia”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 13- 40.

Ruiz, Marisa (2022) *Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

S

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

3



3. La grieta: categoría analítica y metodológica para comprender las experiencias de violencia de género, feminicida y emocional de mujeres mexicanas y centroamericanas desplazadas

Lisbeth Chávez Jiménez

Introducción

En 2024, se contabilizaron flujos migratorios de 304 millones de personas alrededor de mundo, de las cuales 146 millones responden a las migrantes femeninas (Naciones Unidas, 2024; Migration Data Portal, 2025). Esto visibiliza la creciente participación femenina en la migración internacional e inter-regional, que se debe, principalmente, a la falta de empleo en sus lugares de origen, así como al crecimiento económico de trabajo informal, sobre todo, en la cadena de cuidados en países destino como Estados Unidos (Sassen, 2003).

Asimismo, 60 millones de mujeres y niñas en el mundo son desplazadas forzosamente de sus lugares de origen a causa de las distintas formas de violencia, de género, sexual y del mercado neoliberal, que atenta contra su vida y la de su prole (Varela, 2017; ACNUR, 2024a). Estas formas de violencia se visibilizan a través de las prácticas de brutalidad que ejerce el Estado, los mercados de trabajo en la economía capitalista, los grupos criminales, así como las formas de violencia física y sexual que, a manos de sus parejas, sujetan los cuerpos de las mujeres como territorio, que debe ser controlado y dominado (Segato, 2018).

En este escenario, las mujeres se desplazan forzosamente para no morir. Ellas huyen de las distintas formas de dominación, opresión, desigualdad y violencia inscrita en la cultura patriarcal, que utiliza sus cuerpos como lienzos para ejercer distintas prácticas de violencia (Varela, 2017), y que no sólo deja marcas en el cuerpo, sino en el espíritu y la mente (Galtung, 2016).

La dramática visibilidad de la violencia de género, en específico la violencia contra las mujeres, responde al mandato de masculinidad y estatus al que acceden los hombres cuando muestran, a través de la exhibición, su

potencia “sexual, bélica, política, económica, intelectual y moral” (Segato, 2018: 44). Estas potencias que sostienen el estatus de mayor hombría son espectacularizadas y exhibidas a través de la violencia contra las mujeres como forma histórica de todo poder o estructura patriarcal (Segato, 2018; Jimeno, 2004).

En este mismo sentido, la violencia que se ejerce contra las mujeres responde a una impronta histórica, social, cultural y estructural, en donde, los actos de violencia dan cuenta de conductas aprendidas, que se han legitimado a través de discursos que responden a ordenes ideológicos, simbólicos y jerárquicos, y que naturalizan la violencia que ejercen los varones contra las mujeres, como algo característico de lo masculino (a nivel identitario). Además, son aceptadas, invisibilizadas y justificadas, dentro de la cultura patriarcal (Femenías, 2011).

“¿Por qué se ataca a las mujeres?” (Segato, 2018: 162), se pregunta Rita Segato, a partir de su trabajo de investigación sobre la violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez (México) y Guatemala. La autora apunta a pensar que el control y violencia por parte del Estado y la mafia (crimen organizado) actúan a partir de un rango paraestatal. Esto significa que no se habla de violencia aislada e interpersonal, sino de nuevas formas de guerra,¹¹ de grupos o corporaciones armadas que se mueven desde el Estado o a modo de segundo brazo.

Segato (2018) asegura que ésta es una táctica –de entrenamiento militar– que busca, a través de la crueldad, desplazar a las personas de sus territorios. Estas formas de violencia pública se mueven en el campo de lo simbólico, y se aprenden en el contexto bélico (en lo público), pero regresan y se ejercen en la esfera doméstica (en lo privado).

En estas circunstancias las mujeres centroamericanas y mexicanas, en el transcurso de su vida, se encuentran en medio del fuego de la violencia, que las obliga a huir de sus lugares de origen (Asakura y Torres, 2019). Esto no es para migrar en busca de un sueño, sino para poner a salvo sus vidas, por el “derecho a una vida en condiciones de dignidad, una vida vivible” (Varela, 2017: 3).

11. Segato (2018) explica que se necesitan nuevas definiciones para la “guerra”. Sin embargo, su apuesta alude a la guerra a partir de gobiernos autoritarios en América Latina. En América Central, esta “guerra informal” paraestatal tuvo auge en la época de las pandillas de la Mara Salvatrucha o las prácticas actuales del narcotráfico.

Este capítulo presenta fragmentos del trabajo de investigación antropológica doctoral realizado durante 12 meses, en el periodo entre agosto de 2022 y agosto de 2023, en el contexto de inmovilidad forzada, la cual entiendo como el detenimiento o suspensión temporal del viaje migratorio, producido por tecnologías de securitización y regímenes migratorios, que permiten el movimiento de unos cuerpos –diferenciados por su condición racial, de etnia, clase, género– y refuerzan la inmovilidad de otros (Mezzadra, 2013; Sheller, Urry y Hannam, 2006; Martin, 2011).

El detenimiento del movimiento se materializa mediante instrumentos de gobernanza que intentan controlar la migración. En este contexto, la figura del migrante o desplazado forzoso se reemplaza por la imagen del solicitante de asilo y refugio, quienes, ante la búsqueda de ayuda humanitaria, inician procesos de burocratización migratoria. La inmovilidad forzada les obliga a esperar en distintos espacios y por tiempo indeterminado, trámites relacionados con la protección humanitaria que buscan obtener (Torres *et al*, 2022).¹²

En medio de esta situación de espera en el contexto migratorio conocí a algunas de las mujeres migrantes forzosas y desplazadas por la violencia, procedentes de México y Centroamérica. Ellas se encontraban en la ciudad de Tijuana, en uno de los puntos más cercanos a Estados Unidos, mientras esperaban obtener cita a través de la plataforma *CBP One*, para ingresar a Estados Unidos e iniciar el proceso de solicitud de asilo.¹³

12. En el contexto contemporáneo, la figura del migrante o desplazado forzado, que solicita asilo y/o refugio en las fronteras internacionales, es asociada a la narrativa humanitaria que pretende contener y administrar las crisis, en este caso, la crisis de la migración forzada, que responde a una de las formas actuales de gobernanza (Lorey, 2016). El uso de categorías como solicitante de asilo y/o refugio designa un conjunto de disposiciones ordenadoras de un cuerpo, que, en el discurso de organismos internacionales de ayuda humanitaria, dibujan a un sujeto humanitario, que debe ser asegurado, protegido y salvaguardado (Castles, 2003).

13. En enero de 2023, comenzó la aplicación *CBP One*, que consistía en una aplicación para que los migrantes y desplazados forzados que buscan ayuda humanitaria en Estados Unidos puedan solicitar una cita para ingresar a dicho país a realizar el proceso de solicitud de asilo. Esta plataforma se instalaba en celulares inteligentes que cuenten con cámara fotográfica (frontal/trasera) y conectividad a internet. Para poder solicitar cita, las personas debían ingresar sus datos sociodemográficos y un registro biométrico, que vinculaba la aplicación, solicitud con su rostro. Asimismo, debían proporcionar datos sobre la persona que los patrocinaría en Estados Unidos. Para solicitar cita, las personas debían ingresar a las 6:00 (AM. Hora del Pacífico) para acceder al calendario, que sólo dura abierto unos minutos, pues las citas se agotaban inmediatamente. Lograr conseguir cita a través de la plataforma *CBP One* podría parecer cosa de azar. No obstante, durante el trabajo etnográfico conocí a personas que en menos de un mes obtuvieron cita y quienes estuvieron esperando alrededor de nueve meses. El uso de esta aplicación generó en su momento a las y los migrantes gran incertidumbre, al no saber cuándo lograrían conseguir una cita para ingresar a Estados Unidos.

A partir de un profundo trabajo de inmersión antropológica, y el ejercicio permanente de *observación*, que, en clave feminista, prioriza las experiencias de las mujeres situadas en contextos particulares, he buscado comprender cómo ellas están involucradas en crear, producir y dotar de sentido lo que experimentan (Castañeda, 2010). Asimismo, a través de la *escucha atenta*, que, en medio de una situación de contingencia, habilitó el quehacer antropológico, para escuchar el dolor de las otras, reconociendo que ese dolor no es mío y no puedo arrebatárselo, ni reivindicarlo (Ahmed, 2015).

En el escenario intersubjetivo que implica la investigación antropológica, las mujeres compartieron conmigo la causa de su desplazamiento, su trayecto migratorio y su experiencia de espera en la ciudad de Tijuana; cada uno de sus relatos da cuenta de la violencia vivida en sus lugares de origen y el miedo experimentado durante los trayectos migratorios. Sin embargo, sus narrativas ponían particular acento en la violencia que habían vivido en sus lugares de origen como evento que marcó su vida, y el miedo que experimentaron al buscar preservar la vida.¹⁴

A la luz de los datos etnográficos, este capítulo se centra en los relatos sobre las causas de desplazamiento de las mujeres y las emociones que surgieron a partir de la experiencia de vivir actos de brutalidad. Para dar cuenta de ello, propongo la noción de *grieta* como una categoría que, desde el discurso de las mujeres, permite nombrar las marcas que la violencia dejó en sus cuerpos y que, mediante un ejercicio evocativo, permite expresar discursivamente las emociones experimentadas frente a los acontecimientos de violencia feminicida vivida.

El contexto

En 2024, se contabilizaron flujos migratorios de 304 millones de personas alrededor de mundo, de los cuales 121,1 millones eran personas desplazadas forzadas por desigualdades estructurales, violencia generalizada, per-

14. Mi aproximación al ámbito colectivo ocurrió en el contexto de la vida en el albergue, a partir de la participación en talleres y reuniones; y en lo individual, a partir del acompañamiento y escucha activa en charlas informales y entrevistas semi-estructuradas

secuciones, conflictos o desastres naturales (Naciones Unidas, 2024; ACNUR, 2025a); a la fecha, 17.5 millones de las migrantes forzosas en América Latina y el Caribe corresponde a mujeres, niñas y adolescentes, quienes han sido expulsadas forzosamente por violencia de género, sexual y feminicida, y que buscan protección internacional debido a que temen por su seguridad emocional y física, al haber enfrentado experiencias de violencia extrema (ACNUR, 2024a; Migration Data Portal, 2025). Tal es el caso de algunas de las mujeres procedentes de México y Centroamérica quienes, se han visto obligadas a dejar sus hogares a causa de la violencia sexual, violencia física y desaparición forzada, que pone sus vidas en peligro (Varela, *et. al.* 2025; ONU MUJERES, 2023).

El desplazamiento forzado es una forma de migración involuntaria (Torrrens, 2013) que expulsa abruptamente de sus territorios, hogares y prácticas cotidianas a las personas que son amenazadas de muerte (De Marinis, 2017). En este contexto, la migración no es un sueño u opción, es una medida derivada de la violencia que atenta contra la vida de mujeres, cuerpos feminizados, hombres, niñas, niños, adolescentes (Varela, 2017).

Aunque el desplazamiento forzado parezca ser una categoría relativamente nueva, en realidad responde a una situación antiquísima como lo es la migración misma (Acción Frayba, 2020; Aguilar, 2022). En el caso de América Latina y el Caribe, el entramado histórico está permeado por eventos violentos, heterogéneos y trágicos que han provocado un impacto directo en millones de personas que, a lo largo de la historia se han visto obligadas a huir o escapar de situaciones de violencia extrema.

Cabe destacar el conflicto armado en Colombia señalado por estudiosos de la violencia como uno de los conflictos de más largo aliento, el cual ha dejado miles de víctimas de desplazamiento forzado interno en América Latina (Rojas, 2016). Del mismo modo, en Centroamérica se vivieron guerras civiles en Guatemala, Nicaragua y El Salvador, las cuales generaron un número incontable de desplazados forzados y refugiados de guerra, así como alrededor de 250 mil personas que perdieron la vida en medio de los enfrentamientos (Alonso, 1992-1993; Varela, 2017).

A este panorama regional se suma la migración masiva venezolana a causa de violencia, hambre y falta de servicios esenciales para la vida. Dicha situación es considerada hoy en día “el mayor éxodo del hemisferio

occidental en los últimos 50 años" (Cruces, Fajardo-González, *et al.*, 2023; BBC Mundo, 2018). En 2025, los gobiernos de acogida en América Latina y el Caribe registraron alrededor de 7,9 millones de personas venezolanas refugiadas, solicitantes de asilo y migrantes (ACNUR, 2025b).

En el caso de México, Chiapas ha sido históricamente "escenario de desplazamiento" (Fábregas, 2013), ya sea como receptor de personas desplazadas forzadas procedentes de Centroamérica o como lugar expulsor de hombres, mujeres, niñas/os y adolescentes indígenas quienes, tras el estallido del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fueron despojados brutalmente de sus casas y comunidades a causa de la intervención directa y violenta de grupos armados. Estos sucesos en Chiapas y otros en diferentes partes del país han estado marcados por prácticas de contrainsurgencia contra movimientos autonómicos indígenas (De Marinis, 2015).

En el contexto contemporáneo, las caravanas migrantes dieron cuenta de los nuevos procesos de movilidad e inmovilidad humana. Este desplazamiento masivo dejó ver otras formas de organización colectiva, así como la visibilidad de las familias como uno de los rasgos importantes de la migración centroamericana (Torre, 2021; Contreras, París y Velasco, 2021; Ruíz y Varela, 2020). En particular, las mujeres, que superaban en cifras el número de los hombres caravaneros (Núñez, 2024), estaban huyendo de la violencia sexual, de género, la extorsión y el asesinato que vivían día con día en sus lugares de origen (Asakura, 2019); desplazarse en las caravanas fue clave para que ellas, sus hijas e hijos, madres, hermanas y otros parientes se movilizaran por territorio mexicano de forma segura.

En México, se han contabilizado cifras sumamente altas respecto a la historia del desplazamiento forzado interno en el país. Esto se evidencia en la cifra de 28,900 personas que, se han visto obligadas a abandonar sus lugares de origen a causa de la violencia (De Marinis, 2025). Sinaloa, Chihuahua, Guerrero, Chiapas, y Michoacán son los estados con mayor número de expulsión de personas y comunidades enteras. Las causas, en su mayoría, aluden al reclutamiento, amenazas, desastres naturales, enfrentamientos con grupos criminales y cuestiones políticas.

En suma, la cifra sólo del año 2024 contabilizó alrededor 24, 000 personas desplazadas de la violencia estructural y directa, ejercida por parte

del crimen organizado (IBERO, 2025). De esta cifra, el 70% son mujeres que viajan solas o con sus parientes, quienes vivieron una amenaza directa, tenían miedo y/o fueron sujetas de violencia, física, emocional o sexual (ACNUR, 2024b).

Quiénes son las mujeres desplazadas de la violencia

Las mujeres que compartieron fragmentos sumamente dolorosos de su vida y que permitieron que las acompañara en la ciudad de Tijuana han salido de distintos lugares de México y Guatemala con el objetivo de salvar su vida y la de sus hijas e hijos. Algunas de ellas cruzaron en balsas el Río Suchiate desde Guatemala hacia Chiapas, México; otras salieron a medianoche de sus poblados en Guerrero y Michoacán, para no ser vistas por el crimen organizado que ronda sus campos de cultivo y calles.

En su mayoría, las mujeres centroamericanas se desplazaron por territorio mexicano en la clandestinidad, con miedo latente de ser detenidas por el crimen organizado, por la Guardia Nacional o el Instituto Nacional de Migración (INM). Estas instituciones, tanto gubernamentales y otras organizaciones criminales acechan las carreteras e implementan prácticas de coerción en lugares de paso y puertos fronterizos de México. En medio del desplazamiento forzoso que emprendieron para no morir en sus localidades, ellas y sus familias enfrentan distintas violencias como la extorsión y amenaza, a manos de estos actores tanto gubernamentales como criminales.

En el caso de las mujeres mexicanas entrevistadas, la mayoría cuenta con documentos de identificación que facilitaron el libre tránsito en el país, algunas viajaron en autobús y otras en avión (dependiendo sus posibilidades); sin embargo, el miedo que las acompañó en su recorrido con destino a Tijuana era el de ser posiblemente encontradas y lastimadas por sus agresores.

Las mujeres se desplazan forzosamente para no morir a manos de sus parejas, grupos criminales o por las condiciones estructurales que aquejan a sus regiones. Frente a este escenario, la movilidad es una fuga que les permite resistir y rechazar las distintas formas de crueldad y brutalidad

que han vivido, así como la posibilidad de constituir nuevas formas de vida con el objetivo de sobrevivir, vivir y re-existir (Varela, 2017; Mezzadra, 2005; Núñez, 2024).

Conocí a mujeres, madres, hermanas, hijas, compañeras, migrantes, desplazadas de la violencia, en albergues coordinados por organizaciones civiles no gubernamentales, en la ciudad de Tijuana, Baja California. Allí, compartían la experiencia de inmovilidad forzada, que refiere al deteni-miento del viaje migratorio, a partir de infraestructuras –políticas, espa-cios, plataformas, regímenes migratorios–, que tienen el objetivo de fil-trar y detener el movimiento de quienes, en términos de estratificación geopolítica, son categorizados como solicitantes de asilo y refugio (Sheller y Urry, 2006; Martin, 2011; Mezzadra, 2013; Sorensen, 2021).

Como he señalado en párrafos anteriores, ellas se encontraban en una situación de espera inducida por políticas migratorias, que las orillaba a iniciar procesos burocráticos por tiempo indeterminado, en un espacio, además, complejo como lo es la ciudad de Tijuana. Se encontraban a la es-pera de obtener una cita a través de la plataforma CBP One¹⁵ para ingresar a Estados Unidos y solicitar asilo.

Para el presente texto recupero fragmentos de los eventos violentos que crearon grietas físicas y emocionales en la vida de Valentina, Veróni-ca, Sofía, Violeta y Marta.¹⁶

La grieta, una categoría útil para aproximarse analítica y metodológicamente a las marcas de violencia de género y feminicida y las emociones que se develan

En la presentación *Epistemología Feminista. Herramientas para romper el cascaron* Alejandra Collado (2023)¹⁷ propone pensar las grietas como una

15. CBP One dejó de operar en enero de 2025, a causa de las nuevas políticas migratorias implementadas en el segundo mandato de Donald Trump. Actualmente se habilitó la plataforma CBP Home, como un instrumento mediante el cual las personas que ingresaron al país con CBP One, y están de forma irregular en Estados Unidos puedan salir voluntariamente del país.

16. Utilizo pseudónimos por seguridad de las dialogantes y de sus historias.

17. Recupero este documento de la sesión impartida en Casa Chata el día 5 de abril 2023 a cargo de Alejandra Collado, quien impartió el taller de escritura etnográfica "Escribir tejiendo desde el corazón", como parte de la clase optativa Antropología feminista de las emociones y los afectos, encabezada por la Dra. Carolina Robledo.

forma de producción de conocimiento que profundice en los quiebres, anomalías y rupturas con el objetivo de dismantelar las formas de aproximación que apelan a la neutralidad de las investigadoras. En este mismo sentido, Camila Muelle (2019) alude a la noción de *grietas* como “fisura en el muro” (2019:15) o en la escritura etnográfica en términos éticos, políticos y feministas en que se narren, desde los cuidados, las heridas que las y los interlocutores comparten en sus relatos con las investigadoras durante los procesos de producción académica.

El diccionario de la Real Academia Española (2025) define la palabra grieta como “1. f. Abertura alargada que se hace en la tierra, en un muro o en un cuerpo sólido. 2. f. Abertura poco profunda que se forma en la piel. 3. f. Dificultad o desacuerdo que amenazan la solidez o unidad de algo”. En este sentido, las *grietas* son una abertura, una fisura, una herida y un quiebre que dejan marcas físicas y emocionales en los cuerpos de las personas (Muelle, 2019; Collado, 2023; Kaufman, 2014).

Susana G. Kaufman (2014) explica que cuando se relatan experiencias de violencia, las historias toman relieves que llevan a escenarios desordenados en donde suelen mostrarse olvidos, hechos, recuerdos, huecos. Entonces, aparecen las *grietas* o los silencios como una forma de expresar eventos violentos que como un punto de quiebre atravesaron sus vidas, en un antes y después.

En el marco de la investigación realizada con mujeres migrantes desplazadas de la violencia, la noción *grieta* surgió como una categoría *emic*,¹⁸ que algunas de ellas utilizaban para aludir a las marcas físicas y emocionales que, a partir de la vivencia de actos violentos atravesaron su existencia. Al referirse a estos eventos como *grietas*, las mujeres evocaban sus experiencias y revivían las *emociones* (ocultas u olvidadas) experimentadas a partir de los actos brutales que encarnaron. Por lo que, esta noción les permite a las mujeres desplazadas de la violencia, articular discursivamente las emociones vividas a partir del evento violento, que las acompañan en su presente.

18. *Emic* alude a la mirada interna dentro de un proceso de investigación y *etic* alude a la mirada externa, del investigador. Para que se llegue a la comprensión estas dos miradas deben sostener un diálogo que permita reflexionar conjuntamente (Dietz y Mateos, 2010).

Por lo anterior, las *emociones* se vuelven en el contexto de la investigación objeto de indagación antropológica (Lutz y White, 1986). Las entiendo como significaciones estructuradas por sistemas simbólicos que se articulan con otros aspectos culturales, que se traducen como experiencias sentidas o experiencias emocionales (Lutz y White, 1986; Ariza, 2016). Estas se revelan a través de lenguaje en el modelo cognitivo y lingüístico y sólo son interpretadas cuando se comprenden los juegos del lenguaje, las metáforas, el sentido y el contexto lingüístico en el que se enuncian (Jimeno, 2004).

Marina Ariza (2016) plantea que las emociones se sustentan en marcos analíticos de primer y segundo orden. Las primarias (tristeza, miedo, alegría, ira) cumplen funciones esenciales para la sobrevivencia. Mientras que las emociones de segundo orden conocidas como sociales o morales (orgullo, culpa, gratitud, vergüenza) operan desde la estructura normativa.¹⁹

Por lo anterior, la noción *grieta* es una categoría analítica y metodológica, que, mediante un ejercicio comprometido de observación y escucha atenta, me permite conocer, observar y analizar las emociones que las mujeres recuerdan a partir de los actos brutales de violencia de género, feminicida y sexual que vivieron. Estas grietas las acompañan durante sus trayectos migratorios y en los espacios en los que habitan mientras esperan la resolución de sus citas para ingresar a Estados Unidos.

El discurso oral, gráfico y cartográfico fueron herramientas metodológicas que, en lo individual y colectivo, nos permitió –a mí y a las mujeres– compartir el relato y acompañarnos respetuosamente a partir de la socialización de nuestras emociones. Expresar mi propia *grieta* con las mujeres con quienes realizaba investigación fue fundamental para vivir un encuentro antropológico desde una comprensión distinta del sufrimiento, el miedo y la tristeza. Renato Rosaldo (1989) la nombra *fuerza emocional* en referencia a la intensidad afectiva que interpela al investigador/a, quien, desde su propia experiencia con emociones desgarradoras y dolorosas, estas se convierten en vehículo que revela otra sensibilidad y una nueva forma de conocimiento.

En este sentido, la *fuerza emocional* que me acompañó durante el trabajo etnográfico permitió conectarme con algunas de las mujeres migrantes

19. Estas emociones de segundo orden, también se dirigen hacia el “yo” de formas autocríticas en la culpa o vergüenza, y hacia los “otros” a través de la empatía o gratitud.

desde el sufrimiento que yo vivía después de una profunda pérdida. El sufrimiento por una pérdida o el miedo a morir se convertirían en temas para intercambiar reflexiones particulares de lo que cada una de nosotras sentía o vivía emocionalmente.

En el siguiente apartado recupero las emociones que ellas compartieron conmigo en el contexto de la investigación antropológica. Para pensar la violencia de género y feminicida como una *grieta* que las obligó a desplazarse, que devela emociones de primer orden como el miedo experimentado durante sus trayectos migratorios.

Mujeres se organizan para iniciar el mapeo corporal. Autora. Lisbeth Chávez J.



Violencia de género y feminicida una de las causas de desplazamiento forzado femenino

Valentina, mujer mexicana de 42 años, dibujó sobre un mapa corporal²⁰ un arma de fuego que en el brazo izquierdo dejaba ver unas gotas de sangre. Verónica, hondureña de 35 años, ilustró un corazón partido con dos pequeños ojos que derramaban lágrimas; Sofía, de 24 años, proveniente de Guatemala, agregó al dibujo un cuchillo que dejaba ver marcas sobre el brazo derecho del mapa. La parte del vientre lo dibujaron con flores que se estaban marchitando, ambas piernas ilustraban hematomas morados y rojos. En el centro del cuerpo, una pequeña flor amarilla salía del corazón.

Valentina, Verónica y Sofía permanecieron en silencio contemplando el mapa corporal que de forma colectiva habían realizado. Después, una de ellas expresó “no puedo creer que a todas nos pasó lo mismo” (Verónica, comunicación personal, octubre 2022), e inmediatamente alguien realizó una gran inhalación. Valentina relató que en su brazo tenía la marca que le había dejado el arma de fuego con la que su esposo la había atacado “por eso le puse las gotas, porque siento que es una grieta que no cierra” (comunicación personal, octubre 2022).

El corazón que Verónica había dibujado estaba partido en dos y con lágrimas, porque ella se sentía sumamente triste al haber dejado su casa, su trabajo y parte de su familia en Honduras, además de que no tuvo oportunidad de despedirse; otras mujeres compartieron la tristeza que sentían al haber salido de su país abruptamente, sin la posibilidad de abrazar por última vez a sus seres queridos o de llevar con ellas a sus mascotas.²¹

Las mujeres centroamericanas migran forzosamente por que la violencia generalizada y contra las mujeres se impregnó en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Son expulsadas por la pobreza, la desigualdad social, la

20. En 2022, realicé un taller de mapeo corporal en un albergue de la ciudad de Tijuana con el propósito de hablar sobre el cuerpo (en términos generales). En este taller, participaron alrededor de 12 mujeres procedentes de México, Centroamérica y Haití. Todas otorgaron su consentimiento para que los datos que surgieran de la sesión pudieran ser utilizados en mi trabajo de investigación doctoral.

21. El no informar a otras personas de sus desplazamientos es una medida de protección que las mujeres migrantes toman pues no quieren ser localizadas. Sin embargo, el impacto emocional que tiene el no decir adiós de los padres o los hermanos, las acompaña durante el viaje migratorio.

violencia de género y feminicida. En este contexto, la violencia se vuelve la norma en el desplazamiento forzado femenino.

Pero ¿Qué es la violencia? A la luz de Bourgois (2009) y Scheper-Hughes y Bourgois (2004) es un mecanismo de dominación física y discursiva que opera en un continuo y fomenta jerárquicamente las desigualdades. La violencia no es una, ni es lineal; se traslapa con otras formas de violencia visible y no visible, como la simbólica, estructural o normalizada.²² Esta última alude a la indiferencia social de las brutalidades que son institucionalizadas, es decir, las violaciones a los derechos humanos que crean prácticas de terror, como la muerte, tortura y patrones sistémicos de brutalidad. Este tipo de violencia está en los discursos cotidianos que vuelven invisibles prácticas de crueldad como las que se utilizan en la violencia de género (Bourgois, 2009).

Previo a explicar la *violencia de género*, considero importante señalar que entiendo el género como configuración histórica de poder y estructura arbitraria de posiciones jerárquicas desiguales, inscritas en normas culturales que ordenan la vida social entre lo masculino y lo femenino. El primero, en el orden de dominador y conquistador, y lo segundo, como lo que se subordina y disciplina (Segato, 2018).

Por lo anterior, la *violencia de género* responde al mandato de masculinidad y estatus al que acceden los hombres cuando muestran, a través de la exhibición, su potencia “sexual, bélica, política, económica, intelectual y moral” (Segato, 2018: 44). Estas potencias que sostienen el estatus de mayor hombría son espectacularizadas y exhibidas a través de la violencia contra las mujeres como forma histórica de todo poder o estructura patriarcal (Segato, 2018; Jimeno, 2004).²³ Para Laura Rita Segato (2016), esta forma de violencia implica la victimización del cuerpo de las mujeres a través del control y las prácticas de crueldad, que tienen el objetivo de desintegrar el tejido social y comunitario, así como desplazar a las personas de sus territorios.

22. La violencia simbólica refiere a la forma en que las y los subordinados naturalizan sus circunstancias y asumen como legítimos los agravios que sufren por parte de quienes los dominan. Por otro lado, la violencia estructural alude a los estragos que las fuerzas políticas y económicas como el racismo o el trabajo precarizado causan sobre los cuerpos de personas de sectores vulnerables.

23. A propósito de esta dramática visibilidad, Myriam Jimeno (2004) explica que la *acción violenta* es un acto expresivo que revela su aspecto relacional e intersubjetivo, ya que estos siempre refieren al lugar que ocupa una persona frente a otra.

Estas prácticas de crueldad contra las mujeres, Amarela Varela (2017) las entiende como *violencia feminicida*, que implican el continuo de hechos brutales que van desde la violación, la tortura, el secuestro, el maltrato y asesinato. Para la autora, este tipo de violencia no es aislada, sino que, está imbricada con otras formas (violencia de género, sexual y doméstica), y tiene el objetivo de castigar a las mujeres, así como marcar sus cuerpos como una forma de evidencia del control territorial en los lugares de origen y durante los trayectos migratorios.

Por lo anterior, las distintas formas de violencia, puntualmente la violencia de género y feminicida, guardan una relación directa con el desplazamiento forzoso de mujeres centroamericanas y mexicanas (Varela, 2017; Segato, 2018; Asakura y Torres, 2019). Dichas prácticas de brutalidad no sólo las han obligado a huir de sus lugares de origen, sino que, como los relatos de Valentina, Verónica y Sofía –a propósito de la cartografía–, inician trayectos migratorios forzosos con cuerpos atravesados por *grietas* en busca de la sobrevivencia.

En este sentido, intento articular la *violencia de género y feminicida* como una *grieta* que en términos de las mujeres migrantes las ha marcado de forma física y emocional. Esto lo ilustra Valentina, quien en la cartografía dibujó un arma de fuego sobre el brazo para aludir al aspecto corporal de la herida; sin embargo, cuando relató el significado de las gotas de sangre, expresó que, aunque esa herida –en términos físicos ya cicatrizó–, para ella seguía abierta y dolía profundamente, pues ahora siempre temía por su vida. En el presente, ella vivía con *miedo*, pues la marca de la *violencia feminicida* la obligó a migrar forzosamente, con el temor latente de que algo similar le volviera a ocurrir.

La *grieta* no se borra, esta se hace presente a través del recuerdo de los eventos de violencia y brutalidad, que se articulan como punto de quiebre que divide la vida de las mujeres, en un antes y un después de dichas vivencias (Kaufman, 2014). Estas operan como una marca que, al ser evocadas, reviven las emociones sentidas en aquel momento y que, en el presente, acompañan a las mujeres mientras esperan sus procesos burocráticos de cita para ingresar a Estados Unidos como solicitantes de asilo. Las grietas se reavivan, al sentir que su vida corre peligro.

Asimismo, la *grieta* también moviliza y, en medio del sufrimiento, ellas se han fugado, en el sentido en el que Mezzadra (2005) y Varela (2017) proponen pensar la migración como una forma de resistencia para escapar a las condiciones estructurales y de violencia en las que se encuentran. Esta fuga se vuelve visible en la pequeña flor amarilla que dibujaron en el centro del cuerpo de la cartografía, una flor que nace y florece.

En el siguiente apartado, se argumenta a la luz de los datos empíricos la *grieta* como una noción *emic* que devela las experiencias emocionales de las mujeres migrantes desplazadas de la violencia. Estos relatos surgieron como una constante en distintas conversaciones individuales y actividades colectivas, que sostuve con mujeres procedentes de Michoacán y Guerrero en México, y de distintos departamentos de Guatemala y Honduras.

“Me dije a mí misma ¡Ya no más golpes!”

Violeta, mexicana de 22 años, es una mujer de complexión delgada, cabello largo con destellos dorados, ojos grandes y expresivos; es sumamente observadora, precavida y un poco tímida. A Violeta la conocí en un albergue de la ciudad de Tijuana mientras esperaba cita para ingresar a Estados Unidos a solicitar asilo. Después de varios meses de charlar con ella en lo individual y colectivo, un día compartió conmigo que salió de Michoacán junto a sus dos hijos pequeños después de que su entonces pareja la quisiera asesinar con un machete.

Ella permaneció en silencio un largo tiempo, pasó saliva en varias ocasiones. Con los ojos inundados en lágrimas y la voz temblorosa expresó: “él empezó a consumir drogas que lo ponían muy alterado, después yo ya no lo reconocía. Quería controlarme todo el tiempo, que sólo estuviera en casa dedicada a los niños, y no podía hablar con nadie” (Violeta, comunicación personal, 10 de marzo del 2023).

Recordó que al inicio de su relación ella era feliz, pero todo cambió cuando el padre de sus hijos perdió su trabajo y se vinculó al crimen organizado. El cambio de comportamiento de su entonces pareja fue tan repentino que Violeta lo asociaba al consumo de drogas. Pues de ser un padre amoroso y buen compañero, pasó a estar enojado y con comportamiento agresivo.

Si ella no hacía lo que él deseaba, era motivo para pelear y golpearla hasta dejarla inconsciente. Pero fue hasta que la agredió con un machete que ella se percató que su vida y la de sus hijos estaban en peligro.

El miedo a morir impulsó a Violeta a fugarse de su lugar de origen, para poner a salvo su existencia y la de sus hijos. Asegura que, si su hermano menor que vive en Estados Unidos no le hubiera enviado dinero para pagar el trayecto migratorio de Michoacán a Tijuana, posiblemente ella no estaría compartiendo ese horrible fragmento de su vida conmigo.

Violeta mostró las marcas que tenía en sus brazos y al verlas agregó “son marcas que ya cicatrizaron, pero ahí están para recordar el terror que junto a mis hijos viví.” (*ibidem*). Al terminar esta oración, exhaló. Ella vivía con miedo de que su expareja supiera que estaba en Tijuana, la encontrara, la lastimara y se quedara con sus hijos. Al imaginar este escenario, la *grieta* se hacía presente en su vida cotidiana.

A partir del miedo que la invadía, durante su estancia en el albergue en el que vivía, ella configuró prácticas de seguridad que le daban –un poco– de tranquilidad. Se relacionaba con un grupo reducido de mujeres, las vecinas del espacio en el que dormían. Con ellas, tejió lazos de acompañamiento y apoyo mutuo. Cuidaban de los hijos/as, realizaban actividades como lavar la ropa o ir a la tienda juntas, incluso hicieron paseos colectivos fuera del albergue.

La vida de Violenta en su totalidad estaba invadida por la *grieta* que había dejado la violencia feminicida en manos de su expareja. Como lo relata, su experiencia no responde a un acto de violencia doméstica aislada; sino al continuo de distintas prácticas de crueldad que buscaban marcar, disciplinar y controlar el cuerpo femenino.

En una experiencia compartida con Violeta, pero desde otra geografía, Martha, guatemalteca de 41 años, una mujer delgada de cabello rizado y mirada triste, cuando habla lo hace con un tono de voz muy bajo. Ella migró forzosamente a causa de la extorsión que el crimen organizado le solicitaba. 10,000 quetzales²⁴ de un día para otro, porque recién habían iniciado un pequeño negocio de comida. Al no tener para pagar y con miedo de perder la vida, ella y su familia se fugaron del pueblo que las vio nacer y crecer.

24. 1,295.67 dólares estadounidenses o 25,967.95 pesos mexicanos.

En el relato de Martha, la extorsión no fue el único acontecimiento que marcó su trayectoria de vida. A esta experiencia se suma la violencia feminicida que su pareja ejerció contra de ella durante 14 años, y la violencia sexual que sufrió cuando se trasladaba a pie del trabajo rumbo a su casa. Cuando conversé con Martha, compartió que su mamá y abuela le enseñaron que el destino de una mujer en Guatemala era el de casarse, formar una familia y realizar trabajos del hogar. Una vez casada, “la mujer tiene que aguantar todo” (Martha, comunicación personal, 10 de diciembre del 2023). Fue a partir de la creencia de lo que “debe ser” una mujer casada, que ella, asocia el haber soportado golpes y maltratos por parte de su pareja.

Sin embargo, el miedo latente de morir a causa de los golpes estaba siempre presente, emoción que la orillaría a cuestionar lo que había aprendido en su casa sobre qué es ser una mujer, “así un día desperté y me dije a mí misma ¡ya no más golpes!” (Martha, comunicación personal, 10 de diciembre del 2023). Cuestionar el mandato de género le permitió dejar el vínculo que tenía con su entonces esposo. Estudió la preparatoria y buscó un trabajo en una farmacia. Cuando relató esto, sus ojos brillaban, pues para ella esa época representó un momento de mucha plenitud en su vida.

Sin embargo, un evento de quiebre cambiaría su destino. Una tarde, cuando volvía a su casa, por el camino que siempre tomaba, en medio de unas parcelas de cultivo de caña, fue abusada sexualmente por dos desconocidos. La falta de personal, por la marginalidad en su pueblo, la obligaría a permanecer sin bañarse y con la misma ropa durante tres días, porque tenía que ser revisada por médicos que estaban en otra localidad.

Con expresión de vergüenza en su rostro, Martha compartió que ni los golpes de su pareja la habían lastimado tanto, como fue la violación y lo que vivió al tener que sentirse “sucio, pues tuve en mí, el olor de los hombres por días” (Martha, comunicación personal, 11 de diciembre de 2023). Tiempo después, Martha identificó a quienes habían abusado de ella, pero en su país no se puede hacer nada, porque “si denuncias, te matan” (*ibidem*).

El relato de Martha da cuenta del continuo de violencias que ha atravesado su historia de vida. Primero, las prácticas de violencia no visibles, que, en un aspecto cultural, instruyeron a Martha sobre el destino de las mujeres y lo que un cuerpo femenino debe soportar. Aprendizajes incorporados bajo la idea del mandato de género, que la llevarían a normalizar

los golpes como el destino de la mujer (o lo que ella creía que era el destino de una mujer guatemalteca). En un segundo momento, la violencia feminicida y sexual ejercida contra Martha responde a una forma visible de la violencia que a partir de prácticas de crueldad –que no son actos aislados en Centroamérica–, pretenden dar testimonio del dominio y control que se ejerce sobre los cuerpos femeninos (Segato, 2018; Varela, 2017).

Las historias de Martha y Violeta son trágicas, dolorosas y experimentadas por ellas como una *grieta* o quiebre que ha atravesado profundamente su trayectoria de vida. Estas *grietas* son las de la violencia de género y feminicida, que se dejan ver en las marcas de sus cuerpos y sus emociones, particularmente en el miedo a morir a causa de una de las formas de violencia que ya han experimentado. Sus relatos dejan ver el continuo de violencias que se traslapan como si fuera un bucle sin salida. Las *grietas*, desde su experiencia, son una causa de expulsión de sus lugares de origen, de sus prácticas cotidianas y proyecto de vida; ellas no eligieron salir para buscar una mejor vida en otro país, ellas salieron para no morir.

Reflexiones finales

El documento intenta proponer la noción de *grieta* como una categoría analítica y metodológica para hablar sobre las marcas que develan la violencia experimentada y cómo, a partir de éstas, se expresan discursivamente las emociones que sintieron al vivir esos eventos. Pero, sobre todo, nos permite acercarnos a las emociones en el presente, que se expresan al evocar los actos violentos encarnados.

El *miedo* aparece como una emoción de primer orden que emerge al vivir actos de violencia feminicida y que acompaña a las mujeres desplazadas de la violencia, no sólo en los trayectos migratorios, sino en el continuo de sus vidas. La grieta, como categoría analítica y metodológica, da cuenta en términos micro sobre las causas que en específico desplazan a algunas de las mujeres mexicanas y centroamericanas en el tiempo actual.

La noción de *grieta* toma sentido en el contexto lingüístico e histórico en el que se enuncia la palabra. A lo largo de la historia, las grietas han habitado en los cuerpos y el territorio de pueblos indígenas, campesinos,

obreros y comunidades negras que han sido despojados, amenazados, saqueados, desterritorializados y asesinados en distintos lugares de América Latina y El Caribe.

Violeta relató que las heridas físicas son grietas que, aunque cicatricen o el dolor se haya transformado, siempre la acompañarán en la vida. Estas siempre le recordarán lo vivido a manos de su agresor, como un evento que marcaría su vida en un antes y un después de la violencia experimentada. Los relatos de las mujeres presentados son un acercamiento micro que deviene de un contexto permeado de violencia estructural, simbólica, normalizada y feminicida que, en su continuo, opera en todos los ámbitos de la vida social y cultural en distintos lugares de México y Centroamérica.

En este sentido, la violencia feminicida que experimentaron las mujeres da cuenta de forma visible de los Estados capitalistas neoliberales que gobiernan mediante la inseguridad, la amenaza, el miedo y peligro (Lorey, 2016; Varela, 2018); en donde el cuerpo de las mujeres se sujeta, se domina y se controla a partir de la violencia.

Las experiencias particulares de Valentina, Verónica, Sofía, Violeta y Marta me permiten ver que estas grietas (físicas y emocionales) que devienen de actos brutales de violencia de género y feminicida, marcaron profundamente su vida con actos que son irreparables. Sin embargo, el miedo a morir, o las ganas de vivir y proteger a sus hijas/os, se convirtió en fuerza emocional que impulsó, sostuvo y acompañó a las mujeres durante su desplazamiento (Rosaldo, 1989).

Bibliografía

A

Acción Frayba (2020) *“Desplazamiento forzado en Chiapas: Los impactos de la violencia y la impunidad”*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. Disponible en <https://frayba.org.mx/desplazamiento-forzado-en-chiapas-los-impactos-de-la-violencia-y-la-impunidad>

Aguilar López, Natalia (2022) *El desplazamiento forzado interno y la violencia del crimen organizado: El caso de la Huacana, Michoacán 2006–2021* [Tesis de

maestría]. El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en <https://posgrado.colef.mx/wp-content/uploads/2022/07/TESIS-Aguilar-López-Natalia-MEMI.2021.pdf>

Ahmed, Sara (2015) *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Autónoma de México.

Alonso, José Luis (1992–1993) “Los desplazamientos forzados de población en la crisis centroamericana de los años ochenta”, *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, núm.15-16, pp. 63–87.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2024a) *ACNUR advierte del aumento devastador en riesgo de violencia de género para mujeres y niñas forzadas a huir*. Disponible en <https://www.acnur.org/mx/noticias/notas-de-prensa/acnur-advierde-del-aumento-devastador-en-el-riesgo-de-violencia-de-genero>

(2024b) *Desplazamiento interno*. Boletín ACNUR México. Disponible en https://www.acnur.org/mx/sites/es-mx/files/2024-12/IDP_Newsletter%20Español.pdf

(2025a) *En imágenes: Mujeres refugiadas que rompen barreras*. Disponible en <https://www.acnur.org/noticias/historias/en-imagenes-mujeres-refugiadas-que-rompen-barreras>

(2025b) *Llamamiento de emergencia. Situación de Venezuela*. Disponible en <https://www.acnur.org/mx/emergencias/situacion-de-venezuela>

Ariza, Marina (2016) “Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social”, Ariza, Marisa (coord.) *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. Ciudad de México: IIS- UNAM, pp. 7-34.

Asakura, Hiroko (2019) “Cuerpos femeninos y control territorial: El continuum de la violencia sexual contra las mujeres migrantes centroamericanas”, en Hiroko Asakura y Marta Torres Falcón (coords.) (2019) *Entre dos fuegos: Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*. Ciudad de México: CIESAS, pp.107-139.

Asakura, Hiroko, y Torres, Marta (2019) "Introducción", Hiroko Asakura y Marta Torres Falcón (coords.) (2019) *Entre dos fuegos: Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*. Ciudad de México: CIESAS, pp.17-36.

B

BBC News Mundo (2018) "Venezuela: 3 gráficos que muestran la enorme dimensión del éxodo en los últimos años por culpa de la crisis". *BBC News Mundo*. 22 de agosto. Disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45262411>

Bourgois, Philippe (2009) "Apertura. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas", en López García, Julián, Santiago Bastos y Manuela Camus (eds.) *Guatemala: Violencias desbordadas*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 29-61.

C

Castañeda, Martha (2010) "Etnografía Feminista", en Blázquez Norma, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades - Universidad Autónoma de México, pp. 217-238.

Castles, Stephen (2003) "La política internacional de la migración forzada", *Migración y Desarrollo*, núm. 1, pp. 1-28.

Contreras, Camilo, Dolores París y Laura Velasco (2021) "Introducción. Las caravanas y otras formas de movilidad colectiva en el nuevo contexto migratorio", en Contreras, Camilo, María Dolores París y Laura Velasco (coords.) *Caravanas migrantes y desplazamientos colectivos en la frontera México-Estados Unidos*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 9-36.

Collado, Alejandra (2023) *Epistemología feminista. Herramientas para romper el cascarón* [Material de clase]. Taller de escritura etnográfica. CIESAS.

Cruces, Guillermo, et. al. (2023) "Un mundo mejor para la población migrante en América Latina y el Caribe", *Banco Interamericano de Desarrollo*. Disponible en <https://publications.iadb.org/es/un-mundo-mejor-para-la-poblacion-migrante-en-america-latina-y-el-caribe>

D

De Marinis, Natalia (2017) "Despojo, materialidad y afectos: La experiencia de desplazamiento forzado entre mujeres triquis", *Desacatos*, vol. 53, pp. 98-113.

----- (2025) "Desplazamiento forzado interno en México: nuevas violencias, viejas deudas", *A dónde van los desaparecidos*. Disponible en <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2025/08/28/desplazamiento-forzado-interno-en-mexico-nuevas-violencias-viejas-deudas/>

Dietz, Gunther, y Mateos, Laura Selene (2010) "La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa: Un ejemplo veracruzano", *Cuicuilco*, vol. 48, pp. 107-131.

F

Fábregas, Andrés (2013) "Introducción", en Torrens, Oscar (coord.) *El desplazamiento interno forzado en México: Un acercamiento para su reflexión y análisis*. Ciudad de México: CIESAS, El Colegio de Sonora y Senado de la República-LXII Legislatura, pp. 21-33.

Femenías, María Luisa (2011) "Violencias del mundo global: inscripciones e identidades especializadas", *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 9, pp. 85-108.

G

Galtung, Johan (2016) "La violencia: cultural, estructural y directa", *Cuadernos de estrategia*, núm. 183, pp. 147-168.

J

Jimeno, Myriam (2004) *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

IBERO (2025) "Desplazamiento por violencia en México afecta a más de 24 mil personas; Creció 123.35% PDH IBERO", *Universidad Iberoamericana*. Disponible en <https://ibero.mx/prensa/desplazamiento-por-violencia-en-mexico-afecta-mas-de-24-mil-personas-crecio-12335-pdh-ibero>

K

Kaufman, Gabriela Susana (2014) "Violencia y testimonio. Notas sobre la subjetividad y los relatos posibles", *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, núm. 1, pp. 100-113.

L

Lorey, Isabell (2016) *Estado de inseguridad. El gobierno de la precariedad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986) "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 405-436.

M

Martin, Craig (2011) "Turbulent stillness: The politics of uncertainty and the undocumented migrant", en David Bissell y Gillian Fuller (eds.) *Stillness in a mobile world* (International Library of Sociology); Londres: Routledge, pp. 192-208.

Mezzadra, Sandro (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mezzadra, Sandro (2013) *Border as method, or the multiplication of labor*. Durham: Duke University Press.

Migration Data Portal (2025) "International Migrant Population", en *Migration Data Portal. The bigger picture*. Disponible en <https://www.migrationdata-portal.org/themes/international-migrant-stocks-overview>

Muelle, Camila (2019) "Etnografía, acción feminista y cuidado: Una reflexión personal mínima", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 35, pp. 91-111.

N

Naciones Unidas (2024) "Desafíos globales. Migración Internacional", *Naciones Unidas*. Disponible en <https://www.un.org/es/global-issues/migration>

Núñez, Andrea Margarita (2024) *Caravanas y caravaneras. Sobre la reproducción social y la re-existencia en la migración colectiva* [Tesis doctoral]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1686>

O

ONU Mujeres (2023) "Creciente número de mujeres, adolescentes y niñas refugiadas y migrantes en riesgo de sufrir violencia de género en las Américas", *ONU Mujeres América Latina y el Caribe*. Disponible en <https://lac.unwomen.org/es/stories/noticia/2023/12/creciente-numero-de-mujeres-ado>

lescentes-y-ninas-refugiadas-y-migrantes-en-riesgo-de-sufrir-violencia-de-genero-en-las-americas

R

Real Academia Española (2025) *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/grieta>

Rojas, Jonathan (2016) "Etapas del conflicto armado en Colombia: Hacia el posconflicto", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 62, pp. 227-257.

Rosaldo, Renato (1989) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Grijalbo.

Ruíz Lagier, Verónica y Varela Huerta, Amarela (2020) "Caravanas de migrantes y refugiados en tránsito por México: El éxodo de jóvenes hondureños que buscan, migrando, preservar la vida", *Entrediversidades*, vol. 7, núm. 1, pp. 92-129.

S

Sassen, Saskia (2003) *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Scheper-Hughes, Nancy y Bourgois, Philippe (2004) "Introduction: Making sense of violence", en Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.) , *Violence in war and peace: An anthology*. Nueva Jersey: Blackwell Publishing, pp. 1-32.

Segato, Rita Laura (2018) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ciudad de México: Prometeo Libros.

Segato, Rita Laura (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Sheller, Mimi y Urry, John (2006) "The new mobilities paradigm", *Environment and Planning A*, vol. 38, pp. 207-226.

Sorensen, Ninna (2021) "Crisis migratoria, género y violencia: una mirada crítica desde Centroamérica", en Almudena Cortés Maisonave y Josefina Manjarrez Rosas (eds.) *Género y movilidades: lecturas feministas de la migración*. Madrid y Puebla: Universidad Complutense de Madrid, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y P.I.E. PETER LANG, S.A., pp. 283-302.

T

Torre, Eduardo (2021) *Caravanas: Sus protagonistas ante las políticas migratorias*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Torrens, Óscar (2013) "Prólogo", en Torrens, Oscar (coord.) *El desplazamiento interno forzado en México: Un acercamiento para su reflexión y análisis*. Ciudad de México: CIESAS, El Colegio de Sonora y Senado de la República, LXII Legislatura, pp. 11.

Torres, María Rebecca; *et.al.* (2022) "Lockdown and the list: Mexican refugees, asylum denial, and the feminist geopolitics of esperar (waiting/hoping)", *Environment and Planning C. Politics and Space*, vol. 41, núm. 8, pp. 1-18.

V

Varela, Amarela (2017) "La trinidad perversa de la que huyen las fugitivas centroamericanas: violencia feminicida, violencia de estado y violencia de mercado", *Estudios de Feminismo*, vol. 53, núm. 1, pp. 1-17.



4

4. Leer la crisis a través de una dialógica afectiva: práctica y ética (auto)etnográfica desde una antropología de las emociones

Kellvin Aponte Muñoz

Introducción

A modo de entrada: “¡Que la crisis no la paguen las mujeres!”

Las guacamayas anunciaron su llegada con el estruendo de sus graznidos, quebrando el aire con su alboroto habitual, para luego posarse sobre las palmas alrededor de la plaza en esa tarde soleada. Eran las cuatro de la tarde y ninguna nube filtraba la luz del sol exasperada que ardía sobre nosotros, bajo ese cielo de Caracas caribeñamente azul, pero entre una multitud predominantemente violeta reunida aquel 8 de marzo. Mi vista estaba puesta en las alturas cuando se elevó la pancarta de Claudia, y entre todos los carteles que ejercían su derecho de palabra, para mí, ese era el más llamativo. No por su color rojo de fondo que ayudaba a destacar sus grandes letras blancas, sino por la consigna que tenía escrita, que de inmediato me pareció una demanda tan potente que decidí tomarla prestada para dar nombre a mi investigación: “¡Que la crisis no la paguen las mujeres!”.

Cuando tomó el micrófono tuve la sensación de que la ciudad se hubiese silenciado. El tráfico con el eco de sus impertinentes bocinas como recordatorio que la impaciencia y la estupidez pueden ser peligrosamente contagiosas, el ruido de las obras del edificio que parecía levantarse a costa de incesantes martillazos, e incluso los ambulantes que pasaban con sus cavas repletas de hielo vendiendo refrescos a gritos, casi todo alrededor se enmudeció para que resonara la voz de Claudia. Físicamente, no aparenta sus cincuenta y tantos años, pero la fuerza en su tono, su determinación, su temple y la cadencia de sus manos acompañando sus palabras, todo era un chispazo que encendía hasta las demandas más imposibles que aguardaban en esa plaza con la quietud de la pólvora.

Aquella era la primera vez que asistía a una movilización del 8 de marzo en mi ciudad. Confieso que hace una década atrás, además de tener poca conciencia de la importancia de esta fecha, yo estaba muy lejos, demasiado

quizá, de tratar de ver el mundo desde un lente feminista. Pero este cambio, ha sido gracias a mi experiencia migratoria. Más que una modificación respecto a mi lugar de residencia, la migración y la formación académica donde ésta se ha enmarcado ha significado una reconfiguración identitaria, ética y política, capaz de brindarme mayor conciencia anticapitalista, antirracista, descolonial y, naturalmente, antipatriarcal.

A diferencia de otras movilizaciones feministas del 8 de marzo que he presenciado —como en Ciudad de México o Santiago de Chile—, esa en Caracas era considerablemente menos numerosa. De hecho, para ser honesto, diría que era muy discreta. Las personas que habían ocupado la plaza eran en su mayoría feministas jóvenes, pero no por ello era un espacio separatista que se negara a la presencia de (aliados) hombres u otras disidencias dispuestxs a acompañarlas. Por eso, mi presencia allí no representaba un problema. Aún así, yo preferí guardar una distancia prudente.

Escuché las palabras de Claudia y la observé con atención. Su lenguaje corporal, la seguridad con la que hablaba y el fuego de su discurso me hizo sospechar, de inmediato, que su carácter se ha forjado con varios años de activismo y militancia. Por eso casi toda la plaza, en su mayoría chicas muy jóvenes, estalló con aplausos y ovaciones tras la descarga de su arenga incendiaria. Al terminar, le cedió el micrófono a otra compañera y recibió de vuelta su pancarta. Después de un rato me acerqué a ella para hablarle, y de pronto nos vimos conversando sobre el Estado, los cuidados, la crisis, y nos sorprendimos al tener a varias personas en común. Yo quería que me hablara de la situación del país en los últimos años, y ella estaba dispuesta a hacerlo.

La indignación con la que me habló de aquel tiempo, pero también el orgullo con el que rememoraba su manera de resistir a los años de crisis (y, en general, tanto ese encuentro con ella como otros con diferentes personas, en su mayoría mujeres), me acercaron a varios testimonios y *tonalidades emocionales* que dan cuenta de sus experiencias diferenciadas. Aunque antes de iniciar mi trabajo de campo estaba decidido a estudiar la manera en que se vivió la crisis en Venezuela, desde ese 8 de marzo tuve la convicción de prestar mayor atención a la experiencia de las mujeres. Y eso me llevó a la necesidad no sólo de dar cuenta de sus condiciones de vida precaria,

sino también de reivindicar su propia agencia para confrontar y subvertir aquel contexto adverso.

Este texto se ofrece como una reflexión sobre la relevancia de las emociones en la antropología. Específicamente, parto de mi propia investigación, en el Bloque seis de Pinto Salinas,²⁵ en Caracas, en torno a la experiencia frente a la crisis venezolana en el pasado reciente, partiendo del entendido que estamos ante un contexto de violencia que ha degradado las condiciones de vida en dignidad. Así, en una primera parte, ubico las emociones en su contexto mediante una breve inmersión en el *entramado crítico* de Venezuela, con una lectura de su *gramática* que explora distintas *tonalidades emocionales* desde un método y horizonte epistémico que sugiero ver como una *dialógica afectiva*.

En la segunda parte, ubico las emociones dentro de la investigación y ofrezco una breve reflexión metodológica, ética y epistemológica en torno a la *dialógica afectiva* con relación a la noción de conocimientos situados (Haraway, 1995). Esto conlleva a reconocer que abordar la dimensión emocional puede implicar posicionarnos dentro de la investigación, tanto en el trabajo de campo como en la escritura y, al ser sujetxs afectivamente implicadxs y afectadxs en y por la etnografía, es posible incorporar una mirada autoetnográfica. De esta manera, a modo de cierre, ofrezco una última reflexión para reivindicar las emociones en la antropología y así reconocerlas como una apuesta ética y política para la convivencia social que se acerca a, y a su vez aspira trascender, una ética feminista. Y en medio de todo ello, como ejercicio de inmersión en las emociones, ofrezco un par de relatos o capas (auto)etnográficas que irrumpen en el texto.²⁶

Son las cuatro de la madrugada y debo tener alrededor de 20 horas sin dormir. Aún así, mis sentidos están más despiertos que nunca. Quizá, es-

25. Por "bloque" me refiero a edificios de baja altura (de cuatro pisos, específicamente), construidos en la década de 1960 en Caracas, como viviendas de interés social subsidiadas y financiadas por el Estado a familias de escasos recursos cuyas viviendas fueron levantadas por ellas mismas en condiciones bastante precarias. Históricamente, desde el primer asentamiento y hasta la actualidad, Pinto Salinas es un conocido sector o barrio popular de la capital venezolana.

26. Estos podrán reconocerse por el uso de asteriscos (*), al comienzo y el cierre del texto. Más adelante, en la segunda parte del texto, profundizo en esta idea y en las razones para apelar a este recurso narrativo y de escritura.

toy demasiado despierto. Conforme pasa el tiempo, siento cómo mi pulso se acelera más. Debajo de la camisa que llevo puesta y que se pega de mi espalda, dejando su huella de sudor en el respaldo de donde estoy sentado, siento cómo mi pecho está a punto de estallar. “Tienes que respirar”, me digo, y trato de hacerlo. Inhalo, cuento hasta diez, y exhalo. Repito el proceso varias veces, pero no estoy seguro de que me esté ayudando. Entonces, intento buscar allá afuera la calma que no logro conseguir en mis adentros, clavando la mirada en la ventana que tengo al lado. Las gotas que se escurren por el vidrio recorriendo toda su superficie rápidamente son el primer indicio de la tormenta que hay al exterior, y los destellos de luz, que cada tanto tiempo agrietan violentamente el cielo rompiendo su oscuridad con un relámpago, son la confirmación de la hostilidad del tiempo al otro lado. Por un momento aquella escena, o quizá los ejercicios de respiración, me han hecho olvidar lo que está sucediendo y el espacio donde estoy.

Pero de pronto mi cuerpo entero y todo a mi alrededor se estremece bruscamente, en un movimiento que se sostiene por varios segundos. Percibo un cierto aire de nerviosismo en el entorno, escucho los murmullos de la gente y sus jadeos, como si en cada exhalación se ahogaran los gritos que no alcanzan a hacerse audibles. Sobre mi cabeza se enciende la luz que indica que debemos ajustar nuestros cinturones de seguridad y, por altavoz, el piloto anuncia que estamos volando por una zona de mucha turbulencia, que se mantendrá al menos por un par de minutos. “¡Ay dios mío!, ahora sí me estoy asustando”, dice la señora que está sentada junto a mí, mientras se aferra con sus manos al asiento y sus piernas se contraen con espasmos, dejando ver involuntariamente los nervios que le generan las incesantes sacudidas. Quizá con sus palabras buscaba en mí algún gesto de complicidad, pero yo, en cambio, me tomo este momento con una desacostumbrada calma. Confieso que, incluso, no sólo me produce cierta gracia esa especie de histeria colectiva que esta situación ha producido, sino que esa sensación de vértigo me genera un cosquilleo delicioso en el estómago. Quizá está mal que una parte de mí disfrute del momento, pero no puedo hacer más, y percibo que mi acompañante me mira con expresión de disgusto. Mala mía. Pero de un solo golpe la sonrisa se me borra. El piloto vuelve a hablar, esta vez para decir que estamos a la espera de que la zona de control autorice el inicio de nuestro descenso. La tormenta está justo sobre

Caracas, y en pocos minutos estaremos aterrizando. Finalmente, llegó el momento.

Sus palabras volvieron a reinsertarme en el lugar e instante preciso en el que estoy: a punto de regresar a Venezuela, después de ocho años y una crisis de por medio. Quizá esta tempestad nocturna con todas sus turbulencias, pienso, es el reflejo de la que en este momento me atraviesa. Si tuviera que nombrar mi estado afectivo ahora mismo, con una sola palabra, diría que es el de la mazamorra.²⁷ Y sé que eso no es una emoción en sí (y de hecho hace referencia a otra cosa) pero, al menos de donde yo vengo, la palabra se usa para describir una mezcolanza, a un revoltijo de ideas, sensaciones o de muchas vainas.²⁸

Confusión, desconcierto, ansiedad, preocupación, nerviosismo. Son esas las emociones que me han embargado desde al menos las dos últimas semanas pero, a esta hora, comienzo a sentir la contradicción de algo que, hasta el momento, no había experimentado con tal intensidad desde que tuve la certeza de cuándo volvería a Caracas: una alegría que se entrelaza con la nostalgia, y viceversa. Los recuerdos me traspasan a la misma velocidad con la que atravesamos las nubes al sobrevolar la ciudad. Pienso en cómo era el país y la gente que dejé, en la persona que era antes de irme y en la que ahora está de vuelta, en cuánto ha cambiado Venezuela, en la crisis que atravesó y en las innumerables historias en torno a ella. Al otro lado de la ventanilla, los relámpagos siguen encendiendo el cielo nocturno caraqueño, la lluvia persiste sobre mi ciudad ("mi ciudad", lo repito, y me conmuevo) y aunque ya no hay turbulencias en el vuelo, mi cuerpo se sigue estremeciendo. Caracas me recibe con furia, quizá la misma furia arrogante con la que yo me despedí de ella. Entretanto, persiste la mazamorra adentro. Y entonces sonrío desde las alturas, con una nostalgia alegre que me sacude y abrumba por este reencuentro.

27. Diccionario de la Real Academia Española, en una de sus acepciones "6. f. Col., Perú y Ven. Mezcolanza, revoltijo de ideas o de cosas" (Recuperado de: <https://dle.rae.es/mazamorra>).

28. De acuerdo con el *Diccionario de venezolanismos Tomo III* (Tejera, 1993), la palabra *vaina* en Venezuela tiene varias acepciones, en este caso, para el texto, apelo a tres de sus usos: "1. *vulg* Problema, contrariedad, inconveniente, molestia. 2. *desp vulg* Cualquier ser u objeto. 3. *desp vulg* Cualquier asunto o situación" (1993: 295).

Las emociones en su contexto: el *entramado crítico* en Venezuela

Comprender el entramado desde su propia gramática

Cuando hablo de un *entramado crítico* en Venezuela, no me refiero a una crisis que de pronto estalló. No es que de la noche a la mañana se desató una guerra, o la gente fue sorprendida por un golpe de Estado, o una catástrofe natural devastó parte del territorio. Aunque ha habido eventos críticos que irrumpieron en la vida cotidiana, no se trata de una situación que es producto de un solo hecho que lo trastocó todo. Se puede decir que es una crisis compleja, profunda y multidimensional, pero también que es mucho más que eso. Es un *entramado* de distintas problemáticas que, en lugar de aisladas, están estrechamente entrelazadas. Y en esa trama identifico *hilos* y *nudos* que componen el tejido de la crisis que configuran dicho *entramado crítico*.

Así, para “deshilachar” ese *entramado*, primero hay que reconocer cuáles son los *hilos*²⁹ de la trama, y en este caso recupero cuatro que son aquellos más presentes en los relatos de las personas: 1) el colapso de la economía venezolana; 2) la dimensión (geo)política de la crisis, y en especial las sanciones económicas sobre el Estado venezolano; y 3) los problemas en los servicios básicos, como la electricidad, el agua potable y el gas doméstico. Sin embargo, aquello que identifico como *hilo* puede traducirse en *nudo*, que emerge como un problema visiblemente más complejo, revelándose como una situación donde se entrecruzan varias problemáticas.³⁰ Así, siguiendo el caso de estudio, la cuarta problemática sugiero verla como un *nudo*, traducida en 4) la dificultad en el acceso a los alimentos y la gestión de la alimentación, impactando en el trabajo de los cuidados. Y es un *nudo* porque fue la situación adversa que más rememoraba la gente en sus re-

29. Hablo de *hilos*, en plural, porque aunque cada uno puede pensarse como una crisis o evento aislado (y así referirme a una “crisis económica”, “energética”, “de alimentación”, “de gobernabilidad”, etc.), en el fondo la propuesta es entenderlos como eventos dentro del *entramado crítico*, donde los *hilos* se cruzan y se enredan.

30. Una de las claves para ver cualquier *nudo*, antes que el análisis, es la escucha y observación atenta en el trabajo de campo. Es la gente, a través de sus experiencias, sentipensares, relatos y silencios la que permite descifrar la *gramática de la crisis*, dando pistas de cuáles son los *hilos* a seguir y los *nudos* que producen.

latos y porque los otros *hilos* mencionados se anudan aquí, deviniendo en esta otra dimensión de la crisis.

Para hacernos de una idea general de esta situación adversa, la apuesta epistémica es ubicar en el centro a las personas y así, al priorizar sus relatos, nos acercamos a la dimensión emocional de sus experiencias. En este sentido, para indagar en este contexto, me pregunto cuál es el lenguaje con el que se expresa la crisis, cómo esta es narrada, pensada y sentida por quienes la encarnan, cómo puede leerse y traducirse, cómo se pone de manifiesto o qué marcas deja en los cuerpos, memorias y dinámicas sociales. Todo esto es a lo que me refiero cuando hablo de la *gramática de la crisis*.

Por esta razón, para descifrar esa *gramática*, junto con los relatos se recuperan otros datos (como notas periodísticas, *podcasts*, investigaciones académicas y de organismos multilaterales, indicadores económicos y demás estadísticas provenientes de fuentes oficiales y no gubernamentales, etc.), no con una aspiración verificacionista de los hechos narrados, sino como una forma de cotejar y enmarcar las narrativas en un contexto sociocultural más amplio.

Sin embargo, es importante remarcar que la manera en que se experimenta ese *entramado crítico* es siempre diferenciada. Si bien esta deviene en condiciones de vida marcadas por la precariedad, dichas condiciones no se distribuyen por igual en la población, pues la forma de encarnar la crisis es el resultado de posiciones sociales que se traslapan. El color de piel, el género, la clase social, la situación laboral, la edad o el lugar de residencia, son algunos de los factores que condicionan la manera de vivir y afrontar la crisis. Por ende, al ser experiencias diferenciadas también hablamos de relatos diferentes, así como de diversas formas de pensar, narrar y sentir la crisis. Esto, finalmente, se traduce en diversas *tonalidades emocionales* que permiten comprender una crisis que, al ponerse en diálogo dentro de cada *hilo crítico*, se puede comprender como una especie de *dialógica afectiva*.

Cuando hablo de *tonalidades emocionales* tomo prestada la expresión de Marina Ariza (2016) que introduce en su investigación en torno a la manera en las emociones de las mujeres migrantes dedicadas al trabajo doméstico se van transformando frente a diversas situaciones, partiendo de la premisa de que “el rango de emociones que en tanto seres sintientes los actores sociales pueden experimentar es enorme” (2016: 285). En este

sentido, aunque la autora no ofrece una definición sobre dichas *tonalidades*, el uso de la metáfora resulta sugerente para ahondar en esta idea.

Por ello, inspirado en su trabajo, por *tonalidades emocionales* aludo al amplio espectro de emociones que pueden tener cabida dentro de un mismo contexto sociohistórico y cultural, cuya variedad de matices no solamente están dados por el hecho de que cada persona lo experimenta de una manera distinta, sino también porque una misma persona puede transitar diferentes estados emocionales frente a una situación específica. En el caso de este trabajo, hablamos de emociones que se enmarcan en lo que he caracterizado como un *entramado crítico*. De manera que es en este contexto donde queda de manifiesto que las emociones “poseen una naturaleza dinámica en virtud de la cual la experiencia de una emoción puede suscitar otras, afines o contrarias”, y cada sociedad, además, puede diferir de otras en sus patrones de experiencia emocional (Ariza, 2016: 284).

Los hilos y nudos de la crisis: un acercamiento desde una dialógica afectiva

De la problemática situación económica se desprenden los primeros hilos de la crisis, los cuales se evidencian en preocupantes indicadores que dan cuenta del colapso de la economía venezolana. Altos índices de pobreza, (hiper)inflación, desempleo, devaluación de la moneda, en fin. Aunque nunca he sido bueno en matemáticas, reconozco que presté más atención a los números y me dejé llevar por las cifras que daban cuenta de la (hiper)inflación. Por eso, al intentar entender este hecho con datos del Banco Central de Venezuela,³¹ a partir del Índice Nacional de Precios al Consumidor (INPC), encontré en 2018 el momento de mayor hiperinflación cuando se ubicó en 130.06%. Sin embargo (y aquí revelo mis grandes limitaciones como antropólogo en la economía), Malfred Gerig con la misma fuente llega a conclusiones casi inverosímiles, al sostener que “la variación acumulada del INPC –inflación– desde diciembre de 2013 a diciembre de 2020 se situó en 65.803.555.244,31% (2022: 27)”. Y sí, habla de una hiperinflación

31. Recuperado de: <https://www.bcv.org.ve/estadisticas/consumidor>

de más de 65 millardos en siete años, un número demasiado grande como para repetirlo leyéndolo en voz alta.

Pero estas cifras poco nos hablan de la experiencia encarnada. Es, al leer varios relatos de aquello que se entiende por “crisis económica”, que vemos cómo ésta impacta en las vidas cotidianas. Ariz, por ejemplo, una vecina de Pinto Salinas, comentaba:

Cuando aquí hubo la crisis en 2017 yo iba a comprar pan porque **no tenía para más**, y eso era lo que comía [...] La situación económica era muy crítica [...]a veces recibía la bolsa de CLAP ³² **vendía esos productos en el trabajo con vergüenza** [...] porque no tenía plata [...]. Mucha gente lo hacía (noviembre, 2022).

Por su parte, Gema, otra protagonista, rememoró su situación laboral y económica y confesaba:

Yo ganaba mucho dinero [...], pero llegó un momento en que la situación comenzó a ponerse muy difícil, y **sentía que todo se desmoronaba** [...] después de estar aquí arriba, luego **fue como caer y estar muy, muy abajo** [...] En el peor momento, con la inflación, lo que ganaba eran cinco dólares al cambio [...] Lo que me ayudaba era que [...] la bolsa de comida que recibía [en mi trabajo] era buena, porque al menos traía proteína (junio, 2023).

Queda claro que cualquier indicador económico que considere no es suficiente para comprender la experiencia de la gente durante una crisis económica. Sin embargo, desafortunadamente, este no era el único problema al que las personas debían sobreponerse. Dentro de este *entramado crítico* las fallas en los servicios de electricidad, agua potable y gas doméstico fue-

32. Por sus siglas, el Comité Local de Abastecimiento y Producción, que ofrece alimentos subsidiados por el Estado.

ron, y han sido, un problema recurrente. Diversos estudios dan cuenta de esta realidad,³³ sobre todo entre 2017 y 2019.

Uno de los eventos críticos más recordado al hablar de ese periodo es el “apagón nacional”.³⁴ En aquel tiempo predominaba la incertidumbre, por ser una falla eléctrica tan grave que afectó las telecomunicaciones. Sin internet, ni televisión, ni batería en los celulares, era difícil no sentir una sensación de aislamiento. En su mayoría, la gente estaba parcial o totalmente incomunicada. Al respecto, la primera vez que platiqué con Marcos sobre la situación del país me comentaba:

Como una semana sin luz tuvimos en ‘el apagón’ [...] **eso fue bravo** [...] **amanecía... ¡coño y tú no tenías pa’ saber de noticias!** no había radio, no había televisión, no había señal ¡Nada vale!” (abril, 2022). Por su parte, Mariflor, precisaba que “cuando ‘el apagón’, los dos [mi pareja y yo] bajábamos al carro, y ahí nos sentábamos para cargar los celulares. Y después **salíamos a dar vueltas por ahí para buscar señal** [...] Y la gente se paraba en las autopistas, ahí donde agarraran algo de señal, **y así nos** [...] **íbamos enterando de las cosas** (noviembre, 2022).

Estos testimonios retratan una experiencia inquietante atravesada por la incertidumbre, la angustia y preocupación, y se enmarcan en el momento específico de “el apagón”. En la actualidad, los problemas eléctricos o en la distribución del gas doméstico ya no son habituales en Caracas; sin embargo, respecto al agua potable, la falta de este recurso en la capital sigue siendo una constante.

33. Para tener una idea más clara, respecto a la electricidad, en 2019 solo 10% de los hogares venezolanos disfrutaban de servicio eléctrico sin interrupción, 26% tenía fallas alguna vez al mes, 32% alguna vez a la semana, mientras que 32% tenía cortes a diario (Encovi, 2020). En cuanto al agua potable, también ese año 77% de los hogares tenía servicio por acueducto, pero solo 25% de ellos recibía agua diariamente, 44% algunos días a la semana, 15% una vez semanalmente y 15% una vez a la quincena (*ibid.*). Algo similar sucedía con el gas, pues el Observatorio Venezolano de Conflictividad Social señalaba en 2019 que a los problemas de servicios se sumó la falta de gas doméstico, principalmente al interior del país, y las fallas en la distribución y el alto costo llevaron a la población a manifestarse en las calles” (OVCS, 2020).

34. Una falla eléctrica generalizada que dejó a oscuras a casi el setenta por ciento del país por al menos cinco días.

Cué Barberena, Federico (2019, 11 de marzo) “Venezuela a oscuras: crónica del apagón que colapsa al país”. *France 24*. Recuperado de: <https://www.france24.com/es/20190311-venezuela-apagon-energia-agua-gasolina>.

Por eso, en el Bloque seis de Pinto Salinas han encontrado formas de garantizar el acceso al agua cuando el servicio se interrumpe durante días. Entre esas estrategias está la recolección de agua de una llave de acceso común adyacente a la cancha de baloncesto de la comunidad, a la cual los vecinxs conectan una manguera para llenar sus cubetas y otros recipientes que luego llevan a sus casas. Un sábado en la mañana en que varias personas hacían esto, Angie exclamaba con enojo:

Yo sólo quiero tener calidad de vida. No puede ser que uno se quiera bañar con regadera, y uno tiene que estar con el bendito tobo [cubeta] todo el día, todos los días [...] **¡esto no es calidad de vida!** *¡Uno no puede ni salir al mercado, porque si lo haces no tienes agua porque no alcanzaste a recoger* (marzo, 2023).

Asimismo, en entrevistas que sostuve con Eligia y Ariz sobre la situación del país también expresaron su malestar por esta situación cotidiana. Al respecto, una de ellas, Eligia, confesaba: “una de las cosas más **deprimentes** para mí es **cuando se va el agua**, porque yo creo que a mí **se me acaban ahí como dos horas de vida**, eso es un corre-corre **demasiado estresante**” (enero, 2023). Y Ariz, por su parte, se preguntaba con indignación: “¿cómo es posible que yo pase tanto tiempo sin agua, que cuando llega **sienta placer por bañarme con la regadera** [en la ducha]!?” (diciembre, 2022).

Como tercer y último de los *hilos críticos* llegamos a la dimensión (geo) política. Esto implica confrontar distintas posiciones políticas e ideológicas (Ellner, 2019), como narrativas que chocan al pretender explicar no sólo la crisis, sino comprender la realidad venezolana en general. Esto se ve con más claridad al hablar de las medidas coercitivas unilaterales (MCU) sobre Venezuela por parte de Estados Unidos,³⁵ vistas como un “bloqueo” por parte de los partidarios al gobierno, o como “sanciones” por quienes le adversan (Ramírez, 2021).

35. En diciembre de 2014, el congreso “aprobó la Ley 113-278 denominada Ley Pública de Defensa de los Derechos Humanos y la Sociedad Civil en Venezuela” (Ramírez, 2021: 98). Luego, en marzo de 2015, Barack Obama firma la Orden Ejecutiva 13692, que “declara a Venezuela como una ‘amenaza inusual y extraordinaria a la seguridad nacional y política exterior de Estados Unidos’” (*ibíd.*). Y más recientemente la Orden Ejecutiva 13884 dictada por Donald Trump en agosto de 2019 (*ibíd.*).

En cuanto a esos discursos que se muestran más críticos al gobierno encontramos las palabras de Angélica, quien responsabiliza al Estado de sus problemas:

Empezaron a racionar el agua porque no sabían cómo manipular las protestas [...] **Eso me da rabia** porque vieron que el agua, al tenerla racionada, tenías al pueblo entretenido en esos problemas [...] y cuando estás pendiente de eso, **la gente no tiene tiempo de protestar** [...] entonces la gente comenzó a **tratar de sobrevivir**, y esas han sido las circunstancias de que el pueblo esté así (mayo, 2023).

Por otro lado, respecto a quienes son partidarios al gobierno, Marcos ofrece otro punto de vista:

A mí **me molesta cuando la gente viene a criticar**. Y yo les digo: [...] ‘¿tú no has visto el ataque que este país ha sufrido?’ [...] **Tenemos un bloqueo de Estados Unidos** [...]¿Y tú me vas a decir que es culpa del gobierno?! No, no, no ¡qué va compañero! [...] Por eso yo pregunto: ‘¿Qué te hemos hecho, nosotros Estados Unidos?’ En serio pregunto, ‘¿qué le hicimos?’ (noviembre, 2022).

Pero al margen de sobre quién o quiénes recae la responsabilidad de la crisis, es un hecho que esta situación impactó en las personas, en sus vidas cotidianas, y se tradujo en mayor precariedad. Estas palabras muestran que la frustración, impotencia, rabia y vulnerabilidad atraviesan la experiencia de la gente.

En definitiva, hablar de *entramado crítico* en Venezuela ayuda a entender la complejidad, profundidad y multidimensionalidad de su crisis. Los tres *hilos críticos* abordados (problemas económicos, fallas en los servicios básicos y, las “sanciones” o “bloqueo” de los Estados Unidos), al imbricarse, se tradujeron en peores condiciones de vida. Y en ese entrecruce de *hilos* se genera el *nudo*, el cual se hizo mucho más evidente entre 2016 y 2019, cuando las personas experimentaron serias dificultades para acceder a alimentos y productos de higiene de primera necesidad.

José Duque describe este periodo como el de la sobrevivencia de los venezolanos (2020: 125), donde la sensación predominante fue de colapso de la economía y “el paisaje humano comenzó a evidenciar un fenómeno inculcable: la pérdida de masa corporal de los ciudadanos” (*ibíd*: 129).³⁶ Marcos, por ejemplo, al recodar este tiempo confesaba: “yo pesaba 90 y **bajé 30 kilos en esa época**. Lo que comía era puro arroz con lentejas todos los días [...] **no podía comprar ni medio kilo de carne** porque no me alcanzaba la plata” (mayo, 2023). Y algo similar señalaba Raúl al agregar: “eso no fue ni uno, ni dos, ni tres días [...] Hubo un pana que me preguntó: ‘¿**tú estás consumiendo drogas?, porque mira cómo estás de flaco**’. **¡Hambre era lo que estaba pasando!** [...] [Ahora] tengo como 25 kilos más de lo que tenía” (mayo, 2023).

En aquella época, la escasez en los supermercados y en las largas filas que hacían durante horas para poder comprar complicaban el acceso a los alimentos. Eligia, por ejemplo, confesaba: “yo pasé por muchos **momentos de tensión, de angustia**. Como tengo hijos, tengo esposo, eso me llevaba a salir de la casa preparada para hacer colas [...] **Salía de madrugada** y me llevaba algo de comer [...] **a recorrer los automercados**” (mayo, 2023). Y algo similar señalaba Eduardo, otro protagonista, al recordar su búsqueda de alimentos:

¡Era indignante! A mí no me gustaba hacer cola, pero yo decía ‘¿**de qué me sirve quejarme?**’ **¡De nada!** [...]lo que importaba era [...] llevar la comida a la casa, que los chamos [hijos] tuvieran qué comer [...] **¿Conoces la película ‘La vida es bella’? Bueno, era así**. Uno tenía que salir a resolver pero intentando disfrazarle la situación a los hijos, que no vieran lo que uno pasaba [...] O como en ‘Soy leyenda’, que **sales a la calle a matarte con ese poco e’ zombis, a darte coñazo pa’ sobrevivir**, y luego llegas a tu casa que es el único lugar que te queda (diciembre, 2022).

36. Según un informe de 2019 elaborado por el Programa de Alimentos de la Organización de Naciones Unidas (PMA), mientras en la región la población subalimentada se redujo de 62,6 a 42,5 millones entre 2000 y 2018, en Venezuela se incrementó, pasando de 2,9 millones en 2013-2015 a 6,8 millones en 2016-2018 (FAO, OMS, WFP y Unicef, 2019). Asimismo, según *Global Report on Food Crisis-2020* del PMA, en 2019 Venezuela estaba en el cuarto lugar entre las peores crisis alimentarias en el mundo con 9,3 millones de personas en inseguridad alimentaria, estando 7 millones de ellas en estado moderado, y 2,3 millones en severo (Gerig, 2022: 36).

La vida precaria en el entramado venezolano: la crisis desde las emociones

Con el apartado anterior ofrecí distintas dimensiones de la crisis en Venezuela a través de la experiencia de lxs protagonistas. La puesta en diálogo de esos relatos, poniendo atención en cómo y cuándo las emociones emergen, se resume en lo que sugiero entender como una *dialogica afectiva*, que al ser experiencias (emocionales) intrínsecamente diferenciadas, dan cuenta de distintas *tonalidades emocionales*. Ahora bien, tras ubicar las emociones en el centro, después de seguir los *hilos y nudos* del *entramado crítico* venezolano, se hace necesario ofrecer un análisis que permita comprender, en términos generales, la experiencia emocional frente a este contexto.

En esta línea, las palabras de cada protagonista pueden resumirse en una sensación de cansancio que caracteriza las vidas atravesadas por una precariedad que siempre está de fondo. Lejos de ser un estallido social, el *entramado crítico* se acerca a lo que Bartolotta y Gago describen como “lo social implosionando”, donde las implosiones “se cargan de energías difusas, inéditas, opacas y cansan; las tiene que sostener el cuerpo y las vidas que las habitan con la precariedad de fondo” (2023: 17). A diferencia de los estallidos, que se ven y almacenan en la memoria, “las implosiones se sienten en su insoportable y ambigua densidad y desorientación” (*ibid.*: 21-22)

Siguiendo esta idea, hay que subrayar que en toda “implosión de lo social” lo que destaca es la *tonalidad afectiva* del cansancio. Pero también hay intranquilidad “como sonido de fondo, ruido blanco constante, como característica de la vida anímica en la precariedad [...] Efecto de la exposición permanente al infinito, a ese afuera abierto que se introyecta en cada vida, en cada hogar, en cada mundito, que es la precariedad totalitaria (Bartolotta y Gago, 2023: 54-55).³⁷

El *entramado crítico* en el país tiene mucho de ese cansancio e intranquilidad, pero sus *tonalidades emocionales* también tienen otros matices. Los problemas económicos, las fallas en los servicios básicos, los impactos de

37. Esa precariedad totalitaria, agregan, ha incubado su propio terror: un “terror anímico”, uno que “no tiene rostros nítidos ni agentes concretos que nos recuerden sus límites, porque estos tampoco son claros. [...] El terror anímico cansa [...] te requiere siempre al cien [...]. No es el terror a quedar desocupado, o a no conseguir trabajo, o a la incertidumbre habitacional: son todos esos terrores en *continuum*, y muchos más” (Bartolotta y Gago, 2023: 55).

las sanciones (o bloqueo), y la dificultad en la gestión de la alimentación, son campos de observación para comprender cómo se vive, siente, piensa y narra la crisis. Cuando devienen en precariedad, las experiencias se cargan de indignación, impotencia, tristeza, hastío, frustración, vergüenza, incertidumbre, rabia, resignación, agobio, y otros matices o *tonalidades*.

Silvia Gil describe la precariedad como una condición de vida que “ya no tiene que ver solo con una posición periférica, sino que atraviesa la realidad en su conjunto: es la norma. No es lo que desestabiliza al poder, sino parte de su estructura” (2014: 289-290). Y aquí introduzco el concepto de vida precaria (Butler, 2006 y 2009) para aludir a un estado de vulnerabilidad maximizada, políticamente inducido por estructuras y relaciones de poder, que constituye una agresión a la dignidad humana, al limitar y socavar las condiciones de vida. Por ello, agrega Butler, más allá de nosotrxs hay un “otros afuera de quienes depende mi vida [...] Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero” (2006: 14).

Por ende, ese *entramado crítico* en el que la gente de pronto se ve atrapada —o *entramada*, amarrada, sujeta— no es algo de lo que se puedan librar fácilmente ni encontrar solución inmediata. Por ello, la sensación de atrapamiento en lo social implosionando hace que sobre los cuerpos sobrevenga un cansancio que no tendrían por qué aguantar, pero lo hacen porque no pueden soltar una precariedad que no los suelta (Bartolotta y Gago, 2023: 27). Esto hace que la precariedad, aunque está dada por las estructuras, se viva “en un *más acá*: barrio adentro, casa adentro, familia adentro, cuerpo adentro. Un adentro, o un *interior*, que lo pensamos como *lógica*, como dinámica de la precariedad, no únicamente como lugar o localización” (ibid: 48). Así pues, más que en un espacio concreto, se produce en lo íntimo, y se re-sienten psicológica, emocional y físicamente.

Las emociones en la investigación: de una dialógica afectiva a la (auto)etnografía

Al acercarnos a las emociones, debemos tener en cuenta que desde hace al menos cuatro décadas, éstas han ganado más espacio en las ciencias so-

ciales, y una amplia bibliografía da cuenta de ello. Aunque no ahondo en los avances en este campo, sí considero importante partir de tres premisas: primero, subrayar que la emocionalidad, racionalidad y corporalidad están imbricadas y son construcciones sociales que permiten comprender las realidades y generar conocimientos (Cornejo, 2016). Segundo, que el estudio de las emociones implica romper con las dicotomías que ordenan el mundo binario: razón/emoción, mente/cuerpo, hombre/mujer, público/privado. Y tercero, que las emociones no son aisladas o individuales sino que se generan a partir de la constante evaluación que hacen las personas sobre los entornos donde se desenvuelven (Le Breton, 1999).

Esto último permite sostener que “sin conocimiento del contexto, la identificación de los estados afectivos es un juego abstracto y aleatorio” (Le Breton, 1999: 192), y por ello no es posible “captar la naturaleza de la emoción sin ponerla en perspectiva con una situación concreta en un conjunto cultural y social” (*ibíd.*: 194). En esta línea, Marina Ariza agrega que “la emoción es una propiedad de la interacción social indisociable del contexto en que se produce” y, a su vez, surge “en las circunstancias estructurales que enmarcan la interacción y proporcionan a los actores elementos interpretativos para enfrentar y responder a los diversos contextos situacionales” (Ariza, 2016: 281). Es decir: acercarse a las emociones implica observarlas dentro del contexto que las producen y, recíprocamente, una forma de comprender ese contexto es mediante una inmersión en la experiencia emocional de quienes hacen vida dentro de este.

Entre la dialógica afectiva y los conocimientos situados

Al situar a las personas y emociones en su contexto se abre la posibilidad de establecer un diálogo entre las voces que actúan dentro de este, poniendo en el centro la experiencia subjetiva. Cómo la crisis es narrada, pensada y sentida por quienes la atraviesan son preguntas que sólo pueden responderse desde esos relatos. Y esta puesta en diálogo, donde las emociones son protagonistas en la reconstrucción de los hechos, es imprescindible para lo que entiendo por *dialógica afectiva*.

Esta idea emerge del horizonte epistémico de la antropología dialógica (Hernández, 2011), donde el diálogo es fundamental para la elaboración del texto, no sólo entre las personas que hacen parte de la investigación sino también involucra a quien investiga. Sin embargo, al momento de la escritura etnográfica, resulta paradójico hablar de diálogo cuando este, en realidad, se produce y queda de alguna forma contenido en el propio texto. Como advierte Dennis Tedlock, “el diálogo (o la conversación) puede estar de moda como metáfora pero sigue siendo raro como un modo verdadero de discurso en las escrituras de los etnógrafos” (1996: 277).³⁸ Y esta objeción se hace eco de las reflexiones de James Clifford, quien señala que aunque algunas etnografías puedan presentarse como encuentros entre dos individuos “ellas siguen siendo *representaciones* del diálogo. Como textos, esas etnografías no serían de estructura dialógica” (Clifford, 1996: 161).

No obstante, aunque parece cuestionarse la idea de una antropología dialógica, los autores también reconocen la posibilidad de diálogo en la escritura etnográfica. Tedlock, por ejemplo, dice que “en diálogo no significa ‘dos [personas]’, significa ‘a través’” (1996: 275); mientras que Clifford asegura que “decir que una etnografía está compuesta de discursos y que sus distintos componentes se hallan dialógicamente relacionados, no es lo mismo que decir que su forma textual debería ser la de un diálogo literal” (1996: 161). Por ello, una manera de representar esta complejidad es comprender la investigación en su totalidad como una negociación continua (*idem*).

En este sentido, aunque no desconozco la “autoridad” que me confiere el rol de investigador creo en la posibilidad de tener como horizonte epistémico una antropología dialógica (Aponte, 2021: 32), en donde pueda ofrecer un lugar protagónico a las voces y emociones de quienes participan en la investigación y, al acercarme a sus experiencias, dar lugar a una *dialógica afectiva*.

Una de las premisas para una antropología dialógica es que quien investiga también se reconozca como parte del diálogo con las personas que participan en la investigación. En esta línea, al explorar las emociones también nos hundimos en un ejercicio de autorreflexión sobre nuestra propia

38. A fin de cuentas, podríamos hacernos la misma pregunta que Tedlock, cuando señalaba que “si un verdadero diálogo es una conversación cara a cara entre personas, ¿cómo es que se lo puede representar en un libro?”, pues finalmente se trata de la representación de un diálogo y no el diálogo en sí mismo (1996: 279).

historia de vida, al entrar en (y en diálogo con) la vida emocional de la otra persona (Meccia, 2020: 37). Sin embargo, como condición previa a ese horizonte dialógico, podemos situarnos desde una epistemología y objetividad feminista que radica en cocimientos situados (Haraway, 1995).³⁹ Y es aquí donde encuentro el primer gran argumento para reconocernos como parte de la investigación.

En este sentido, me posiciono no sólo como investigador sino como hombre que explora el campo de las emociones, como venezolano y persona migrante que se preocupa en estudiar la situación de su país. De manera que, junto a mis intereses académicos y la curiosidad propia de la vocación científica (Jaggar, 1989), también son las emociones las que me llevan de vuelta a Venezuela. Por eso, declaro que mi mirada no es “imparcial” ni “objetiva”, ni pretendo observar la realidad a la distancia: por el contrario, me meto de lleno en la investigación, y pongo en ella la mente y el corazón. Y esta no es una declaración anecdótica: es ética, política y epistemológica.

Por ende, reconocer quiénes somos como personas nos acerca a una mejor comprensión del mundo, y esta interacción demuestra “la necesidad de que la teoría sea autorreflexiva, se centre no sólo en el mundo exterior sino también en nosotros mismos y nuestra relación con ese mundo, para examinar críticamente nuestra ubicación social, nuestras acciones, nuestros valores, nuestras percepciones y nuestras emociones” (Jaggar, 1989: 170). Siguiendo este hilo, podemos remarcar la propuesta feminista de revalorizar las emociones como recursos epistémicos (Cornejo, 2016: 101).

En resumen, al validar las emociones como datos para la construcción de conocimientos y como un medio para descifrar la *gramática de la crisis*, al reivindicar la epistemología de las perspectivas parciales y localizables, y al mismo tiempo apostar por una antropología dialógica donde las emociones sean recuperadas, hay suficientes argumentos para hablar de una *dialógica afectiva* como práctica. Y esto nos brinda la posibilidad, como investigadorxs, de dar lugar a nuestras experiencias emocionales en la investigación, legitimando así el uso de la autoetnografía como recurso metodológico para explorar en la dimensión emocional y enriquecer esa *dialógica*.

39. La preocupación estaría no en buscar una objetividad, verdades absolutas y universales, sino en renunciar a esa falsa pretensión. La objetividad “trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto”, pues solo la perspectiva parcial promete una visión objetiva (Haraway, 1995: 324-327).

La autoetnografía como una manera de acercarse la investigación

Hace más de tres décadas, Lila Abu-Lughod señalaba que existen dos importantes grupos productores de conocimiento omitidos por la antropología: “las feministas y las *halfies*”. Para la autora, la importancia de ambos grupos “no radica en un reclamo moral de superioridad o en la ventaja que pudieran tener al hacer antropología, sino en los dilemas especiales que enfrentan, dilemas que revelan con crudeza los supuestos problemas de la antropología cultural: la existencia de una distinción fundamental entre el yo y el otro” (Abu-Lughod, 2012 [1991]: 129).

Quiero detenerme en el segundo grupo: las personas *halfies*. Por un lado porque me identifico con su definición: “personas cuya identidad cultural o nacional es mixta debido a la migración, a la educación en el extranjero o al parentesco” (*ibíd.*: 129); y por otro, porque esta categoría vuelve difusa la presunta frontera antropológica entre “el yo y el otro”. De manera que, para tener como horizonte una antropología dialógica, ofrezco mi propia experiencia para hacerme un lugar en el texto y también dialogar en la escritura con los protagonistas de mi trabajo, desde la autoetnografía.

En esta línea, entiendo la autoetnografía como “un acercamiento a la investigación y a la escritura, que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para entender la experiencia cultural” (Ellis, Adams y Bochner, 2019: 17). Por ello, “es una de las perspectivas que reconocen y dan lugar a la subjetividad, a lo emocional, y a la influencia del investigador en la investigación, en lugar de esconder estas cuestiones o asumir que no existen” (*ibíd.*: 20).

Desde ese punto, asumo que el instrumento con el que el antropólogo realiza su tarea es él mismo, no sólo porque son sus ojos y oídos los que van a determinar qué sí y qué no va a convertirse en “dato”, sino porque su capacidad de estar con otras personas, determina la etnografía que llegue a hacer (Flores, 2010: 17). Asimismo, suscribo que “el conocimiento no está separado del cuerpo, sino que se construye un conocimiento corporeizado, [...] una experiencia vivida” (Guerrero, 2010: 61). Y esto implica tomar nota de la perspectiva feminista que reivindica el cuerpo como primer territorio, para desde ahí reconocer que, como antropólogo, es desde mis memorias,

experiencias, emociones y reflexiones donde desarrollo parte de mi trabajo de campo (Aponte, 2021).

Sin embargo, aunque la autoetnografía me ofrece un lugar en la investigación, es importante advertir que no me sitúo en el centro de ella como un “heroico etnógrafo” (Rambo, 2019: 127), para anteponer mi experiencia, emociones y reflexiones a las de lxs protagonistas. Es decir, aunque este método-enfoque asuma que “una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas” (Blanco, 2012: 54), no significa que asuma un rol protagónico, pues aquí lo autoetnográfico no se traduce en ser autorreferente.

Por último, es importante subrayar que, más que un método, la autoetnografía es una forma de escritura. Con ella se apela a la experiencia subjetiva para redactar textos estéticos y sugerentes utilizando técnicas “que muestren”, diseñadas para llevar “a los lectores a la escena” con el fin de “vivir una experiencia” (Ellis, Adams y Bochner, 2019: 23). Y para esta investigación, al introducir esos relatos personales, recurro al recurso narrativo de “narración en capas”⁴⁰ propuesto por Carol Rambo (2019). Para ello, tanto en mi estudio como en el presente artículo, presento algunos relatos autoetnográficos insertados en el texto, a través de los cuales expreso mi modo de pensar, sentir, ser y estar en y ante el mundo, desde una narrativa más íntima, que busca explorar en mis memorias y emociones para trasladarnos a ciertos momentos de mi biografía que abonan a la reflexión etnográfica y dialogan con las experiencias de lxs protagonistas.

Las emociones en la reflexión ética: mi lugar de enunciación y los feminismos

Está claro que las emociones son recursos válidos en la investigación, pero no por ello deben ser incorporadas así sin más. De acuerdo con Alison Jaggar, aunque estas “son epistemológicamente indispensables, no son epistemológicamente indiscutibles”, debido a que las emociones (al igual que

40. Se trata de una técnica que “ofrece un esbozo impresionista que da a los lectores una diversidad de experiencias en las que ellos pueden llenar los espacios y construir una interpretación de la narrativa del escritor” (Rambo, 2019: 124).

todas nuestras facultades) pueden ser engañosas, y sus datos (como todos los datos) están sujetos a reinterpretación, revisión y cuestionamientos (1989: 169). No obstante, esto no implica volver al “mito de la investigación desapasionada”, sino cruzar las emociones con la reflexividad.⁴¹

Pero al tomar las emociones como recursos epistémicos, jalamos de un hilo en cuyo extremo opuesto llegaremos a un análisis feminista. No porque los análisis y conceptos que emergen de las ciencias sociales sobre las emociones sean exclusivos del feminismo, sino porque sus postulados se traducen en posturas epistémicas feministas (Cornejo, 2016). En esta línea, cuando señalaba que el estudio de las emociones ha implicado romper con varias dicotomías, es justo precisar que han sido principalmente las feministas quienes han dado un paso al frente. Y lo han hecho cuestionando, entre otras cosas, el esencialismo que tiende a ver lo emocional como algo propio de “las mujeres”, en tanto que la racionalidad como algo que corresponde al dominio de “los hombres”.

Por otro lado, adentrarme en el *entramado crítico* venezolano, desde la premisa “¡Que la crisis no la paguen las mujeres!”, requiere observar las relaciones de género desde la mirada interseccional del feminismo negro y dialogar con la economía feminista (Gago, 2019). Por ello, tanto el hacer uso de lentes analíticos feministas como emprender un estudio desde (o sobre) las emociones, implica acercarme a los feminismos. Sin embargo, aunque me considero aliado de sus luchas, no me declaro feminista. Sí antipatriarcal, anticapitalista, antirracista y descolonial, pero no feminista.

Primero porque, de acuerdo con Mikaella Drullard, esas luchas no están separadas sino imbricadas y, parafraseándola, tampoco pretendo sentarme en una mesa donde se tenga que agregar un banquito para que yo me siente (2023: 46-47), más aún cuando hay compañeras que (de forma legítima, agrego para mi caso, no el de Mikaella), se incomodarían con mi presencia.⁴²

41. Jaggar sostiene que “existe un circuito de retroalimentación continuo entre nuestra constitución emocional y nuestra teorización, de modo que cada uno modifica continuamente al otro y es, en principio, inseparable de él” (1989: 170).

42. Como mujer trans y habiendo sido violentada por el feminismo transfóbico, habla de la necesidad de abandonar el feminismo: “Si el movimiento que defendemos y en el cual militamos, debe ponerse el apellido ‘incluyente’ ahí no es [...] No creo en el feminismo del anexo. Cualquier teoría a la que se le tenga que hacer un anexo y amerite una explicación que justifique que no es blanco, colonial ni transfóbico no es mi apuesta ni mi lucha” (2023: 46).

Y segundo porque ocupar un lugar en el movimiento me parece problemático, pues reconozco que el sujeto histórico dentro de éste son las mujeres. Desde mi posición social como hombre cis hétero, el feminismo no es un lugar “cómodo” para mí, aunque sé que no tendría porqué serlo (Ahmed, 2015: 227). Soy consciente de que soy parte de un mundo que, *a priori*, estaría hecho para hombres, a nuestra medida y para nuestra comodidad,⁴³ por ello, entrar en diálogo con algunos feminismos requiere desplazarme hacia la incomodidad para abrazar la desorientación (Ahmed, 2015: 228). De esta forma, reconocer mi “comodidad” se traduce en nombrar mi(s) posición(es) de privilegio, tanto las dadas por el género o la sexualidad, como también por otras posiciones sociales e identitarias.

Dhalia de la Cerda sostiene que los derechos (como el acceso a la comida, el agua o una vivienda digna) son derechos, y no privilegios, “pero para acceder a ellos se necesitan privilegios de clase y raza” (2024: 19). Obviamente, siempre habrá quienes tengan más dinero o poder, pero el hecho de que otrxs estén en un lugar más favorable que unx, no significa que no podamos ocupar una posición privilegiada. Por ello, asegura, “los privilegios se analizan con respecto a tí y a quienes están en desventaja y no sobre ti y tu drama de quien tiene más que tú” (2024: 19).⁴⁴

Soy un migrante “sudaka” (y “veneco”),⁴⁵ es cierto, pero también soy un hombre hétero cis, estudiante de doctorado que, al ser becado por el Estado mexicano, recibo un salario ampliamente superior a la media de la población venezolana. Reconozco que mi estudio responde a intereses tan académicos como personales, que abordo un tema que me convoca y atraviesa emocionalmente, pero no pierdo de vista que estudio una crisis que no viví en carne propia. Si bien incorporo relatos autoetnográficos, hay una frontera irreductible que me separa de quienes viven en Venezuela y vivieron su crisis de forma directa.

43. En el sistema patriarcal, los hombres ocupan una posición privilegiada respecto otras identidades sexo-généricas, pues el patriarcado afirma que “los hombres son inherentemente dominantes, superiores a todo y a todas las personas a las que se considera débiles, especialmente a las mujeres, y que están dotados del derecho a dominar” (hooks, 2021: 34).

44. El primer problema, dice De la Cerda, para aceptar nuestros privilegios es que pensamos que el problema está en cómo nos beneficiamos y qué hacemos con ellos, pero rara vez reparamos en cómo nos benefician a nosotras de facto (2024).

45. “Sudaka” alude a alguien de Suramérica y “veneco” de Venezuela, pero aunque sean peyorativos reivindico su uso.

La *dialógica afectiva* que procuro en mi investigación implica una reflexión ética, política y epistemológica, un esfuerzo por salir de mi zona de confort para repensar los lugares sociales que ocupo y tomar conciencia de los privilegios que me confieren. Sólo así, mirando críticamente mi lugar de enunciación, puedo acercarme a experiencias que me resultan ajenas e introducir, de una manera respetuosa, mis propios sentipensares para ofrecer otros matices en el análisis del contexto.

Ahora bien, aunque no me nombro “feminista”, no soy indiferente a sus demandas. El feminismo, dice bell hooks “tiene lugar en cualquier momento o lugar en el que una mujer o un varón se resiste contra el sexismo, la explotación sexista y la opresión. El movimiento feminista ocurre cuando grupos de personas se juntan [...] para actuar con el fin de eliminar el patriarcado” (hooks, 2020: 16).⁴⁶ Y esta es la definición que acojo, pues no implica que los hombres seamos el enemigo (hooks, 2017:21). sino que ofrece posibilidades de alianza y complicidades, al reconocer que este movimiento es por la justicia social, tan válido como los demás movimientos de la historia (*ibíd.*: 96).

En otras palabras, hooks declara que “el feminismo es para todo el mundo” (2017), y allí ella incluye a los hombres, sin desplazar a las mujeres u otras identidades diversas, ni tampoco pretender que los hombres ejerzan un protagonismo dentro el movimiento. De hecho, “el pensamiento feminista nos enseña a todos y todas, especialmente a los hombres, a amar la justicia y la libertad con el fin de potenciar y defender la vida” (hooks, 2021: 106). Por ello coincido con hooks cuando afirma que el feminismo nos da esperanza para el futuro: “al poner el énfasis en una ética de apoyo mutuo e interdependencia, el pensamiento feminista nos ofrece un camino para acabar con la dominación y, al mismo tiempo, cambiar el impacto de la desigualdad” haciendo que “el apoyo mutuo sea la norma” (hooks, 2017: 148-149).

La invitación que nos hace bell hoks es a tender puentes para acercarnos, forjar alianzas que permitan poner en el centro la vida en dignidad,

46. Con esta definición, hooks traslada el problema hacia el sexismo, yendo “directamente al corazón de la cuestión. A efectos prácticos, es una definición que implica que el problema es el conjunto del pensamiento y la acción sexista, independientemente de que lo perpetúen mujeres u hombres, niños o adultos. Es lo suficientemente amplia como para comprender el sexismo sistémico institucionalizado; y es una definición abierta” (2017: 21).

procurando romper con toda forma de dominación. Y esto, en contextos atravesados por la precariedad y otras formas de violencia, como puede experimentarse en todo *entramado crítico* se vuelve mucho más urgente. En esta línea, Rebeca Solnit (2020), al estudiar la manera en que actúan las comunidades frente a los desastres, nos revela múltiples formas en las que, en medio del caos, la adversidad y la violencia, emerge la solidaridad, la empatía, la reciprocidad y el apoyo mutuo entre la gente. De manera similar, Dean Spade sostiene que, ante tales situaciones, el apoyo mutuo “desmuestra cómo las personas se unen para cuidarse y compartir recursos cuando, inevitablemente, el gobierno no está allí para respaldarles y ofrecerles la ayuda que no llega a las personas más vulnerables” (Spade, 2022: 22).

Al momento que podemos reconocer y reivindicar esas conexiones que hacen posible desafiar la precariedad que el *entramado crítico* pretende imponer, se abre un espacio para el reencuentro, para la escucha y el reconocimiento de lxs otrxs. Es ahí donde la *dialógica afectiva* cobra una potencia política, porque la frontera entre las experiencias individuales y colectivas se difuminan, para que las emociones resuenan entre sí. Entre la rabia, la frustración, la indignación o la tristeza, por ejemplo, también emergen la alegría, la compasión y la esperanza para reclamar su propio lugar. De esta forma, esa *dialógica afectiva*, la sensibilidad que nos vincula, permite derribar los muros de la lógica del “sálvese quien pueda”, invitándonos a salir del aislamiento donde tiende a imperar el individualismo, el egoísmo y la indiferencia frente a la necesidad y el dolor ajeno. Es desde ahí, de esa posibilidad de articularnos, que me posiciono para dialogar con el feminismo desde la antropología de las emociones.

* * *

Algunos cuadros emergen de mi memoria como si fueran destellos borrosos de la primera vez que fui al cine. Todavía recuerdo lo asustado que me sentí cuando se apagaron las luces de la sala, y luego cómo esa sensación se transformó en asombro al proyectarse las primeras imágenes. Quise abrir mis ojos tanto como pude para tratar de abarcar cada milímetro de la inmensa pantalla. Sin embargo, por más que trato de juntar cada cuadro, tomar todas las partes, no logro reconstruir una escena completa de esa pe-

lícula. Casi treinta años después, tampoco recuerdo qué nombre tenía. Pero la emoción que sentí después de salir de aquella sala de cine es algo que sí se mantiene intacto en mi memoria. Era una tarde en Caracas, y estaba con Humberto, mi abuelo paterno.

El hecho de haber sido su primer nieto quizá hizo que compartiéramos tanto. Usualmente, por las tardes, él compraba galletas y las comíamos con una mermelada de guayaba que solía llevar para la merienda, casi siempre a pesar de la desaprobación de mi abuela. Mucho después, cuando emigré a Chile, él todavía estaba “acostumbrándose” a su (no tan) “nueva dieta”, a causa de la diabetes y del sobrepeso. Como siempre, empezando, una y otra vez, una dieta de nuevo.

Pero una noche veraniega de Santiago en 2017, de esas donde el aire era tan denso que casi podía tocarlo y sentir cómo hacía más lento cualquier movimiento, una de esas noches, muy tarde en Venezuela, recibí una llamada. Era mi tía: “Hola hijo”, me dijo con voz entrecortada. Y desde ese saludo, no quise escucharla. Por alguna razón, lo que me iba a decir era algo que ya sospechaba.

“Falleció tu abuelo”.	Y me quedé en silencio.
Sin aire. Vacío. Seco.	
Ese instante se sostuvo en el tiempo.	Creo que balbuceé algo.
Estaba paralizado.	

Busqué en mis memorias el último abrazo. Desde mi partida en 2014 no volvimos a vernos. Entonces, con estricto rigor arqueológico me dediqué a excavar los recuerdos. Desempolvé minuciosamente nuestros juegos a la “lucha libre” sobre la cama, las tardes mirando la serie de *El Zorro*, y las noches escuchando sus discos de danzón cubano. Y así, consciente de la fragilidad de las imágenes, recuperé con cuidado las horas en el viejo *Dodge* blanco. Casi vuelvo a sentir la luz cálida de agosto entrando por las ventanas, al atravesar las sombras que cientos de árboles alrededor de la carretera, dibujaban en el suelo. Sin lugar a dudas, una invaluable colección de otros tiempos.

El diagnóstico fue que murió por el deterioro de la diabetes. Pero la verdad, es que fue por mucho más que eso. Mi abuelo murió también por el

agotamiento a causa de la crisis en Venezuela, por tener que esperar semanas por sus citas de las diálisis, por el esfuerzo para conseguir los insumos que el hospital no tenía. A él lo fue matando de a poco la escasez de medicamentos, la espera por las pastillas que le enviaba mi papá desde Chile para cumplir con sus tratamientos. En resumen, podría decir que, además de su enfermedad, a él también lo mató el Estado. Pero ni la tristeza, ni la rabia, ni la impotencia que aún siento serán capaces de devolverle la vida a mi abuelo.

Hoy lamento no haber regresado antes para pasar unos días en Venezuela. Lamento no haberle agradecido por llevarme por primera vez al cine, ni haber aprovechado alguno de esos tantos momentos compartidos, para rememorar los buenos tiempos. Pero si pudiera volver a verlo, al menos por un instante, le diría: “Tranquilo abuelo, olvídate de la estúpida dieta, porque traje galletas con mermelada. Esta vez yo las ofrezco”.

Reflexiones finales

A modo de salida: reivindicar las emociones para vislumbrar otros horizontes

Antes de llegar a Caracas y hacer trabajo de campo, los objetivos e intereses de investigación eran muy claros: indagar en la experiencia frente al *entramado crítico* en Venezuela, analizando su *gramática* no sólo por sus impactos sino por la forma en que fue afrontado en la cotidianidad. Y aunque me enfocaba en las experiencias de vecinxs del Bloque 6 de Pinto Salinas, y tomaba en cuenta sus particularidades, sabía que sus relatos podrían llegar a ilustrar un panorama más amplio.

Igualmente, al reconocerme como antropólogo, migrante y venezolano, era consciente de que junto con el interés académico había un interés personal, casi una pulsión emocional, que me hacía querer acercarme a una crisis que no encarné pero que, al ser atravesada por mis afectos, también me atravesaba. Sentía la necesidad de juntar los fragmentos de una historia que, paradójicamente, me resultaba tan ajena como propia. Pero el hecho de reconocer de antemano esa pulsión emocional por mi investigación, no implicaba que pretendiese tomar las emociones —ni las propias, ni la

de lxs protagonistas— como un camino para acercarme al contexto y a las experiencias de quienes lo vivieron. Siempre supe que los relatos estarían en el centro para descifrar ese *entramado crítico*, pero lo que no sabía es que en ellos las emociones saltarían a la vista. No pretendía observarlas, pero tampoco descartaba esa posibilidad. Esa decisión la fui tomando, o sintiendo, con el paso de la propia investigación y el trabajo de campo.

Al acercarme a los relatos de lxs protagonistas, teniendo como horizonte una antropología dialógica, para indagar en las distintas problemáticas que debían enfrentar —y que luego tomaron la forma conceptual de *hilos críticos*—, cada vez me resultaba más evidente la carga emocional contenida en aquellos testimonios que daban cuenta de sus condiciones de vida precaria. Muestras de cansancio, intranquilidad, rabia, indignación, tristeza, hastío, agobio, vergüenza, incertidumbre y frustración eran algunas emociones que, junto con expresiones de orgullo, coraje, esperanza, solidaridad, compasión, comprensión e incluso goce y alegría ⁴⁷, matizaban las distintas *tonalidades emocionales* que lxs protagonistas expresaban al recordar aquellos tiempos.

Esas diversas emociones no sólo me permitieron enriquecer la idea respecto al carácter intrínsecamente diferenciado de las experiencias en el *entramado crítico*, sino que también, al entrecruzarlas y dejarme ser afectado por ellas, tanto durante el trabajo de campo como en la escritura etnográfica, me permitieron dar forma a una *dialógica afectiva*.

Sin embargo, en el cierre de este texto es preciso volver a la escena que dio lugar a su introducción, a aquel 8 de marzo en Caracas. La elección de ese momento no fue casual ni mucho menos anecdótica. Aunque no fue una declaración categórica, entrelíneas, significó una postura ética, política y epistemológica que me hizo (pre)sentir que había algo en mi investigación que estaba por encaminarse a otra dirección, o revelarse ante mí. Durante días se repitió en mi cabeza, una y otra vez, aquella demanda que a su vez se levantaba como reclamo: “*Que la crisis no la paguen las mujeres*”.

En conversaciones posteriores con Claudia comprendí que, aunque su consigna señalaba explícitamente que el costo de la crisis lo estaban pagando “las mujeres”, no estaba sosteniendo que únicamente les afectara a ellas.

47. En mi investigación, una de las premisas también es identificar instancias de goce y recreación en medio de la crisis.

Pero el hecho de reconocer que la crisis lxs afectara a todxs, no se traducía en que sus efectos y los esfuerzos por afrontarla se distribuyeran parejamente entre todxs. En esto Claudia era enfática y, aunque tal declaración me interpelaba, no podía estar más de acuerdo con ella. De alguna manera, podía resonar con su rabia y su frustración, haciendo de la *dialógica afectiva* un puente que nos permitía acercarnos y reconocernos en nuestras diferencias.

Esa consigna, sin proponérselo, se convirtió en una invitación (o quizá más bien un llamado) a prestar más atención a la experiencia diferenciada de las mujeres, y la manera en que las dinámicas propias de la crisis las afectaba más a ellas y trastocaba la convivencia social. Por eso, así como las emociones reclamaron progresivamente un lugar en la investigación, también lo fue haciendo esta preocupación que priorizaba la experiencia desigual de las mujeres. De manera que, tanto por darle protagonismo a las emociones como por esta lectura interseccional, terminé acercándome —queriendo o sin querer— a un análisis feminista (o mejor dicho, antipatriarcal).

Sin embargo, para concluir, es imperativo ir más allá de la importancia de tomar las emociones para analizar el *entramado crítico* venezolano, más allá de su pertinencia para estudiar contextos de violencia o cualquier otra problemática social. Eso es inobjetable. A donde quiero apuntar es a la reivindicación de las emociones fuera del ámbito académico o cualquier metodología, y abrazarlas en todas las esferas de nuestras vidas, desde el entendido que emoción-razón-y-cuerpo están imbricadxs, no hay una escisión entre ellxs. Esta reivindicación, a mi parecer, —más que apuntar a una ética feminista, aunque de alguna manera nos acerca a ella— nos invita a ver en las emociones otros horizontes ético-políticos para la convivencia social, basados en la sensibilidad como bandera, en una ternura que nos convoque, en el apoyo mutuo, en la reciprocidad, en la solidaridad radical, en la interdependencia o la alegría como trinchera. De eso se trata, al final, poner las emociones al centro.

Bibliografía

A

Abu-Lughod, Lila (2012) "Escribir contra la Cultura", *Andamios*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, pp. 129-57.

Ahmed, Sara (2015) *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: UAM.

Aponte, Kellvin (2021) *Emociones que migran. Sentipensando la migración venezolana hacia Chile en tiempos de crisis* [Tesis de Maestría]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Ariza, Marisa (2016) "Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social," en Ariza, Marisa (coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. Ciudad de México: IIS-UNAM, pp. 279-325.

B

Barttolotta, Leandro e Ignacio Gago (2023) *Implosión. Apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Blanco, Mercedes (2012) "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, pp. 49-74.

Butler, Judith (2006) [2004] *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós. — (2009) "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, pp. 321-36.

C

Clifford, James (1996) "Sobre la autoridad etnográfica", en Reynoso, Carlos (comp. y trad.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 141-70.

Cornejo Hernández, Amaranta (2016) "Una lectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones", *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 8, pp. 89-103.

Crenshaw, Kimberlé (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist

Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, pp. 139-167.

D

De la Cerda, Dhalia (2023) *Desde los zulos*. Ciudad de México y Madrid: Editorial Sexto Piso.

Drullard, Mikaelah (2023) *El feminismo ya fue*. Ciudad de México: OnA Ediciones.

Duque, José (2020) *Venezuela crónica*. Cómo fue que la historia nos trajo hasta aquí. Buenos Aires: Tinta Limón.

E

Ellis, Carolyn, Tony Adams y Arthur Bochner (2019) “Autoetnografía: un panorama”, en Bénard, Silvia (comp.) *Autoetnografía, una metodología cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis, A.C., pp. 17-42.

Ellner, Steve (2019) “Explicaciones para la crisis actual en Venezuela: el choque de paradigmas y narrativas”, *Discursos del Sur*, núm. 4, pp. 133-51.

ENCOVI (2020) *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida 2019-2020*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Disponible en: <https://www.proyectoencovi.com/informe-interactivo-2019>.

F

FAO, OMS, WFP y UNICEF (2019) *Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe 2019*. Santiago: FAO. Licencia: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.

Flores, Juan (2010) “Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas.” *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 14, pp. 11-23.

G

Gago, Verónica (2019) *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: Tinta Limón / Traficantes de Sueños.

Gerig, Malfred (2022) *La larga depresión venezolana. Economía política del auge y caída del siglo petrolero*. Caracas: CEDES – Trinchera.

Gil, Silvia (2014) "Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común", *Éndoxa: Series Filosóficas*, núm. 34, pp. 287–302.

Guerrero Arias, Patricio (2010) *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

H

Haraway, Donna (1995) [1991] *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hernández, Rosalva Aída (2011) "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista", en Leyva Solano, Xóchitl et al. (eds.) *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, tomo II. Chiapas, México, Ciudad de México y Ciudad de Guatemala: CIESAS-UNICACH-PDTG-UNMSM, pp. 7–40.

Hill Collins, Patricia (2000) *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York y Londres: Routledge.

Hill Collins, Patricia y Sirma Bilge (2019) [2016] *Interseccionalidad*. Madrid: Ediciones Morata.

hooks, Bell (2017) [2000] *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2020) [2015] *Teoría feminista. De los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2021) [2020] *El deseo de cambiar. Hombres, masculinidad y amor*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

J

Jaggar, Alison (1989) "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 32, núm. 2, pp. 151–76.

L

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

M

Meccia, Ernesto (2020) "Introducción. Una ventana al mundo: investigar biografías y sociedad", en Meccia, Ernesto (dir.) *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas*. Buenos Aires: Santa Fe Ediciones.

O

Observatorio Venezolano de Conflictividad Social (OVCS) (2020) *Informe anual: Conflictividad social en Venezuela en 2019*. Caracas. Disponible en: <https://www.observatoriodeconflictos.org.ve/tendencias-de-la-conflictividad/conflictividad-social-en-venezuela-en-2019>

R

Rambo, Ronai Carol (2019) "Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas", en Bénard, Silvia (comp.) (2019), *Autoetnografía, una metodología cualitativa*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y El Colegio de San Luis, A.C., pp. 123-54.

Ramírez Lasso, Lilia (2021) "Sanciones, bloqueo y diálogo político en Venezuela. Narrativas en disputa", *Iberoamérica Social*, vol. 9, núm. 17, pp. 89-114.

S

Solnit, Rebecca (2020) *Un paraíso en el infierno: Las extraordinarias comunidades que surgen en el desastre*. Madrid: Capitán Swing

Spade, Dean (2022) *Apoyo mutuo. Construir solidaridad en sociedades en crisis*. Madrid: Traficantes de sueños.

T

Tedlock, Dennis (1996) "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en Reynoso, Carlos (comp. y trad.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 275-88.

Tejera, María Josefina (comp.) (1993) [1983] *Diccionario de venezolanismos*, tomo III. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Segundo bloque



5



5. Hacia una antropología emocionalmente comprometida: puentes y duelos en la Costa de Oaxaca y las lagunas de Chacahua

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera

Introducción

Cuando me invitaron a presentar en las jornadas de Antropología de las Emociones: experiencias metodológicas y de investigación en contextos de violencia en el CIESAS-Ciudad de México (febrero, 2025), enseguida pensé en la importancia de seguir colaborando colectivamente en otras formas de hacer antropología y etnografía, dado el contexto colonial de la antropología como una disciplina que sustrajo conocimiento, hizo extractivismo epistémico, así como fundó relaciones raciales jerárquicas en donde los sujetos no-blancos y no-europeos eran tratados y “observados” como inferiores. Desde la idea de “observación”, como si esa observación no fuera mutua y recíproca, como si la observación sólo fuera posible en una sola dirección y no se devolviera la mirada

En este trabajo, intento revertir esto. La observación también es hacia la investigadora, en donde yo también hablo de mi propia experiencia en el mundo y en mis propios afectos, tanto en el trabajo de campo, como en la escritura misma.

En 2016, comencé a hacer investigación en la costa chica de Oaxaca, específicamente, alrededor de las lagunas de Chacahua. Estas lagunas, llevan alrededor de 20 años degradándose al punto que corren el riesgo de morir. A pesar de que 20 años en sí no serían considerados una pauta larga en relación con estudios geológicos, cabe mencionar que subrayo lo lento, en virtud de la escala casi imperceptible cotidiana de la degradación ambiental de las lagunas. Aunado a esto, vale la pena recalcar que, en dos décadas, las secuelas han sido tan graves que ponen en riesgo la muerte definitiva de las lagunas. En este sentido, me parece importante retomar los conceptos de *muerte lenta* de Laura Berlant (2007) y *violencia lenta* de Robert Nixon (2013). En el primer concepto de Berlant, la autora describe: “la muerte lenta no prospera en eventos traumáticos, ya que están sujetos

a un marco temporal discreto [...] En la actividad cotidiana" (2007:756). Es decir, los casos de muerte lenta pasan más fácilmente desapercibidos por su temporalidad y gradualidad.

En el caso de las lagunas de Chacahua, la muerte lenta ocurre desde los inicios de los años 2000, es decir, lleva al menos 25 años degradándose ambientalmente. En el caso del concepto de *violencia lenta*, acuñado por Nixon, se refiere a "una violencia que se produce gradualmente y fuera de la vista, una violencia de destrucción tardía dispersa en el tiempo y en el espacio" (2013:2). Además, como Nixon describe, "la violencia es concebida habitualmente como un acontecimiento o acción que es inmediata en el tiempo, explosiva y espectacular en el tiempo" (ibídem).

Como ambos autores destacan, es un tiempo de violencia y/o muerte que es peligrosamente invisible porque está aunada a la cotidianidad de la vida, o a la cotidianidad de la muerte. Sin embargo, me gustaría argumentar que, para poder observar de cerca la muerte lenta o la violencia gradual, es necesario, no sólo usar la razón, o la racionalidad, sino, además, es necesario un acercamiento acuerpado a las emociones y afectos.

Históricamente, en el periodo de la ilustración en Europa desde mediados del siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX, el conocimiento "científico" se centró en la razón y en la racionalidad, asimismo, se devaluaron otro tipo de conocimientos y se crearon dicotomías binarias entre cuerpo y mente, o cuerpo y alma. Estas dicotomías siguen modelando cómo validamos el conocimiento y las jerarquías epistemológicas que se crean, donde el conocimiento europeo y occidental se vuelve el centro de interpretación del mundo, y todos aquellos conocimientos no-europeos ni occidentales son concebidos como menos válidos o simplemente no válidos. Asimismo, la separación del cuerpo en dos: mente y cuerpo, reprodujo una separación también epistémica en el sentido de que sólo la razón y racionalidad es lo que impera y es lo más importante de nuestro cuerpo, dejando atrás todo lo emocional y/ o sensorial. Así, conocimientos por ejemplo de la vida cotidiana basados en observación, pero también en otros sentidos como el olfato, la escucha, el tacto, a su vez centrados en el afecto y la emocionalidad, son concebidos como no suficientemente científicos o simplemente sin valor epistémico.

Estos principios epistemológicos basados en la Ilustración fueron adoptados por la antropología desde sus inicios. La antropología también consideró los conocimientos europeos y occidentales como superiores, así como una serie de reproducciones coloniales en torno a las sociedades con las que interactuaba. No me detendré en este punto pues ya hay bastantes críticas sobre estas prácticas y orígenes coloniales de la antropología, pero lo que sí me interesa recalcar es cómo, incluso en el trabajo de campo, se requería “objetividad” y “racionalidad”, de nuevo, borrando y eliminando las experiencias sensoriales, corporales y afectivas-emocionales. Además, cabe señalar que los estudios sensoriales y el giro afectivo han aportado grandes críticas a la racio-centralidad del conocimiento, invitándonos a explorar otras formas de conocer y explorar la realidad.

Trabajo de campo en la Costa de Oaxaca

Llegué a la costa de Oaxaca por primera vez en 2016 para hacer mi primera investigación de campo. Sólo sería por unas semanas en el verano. Sin embargo, como parte del programa de antropología activista en donde hice mi doctorado (la Universidad de Texas en Austin), una de las sugerencias que recibí fue que, antes de terminar por completo mi anteproyecto doctoral, sería recomendable primero presentarlo a la comunidad para recibir observaciones y modificarlo acorde a sus sugerencias. Así fue como en el verano de 2006 fui a la costa de Oaxaca y, en un evento de organizaciones de mujeres afromexicanas de toda la costa de Oaxaca y Guerrero que se encontraban juntas en un foro, expuse mi proyecto a la hora de la comida en el restaurante frente alrededor de 80 mujeres. Fui mesa por mesa escuchando sugerencias, observaciones y también merecidas críticas a la academia. Recuerdo con claridad, por ejemplo, cuando en una de las mesas, una de las mujeres me dijo: “antes de decirte cualquier cosa, quisiera que me respondas ¿Vendrás como académica o aliada? Porque son dos distintas cosas y posiciones. Luego vienen académicas aquí a la zona y sólo extraen conocimientos para sus libros y no nos toman en cuenta ni nos escuchan”. El comentario me tomó por sorpresa, hice una pausa nerviosa y respondí “como aliada”, entonces me respondió “está bien, entonces te estás compro-

metiendo a algo distinto con nosotras". Esta conversación corta pero muy importante para mi trabajo etnográfico y la ética con la que intento vivir mi vida, cambió la forma en que me aproximaba a la conversación y a estar presente en el "campo".

Después de las charlas e intercambios que tuve ese verano con distintas organizaciones de la Costa, volví a Austin para modificar mi anteproyecto basado en lo que me dijeron. Esto hizo que se modificaran algunos de los objetivos, por ejemplo, algo crucial serían las historias orales de las mujeres en la Costa de Oaxaca, así como la documentación de su vida cotidiana, como ellas lo habían pedido. Estuve un año más en Austin terminando mis últimas clases de doctorado y preparativos antes de volver a la Costa por un año.

En el verano de 2017, me mudé a Oaxaca y a la costa para comenzar mi "trabajo de campo", con la noticia de que, una de las organizaciones con las que me había comprometido a trabajar, se había mudado a una de las comunidades alrededor de las lagunas de Chacahua. Creo que algo que normalmente no se menciona, pero me parece importante, son los cambios inesperados en los trabajos etnográficos y la apertura que debe haber para tener una "escucha atenta y profunda" a estos cambios, es decir, en lugar de forzar lo que se esperaba encontrar, fluir con los nuevos acontecimientos y escenarios. En mi caso, el que se haya movido toda mi investigación alrededor de las lagunas implicó también que algunos temas se expandieran o incluso cambiaran. Conforme fui pasando más tiempo en las lagunas y en la comunidad, la gente me hablaba de la preocupación por la posible muerte de las lagunas de Chacahua. Después de dos meses en campo, decidí que no podía ignorar lo que la gente en la vida cotidiana estaba diciendo y además, viviendo, y decidí enfocar mi trabajo, después de platicarlo con la organización con la que colaboraba, en las lagunas de Chacahua y los efectos socioeconómicos, políticos pero también emocionales de su *muerte lenta* (Berlant, 2007).

Posicionalidad

Es importante recalcar que, si se quiere hacer etnografía y antropología crítica desde una perspectiva feminista, me gustaría también describir quién soy yo, de dónde provengo, puesto que esto influye en la manera en que interactúo con el mundo y viceversa. Históricamente, la posicionalidad no era incluida en las primeras etnografías pues siempre era el considerado “otro” u “otredad” quien tenía que ser descrito, pero no se sabía quiénes eran los autores de dichas etnografías.

Provengo de una familia de educadores, campesinos y clase trabajadora. Mi abuelo materno fue campesino y fundador de un ejido en la Comarca Lagunera, mi mamá creció como niña campesina y después se formó como maestra de primaria en una normal rural en México. Del lado paterno, mi abuela era una mujer que hacía limpieza en hoteles en Ciudad Juárez, Chihuahua. Mi papá, con mucho esfuerzo, eventualmente se convirtió en profesor. Esto influyó en tener movilidad económica a lo largo de mi vida, creciendo como clase trabajadora y eventualmente ser considerada clase media. Soy una persona mestiza, lesbiana, de piel morena clara, que emigró a Estados Unidos y actualmente trabajo como profesora en la universidad DePaul en Chicago. Esto implica que tengo privilegios raciales y de clase en México, en el sentido de que en la mayoría del tiempo no enfrente racismo ni clasismo en territorio mexicano. Sin embargo, tampoco soy una persona blanca mexicana, lo que implica que, en ciertos espacios, sobre todo blancos, tanto en Estados Unidos como en México, sí puedo enfrentar discriminación racial y muestras de clasismo. Estas experiencias complejas, e incluso a veces contradictorias, han guiado mi lectura del mundo y me parece importante nombrarlo.

Mi investigación se centró primordialmente en las mujeres de la comunidad. Como cuerpo femenino legible, tuve el privilegio de entrar en espacios y conversaciones femeninas a las que de otro modo hubiera sido imposible entrar como cuerpo masculino. Sin embargo, la intersección de mi raza-etnia y clase me separó de las mujeres de la comunidad alrededor de las lagunas. Las mujeres en las comunidades han experimentado el clasismo y el racismo durante toda su vida, al contrario de mí. Como inves-

tigadorxs, es nuestra responsabilidad continuar con nuestro compromiso político con un futuro habitable.

El caso de ecocidio de las lagunas de Chacahua y racismo ambiental en contexto de mestizaje

Como lo he mencionado en otras publicaciones (Rodríguez Aguilera, 2021 y 2023), el sistema lagunar Chacahua-Pastoría, ubicado en la Costa de Oaxaca, comprende 23 kilómetros y 2,833 hectáreas de superficie rodeada de un ecosistema de manglares (Leal-Acosta *et al.*, 2022) y fue declarado Parque Nacional por el expresidente Lázaro Cárdenas en 1937. Dentro del Parque Nacional, se encuentran cinco comunidades: Chacahua, Charco Redondo, Isla El Corral, Zapotalito y El Azufre. Alrededor de las lagunas viven diversas comunidades indígenas que se auto adscriben como Chatinos, Zapotecos, Mixtecos, pero también algunas personas se autoidentifican como población Afrodescendiente y Afro-indígena (Afro-Chatinos, Afro-Mixtecos, Afro-Zapotecos). Las principales actividades económicas de las comunidades alrededor de las lagunas son: la pesca, en las lagunas y en el océano Pacífico, y el turismo nacional e internacional que llega a las lagunas y a la playa en Chacahua y en Cerro Hermoso.

Derivado de diversas causas, las lagunas de Chacahua, específicamente las que se encuentran cercanas a la comunidad de Cerro Hermoso, están viviendo un posible ecocidio. Las causas son, entre otras: un proyecto federal gubernamental que construyó “escolleras” en las playas de Cerro Hermoso, con la finalidad de cambiar la corriente de agua marina y así hacer una bahía más grande entre el océano Pacífico y las lagunas. Cabe mencionar, que esta bahía ya existía naturalmente, pero el gobierno quería agrandarla.

Es importante señalar que las comunidades no fueron consultadas sobre la construcción de las escolleras, una clara violación al convenio 169 de la OIT sobre derecho a la consulta previa (artículo 6) y el derecho a participar en la gestión de sus recursos naturales (artículo 15). Algo importante de aclarar es que, a pesar de que son comunidades multi-étnicas, es decir, donde miembros de distintos pueblos indígenas y afrodescendientes conviven,

el convenio 169 sí puede aplicarse como un recurso legal para proteger su territorio, pues se demuestra que hay vínculo histórico, cultural y económico con el ecosistema lagunar de miembros de comunidades indígenas. Asimismo, el convenio 169 de la OIT también protege a pueblos “tribales” no necesariamente indígenas siempre y cuando tengan, de acuerdo al artículo 1º, “condiciones sociales, culturales y económicas que los distingan de otros sectores de la colectividad nacional y que mantengan sus propias instituciones sociales, económicas y políticas”, lo cual aplicaría a comunidades afrodescendientes que han mantenido formas de vida, organización y relación con el territorio y las lagunas distinta que la del resto de la sociedad mexicana.

Lamentablemente, este proyecto federal causó la desconexión permanente del océano Pacífico con el lado donde se ubican las comunidades entrevistadas de las lagunas, creando un cuerpo de agua aislado y que no recibe el oxígeno necesario del mar. Aunado a esto, la costa chica de Oaxaca es conocida por su amplio cultivo de papaya, limón, piña, entre otros. Sin embargo, estos cultivos usan pesticidas tóxicos y las lagunas, al estar ubicadas en una cuenca, reciben por medio del viento y la lluvia los residuos de estos pesticidas. Algunos científicos biólogos han encontrado altos índices de Dicloro Difenil Tricloroetano (DDT), un compuesto químico tóxico que se encuentra en los pesticidas (Leal-Acosta *et al.*, 2022). Otro factor contaminante es una fábrica de aceite de limón ubicada en una comunidad cercana a las lagunas, en donde se documentó que dicha fábrica tira todos sus desechos a las lagunas por medio de unos canales. Estos aceites son altamente ácidos y provocan más degradación ambiental en las lagunas

Después de varios meses en la costa de Oaxaca comprendí que el caso de las lagunas de Chacahua era un claro ejemplo de racismo ambiental. El racismo ambiental surgió como un concepto en Estados Unidos por el sociólogo afroamericano Robert Bullard, definido como políticas y prácticas medioambientales que afectan desproporcionadamente a poblaciones afrodescendientes y otras poblaciones no blancas (Bullard, 1993). Desde América Latina, se han hecho trabajos teóricos invaluable sobre ecología política y defensa territorial, sin embargo, seguía sin centrarse la clave racial-étnica y su relación con el ambiente explícitamente. Intenté encontrar literatura en torno al racismo ambiental en América Latina y encontré

muy poca (Moreno, 2019), así que decidí pensar cómo se experimenta y se observa el racismo ambiental en el contexto de México, particularmente en comunidades afroindígenas alrededor de las Lagunas de Chacahua.

En el contexto de mestizaje en donde históricamente se ha negado la existencia de racismo en México, puesto que supuestamente somos una nación “mezclada”, lo que se encuentra es todo lo contrario: un proyecto de homogeneización y de blanqueamiento de la población (Moreno y Saldívar, 2016; Moreno, 2010).

Me interesa pensar aquí cómo la ideología de mestizaje, basada en lo que sería llamada como “raza cósmica” de José Vasconcelos (1977), implica el borramiento de poblaciones negras, y a la vez, el uso multiculturalista neoliberal (Hale, 2005) de poblaciones indígenas, una suerte de performance político que, a su vez, niega sus derechos territoriales y autonómicos.

En este sentido, quisiera recalcar no sólo la ideología como una idea abstracta, sino las consecuencias materiales del mestizaje en territorios afrodescendientes e indígenas, o lo que yo llamo *geografías mestizas*, es decir, procesos de desposesión de territorios de comunidades negras e indígenas en el país por medio de proyectos nacionales y transnacionales como hidroeléctricas, minerías, o gaseoductos, así como también por medio de contaminación, toxicidad y turismo.

Las lagunas de Chacahua y las comunidades que habitan alrededor se enfrentan así a un despojo en donde este cuerpo de agua morirá y, con ello, se forzaría el desplazamiento de los habitantes alrededor.

Antropologías activistas críticas

En los pasajes anteriores, intenté describir las causas del ecocidio de las lagunas, así como las razones por las que nombro este caso como *racismo ambiental*. Ahora bien, en este apartado me interesa concentrarme específicamente en las metodologías que utilicé tanto en el trabajo de campo, como en la escritura de la disertación y en la teorización.

Al haber sido formada dentro de la escuela de *antropología activista*, tanto en México, como en Austin, Texas, el compromiso político tenía que

ser explícito y evidente. En marzo de 2016 se organizó la XVIII conferencia “Abriendo Brecha”, donde se presentaron nuevas perspectivas en la antropología, particularmente de la antropología activista y de violencias de género. Las organizadoras me invitaron a co-facilitar uno de los talleres. Esta conferencia marcó a muchxs studentxs, incluyéndome, puesto que las organizadoras -cinco antropólogas estudiantes de doctorado- hacían críticas a la visión hegemónica de la antropología activista.

Académicos y académicas como Shannon Speed(2006), Charles Hale (2001), Edmund Gordon (2007), Aida Hernández (2015), Xochitl Leyva (2015), entre otrxs, emplean o discuten la antropología activista o la antropología socialmente comprometida. Soyini D. Madison (2005), por otro lado, le llama etnografía crítica. Sin embargo, de diferentes maneras, todxs estxs investigadorxs han argumentado sobre la importancia y la responsabilidad ética de involucrarnos políticamente con nuestro trabajo, y la necesidad de alinearnos con las luchas y objetivos políticos de las personas y comunidades con las que trabajamos.

Entre las principales críticas que surgieron en la conferencia de 2016 en Austin, fue la idea de que “el antropólogo” activista, así en masculino, es pensado como un hombre cis heterosexual -en la mayoría de las veces blanco- que tiene claras sus posturas políticas y las formas de extender su activismo a través del diálogo con las comunidades, pero que, sin embargo, una corporalidad de hombre o masculina hace posible que su estancia, por ejemplo, en un poblado rural o aislado, no le represente ningún riesgo. Es decir, la característica principal de hacer trabajo de campo en antropología requiere que esa persona se vaya a “vivir” en la comunidad, ciudad o espacio donde hará la investigación. Sin embargo, en una sociedad heteropatriarcal un hombre no tiene que tomar ciertos cuidados para evitar riesgos. En el caso de corporalidades femeninas y feminizadas, los riesgos son varios entre ellos violencia sexual y de género. Así, la antropología activista como una propuesta crítica presenta ciertos límites que no toman en cuenta los riesgos de antropólogas y antropólogos con cuerpos feminizados. En el congreso, las co-organizadoras del evento leyeron un texto donde cada una relató diversas formas de violencia de género que vivieron mientras hacían “trabajo de campo”. La sesión fue muy impactante y nos movió muchas cosas internamente a varias: desde tristeza, hasta rabia y

desesperanza. Las co-organizadoras trabajaron el texto y eventualmente se publicó como un artículo.⁴⁸

Considero que las críticas que hicieron tenemos que ponerlas al centro, pensando también en personas racializadas, así como en personas trans y no-binaries y otros cuerpos disidentes que están haciendo antropología. En este congreso, y durante la preparación de otro texto colectivo, comencé a pensar en otra crítica a la antropología activista, una crítica en general a la izquierda, que a veces se siente con autoridad moral e intelectual para reproducir ciertos modelos masculinos y masculinizantes, así como blanqueados.

En este sentido, a partir de mi trabajo de campo, así como de experiencias muy personales, comencé a *sentipensar* en una antropología no sólo centrada en la razón del activismo, sino también una antropología que esté emocionalmente comprometida con su realidad y entorno. Con esto me refiero a que me interesa centrar la dimensión emocional de la investigación ¿De qué forma el investigador es afectado por la investigación, por las personas con las que colabora, por el medio ambiente y seres no humanos? Así, la antropología o la etnografía se entreteje con las emociones en un proceso ético y colaborativo, donde no sólo la racionalidad impera, sino también un compromiso emocional con las comunidades con las que trabajamos.

Hacia una antropología emocionalmente comprometida

Cuando comencé a hacer investigación alrededor de las lagunas de Chacahua, una de las principales preguntas que hice en las comunidades fue: ¿qué *sienten* al ver a las lagunas muriendo? Me interesaba no sólo entender los efectos sociales, económicos y políticos de la degradación ambiental en las comunidades Afro-indígenas de las lagunas, sino también y sobre todo, los efectos emocionales y afectivos de la posible pérdida de las lagunas.

48. El texto "Hacia una Antropología Fugitiva: Género, Raza y Violencia en el Campo" (*Toward a Fugitive Anthropology: Gender, Race, and Violence in the Field*), por Maya Berry, Claudia Chávez, Shanya Cordis, Sarah Ihmoud y Elizabeth Velásquez (2017), ha marcado críticas sumamente centrales para las formas de hacer antropología en el mundo contemporáneo.

Durante los 14 meses de trabajo de campo que estuve en la costa de Oaxaca, documenté el ecocidio de diversas formas, incluyendo metodologías de geografías feministas del sur como mapas comunitarios y mapeo del cuerpo-territorio (Cabnal, 2019; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017) para entender mejor la complejidad de los efectos físicos y emocionales. Algunas geógrafas como Sofía Zaragocín influyeron en mi trabajo al pensar en geografías decoloniales latinoamericanas y hemisféricas (Zaragocin, 2018 y 2019).

Asimismo, también hice entrevistas, historias de vida y etnografía de la vida cotidiana alrededor de las lagunas. Una vez que terminé mi trabajo de campo, volví a Austin para comenzar a escribir mi disertación doctoral. Tenía mucho material etnográfico por procesar y estaba muy motivada a comenzar la escritura. Apenas llevaba un mes de vuelta en Austin, cuando recibí una llamada que cambió el curso de todo mi mundo: mi madre había sido diagnosticada con cáncer terminal. Por obvias razones, viajé a México de emergencia y, en cuestión de semanas, mi madre murió en el otoño. Esta pérdida inesperada cimbró toda mi vida y fue muy traumática porque todo sucedió muy rápido.

El dolor del duelo y el continuo vida-muerte (emociones que estaban presentes en mi trabajo de campo) se convirtieron en parte de mi experiencia personal después de la muerte de mi madre. Dána-Ain Davis y Christa Craven (2022) describen cómo las experiencias personales influyen en una etnografía feminista: “Los acontecimientos que alteran la vida también pueden tener un impacto significativo en las formas en que las etnógrafas feministas son aceptadas (o no) en el campo, así como en las formas en que piensan sobre su trabajo” (Davis y Craven, 2022: 83). Mi propio dolor y el evento que alteró mi vida impactaron directamente mi investigación, desde la teorización hasta la metodología y la escritura.

Mi conocimiento personal y encarnado me permitió comprender las conexiones entre mis propias emociones y la realidad que analizo en este capítulo. Entonces, ¿cómo influyen las emociones compartidas entre el “investigador” y el “trabajo de campo” en nuestro enfoque y comprensión de nuestro trabajo de campo políticamente comprometido? ¿Cómo las emociones, en este sentido, se convierten en un puente que borra parcialmente las fronteras entre nosotras como etnógrafas y la investigación que inves-

tigamos? Hacer esta pregunta no implica que se borren las relaciones de poder entre quienes investigan y quienes son investigados, pero sí ofrece un nuevo lugar de conexión. Debido a esto, escribo en una narrativa autoetnográfica/en prosa, en la que reflexiono sobre mi propia investigación políticamente comprometida y sobre lo que sucede cuando las emociones que estaba investigando se convierten en mis propias emociones.

Los días pasaron y sentí y experimenté lo que nunca había experimentado: dolor por una pérdida. El dolor se sentía como una tristeza insoporrible, ansiedad, ira, incluso rabia, tristeza, nostalgia, un agujero profundo y doloroso en el estómago, el corazón se me salía del pecho. El dolor se convirtió en mi compañero todos los días y todas las noches. Al principio, el dolor ocupaba toda mi energía, cuerpo y espíritu. Consumió mi energía. No estaba en capacidad de hacer nada más que llorar. Con el paso del tiempo, el duelo se ha transformado, pero sigue presente; coexiste con sentimientos de alegría, excitación, amor y placer. Sé que el dolor estará presente por el resto de mi vida y siempre cambiará y ocupará distintos lugares. El duelo se ha convertido en una compañía íntima y siempre presente para mí, en diferentes espacios y tiempos.

El duelo se ha transmitido entre las mujeres de mi familia de forma intergeneracional. Mi abuela materna también murió siendo joven ¿Cuánto de este dolor está acumulado y pegado en mis huesos y en mis entrañas por parte de generaciones y ancestros pasados? ¿Cómo sanamos, o al menos reconstruimos, un cuerpo con duelo intergeneracional?

Necesitamos una metodología de cuidado, donde se hable de riesgos e inseguridades como parte de nuestra preparación para el trabajo de campo. Esta metodología de cuidado debería hablar del privilegio del investigador, pero también del miedo, la vulnerabilidad y la ansiedad que lxs investigadorxs pueden sentir, especialmente desde una mirada interseccional.

Necesitamos un espacio donde podamos hablar de nuestras emociones durante el trabajo de campo sin sentirnos avergonzadas o sin sentir que no encajamos en el estereotipo de héroe/antropólogo intrépido. Es necesario que nosotras, como mujeres y/o cuerpos feminizados, incluso si trabajamos en nuestro propio país (y hago esta acotación como una persona migrante que actualmente vive en Estados Unidos, pero que viaja constantemente a México), creemos un espacio seguro donde podamos estar seguras y esta-

blecer contactos entre amigas y colegas. Como parte de este cuidado, también necesitamos un espacio para procesar las emociones, especialmente aquellas provenientes de eventos que cambian la vida.

Una vez que estuve en un mejor estado mental y emocional, lo que me llevó casi un año entero, comencé a trabajar en mi tesis nuevamente. Continué mi trabajo como una forma de honrar a mi madre, mi abuela y otros ancestros. Fue un compromiso emotivo con mis ancestros y también parte de mi compromiso político con la comunidad.

Mientras revisaba los datos de mi trabajo de campo, entrevistas, fotografías y notas, seguí recordando una pregunta que le hacía a la gente: "¿Cómo te sientes con la laguna muriendo frente a ti?" O, a veces, de manera más general "¿Qué opinas de la laguna?" Las respuestas variaban según la persona y el momento, pero en general encontré respuestas similares entre los sentimientos y emociones de los entrevistados: tristeza, pena, nostalgia, ira y rabia. De repente, me di cuenta de que estaban sintiendo lo mismo que yo sentí con la muerte de mi madre, es decir, la comunidad estaba en un profundo dolor por la laguna Chacahua-Pastoría. Además, la gente de la comunidad también estaba de luto por la pérdida de miembros de su comunidad debido a la violencia estructural y física a manos de los narcotraficantes y la violencia estatal. Un ejemplo de ello fue el lamentable asesinato del marido de Patricia, una familia que vivió alrededor de las lagunas por al menos dos décadas, y donde el marido trabajaba en los campos agrícolas de la zona. La pérdida fue llorada por toda la comunidad. La gente también lloraba sus propios cuerpos, sus propias historias y los efectos territoriales y corporales del racismo anti-negro y anti-indígena en su propia comunidad y tierra bajo el país nacionalista centrado en el mito del mestizaje en México (Hooker, 2005).

Las lagunas y las comunidades alrededor son una geografía en duelo por la pérdida humana y no humana. De la misma manera que mi madre me dio la vida, la laguna sustenta la vida de la gente de la comunidad. Ser testigo de la muerte de una fuente de vida es una experiencia que cambia la comprensión que las personas tienen de la vida y la forma en que viven de muchas maneras. El duelo por una vida que está muerta o en proceso de morir implica una respuesta física, espiritual y emocional. Lamento el cuerpo de mi madre que ha desaparecido físicamente. La comunidad llora

un cuerpo de agua que está muriendo físicamente porque está contaminado, pero también porque es agua estancada y se seca con el paso del tiempo.

Cuando me percaté que compartíamos un sentimiento de duelo, tomando en cuenta diferentes contextos y posicionamientos, entendí mejor la frustración y el sentimiento de desesperanza que sentía la gente local. Mi propia experiencia de duelo abrió una esfera completamente nueva de conexión con la comunidad. Fue sólo después de vivir el dolor de perder a mi madre que pude entender a la laguna como fuente de vida. Renato Rosaldo (2004), en su famosa pieza "Aflicción e ira de un cazador de cabezas" (*Grief and the Headhunter's Rage*), revela cómo entendió el sitio etnográfico -rabia y dolor de los cazadores de cabezas Ilongot- sólo después de la trágica muerte de su esposa. Sin embargo, en este relato, el duelo es visto como una acción momentánea resuelta por un individuo, a través de la acción de caza de cabezas y en un momento de expresión de rabia y dolor.

Mientras que yo, por el contrario, exploro el duelo no como algo que debe "expresarse" a través de una acción individual para lidiar con la emoción, sino más bien como un proceso colectivo continuo que se convierte en una oportunidad para la movilización política y/o motivación de lucha por la vida.

Para las comunidades dependientes de la laguna, su muerte implica pérdidas materiales, económicas, sociales, emocionales y espirituales. Académicos como Ashlee Cunsolo y Karen Landman (2017) en su libro *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss & Grief* analizan el duelo y el duelo por un cuerpo no humano debido a la pérdida ecológica. Los autores argumentan: "Se trata de un duelo que se resiste a la separación artificial entre cuerpos que pueden y no pueden ser lamentados. Se trata de preguntarse qué se considera un cuerpo llorable (y qué no)" (2017: 3. Traducción propia). Las lagunas son un cuerpo de agua luctuoso, así como todo el ecosistema que está en riesgo de morir.

Mi madre significa un hogar para mí. Mi madre significa ascendencia, linaje, un sentido de pertenencia y conectividad con mi historia y mis antepasados, y una conexión espiritual. Después del fallecimiento de mi mamá, me sentí desorientada, desconectada y perdida. La Laguna Chacahua-Pastoría, de igual manera, significa hogar, pertenencia y conexión espiritual con lo no-humano y con los ancestros que han vivido en la costa duran-

te cientos de años. La laguna significa historia para un lugar; significa un espacio compartido y la creación de mundos y comunidades. Este espacio compartido alrededor de la laguna es en sí mismo una reproducción de la vida cotidiana. Como sostiene Sebastian Braun, “en otras palabras, el duelo por el medio ambiente muestra qué tipos de relaciones de parentesco creamos y perdemos con nuestro entorno” (2017: 65). La laguna también significa una conexión entre manglares, peces, mejillones, camarones y aves que anualmente migran allí durante una temporada. La laguna significa conexión con diferentes formas de vida.

Las comunidades que rodean la laguna son espacios de duelo, o lo que yo llamo geografías de duelo. Si no hubiera perdido a mi madre, no lo entendería como lo entiendo ahora. Podía reconocer la tristeza y el enojo de la gente, pero no los sentía como los siento ahora.

Cuando empleamos métodos de investigación activista, elegimos poner la mente, el cuerpo, la espiritualidad, el afecto y las emociones al frente de nuestra investigación. En otras palabras, nos comprometemos a construir un nuevo lenguaje común entre las comunidades con las que trabajamos y nuestra investigación, creando un horizonte completamente nuevo de imaginación y posibilidades para la investigación y para las comunidades. Sostengo que las emociones y afectos compartidos también pueden ser una forma de comprometernos con nuestra investigación y con la transformación colectiva.

Las emociones compartidas o similares pueden convertirse en otro enfoque metodológico y teórico de nuestro trabajo académico y políticamente comprometido: un puente creado a partir de emotividad y afectividad. Creo que parte de este compromiso social puede ocurrir a través de los afectos y las emociones, cuestionando y desestabilizando el llamado enfoque de investigación objetiva, o incluso desafiando las nociones fijas de lo que se considera investigación políticamente comprometida.

Es necesario apuntar que las emociones y los afectos no borran las relaciones de poder y las jerarquías entre el investigador y la comunidad. La clase, el género, la sexualidad, la raza y el origen étnico, entre otros factores, sin duda influyen en estas relaciones de poder. Estos factores no se vuelven invisibles; más bien, están permanentemente presentes en todas las interacciones y encuentros sociales. Sin embargo, creo que las emocio-

nes y los afectos no sólo entre humanos, sino también con seres no humanos, son otra forma de conectar y teorizar, creando espejos que logran crear otras formas de relacionarnos con humanos e incluso no-humanos.

Me ha tomado un tiempo volver a sentirme en paz y, a veces, todavía me siento destrozada por la pérdida. La gente dice que el dolor llega en oleadas y yo lo he experimentado de esta manera. En esos días de profundo dolor, tengo que sentarme con él y sentirlo para poder continuar con mi vida. Sin embargo, me ha resultado revelador que el dolor que experimento también se ha convertido en parte del proceso de curación. Dejar que mi cuerpo sienta duelo ha significado una conexión con mi cuerpo a un nivel más profundo y me permite encontrar formas de cuidarme. Dejar que el dolor fluya por mis huesos y mi piel ha significado encontrar nuevos caminos para mi vida y, en cierto sentido, producir vida de nuevas maneras. El duelo me permite reducir el ritmo, cuidarme y buscar otras formas de conectarme espiritualmente con mi madre.

Encuentro que, en el caso de las comunidades alrededor de las lagunas, su duelo colectivo también incluye un intento de encontrar formas alternativas de cuidar la comunidad y la laguna. Las personas que viven alrededor de las lagunas también tienen que reducir el ritmo y llorar y sentir, o tal vez sólo ponerse en sintonía con el cuerpo, y hacer la vida cotidiana en su propio ritmo, un ritmo que no corresponde con el ritmo capitalista acelerado y acelerador, lo que les ayuda a recargar energías para futuras acciones de cuidado de las lagunas. Las comunidades se organizan políticamente para exigir una solución a la desconexión de la laguna del océano. Han visitado organizaciones estatales y ONG, e incluso elaboraron un informe de derechos humanos sobre la situación. Al mismo tiempo, las mujeres de la comunidad han organizado otras formas de recursos económicos, como tejer ropa, cocinar, vender pollo o tortillas hechas a mano. Las mujeres de la comunidad crean redes de solidaridad para cuidar a sus hijos, compartir alimentos y cuidarse unas a otras. El duelo, entonces, ofrece una perspectiva de la línea borrosa entre la vida y la muerte, y saca a la luz cómo, incluso en presencia de la muerte, podemos crear y reproducirnos.

Reflexiones finales

En este capítulo, sostengo que después de una experiencia personal de pérdida, llegó una nueva perspectiva a mi propia investigación y comprensión de las relaciones entre humanos y seres no humanos. En este sentido, creo que, para involucrarnos políticamente en la investigación, y al mismo tiempo comprometernos con las comunidades con las que trabajamos, los investigadores también deben involucrarse emocionalmente con estas comunidades. Sostengo que las emociones son herramientas políticas porque crean un sentido de pertenencia y un sentido de colectividad necesarios en la lucha por la liberación y la justicia y la defensa de la vida colectiva humana y no humana.

Otro punto importante es pensar en otro tiempo creado en las comunidades que es un tiempo muy otro, alternativo al tiempo capitalista de producción. Las personas de las comunidades alrededor de las lagunas viven su duelo de manera interna y externa, colectivamente, lo que les permite continuar cuidando de las lagunas y protegerlas de daños futuros. La velocidad de la muerte lenta, es decir, el ecocidio de 20 años quizá pasa desapercibido para turistas y gente que va de paso, pero la gente local observa y siente la posible aniquilación de la laguna. Esto implicó que mi propio duelo se entretijera con el duelo de la comunidad, ampliando mi compromiso político y también mi teorización de racismo ambiental.

Mi propio camino a través del duelo ha sido difícil, pero también me ha aportado una sensación de aprecio por la vida. La pérdida de mi madre ha significado mi propia muerte y renacimiento simbólicos. Me ha dado un enorme camino espiritual y sanador que no creo que hubiera sucedido de otra manera. Me ha traído un nuevo propósito y un profundo compromiso con mi vida y la vida de otros humanos y seres no humanos. El duelo proporciona una sensación colectiva de nostalgia y miedo por el futuro sin laguna. El duelo colectivo en medio de la lucha por la tierra, el agua y la supervivencia, al final, es una lucha por la vida. El dolor se convierte en semilla para la imaginación de un futuro con una laguna que seguirá produciendo vida. El dolor se convirtió en mi propia semilla para imaginar mi yo futuro de nuevas maneras.

Bibliografía

B

Berlant, Lauren (2007) "Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)", *Critical Inquiry*, vol. 33, núm. 4, pp. 754–80.

Berry, Maya, Claudia Chávez Argüelles, Shanya Cordis, Sara Ihmoud y Elizabeth Velásquez Estrada (2017) "Toward a Fugitive Anthropology: Gender, Race, and Violence in the Field", *Cultural Anthropology*, vol. 32, núm. 4, pp. 537–65.

Braun, Sebastian F. (2017) "Mourning Ourselves and/as Our Relatives", en Cunsolo, Ashlee y Karen Landman (eds.) *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*. Montreal: McGill University Press, pp. 64–91.

Bullard, Robert D. (1993) "The Threat of Environmental Racism", *Natural Resources & Environment*, vol. 7, núm. 3, pp. 23–26.

C

Cabnal, Lorena (2019) "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra", en Leyva Solano, Xóchitl y Rosalba Icaza (eds.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, vol. IV. Ciudad de México y Buenos Aires: Editorial Retos, CLACSO, Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam, pp. 113–26.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017) *Ma-peando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, CLACSO.

Cunsolo, Ashlee (2017) "Climate Change as the Work of Mourning", en Cunsolo, Ashlee y Karen Landman (eds.) *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*. Montreal: McGill University Press, pp. 169–89.

D

Davis, Dána-Ain y Christa Craven (2022) *Feminist Ethnography: Thinking Through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. Lanham, MD: Rowman y Littlefield.

G

Gordon, Edmund T. (2007) "The Austin School Manifesto: An Approach to the Black or African Diaspora", *Cultural Dynamics*, vol. 19, pp. 93-97.

H

Hale, Charles R. (2001) "What Is Activist Research?", *Items & Issues: Social Science Research Council*, vol. 2, núm. 1, pp. 13-16.

— (2005) "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, núm. 1, pp. 10-28.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2015) "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista", en Leyva Solano, Xóchitl (ed.) *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, tomo II. Ciudad de México: IWGIA, Cooperativa Retos, Programa Democracia y Transformación Global, Talleres Paradigmas Emancipatorios Galfisa, Proyecto ALICE, Taller Editorial La Casa del Mago, pp. 83-106.

Hooker, Juliet (2005) "Beloved Enemies. Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua", *Latin American Research Review*, vol. 40, núm. 3, pp. 14-39.

L

Leal-Acosta, María Luisa *et al.* (2022) "Pesticides in Water and Sediments of Chacahua-Pastoria Lagoon System, Oaxaca, Mexico", *Marine Pollution Bulletin*, vol. 174 (113177), pp. 1-13.

Leyva Solano, Xóchitl (2015) "¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política", en Leyva Solano, Xóchitl *et al.* (eds.) *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Ciudad de México: IWGIA, Cooperativa Retos, Programa Democracia y Transformación Global, Talleres Paradigmas Emancipatorios Galfisa, Proyecto ALICE, Taller Editorial La Casa del Mago, pp. 199-222.

M

Madison, D. Soyini (2005) *Critical Ethnography: Methods, Ethics, Performance*. Los Angeles: SAGE.

Moreno Figueroa, Mónica G. (2010) "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism", *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.

Moreno Figueroa, Mónica G. y Emiko Saldívar Tanaka (2016) "'We Are Not Racists, We Are Mexicans': Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico", *Critical Sociology*, vol. 42, núm. 4-5, pp. 512-33.

Moreno Parra, María (2019) "Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64, pp. 89-109.

N

Nixon, Rob (2013) *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. 1ª ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

R

Rodríguez Aguilera, Meztli Yoalli (2021) "Grieving Geographies, Mourning Waters: Life, Death, and Environmental Gendered Racialized Struggles in Mexico", *Feminist Anthropology*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-16.

— (2023) "Reparación de la naturaleza en México: racismo ambiental en las Lagunas de Chacahua-Pastoría, Oaxaca", *Alteridades*, vol. 32, núm. 64, pp. 23-34.

Rosaldo, Renato (2004) "Grief and a Headhunter's Rage", en Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois (eds.) (2004) *Violence in War and Peace*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 150-156.

S

Speed, Shannon (2006) "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Towards a Critically Engaged Activist Research", *American Anthropologist*, vol. 108, núm. 1, pp. 66-77.

V

Vasconcelos, José (1977) *La raza cósmica*. 5ª ed. Ciudad de México: Espasa-Calpe Mexicana.

Z

Zaragocin, Sofia (2019) "Gendered Geographies of Elimination: Decolonial Feminist Geographies in Latin American Settler Contexts", *Antipode*, vol. 51, núm. 1, pp. 373-92.

Zaragocin Carvajal, Sofia (2018) "Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista", *Mulier Sapiens. Discurso, Poder, Género*, vol. 5,V (diciembre 10), pp. 7-19.

6



6. Violencias y emociones en territorios migrantes: mujeres, afectividad ambiental y nuevos regímenes de afectividad en San Luis de la Paz

Helena Fabré Nadal

Introducción

En las siguientes líneas, me acerco a la cotidianidad de mujeres que viven en territorios de múltiples pérdidas. Concretamente, me sitúo en comunidades rurales de San Luis de la Paz (Guanajuato, México) que conviven con la ausencia de 22 de sus familiares y vecinos migrantes, quienes en 2011 fueron víctimas de desaparición forzada mientras se dirigían hacia Estados Unidos con la intención de trabajar y enviar remesas para mantener a sus familias en sus comunidades de origen.

Al realizar trabajo de campo en estos contextos para comprender los impactos y las formas de afrontamiento de esta experiencia de migración y desaparición forzada, pude comprender cómo las sensaciones de tristeza, coraje e incertidumbre tras estas ausencias se intercalaban con otras emociones que hacían referencia al despojo de su territorio. En este sentido, la pérdida de agua y de sembradíos por la imposición de fábricas, paneles solares o invernaderos de exportación, habían cambiado el vínculo entre las mujeres y su territorio habitado.

Desde las siguientes reflexiones, a partir de las nociones de *afectividad ambiental* y de *régimen de afectividad*, indago acerca del vínculo entre las personas y sus territorios, haciendo énfasis en la dimensión emocional para comprender cómo afectan este tipo de violencias que tienen impactos en el ámbito humano y no humano. Al mismo tiempo, analizo cómo las *violencias lentas y estructurales* que tienen impactos en el territorio y que se perciben desde los relatos y emociones de las mujeres se conectan con la necesidad de migrar y con la experiencia de la desaparición forzada, de manera que se entrelazan con *violencias extremas* que tienen lugar durante las rutas migrantes.

La epistemología feminista como punto de partida

Llegué a realizar trabajo de campo en comunidades rurales de San Luis de la Paz (Guanajuato) desde verano de 2022 y hasta septiembre de 2023, en el marco del Doctorado en Antropología del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de la Ciudad de México. El principal objetivo se centró en analizar las formas de afrontar, por parte de las mujeres, la desaparición forzada de 22 de sus familiares migrantes que en 2011 partieron de sus comunidades rumbo a Estados Unidos.

Todos ellos seguían una historia migratoria familiar y viajaban a Estados Unidos en un mismo camión de pasajeros con la intención de enviar remesas a sus familias. Después de partir de la central de camiones de San Luis de la Paz para llegar a Monterrey y posteriormente a Camargo (Tamaulipas), sus familias no volvieron a tener noticias suyas, ni tampoco de uno de los dos coyotes⁴⁹ que guiaba el grupo. En cambio, el otro coyote fue encontrado en una de las fosas de San Fernando (Tamaulipas), halladas en abril del mismo año 2011 en un contexto marcado por desapariciones forzadas y masacres que afectaron especialmente a personas migrantes.⁵⁰

Al inicio del trabajo de campo, centré la experiencia de la desaparición forzada como el principal o el único daño con el que convivirían sus familiares. Sin embargo, al participar de la vida cotidiana de las mujeres, entendí cómo las heridas derivadas de la desaparición forzada se alternaban o mezclaban con otros daños que tienen que ver con el despojo del territorio en el que habitan.

De esta manera, la tristeza, la nostalgia y el coraje por no conocer el paradero de sus familiares y por la falta de justicia, se mezclaba con las emociones producidas por el despojo de su entorno. En este sentido, cualquier conversación cotidiana o el recuerdo sobre los desaparecidos desencadenaba conversaciones donde las mujeres lamentaban la falta de agua y las transformaciones en el territorio, poniendo en evidencia la presencia

49. Sustantivo que hace referencia a las personas encargadas de transportar migrantes *indocumentados* hacia Estados Unidos.

50. Cabe mencionar que en el periodo en el que se inscribe la desaparición de los 22 de San Luis de la Paz también tuvo lugar la masacre de 72 migrantes en agosto de 2010 en San Fernando (Tamaulipas) y la identificación, en el mismo lugar, de 196 cuerpos en fosas clandestinas en abril de 2011 –uno de ellos perteneciente a uno de los coyotes del grupo–, así como la masacre de Cadereyta (Nuevo León) en mayo de 2012 (Delgadillo Pérez, 2022).

de violencias entrelazadas que conforman distintas capas de agravios difíciles de separar entre sí.

Pude darme cuenta de estas distintas violencias gracias a un acercamiento al campo desde la epistemología feminista. Esta apuesta me permitió poner en relieve una dimensión sensorial necesaria para percibir los relieves y texturas de las distintas capas de violencias, al mismo tiempo que me permitió tener un acercamiento a las formas de vivirlas, sentirlas, experimentarlas y encarnarlas. De esta manera, más que participar en las vidas cotidianas de las mujeres, considero que durante el periodo de trabajo de campo pude dejarme afectar por los pliegues, tonos, colores, sabores e intensidades del entorno.

Al poner el cuerpo entre las tierras áridas, al agarrar baldes y mangueras para guardar el agua que llegaba cada tercer día a las comunidades o al ver pozos de agua tapiados entre paneles solares, kilómetros de invernaderos y una sequía hasta en los nopales, percibí múltiples violencias que se entrelazaban con la migración y la desaparición forzada. A continuación me centraré en estas violencias, así como en las emociones y experiencias que suscitan entre sus habitantes. Antes, sin embargo, considero importante hacer un último apunte en relación con el abordaje teórico y metodológico que me permitió captar las distintas capas y texturas de los distintos despojos que afectan el entorno rural de San Luis de la Paz.

Tal y como mencionaba, optar por una epistemología feminista a lo largo del periodo de trabajo de campo me permitió sentir y construir conocimiento situado –retomando a Haraway (1995) y a Jaggar (1989)– junto con las mujeres familiares de los 22 migrantes desaparecidos. Desde un posicionamiento crítico a las formas tradicionales de representación científica, la epistemología feminista pone en relieve la subjetividad del investigador y supera la distancia entre el “sujeto conocedor” y el “objeto” que se busca conocer (Cruz, Reyes y Cornejo, 2012), tomando en cuenta las emociones –tanto de la investigadora como de las colaboradoras– como fuente de conocimiento. Puedo afirmar, por lo tanto, que esta apuesta teórica y metodológica complejizó el objetivo de investigación inicial para lograr analizar otras violencias que, junto con la migración y la desaparición forzada, se refuerzan mutuamente en la cotidianidad creando una amalgama de violencias difíciles de comprender la una sin la otra.

Cuestionar la distancia entre investigadora y colaboradoras⁵¹, así como colocar en el centro la percepción sensorial, abre las puertas a afectarnos frente a problemáticas sociales y temáticas sensibles que nos implican políticamente como investigadoras (Jaggar, 1989; Cruz, Reyes y Cornejo, 2012). Así, desde una *escucha ética*⁵² hacia las mujeres de San Luis de la Paz, la experiencia del dolor se exterioriza. Esta emoción tradicionalmente descrita como privada, incluso solitaria, sale a la superficie de los cuerpos y “se evoca continuamente [...] como algo que requiere una respuesta colectiva e individual” (Ahmed, 2015:44).

Es precisamente la posibilidad de sentirse emocionada al enfrentarse al dolor de las personas “lo que permite entrar en una relación con el otro, bajo la premisa de generosidad en tanto opuesta a la indiferencia” (Ahmed, 2015:45). Así, experimentar enojo, rabia o tristeza frente los testimonios permite realizar investigaciones apasionadas, donde podamos escuchar las experiencias de las personas con las que colaboramos y percibir sus emociones como una forma de comprender la multiplicidad de violencias y de pérdidas a las que se enfrentan de manera cotidiana.

Antecedentes de la migración y desaparición forzada en San Luis de la Paz

Con el ánimo de contextualizar el espacio donde centré el trabajo de campo, cabe destacar que las comunidades rurales de San Luis de la Paz forman parte de una zona agricultora y ganadera. Estas localidades se poblaron y despoblaron dependiendo del agua existente en el entorno, y consecuentemente dependiendo del trabajo que la tierra podía ofrecerles. Según distintos testimonios, en la década de 1960 llegó un número mayor de familias como consecuencia de la puesta en marcha de un pozo que alimentaba al-

51. Este cuestionamiento no elimina la necesidad de tener en cuenta y reconocer los privilegios con los que cuento mientras escribo esta investigación.

52. Retomo el término de *escucha ética* de Sara Ahmed (2014). Según la autora, este tipo de escucha se produce en contextos de dolor y violencias, cuando llevamos a cabo “nuestra tarea [de] aprender a escuchar lo que es imposible. Una escucha imposible de este tipo solo es posible si respondemos a un dolor que no podemos reivindicar como propio” (Ahmed, 2014:71). Desde mi lugar de enunciación que me aleja de la realidad de las mujeres familiares de los 22 desaparecidos de San Luis de la Paz, busqué puentes desde el afecto para escuchar ética y horizontalmente sus testimonios, involucrándome en una historia que es la del país que habitamos.

gunos terrenos de la zona, propiedad de un vecino que empleó a quienes llegaron buscando trabajo. Así, las familias de las comunidades trabajaron y se apropiaron de su entorno según los ciclos de las lluvias y las posibilidades que éste les ofrecía. Los lugares donde había la posibilidad de cosechar y por lo tanto donde había vida para sostener a la familia, dependían totalmente de la presencia de agua en el lugar.

Así lo recuerda doña Nata, una de las primeras pobladoras de la comunidad nacida en la década de 1950:

Mi papá vino por el trabajo, porque él conoció a ese señor [al patrón de los campos]. La gente se movió por el sembradío, se supone que aquí había tierras para sembrar y la gente se vino para acá [...] Toda la gente trabajaba ahí, y ya de ahí fuimos saliendo adelante poco a poco porque no había trabajo en otro lado más que en el campo [...] Pero igual como todo se acaba, se volvió a acabar de vuelta el agua y quedó todo abandonado (Doña Nata, junio de 2023).

Actualmente, el agua que llega a las comunidades rurales de San Luis de la Paz es destinada en mayor medida a invernaderos de exportación. Otros campos han sido totalmente cercados y utilizados para construir una de las plantas solares más grandes de México⁵³ cuya energía no se destina a las viviendas de las comunidades; por lo contrario, las rancherías experimentan repetidamente interrupciones eléctricas. Los campos que antes las mujeres cruzaban para pasear, pepenar alimentos o cosechar, ahora son intransitables. Por otro lado, los alimentos que se cosechan en invernaderos son exportados a Estados Unidos, y la mayoría de los productos tienen un costo superior al que los trabajadores locales pueden pagar. La circulación de mercancías es libre, pero en cambio no lo es la de personas que migran desde la necesidad de alimentar a la familia extensa dada la precariedad y los sueldos bajos de sus lugares de origen.⁵⁴

53. La planta solar, conocida como planta solar "Don José" está instalada en comunidades rurales de San Luis de la Paz y ocupa 1,300 hectáreas de terreno en las que anteriormente había pozos y se cosechaba.

54. Cuando en la década de 1970 creció la migración desde las comunidades hacia Estados Unidos el único recurso económico era el trabajo en el campo. Después de la desaparición forzada de los 22 de San Luis de la Paz, en la zona empezaron a crecer fábricas e invernaderos como alternativas a la migración y al campo. Sin embargo, para las familias numerosas, los sueldos son muy precarios para asegurar las necesidades básicas y ascender socialmente en las comunidades, de manera que muchos hombres siguen apostando por migrar hacia el norte.

El trabajo en el campo, tal y como mencionan distintas mujeres y vecinos, servía para “estarla pasando y comer pobremente, pero para vestirse y calzarse no alcanzaba” (Don Cande y Doña Julia, diciembre de 2024). En la década de 1970, a medida que escaseaba el agua, los hombres empezaron a migrar a la Ciudad de México para dedicarse sobre todo a la albañilería. Poco tiempo después, la mayoría de las migraciones ya fueron hacia Estados Unidos.

Sostengo que las ausencias de los 22 migrantes desaparecidos son motivadas por una cadena de violencias conectadas que inician en sus lugares de origen. Las violencias relacionadas con la falta de agua y la degradación del entorno se han dado de forma paulatina y silenciosa a lo largo de los años. En este sentido, el término de *violencias lentas* desarrollado por Nixon (2011) y aplicado al contexto mexicano por autoras como Rodríguez Aguilera (2021 y 2023) hace referencia a esas violencias que suceden de forma gradual y fuera de la vista, creando destrucciones retardadas y dispersas en el tiempo y en el espacio, al mismo tiempo que ayuda a comprender la realidad de las comunidades rurales de San Luis de la Paz (Nixon, 2011; Rodríguez, 2021 y 2023).

Las *violencias lentas*, las cuales incluyen el ámbito no humano vinculado con la falta de agua, la degradación del campo, la implementación de fábricas y de invernaderos que substituyen la cosecha de temporal, permiten comprender despojos y exclusiones que han tenido lugar a corto, medio y largo plazo. Asimismo, se vinculan con las necesidades de migrar hacia Estados Unidos dado el abandono y precarización del campo en el Bajío mexicano.

La dificultad por precisar en qué años el agua empezó a escasear o en qué momento las cosechas se substituyeron por invernaderos, fábricas o paneles solares, recuerda la definición de las *violencias lentas* de Nixon (2011) y hace pensar en una degradación paulatina que incrementa año tras año y que crea unos impactos diferentes a los de la espectacularidad de la *violencia extrema*⁵⁵ que, muchas veces televisada, irrumpe en nuestras

55. Si bien en estas líneas no pretendo desarrollar el término, con *violencia extrema* me refiero a una modalidad de violencia propia de guerras contemporáneas que se caracteriza por su crueldad excesiva, gratuita y colectiva, entre las cuales podemos distinguir homicidios, feminicidios, masacres, secuestros o desapariciones forzadas (Nahoum-Grappe, 2002; Blair 2004).

vidas de un instante al otro. A diferencia de esta última, las *violencias lentas* no pueden enmarcarse en un periodo temporal concreto o reducido, sino que las mujeres que han convivido en el entorno físico donde estas se reproducen han percibido a lo largo de los años el deterioro de sus territorios de forma acumulativa.

La misma lentitud también es definida por parte de las mujeres que se quedan en las rancherías desde la oposición con los ritmos de la ciudad. Cuando algunas veces durante mi estancia de trabajo de campo viajaba a la Ciudad de México, Isa, una de las mujeres, me decía que “aquí el ritmo pasa más lento, ¿verdad?” (Isa, mayo de 2023), para después explicarme que ella no aguantaría la aceleración y sonidos de la ciudad, sino que prefería el campo, el viento y el silencio de las rancherías, características que asocia con la lentitud. Desde las rancherías así descritas, las mujeres han sido testimonios de diferentes ciclos de sequías que influyeron en la población de las rancherías. Este es el caso de doña Nata, quien explica que antes de su llegada a las rancherías “esos terrenos los habían abandonado personas que ya no pudieron vivir aquí porque se acabó el temporal”. Doña Nata se refiere aproximadamente a las décadas de 1940 y 1950, periodo para el que doña Esther señala que “aquí no había gente, era una pura magueyada [...] Éramos 13 familias” (Esther, junio de 2023), para posteriormente poblarse a partir del funcionamiento de pozos que emplearon a desenas de hombres en las comunidades. Finalmente, como señalaba doña Nata en páginas anteriores, el agua volvió a escasear. Tal y como ya mencioné, esta situación condujo a que para la década de 1970 y las subsiguientes, los hombres empezaran a tomar Estados Unidos como el principal destino migratorio. Como recuerda Ricardo –uno de los primeros migrantes de las rancherías– para ese momento “no nos quedó nada más que migrar porque aquí no había nada. Para esos tiempos el agua ya se había agotado” (Ricardo, febrero de 2023).

Los anteriores testimonios ilustran cómo este tipo de violencia incrementó y se acumuló década tras década. Desde los momentos evocados por los testimonios hasta la actualidad, las mujeres han presenciado cambios que se hicieron visibles al paso de los años: la presencia de invernaderos y de fábricas cercanas causó un cambio en la alimentación, en las rutinas y en el acceso al agua; al mismo tiempo que la planta solar inaugurada en 2018

en las rancherías, implicó que desde años atrás se fueran tapando pozos y cercando las hectáreas de cosecha donde se iban a instalar los paneles. Sin embargo, como ya mencioné, no se puede reducir la ausencia de agua y los cambios en las formas productivas en un año o década específica. El deterioro en el campo, las sequías y el hecho de que saliera más provechoso rentar los campos para una planta solar que para la cosecha, han sido procesos graduales junto con las consecuencias tanto en el territorio como en las formas de vida de las mujeres, quienes principalmente pepenaban el campo y permanecían en las rancherías mientras los hombres se ausentaban por meses en el norte.

Estas violencias paulatinas que empujaron a los hombres a abandonar definitivamente sus campos y migrar hacia Estados Unidos, se conectan con las violencias que desde las últimas décadas, sobre todo desde el atentado a las “Torres Gemelas” de Nueva York en 2001 y a la posterior militarización del país desde el inicio de la “Guerra contra el narcotráfico” anunciada por el ex presidente Felipe Calderón en 2006, se presencian en las rutas migrantes. A lo largo de las rutas, los migrantes quedan expuestos a posibles secuestros, extorsiones y retenes que llegan a puntos álgidos de *violencia extrema* a través de los secuestros, homicidios, masacres o desapariciones forzadas que actualmente caracterizan la realidad de los caminos desérticos y fronterizos que llevan de México hacia Estados Unidos. En estos contextos son tratados como fuente de lucro y sus cuerpos son apropiados con tal de que grupos criminales, en coordinación con el Estado, reafirmen su poder territorial en las rutas migrantes (Vogt, 2013).

A continuación, profundizaré en las violencias que empujan sobre todo a los hombres a migrar hacia Estados Unidos y a dejar sus territorios de origen, así como en la potencialidad de la dimensión emocional para lograr analizar estos despojos y profundizar en sus impactos.

Violencias lentas y afectividad ambiental

Fueron distintas las tardes en las que acompañé a Lola, madre de José Humberto –quien desapareció ese 21 de marzo de 2011 junto con 21 hombres más–, a pastorear los borregos que su hijo le dejó antes de migrar hacia

el norte. Caminábamos por sembradíos secos, entre los rincones que encontrábamos entre paneles solares y campos que aún no estaban cercados. Después, nos sentábamos al encontrar alguna sombra debajo de un mezquite para protegernos de los intensos rayos de sol. Al terminar la pastura y al llegar a su casa, la cocina era el espacio donde tenían lugar las conversaciones sobre la desaparición, el clima, la alimentación o la falta de agua.

Cuando me fijaba en sus paredes, veía que su tono verde ya desgastado dejaba entrever el color rosa de la pintura anterior. De ahí colgaban ollas y sartenes que se intercalaban con algunas manchas de gotas de agua que caían de su antiguo techo de lámina cada vez que llovía. Ahora son muy pocas las veces que llueve, pero las manchas resisten en la pared en forma de recuerdo. Poco a poco, entre esas paredes, puse atención a las emociones de las mujeres vinculadas con el agua, la lluvia, los sembradíos y la alimentación que ha ido cambiando a lo largo de los años, respondiendo a las condiciones del entorno. En las conversaciones que se repetían con frecuencia se hacía presente la nostalgia, la tristeza, la angustia y el enojo cuando se lamentaban por la sequía. Al mismo tiempo, imaginan la posibilidad de que volviera a llover depositando la esperanza con los rezos a San Isidro Labrador. Patrón de los agricultores y presente en la capilla que comparten dos de las comunidades, es venerado para que bendiga los campos y ofrezca lluvia y cosechas.

Las emociones de pérdida que surgen en estos contextos se vinculan con los distintos ritmos y modalidades de violencias que están mutuamente presentes en un mismo espacio y que su conjunción dificulta que éstas sean estudiadas por separado. De esta forma, las *violencias lentas*⁵⁶ previamente mencionadas, se imponen en territorios marcados por carencias estructurales relacionadas con las desigualdades con el acceso a la vivienda, educación, alimentación o salud (Galtung, 1969) y conjuntamente condicionan las migraciones hacia el norte conformando un *continuum* de violencias que permiten un análisis desde sus conexiones establecidas entre

56. Cuando Rodríguez Aguilera (2021; 2023) analiza las *violencias lentas* en el ámbito mexicano, introduce el *racismo ambiental* para comprender críticamente sobre qué espacios específicos se reproducen ciertos despojos territoriales. Si bien no será un término que ahonde en este capítulo, resulta importante situar las comunidades rurales de San Luis de la Paz donde realicé trabajo de campo como rancherías que están expuestas a políticas territoriales racistas por el hecho de tratarse de lugares periféricos, alejados de la capital del estado de Guanajuato, donde el suelo es barato y la población está sujeta a condiciones de pobreza y precariedad. En ellas, el Estado tiene un trato específico convirtiéndolas en espacios de despojo y de acumulación de capital que no benefician a las poblaciones que habitan estos territorios.

sí (Scheper-Hugues y Bourgois, 2004). Su presencia en un mismo espacio y tiempo posibilitan su relación, así como la pertenencia de entender la desaparición forzada de migrantes desde las violencias y despojos presentes en los lugares de origen que motivan dichas migraciones.

En este sentido, doña Juana, madre y hermana de dos de los migrantes desaparecidos, explicó con un tono nostálgico que “por los tiempos en los que ellos se fueron ya empezaba a faltar el agua” (Juana, noviembre de 2023). En su testimonio, su memoria relacionaba las distintas violencias que afectan en lo humano y lo no humano, entre los que se fueron, ahora desaparecidos, y la desaparición de sus sembradíos. En su relato, pensativa, expresaba esos despojos, consecuentes de las *violencias lentas* instaladas sobre ciertos territorios expuestos al expolio de recursos naturales, donde sus habitantes han tenido que ganarse la vida en el norte y consecuentemente han sido víctimas de desaparición forzada.

Poner atención a las formas en cómo las mujeres viven, encarnan y expresan las transformaciones en sus territorios nos dirige hacia la noción de *afectividad ambiental*. Considero que este término, el cual pone en relieve los afectos y las emociones que se generan entre humanos y el territorio habitado, permite entender cómo “afecta[mos] el lugar con nuestros actos” mientras somos “afectado[s] en el cuerpo por las atmósferas del lugar” (Giraldo y Toro, 2020: 119). Observar la problemática de las *violencias lentas* que degradan los campos de forma paulatina desde las emociones que se generan respecto del territorio, contribuye a la comprensión de una experiencia común entre quienes habitan las comunidades rurales de San Luis de la Paz tomando en cuenta las emociones que generan las transformaciones en el entorno.

Las emociones generadas por el vínculo que se establece entre los territorios y quienes los habitan (Giraldo y Toro, 2020: 119), se hacen más presente en momentos de crisis, cuando el agua no es suficiente para mantener la relación que anteriormente se tenía con el entorno vivido. En este sentido, la falta de agua se encarna en los cuerpos de las mujeres de distintas formas. Su rutina y sus actividades de reproducción de la vida se ordenan y organizan dependiendo de las horas en las que cada tercer día el agua llega a sus casas. Cuando el pozo se conecta, se dedican a almacenar agua en distintas tinas y recipientes para cocinar, lavar la ropa, las plantas,

los trastes y bañarse. De esta manera, estas transformaciones en el entorno físico que habitan son los que configuran su día a día.

Como mencionaba, las mujeres de estas zonas rurales son quienes en mayor medida habitan las rancherías mientras sus familiares están en Estados Unidos, y en consecuencia, quienes principalmente reciben en sus cuerpos la degradación paulatina de los territorios. A medida que los campos se cercaron con la instalación de paneles solares y desde que el agua se priorizó para invernaderos de exportación, las mujeres tuvieron que realizar desplazamientos mayores o cambiar sus rutas para pasear al ganado y para recoger frutas de temporada locales. En este sentido, también variaron su alimentación como respuesta de la falta de sembradíos. Lola, mientras paseamos los borregos, explica que “nos dieron en la torre con eso de los paneles. Ya nos vinieron a invadir todo esto” (Lola, marzo de 2023). Meses más tarde, agregaba que “aquí donde están los paneles hasta allá había huertas de chile, ¡pero bonitos! Eran unos chilotes [...] había como unas ocho o nueve hectáreas de puras papas, había tunas [...] (el pozo) está cerrado [...] todos los que quedaron por dentro los taparon (Lola, junio de 2023).

Como consecuencia de la falta de lluvia, de los pozos tapados y de la sustitución de campos de temporal, la alimentación se transformó por una comida más industrializada, en la que resulta difícil preparar platillos que formaban parte de su cotidianidad. Cuando le pregunto a Carmen, de más de 80 años, cómo lo había hecho para alimentar a sus trece hijas e hijos hace más de 40 años, me respondió “pues antes de dónde quiera uno sacaba chiles, papas, jitomate [...] uno preparaba unos frijoles con una salsa de molcajete y un atole y ya, ¿ahora de dónde uno saca todo esto?, ¡Ya ni llueve!” (Carmen, marzo de 2024). Consternada, me contaba que el médico le había recetado medicinas que ella no quería tomar: prefería curarse con la “cola de chivo” y la “cola de caballo”, pero ahora eran muy difíciles de encontrar y poca gente recordaba sus usos. Al despedirnos, me prometió que si llovía me llevaría a recoger estas plantas medicinales para podérmelas mostrar.

Los efectos de las *violencias lentas* se viven, por parte de las mujeres, con nostalgia hacia el campo y la alimentación. Con cierto lamento, expresan que ahora finalmente sólo les quedarán mezquites al ser de los pocos árboles que crecen sin agua, al mismo tiempo que se quejan por no poder

alimentar a sus hijos con los alimentos que antes tenían. Cuando le pregunto a doña Nata sobre los principales motivos de la migración masculina hacia Estados Unidos exclama que “¡Es por la falta de agua, mujer! El agua es el que nos ha hecho tener esta vida” (Doña Nata, junio de 2023), dando a entender cómo los despojos en el territorio influyeron en la configuración de su vida cotidiana y lo siguen haciendo.

Hacia nuevos regímenes de afectividad

Si bien la noción de *afectividad ambiental* contribuye a examinar los efectos de las violencias territoriales sobre las personas, así como las formas de afectar el espacio que habitamos, también permite indagar cómo las personas se hacen cómplices de la devastación y cómo la pérdida de empatía resulta el canal ideal para posibilitar el orden sensitivo necesario para inculcar proyectos de despojo territorial (Giraldo y Toro, 2020).

En San Luis de la Paz, los proyectos como la instalación de paneles, de invernaderos de exportación, de agroindustrias y de fábricas han tenido un claro impacto negativo en el acceso al agua y en la alimentación local. En las comunidades rurales de San Luis de la Paz, afectadas no sólo por la desaparición de sus seres queridos y la ausencia de quienes migran, sino también por la pérdida del agua y de los sembradíos, los despojos erosionan paulatinamente el vínculo de las personas respecto del entorno vivido. De esta manera, dan lugar a una afectividad más desarraigada con el entorno que las ha visto crecer. Estas violencias paulatinas y graduales a lo largo de los años implican una ruptura con las “redes de significado cultural acumulado y tratan el paisaje como si estuviera deshabitado” (Nixon, 2011).

Así, a pesar de los sentimientos de nostalgia y de duelo por las múltiples pérdidas, los despojos empujan paralelamente hacia una mayor desconexión de las personas con su entorno. De esta manera, quienes viven en las comunidades rurales quedan dominados por la imposición de un *régimen de afectividad*, es decir, por un “sistema de poder que controla los horizontes sintientes de la población [...] y direcciona las relaciones afectivas de una sociedad” (Giraldo y Toro, 2020: 124). La imposición de nuevos horizontes afectivos distorsiona la anterior cercanía y empatía con el cam-

po, generada cuando éste era la principal fuente de vida y de alimentación para quienes vivían y trabajaban esas tierras.

La implementación de este nuevo régimen, como si fuera una dosis de anestesia respecto al anterior vínculo con el territorio, es necesaria porque para despojar los entornos donde se habita es necesario “reducir [la] potencia para afectar y ser afectadx” (Spinoza en Bergman y Montgomery, 2023: 69). Al favorecer los ritmos de producción del sistema capitalista, desde este orden afectivo resulta cada vez más difícil que se ponga atención a la potencialidad sanadora de las plantas medicinales de Carmen o al enojo que provoca ver los pozos ahora secos. En este contexto, los jóvenes ya no pueden, pero tampoco quieren, seguir con la economía de subsistencia de sus abuelas en el campo. Al contrario, actualmente se prioriza el deseo por irse al norte, potenciar las construcciones de remesas, el consumo de mercancías y la alimentación industrializada.

Comprender la imposición de este *régimen de afectividad* que transforma la relación entre lo humano y lo no humano resulta pertinente para complejizar las emociones aparentemente contradictorias que se presentan frente a las transformaciones territoriales y económicas en la región. En el caso de las fábricas y agroindustrias, si bien se reconoce su potencial contaminante y la precariedad laboral que imponen hacia sus trabajadores, éstas también despiertan la alegría por el hecho de que posibiliten nuevas opciones laborales frente a la escasez generalizada.

Presencí estas emociones aparentemente contrapuestas en una de las innumerables cenas después de pasear las borregas con Lola. Migue, el menor de sus tres hijos, quien decidió no migrar a Estados Unidos por el miedo que sintió después de que su hermano desapareciera en el camino, optó por trabajar en la fábrica de azulejos *InterCeramic* cercana a la comunidad. Mientras comíamos, explicó que dentro de pocos meses, la empresa norteamericana *Kohler* dedicada a los muebles de baño y de cocina, iba a abrir una fábrica cercana a la suya: “aquí les interesa porque el suelo es barato y es el mero centro del país” (Migue, septiembre de 2023). Con una tortilla en la mano izquierda y la cuchara de arroz en la otra, a Enrique, su padre, se le dibujó una sonrisa en la boca que dejaban intuir el orgullo que sentía de que su municipio se hubiera convertido en un enclave para la industria.

Justo después de esa sonrisa, Enrique se quejó con indignación por la precariedad laboral en las fábricas: “pagan \$1,200 (pesos mexicanos) por semana y hasta llegan a aceptar a menores porque así les pagan aún menos. (Antes) era puro campo, pero había harto jale en el campo, no como ahora” (Enrique, septiembre de 2023). “Pero al menos así hay trabajo, antes no había ni fábricas [...] ¿por qué crees que se van nuestros hijos?” Interrumpió Lola en tono fuerte, con cierta indignación (Lola, septiembre de 2023).

En esos minutos coexistieron la nostalgia por la falta del agua y el trabajo en el campo, la indignación por la precariedad y la precarización de la mano de obra local, así como la ilusión por las nuevas oportunidades laborales en la región. Desde estas emociones compartidas durante la cena, se hizo perceptible la imposición de nuevos esquemas afectivos que permiten que frente a la precarización y la escasez del trabajo en el campo, puedan experimentarse emociones positivas ante la proliferación de industrias que al mismo tiempo propician el despojo lento del agua, de su entorno y de su gente.

Sin embargo, lo narrado anteriormente se experimenta distinto según la edad de las vecinas y vecinos de las ranherías. Mientras que las personas de más edad y sobre todo las mujeres convivieron de forma más estrecha con el campo, con la alimentación que éste les ofrecía y con el agua de los pozos y de algunos estanques donde algunos adultos aún pudieron bañarse años atrás, los más jóvenes crecieron en ranherías caracterizadas por un estilo de vida más moderno.

Tal y como relata Ángela, esposa de uno de los desaparecidos, desde que sucedió la desaparición forzada de los 22 migrantes de San Luis de la Paz los migrantes que estaban en Estados Unidos aceleraron el ritmo para construir sus casas: era probable que posteriormente ya no logran volver a migrar dado el contexto de violencias. De esta manera, durante la década de 2010 se construyó un mayor número de casas en las ranherías y la llegada de remesas se hicieron aún más evidentes. En este sentido, quienes crecieron en esa década lo hicieron en un entorno físico que ya no se dedicaba al campo, sino que en muchos casos las aspiraciones se centraban en lograr una casa aún más grande que la de sus vecinos, en contar con televisiones, camionetas y un estilo arquitectónico inspirado en el norte a partir de una arquitectura de remesas (Vázquez, 2023). Estos deseos mayoritaria-

mente encabezados por los hombres –quienes han protagonizado las migraciones y quienes reproducen el rol tradicional de “jefes de familia” que proveen la economía familiar– se concentran sobre todo entre la juventud. Ellos son quienes tienen la capacidad física de migrar hacia Estados Unidos y quienes ya no vivieron de cosechas y por lo tanto tampoco de los pozos para que éstas fueran posibles. En este sentido, convivir en un entorno con dinámicas encaminadas hacia la industria y la modernidad implica una transformación en las aspiraciones y en los horizontes sintientes que mayoritariamente experimentan los jóvenes en las rancherías como consecuencia de las transformaciones económicas, materiales y emocionales con las que crecieron.

A pesar de que las aspiraciones sigan orientadas hacia la reproducción de este estilo de vida definido por la llegada de remesas desde el norte, lo anterior no anula la posibilidad de experimentar enojo por la imposición de paneles, de nostalgia por las antiguas cosechas o de tener la voluntad de no subordinarse completamente y generar posibles cambios en las rancherías. El hecho de que las mujeres que nacieron y crecieron toda su vida en las comunidades sigan recolectando frutas de temporada y reconociendo sus variedades o recordando las plantas medicinales que anteriormente usaban, implica una forma de no alinearse por completo a las nuevas formas de vida y horizontes afectivos presentes en las rancherías. Asimismo, seguir pastoreando a pesar de la presencia de hectáreas de paneles, implica mantener formas de subsistencia que actualmente se devilitaron; participar en la asamblea del agua de la comunidad, tratar de hacer un uso consciente del agua que llega a las casas o hacer trabajo comunitario de mantenimiento del actual y único pozo que abastece a las rancherías, por otro lado facilita cuidar y valorar el agua como fuente de vida para las rancherías. Los anteriores ejemplos permiten pensar en la no subsumición por completo a un régimen emocional que, si bien también genera la posibilidad de tener un sueldo mensual fijo a partir del trabajo en la industria, también implica un mayor distanciamiento afectivo con el entorno físico además de su deterioro y despojo.

Por otro lado, las emociones de alegría, de tristeza, de nostalgia o de ira como resultado de la imposición de nuevos *regímenes de afectividad* pueden pensarse desde su condicionamiento a los esquemas sensibles impuestos

en nuestras sociedades. De esta manera, se produce un despojo de los territorios y una transformación de los esquemas afectivos presentes en ellos. El hecho de que poco a poco dejemos de sentir “el dolor de la montaña como dolor”, o el “grito de la tierra como grito”, o el “llanto del bosque como llanto” (Giraldo y Toro, 2020:120) implica que de alguna forma las personas que habitan estos territorios sean víctimas de la destrucción del entorno y, al mismo tiempo, bajo la responsabilidad del Estado que implementa proyectos de despojo para el beneficio privado, también lleguen a propiciarla. En este sentido, la reducción de la empatía por la falta de agua, de los sembradíos y de la pérdida de rasgos culturales como la alimentación local, y en cambio un mayor interés frente al consumo de mercancías y a la capitalización de sí mismos, responde a la transformación de la afectividad respecto del territorio como consecuencia de la imposición de regímenes afectivos que alejan los territorios de quienes los habitan. Sin embargo, como ya mencioné, estas emociones no son experimentadas de forma totalitaria ni de la misma manera por parte de quienes habitan las rancherías, además de que cotidianamente se presencian acciones que cuestionan la subordinación de las rancherías a estos nuevos horizontes afectivos y productivos.

Paralelamente a la experimentación de una lejanía y pérdida con el entorno, cabe recalcar que también se enfatizan emociones de dolor y de *pesar* –tal y como se expresa en las rancherías para referirse a ese dolor profundo o ese “sentimiento muy grande” vinculado con una pérdida humana– y que en este caso se vincula con la desaparición forzada de 22 familiares y vecinos de las comunidades (Lola, julio de 2025). De esta manera, existe un contraste entre la erosión del vínculo con el entorno físico por un lado y, por el otro, el auge de una emoción profunda originada por la incertidumbre acerca del paradero de los 22 y la voluntad de hacerles memoria y seguirlos buscando.

Los aspectos señalados anteriormente permiten profundizar en el vínculo entre las violencias experimentadas en los territorios de origen de los desaparecidos y las que suceden en las rutas migrantes hacia Estados Unidos. Como mencioné, a lo largo de las rutas desérticas que dirigen hacia el norte, los migrantes son víctimas de distintas modalidades de *violencias extremas* que convierten sus cuerpos en meras mercancías. La incapacidad por sentir o mostrar empatía respecto al dolor ajeno es llevada a un extre-

mo en el que es posible ejercer un exceso de crueldad gratuita y colectiva en contra de personas en situación de vulnerabilidad.

Reflexiones finales

La experiencia de migración y desaparición forzada en San Luis de la Paz, evento que marcó el punto de partida del trabajo de campo realizado en comunidades rurales del mismo municipio, dio lugar a una convivencia cotidiana con las mujeres familiares de los desaparecidos. Una metodología basada en la participación de las actividades cotidianas de las colaboradoras de la investigación me permitió darme cuenta de múltiples violencias que se experimentan desde distintos ritmos y en sus lugares de origen. Así, desde una epistemología feminista que me dio la posibilidad de dejarme afectar por las violencias del entorno y los relatos de las mujeres, realicé un acompañamiento en sus vidas cotidianas en el cual sus emociones tuvieron un lugar importante para expresar y visibilizar las diferentes formas de despojo experimentados en sus territorios.

A través de sus experiencias y emociones, comprendí cómo la desaparición forzada de 22 migrantes de San Luis de la Paz era una expresión de *violencia extrema* que se conectaba con *violencias lentas* situadas en un contexto de precariedad y *violencia estructural*, creando una amalgama de violencias que implica la necesidad de analizarlas de forma conjunta. En este sentido, las migraciones se conectaban con formas de despojo y precarización del campo en sus lugares de origen que motivaban el abandono de sus tierras para buscar otras posibilidades laborales en Estados Unidos. Estas formas amplias de violencias y despojos pude comprenderlas desde una atención a las emociones experimentadas y expresadas por parte de las mujeres hacia las pérdidas en su entorno físico y hacia la ausencia de sus seres queridos desaparecidos.

En este capítulo, a través de la experiencia de trabajo de campo, de la observación y de los relatos de las mujeres, me acerco a la noción de *afectividad ambiental* para profundizar en el vínculo entre las mujeres y el territorio, transformado por las *violencias lentas* que de forma paulatina y a lo largo de los años han ido degradando y transformando los terrenos de

cosechas de las comunidades rurales. Por otro lado, presento la noción de *régimen de afectividad* para comprender cómo se genera una transformación en las formas de *afectividad ambiental* que da lugar a una erosión y falta de empatía respecto del territorio. Frente a esta transformación, sus habitantes, al mismo tiempo que son afectados por estos cambios, quedan expuestos a convertirse en cómplices de los mismos despojos que se experimentan en territorios expulsivos. En ellos, los migrantes que se dirigen hacia Estados Unidos se enfrentan, durante las rutas desérticas, a nuevas violencias caracterizadas por la falta de empatía hacia el dolor ajeno y el exceso de crueldad en contra de los cuerpos migrantes.

La argumentación presentada en las anteriores páginas concluye que la desaparición forzada puede analizarse como una violencia que forma parte de despojos más amplios que incluyen el ámbito de lo humano y de lo no humano. Para ello, se aporta un análisis de la desaparición forzada desde los lugares de origen de los desaparecidos y desde las violencias que cotidianamente experimentan sus familias, aportando una conexión entre las desapariciones y otras violencias de larga data que siguen presentes al día de hoy en las rancharías. En este sentido, las *violencias extremas* que me llevaron a trabajar en la zona rural de San Luis de la Paz se expresan desde emociones que establecen una continuidad entre las violencias recientes y las que paulatinamente se establecieron en las comunidades de forma histórica, de manera que poner atención a las emociones experimentadas por las mujeres abre las puertas a la posibilidad de analizar la presencia de un régimen de despojo de la vida tanto humana como no humana presente en San Luis de la Paz.

Bibliografía

A

Abu-Lughod, Lila (1990) "Can There Be a Feminist Ethnography?", *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, vol. 5, núm. 1, pp. 7-27.

Ahmed, Sara (2015) *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.

B

Bergman, Carla y Nick Montgomery (2002) *Militancia alegre*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Blair, Elsa (2004) "Mucha sangre y poco sentido: La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia", *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 18, núm. 35, pp. 165-84. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/557/55703508.pdf>.

C

Cruz, María Angélica, María José Reyes y Marcela Cornejo (2012) "Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a", *Cinta de Moebio*, núm.45, pp.253-274.

D

Delgadillo Pérez, Lorena (coord.) (2022) *Bajo la bota: Militarización de la política migratoria en México*. Ciudad de México: Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho.

G

Galtung, Johan (1969) "Violence, peace and peace research", *Journal of Peace Research* 6 (3): 167-191.

Giraldo, Omar y Toro, Ingrid (2020) *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Tapachula y Xalapa: Colegio de la Frontera Sur y Universidad Veracruzana.

H

Haraway, Donna (1995) "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, pp. 313-46.

J

Jaggar, Alison (1989) "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 32, núm. 2, pp. 151-76.

N

Nahoum-Grappe, Véronique (2002) "Anthropologie de la violence extrême: le crime de profanation", *Reveu Internationale des sciences sociales*, vol. 174, núm. 4, pp. 601-609.

Nixon, Rob (2011) *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. 1ª ed. Cambridge: Harvard University Press.

R

Rodríguez Aguilera, Meztli Yoalli (2021) "Grieving Geographies, Mourning Waters: Life, Death and Environmental Gendered Racialized Struggles in Mexico", *Feminist Anthropology*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-16.

----- (2023) "Geografías en duelo: cuerpos de agua, emociones y otras concepciones de tiempo en la Costa de Oaxaca, México", *LiminaR*, vol.21, núm. 2, pp. 1-11.

S

Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois (eds.) (2004) *Violence in war and peace*. Oxford: Blackwell publishing.

T

Turati, Marcela (2023) *San Fernando: última parada*. Ciudad de México: Aguilar.

V

Váchez, Ines (2023) *Arquitectura de remesas. La transformación de un pueblo mexicano*. Guadalajara: Ediciones Arquitónica.

Vogt, Wendy (2013) "Crossing Mexico: Structural Violence and the Commodification of Undocumented Central American Migrants", *American Ethnologist*, vol. 40, núm. 4, pp. 764-780..

Tercer bloque





7. “Ahora puedo decirlo”: narrativas y apuntes metodológicos sobre el trabajo en torno a la violencia sexual en el grupo de mujeres *Entre nosotras*

Arcelia Isbet Suárez Sarmiento

Introducción

En este capítulo desarrollo parte del trabajo de investigación doctoral en torno a la constitución de la sujeta sexuada femenina de la localidad de Úrsulo Galván, municipio de Xico, Veracruz. Comparto principalmente las reflexiones realizadas en el grupo de mujeres *Entre nosotras* y el proceso vivido para que el grupo de pares se convirtiera en una comunidad de aprendizaje, emocional y de cuidados.

El grupo se conformó como un espacio de encuentro en tiempos pandémicos bajo la técnica del “grupo de pares”, es decir, un colectivo donde las participantes tienen algo en común: una experiencia, una intención, una característica. En este caso las convocadas eran mujeres de la localidad de Úrsulo Galván en el municipio de Xico, Veracruz. La primera intención era conformar una comunidad de aprendizaje siguiendo la metodología propuesta por la Coordinación Interregional Feminista Rural COMALETZIN A.C.⁵⁷ quienes consideran a las comunidades de aprendizaje como espacios colectivos donde las mujeres comparten su modo de vida a través de sus narraciones, y lo resignifican con un pensamiento crítico hecho de otras miradas, nuevos enfoques, para construir buen trato y bienestar (Aguirre, 2020).

Así, desde el mes de septiembre del año 2020 nos comenzamos a reunir un grupo de mujeres de entre cinco y doce integrantes, de entre seis y 80 años de edad. A lo largo de estos años han participado alrededor de 50 mujeres de la localidad de manera intermitente, mujeres de distintas generaciones, pero que en su mayoría conforman las cuatro primeras generaciones que han habitado la localidad.

57. <https://comaletzin.org/>

Cuando comenzamos a reunirnos lo hicimos sabiendo que la indicación oficial era NO reunirnos porque estábamos en tiempos pandémicos. Desafiamos la indicación porque reconocimos que nos necesitábamos, que la incertidumbre nos hacía más vulnerables y también porque estábamos cansadas de recibir instrucciones de cómo debíamos ser/actuar/pensar/sentir/lucir. Durante los primeros años nos reunimos de manera semanal. Actualmente los encuentros se dan retomando los ciclos agrofestivos del territorio y centrados en la recuperación de nuestras prácticas comunitarias de cuidado y sanación con y desde el cuerpo-territorio.

Al compartir el mundo de vida, la comunidad de aprendizaje se fue conformando en lo que Myriam Jimeno (2021) denomina como *comunidad emocional*. Las comunidades emocionales emergen cuando la narrativa del testimonio de las violencias vividas genera un vínculo político que moviliza la empatía y la búsqueda de la reparación, la justicia, la reivindicación y la dignificación de la víctima (Macleod y De Marinis, 2019). Las comunidades emocionales arropan y contienen el dolor y los afectos producidos por las violencias y los politizan.

A la par, este grupo de pares, comunidad de aprendizaje y comunidad emocional se consolidó como una comunidad de cuidados. La comunidad de cuidados es una comunidad que se construye para hacer frente a las violencias con la intención de "enfrentar, reparar, dar soporte y resolver los efectos que las violencias imprimen en los cuerpos y territorios. De manera central, las vincularidades gestadas en torno al cuidar también posibilitan que diversos horizontes de deseo y proyectos de transformación del mundo tengan lugar" (Moreno y Casados, 2024: 467).

De esta manera el espacio *Entre nosotras* se convirtió en una comunidad donde se puso al centro la construcción colectiva de saberes y entendimientos mediante la narración de las experiencias vividas. Este acto de compartir permitió, que la comunidad testimoniara las experiencias de las violencias vividas lo cual movilizó los afectos y emociones con la intención de cuidar y sanar colectivamente con y desde el cuerpo-territorio. Al final nos quedó claro que la sanación es una práctica política, espiritual y territorializada.

Uno de los temas transversales que hemos trabajado en el grupo es el de nuestro ser/estar/existir/devenir como sujetas sexuadas. Hablar de

nuestras sexualidades, de la relación con nuestros cuerpos, de las violencias y los maltratos vividos, permitió que el encuentro entre nosotras se convirtiera en un espacio de cuidado y confianza donde se cuestionó y traspasó la barrera de lo íntimo. Este traspaso facilitó la externalización de las experiencias de violencia sexual. No se trató únicamente de reconocer-nos cómo víctimas de una de las violencias más cruentas, sino de situar dicha violencia, entender en qué marco operan los agresores y posicionarnos ante ello.

Así, en este capítulo pretendo dar cuenta de una pregunta que como mujeres víctimas de violencia sexual nos planteamos: ¿Por qué? Esta pregunta no sólo se refiere al “porqué a mí”, sino a qué hizo que esto fuera posible. Planteo esta pregunta no porque tenga una respuesta sino porque dar sentido y significar nuestras experiencias es fundamental para avanzar en el proceso de transformación hacia vidas más dignas, gozosas y placenteras.

Antes de dar paso al planteamiento del trabajo realizado, considero necesario introducir la noción de cuerpo-territorio ya que es fundamental para el trabajo y análisis. El cuerpo es lo que nos permite ser, estar y habitar con los y las otras, con lo otro y con el territorio. No nos construimos en el vacío, existimos en un territorio y éste se inscribe en nuestras subjetividades y corporalidades. Para el caso de la presente investigación la noción de territorio ha sido fundamental.

La localidad de Úrsulo Galván fue fundada alrededor de 1934 (Hoffman *et al.*, 1987). Un grupo de campesinos que arrendaban tierras para su cultivo desde 1920 solicitaron la repartición de dichas tierras. Al no tener una respuesta satisfactoria, en 1934 decidieron instalarse en los terrenos arrendados. El reparto oficial de tierras fue hasta 1936 y la parcelización hasta 1944. La localidad se comenzó a reportar como ranchería en el censo de 1940 con apenas 259 habitantes y actualmente tiene una población de 2 mil habitantes. Después del reparto se comenzó a sembrar naranja, maíz y caña de azúcar y alrededor de la década de los 50's se comenzó a sembrar café lo que permitió que se afanzara una identidad cafetalera en la localidad y la vida cotidiana comenzara a girar en torno a los ciclos agrícolas del grano.

En la actualidad dada la sostenida crisis del café éste ha dejado de ser una opción agrícola. Las parcelas dedicadas a este cultivo han ido disminuyendo y de los cafetales queda ya muy poco. Sin embargo, si bien es difícil hablar de una identidad cafetalera presente en las generaciones más recientes, es innegable el papel de la cafecultura en el paisaje, uso y distribución del territorio. El cultivo del café moldeó y sostuvo la organización social de las comunidades que adoptaron su cultivo (Arrieta, 2006).

Hasta la tercera generación de la localidad, la identidad estaba fuertemente ligada con el territorio, había una identidad cafetalera. Conforme se fue descampesinando, el territorio se fue deteriorando. Actualmente hay niños y niñas que no sólo no tienen un sentido de pertenencia con su territorio, sino que incluso le temen y lo expresan con miedos y fobias a elementos presentes en un contexto rural: miedo a los insectos, a los sonidos estridentes de las fiestas patronales, a los animales silvestres como tlacuaches, caballos, toches y aves, etcétera.

Una vez caracterizado el territorio quisiera poner sobre la mesa los aportes de los estudios feministas comunitarios. Desde la propuesta y apuesta de los feminismos comunitarios se concibe al cuerpo y al territorio como los lugares donde se inscriben las opresiones estructurales y patriarcales (Cabnal, 2010: 11). El cuerpo-territorio refiere a una relación dialéctica entre un cuerpo sexuado y un territorio situado. El cuerpo-territorio refiere también a la vida que se crea y se recrea entre el uno y el otro, por lo que ambas historias se imbrican.

Lo que me interesa plantear aquí es que desde este posicionamiento epistemológico la sexualidad se puede concebir como una construcción sobre un cuerpo-territorio que trasciende el debate de lo privado, que sería el cuerpo, y lo público, el territorio. De este modo, considero que el cuerpo-territorio no es sólo una categoría de análisis, sino que es una apuesta epistemológica que visibiliza las violencias patriarcales ejercidas sobre los cuerpos feminizados y sobre los territorios, también feminizados.

Uno de los principales retos para mí al trabajar este tema ha sido reconocer y asumir mi implicación y, al mismo tiempo, hacer de dicha implicación un elemento de análisis, lo que ha sido posible gracias al uso de la autoetnografía como herramienta metodológica y como posicionamiento ético y político. De este modo, por momentos es posible que la frontera

entre el yo y el nosotras se rebase y difumine. También es importante mencionar que, como lo comenté anteriormente, parto de mi formación en psicoanálisis y psicología social a lo cual se sumaron las herramientas epistémico-metodológicas de la antropología y las ciencias sociales, lo cual me ha permitido acercarme al estudio de las subjetividades y los afectos desde una mirada socio cultural.

Pensarme como mujer que nació, creció y que vive en la localidad de estudio es pensar en nosotras, en plural. Recuerdo que quienes más participaron en mi crianza, cuidado, socialización y educación fueron otras mujeres. La figura masculina: padre, maestro, sacerdote vaga por mi historia como un fantasma encargado de corregir, vigilar y sancionar no sólo mis comportamientos sino los de las mujeres encargadas de mi cuidado. Si yo fallaba en lo que se esperaba de mí como niña, joven o mujer, era una falla colectiva, se debía a que las otras mujeres “no habían hecho bien su trabajo”.

La construcción de la sujeta sexuada en la localidad de Úrsulo Galván, Xico

A continuación me gustaría compartir algunas reflexiones en torno a cómo nos constituimos como sujetas sexuadas. Para esta tarea retomo algunas herramientas de mi formación como psicoanalista. Desde este lugar hablar de sexualidad es hablar del placer en un sentido amplio y no sólo relacionado con la genitalidad. Así, desde nuestro nacimiento somos seres sexuadas que experimentamos y buscamos sensaciones placenteras. De esta manera las fuentes de ese placer, así como las formas de manifestarlo, expresarlo, sentirlo y buscarlo se inscriben en nuestra subjetividad influyendo en nuestros modos de sentir, pensar y hacer.

Devenimos en sujetas sexuadas gracias a nuestros vínculos con lxs otrxs. En estos vínculos tempranos, experimentamos las maneras de relacionarnos con la vida, el territorio y el placer. El cuerpo biológico es la condición de existencia. Somos cuerpo, un cuerpo sexuado. Sin embargo, no hay nada “natural” en la sexualidad humana, ya que está indisolublemente marcada por la cultura. Desde las ciencias sociales, hablar de sexualidad

es hablar de una construcción socio-cultural. Foucault (2007) se dedicó al análisis sobre cómo en distintas épocas se han establecido discursos normativos para el control de los cuerpos y el ejercicio de la sexualidad.

En este caso opto por hablar de sujeta sexuada porque recupera la pregunta por la subjetividad. Implica pensar más allá del género como categoría explicativa por sí misma al reconocer que la pertenencia de género no agota la subjetividad del sujeto. Al mismo tiempo, abre la ventana para el análisis de nuevos modelos de subjetividad que consideren la dimensión de género en el sentido que Chiara Cerri lo propone, es decir, una dimensión de género que considere las formas de identificación social y el proceso de subjetivación (Cerri, 2010). De este modo propongo centrar la atención en cómo se constituye la persona como sujeto sexuado, es decir, observar su proceso de individualización entendido como un proceso de posicionamiento y particularización (Beck y Beck-Gernsheim, 2003).

Considerar a las mujeres como sujetas sexuadas coloca a la sexualidad en el campo de la experiencia y la vivencia. Hablar de la sexualidad ya no es hablar de algo que pasa sino de algo que me pasa. Desde el campo de la antropología la invitación es a analizar la construcción sociocultural de las sexualidades y las emociones en tanto pueden convertirse en dispositivos de control y poder que constriñen, someten y reproducen relaciones de poder.

Diversas autoras (Giraldo, 2013; Braidotti, 2004; Contreras y Silva-Segovia, 2018) confluyen al decir que en una sociedad que prioriza la producción y fetichiza la mercancía, la sexualidad se concibe ligada al consumo. Desde esta lógica la sujeta sexuada es vista como un objeto que se consume y se desecha y desde ese lugar subjetivo emergen emociones y afectos que llevan a interiorizar ese lugar asignado. Como veremos más adelante, cuando comenzamos a hablar de nuestras experiencias sobre la sexualidad, lo primero que se activó fueron sentires como la vergüenza, la incomodidad y el rechazo.

Por otra parte, considero que al hablar de sujetas sexuadas se pone en evidencia la interseccionalidad. Los estudios feministas poscoloniales han llamado la atención para mirar a las personas y los procesos desde múltiples lentes (Viveros, 2016). La sexualidad no puede ser la excepción. En su

construcción, vivencia y ejercicio debe mantenerse la perspectiva de género, clase, raza, generación y del tipo de territorio que habitan.

Los modos concretos de ser hombre o mujer se encarnan y aterrizan en un territorio. En este caso se trata de un territorio rural. En dicho territorio se han vivido diversos cambios que tienen que ver con la incorporación del país al libre mercado, las lógicas económicas del neoliberalismo y el abandono del sector agrícola por parte del Estado. Dichos cambios además de modificar la dinámica de la vida cotidiana, han impactado directamente en la subjetividad. Félix Guattari y Suely Rolnik sostienen que dentro del modelo capitalista hay una subjetivación capitalística.

Se trata de sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo [...]La producción de subjetividad constituye la materia prima de toda y cualquier producción. (Guattari y Rolnik, 2006:41).

Traigo a cuenta este planteamiento para comprender los cambios en los modos de vivir, asumir y recrear el ser mujer en la localidad y cómo dichos cambios, y también las permanencias, se inscriben en un proceso global de ajuste a un modelo no sólo económico sino también a la subjetividad que produce y, al mismo tiempo, reproduce dicho modelo. Para dar cuenta de este proceso retomo aquí algunos ejemplos.

La primera generación, la generación fundadora, habitó el ejido desde 1934 hasta los primeros años del siglo XXI. Fue una generación indígena y campesina. Así lo recuerda una mujer:

Mi abuelita era la que trabajaba el campo, ella sembró todo el café de su finca. Me acuerdo que tenía su cochinito y la acompañaba a la finca, era como su perro, pero al final sí se lo comían. La recuerdo frente a su bracero, a veces tenía en su pechito a un pollito o pajarito que recogía y lo mantenía ahí para tenerlo calentito mientras crecía. Mi abuelita era muy cariñosa [...]También me acuerdo que ella hacía sus ceremonias, a veces iba al campo y ponía su ofrenda, yo era niña y no me acuerdo bien pero ahora que recuerdo sí la vi

haciendo sus ceremonias, pero en náhuatl, a lo mejor por eso yo no entendía. También curaba y podía leer el fuego, echaba piedra de alumbre al bracero y podía ver lo que salía en el fuego [...] Al final sufrió mucho porque le dio cirrosis, la doctora que la vio nos dijo que fue porque toda su vida cocinó en el bracero (Comunicación personal, 4 de septiembre de 2021).

A esta primera generación se le recuerda más vinculada con la tierra. Según narran algunas personas que convivieron con esta primera generación, acostumbraban la práctica de rituales asociados con la siembra y la cosecha, prácticas de sanación a partir de rituales y el uso de plantas medicinales, además de practicar una espiritualidad ligada a una cosmovisión indígena nahua. Fue una generación de parteras, curanderos y nahuales. Fue también una generación que reconfiguró el territorio. Dejó el monte para convertirlo en fincas de café. La casa y la parcela comenzaron a ser dos espacios distintos.

Muchas mujeres de esta primera generación tenían una relación distinta con sus cuerpos-territorios. Ellas se movían entre el allá, la parcela, y el acá, la casa, la comunidad. Muchas de sus actividades de trabajo de cuidado traspasaban el ámbito doméstico: lavaban en el río, se bañaban en él, iban por la leña al monte, iban al molino en las mañanas. Sus corporalidades eran distintas: mujeres de estatura pequeña, morenas, de cabellos largos, vestidas con faldas largas y mandiles. Practicaban también una relación distinta con sus cuerpos:

Pajarita, así me decía mi abuelita que se le decía a la vulva. Me tocó ver que mi abuelita no usaba calzón, para ir al baño se levantaba la falda y así hacía chis [...]

Una de mis abuelitas es partera y siempre nos cuidaba con yerbas [...] Desde que se enteró que tenía mi periodo me hacía unos baños, me acuerdo que cuando me tocó desde ahí me gustó, ella no tenía morbo porque era partera, me puso un espejo y dije ¡wow!"

Yo me acuerdo que antes las mujeres no usaban calzones porque andaban con sus faldas y enaguas. Me acuerdo haber visto a doña Cenaida, que le gustaba el trago, y que luego andaba en la calle y

nomás se hacía a un lado, se levantaba tantito la falda y así orinaba y ya con su falda se secaba (Comunicación personal *Entre nosotras*, 20 de mayo de 2021).

Sin embargo, los cuerpos femeninos comenzaron a ser objeto de la aplicación de tecnologías de control, que en términos de Haraway (1995) podríamos denominar como biopolítica de los cuerpos. Con el fortalecimiento del proyecto de Estado-Nación posrevolucionario, el Estado implementó una política de mestización de los cuerpos al adoptar al mestizo como base de la identidad nacional (Rozat, 2001). Dicho proceso necesitó del despliegue de un biopoder que sostuviera tanto al proyecto de Estado como el control sobre la población (Boyer, 2012). De este modo, la sexualidad comenzó a ser objeto de control ya que:

se convierte en tema de operaciones políticas, intervenciones económicas (por incitación o freno a la procreación), campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se le hace valer como índice de la fuerza de una sociedad, revelando tanto su energía política como su vigor biológico (Foucault, 2007:192).

Dichos discursos se vehicularon mediante la iglesia, la escuela y las instituciones de salud pública. La segunda generación de mujeres nació en el seno de dichas instituciones, bajo la ilusión del ciudadano mestizo y poco a poco fue censurando ciertas prácticas de sus ancestros, sobre todo las relacionadas con la corporalidad femenina, como mostrar el cuerpo desnudo. Al modificarse la relación con el cuerpo, también cambió la relación con el territorio.

La segunda generación, la que actualmente está agonizando, fue la que vivió durante la mayor parte de su vida este disciplinamiento sobre sus cuerpos. Disciplinamiento y control que también se reflejó en la relación que mantuvieron con el territorio. Si bien se asentó una identidad campesina, las tierras heredadas comenzaron a ser vistas como tierras explotables. Se valoraban en relación a lo que pudieran producir: caña, naranja o café. La ritualidad en torno a la siembra y cosecha no se mantuvo, aunque sí ciertos aspectos y oficios de sanación: rituales de curación, hueseros, cu-

randeras, parteras. Algunos hijos e hijas de esta generación recuerdan de manera ambivalente los castigos físicos recibidos durante sus infancias. Violencia que en muchos casos reprodujeron y ejercieron también contra las mujeres.

La tercera generación fue una generación de transición entre el proyecto del Estado de bienestar al Estado neoliberal. Si bien pudieron gozar de una tierra fecunda, rodeada de recursos naturales y manantiales, también les tocó el tránsito acelerado hacia la "modernidad". Personas entrevistadas de esta generación me comentaron que aún tuvieron que utilizar el quinqué para alumbrarse y letrinas porque no contaban con servicio de drenaje. Su vínculo con la tierra ya no estaba basado en una relación de interdependencia sino que comenzó a verse como moneda de cambio (venta y arrendamiento), situación a la que abonó la entrada en vigor del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos, PROCEDE (Goyas, 2019). Sin embargo, algunas personas mayores de esta generación que actualmente son ya abuelos y abuelas, me han narrado con nostalgia lo que tuvieron y no valoraron: la tierra.

En relación al cuerpo-territorio, las mujeres de esta generación vivieron múltiples violencias. Por un lado, muchas vivieron violencia física por parte de sus parejas, violencia que las mujeres justificaban por el alcoholismo de los varones. Por otra parte, muchas trabajaban doble o triple jornada laboral al tener que buscar un empleo que apoyara al sostén económico de la familia. Dichas jornadas extensas las dejaban con poco tiempo para el trabajo en la parcela y sólo en la temporada del corte de café, entre octubre y marzo, podían pasar parte del día en el cafetal.

La cuarta generación, mujeres de mi edad, creció disfrutando del paisaje y los dones de la naturaleza. Habitó el cafetal en la infancia pero creció con el imaginario de que la modernidad exigía salir de la naturaleza para convertirse en ciudadanxs del mundo (Gudynas, 2010). Este imaginario fue fomentado por las diversas instituciones que poco a poco se asentaron en la comunidad: iglesia, escuela y salud pública. No es que dichas instituciones no estuvieran presentes y normaran las vidas de las generaciones anteriores, ni que considere a las otras generaciones ajenas a una dinámica global modernizante, sino que esta generación, que nació entre finales de los 70's y principios del siglo XXI creció totalmente inmersa de un discurs-

so modernizante que impactó en sus relaciones con el cuerpo-territorio. En este sentido podríamos decir que este discurso, y lógica, modernizante desencadenó un movimiento de des-territorialización, en términos de Deleuze y Guattari (1997). Entendiendo que “La desterritorialización implica, además, la desarticulación del referente clave de las culturas: el territorio, espacio común donde se materializan las prácticas, que marca las fronteras entre ‘nosotros’ y los ‘otros’ (los de ‘adentro’ y los de ‘afuera’)” (Herner, 2009: 170).

Considero necesario plantear estos cambios y dinámicas territoriales para poder entender cómo y por qué las sujetas sexuadas vivimos las violencias sexuales en nuestros cuerpos-territorios.

El miedo hecho carne

- Mamá, cuando vengan a matarnos ¿vamos a estar juntas?
- ¿Cómo cuándo vengan a matarnos? ¿Quiénes?
- Los hombres, cuando vengan en sus camionetas
- No van a hacernos daño, aquí no hay esos hombres
- Es que como somos mujeres pueden venir los hombres a matarnos, a papá no le pasaría eso
- Por qué piensas eso
- Es que creo que van a venir, van a salir de sus camionetas y nos van a llevar. Después nos van a tirar al suelo y nos van a disparar ¿La muerte duele?
- No, la muerte no duele [...]
- Yo sólo quiero que cuando eso pase estemos juntas y que me mires y así no tendré miedo [...] (Charla con mi hija de 5 años, parque de la localidad, 2019).

Las cosas que una niña de cinco años podría preguntar a su madre por lo general tendrían que ver con el funcionamiento de la vida, el universo, el mundo y su cuerpo. En esta etapa las niñas y niños se encuentran explorando el mundo, sus cuerpos y su sexualidad, están configurándose como sujetxs sexuadx con conciencia de serlo. Mi niña tenía claro que al

ser mujer podía ser objeto de una violencia de la que los hombres no son objeto ¿Cómo se inscribirá en su subjetividad el miedo a ser asesinada por ser mujer?

Para vehicular, internalizar y acuerpar el miedo en las mujeres ante la violencia patriarcal Rita Segato (2014) plantea que es necesaria una *pedagogía de la crueldad*. Desde esta pedagogía se enseña a cosificar el mundo y la vida, se normaliza la violencia y se mina la respuesta empática. En esta escena planteada por mi hija, nadie venía a ayudarnos, nosotras mismas no podíamos escapar ni hacer nada más que esperar la muerte. ¿Cómo llegamos a este punto?

En el grupo *Entre nosotras* subsisten otras memorias. Mujeres de entre 65 y 80 años compartieron las prácticas de sus antecesoras. Según sus testimonios las mujeres andaban descalzas, se bañaban desnudas y no usaban ropa interior. Trabajaban en el campo, conocían las plantas medicinales y "no se quejaban tanto". Cabe recordar que dichas abuelas o ancianas, sobre todo las fundadoras de la localidad, provenían de poblados aledaños donde aún prevalecía una cultura y tradición indígena nahua.

Entre 1940 y 1970, cuando se consolidó la fundación de la localidad, se impusieron valores y prácticas cristianas como el recato, el pudor, la vergüenza y la concepción del cuerpo y lo femenino como elementos relacionados con el pecado y la tentación por lo que poco a poco esta generación de mujeres comenzó a cubrir sus pechos, usar la vestimenta "adecuada" y abandonar prácticas "sospechosas" para el ojo cristiano.

La siguiente generación de mujeres vivió la crisis del Estado-nación y de las instituciones y el tránsito hacia una economía neoliberal. Sobre este tránsito hacia el neoliberalismo, diversas autoras confluyen al decir que en una sociedad que prioriza la producción y fetichiza la mercancía, la sexualidad se concibe ligada al consumo, el sujeto sexuado es un sujeto desechable (Giraldo, 2013; Braidotti, 2004; Contreras y Silva-Segovia, 2018). El cuerpo y el deseo se conciben como bienes de comercialización.

El cuerpo no es sólo un contenedor biológico de lo humano, sino que, como Foucault sostiene, a través de él se instauro el orden social y se reproducen los dispositivos de control. En este sentido para Giraldo León (2013) hablar del cuerpo es hablar de racismo, colonia y esclavitud. Esta historia dolorosa y penosa se inscribió en los cuerpos y posibilitó la emergencia de

una relación comercial con él, donde es posible concebir al cuerpo, propio o ajeno, como una propiedad y el cuerpo de las mujeres como el territorio del miedo, la culpa y la vergüenza.

Traigo a cuenta estas reflexiones porque de mi generación en adelante crecimos con esta concepción ambigua del cuerpo. Por un lado, nuestras madres ampliaron los límites de lo permitido sobre el cuerpo, pero no se heredó la relación que las bisabuelas tenían con él. Por otra parte, si bien tuvimos acceso a contenidos de educación sexual la visión que prevaleció sobre el cuerpo fue la del miedo, el peligro y el riesgo.

Para complejizar este análisis, es necesario apuntar que las mujeres de la localidad nos subjetivamos bajo la lógica patriarcal y su *pedagogía de la crueldad*. Es desde el mercado y el patriarcado que se dictan los mandatos del ser mujer. Esta delimitación abarca también los espacios permitidos y prohibidos para la interacción. Ante este panorama vino a mi mente una idea que me fomentaban de niña: mientras se es niña se puede ir y venir entre el adentro y el afuera, pero una vez cumplida cierta edad, más o menos entre los 12 y 15 años, el afuera, ya sea la calle, el parque o el monte, se convierte en un espacio prohibido porque es peligroso.

Esta precaución tiene que ver con el temor al ejercicio de la sexualidad. Recuerdo que hace algunos años en una plática del hoy extinto programa “Prospera”, la entonces promotora de salud de la comunidad advertía a las mujeres que hablaran con sus hijas porque era común encontrar ropa interior femenina en los alrededores de la casa de salud, ubicada a un costado de un espacio baldío destinado a la instalación del mercado de la localidad. “Sí confío en ti, pero no confío en los demás” solía decir mi mamá cuando no me permitía salir.

Esta restricción sobre el acceso a los espacios públicos comunitarios también tiene que ver con el recrudecimiento de la violencia en la zona. Durante la investigación conocí dos casos de jóvenes víctimas de secuestro exprés. El primero ocurrió hace nueve años y sucedió en un trayecto que conecta a la localidad con una carretera muy transitada. Es un trayecto de un kilómetro, la entrada principal del pueblo, pero aún rodeado de algunas fincas de café. Esta mujer caminaba por ahí cuando un coche la “levantó”. Afortunadamente ella regresó con su familia.

El otro caso tuvo que ver con las interacciones en otro espacio público: el espacio virtual. Por *Facebook* la contactó un joven, se conocieron, el joven hizo el ritual de "pedir permiso" y, con el permiso del padre, la invitó a pasear al parque de Coatepec, municipio vecino. La joven es una sobreviviente de violencia feminicida. Sobre estas situaciones, que deberían movilizar más a la comunidad, las familias prefieren "no hacer mucho ruido" porque saben que el peso de la responsabilidad recaerá siempre sobre las mujeres, por andar "solitas", por "confiadas".

Una consecuencia concreta de estos actos violentos es que se instaura un miedo al afuera despojando a las mujeres del espacio público y un miedo al propio cuerpo sexuado. Ante estas situaciones pareciera que el único espacio seguro es la casa y el exilio del cuerpo, "yo le digo a mi hija que se quede en la casa, que se encierre, que no le abra a nadie, aunque sea de la familia", me comentó una madre entrevistada junto a su hija. De esta manera, las generaciones más jóvenes son hijas de madres que temen la violencia sexual y feminicida, y si bien las jóvenes no comparten este temor con sus madres y lo consideran desproporcionado, la generación más joven, la de mi hija, sí expresan ese temor.

Carmen Ruiz afirma que miedo y violencia sexual son una emoción y una práctica que usualmente van unidas, "es una simbiosis que viene ocurriendo desde los inicios del sistema patriarcal. La socialización de niñas, adolescentes y mujeres ha venido generalmente acompañada de frases como 'ten cuidado' con las que simbolizar que algo peligroso podría pasarlos, especialmente en espacios públicos, más destinados a los niños, adolescentes y hombres" (Ruiz 2023: 53). Estamos de nuevo ante la pedagogía de la crueldad.

Para ilustrar cómo nos subjetivamos desde el deber ser y el deber sentir comparto parte de la documentación de una sesión en la que reflexionamos cómo habíamos aprendido que teníamos que ser las mujeres.

Las mujeres tenemos que ser alegres.

A mí me han dicho que las mujeres están para la casa y que deben ser fuertes.

Yo crecí escuchando que las mujeres no podemos llorar y que nos tenemos que aguantar.

Las mujeres tenemos que cuidar a los demás.

Las mujeres tenemos que ser madres y tenemos que ser amorosas.

Las mujeres tenemos que tener pareja.

A mí me enseñaron que las mujeres somos débiles.

A mí me exigieron ser chingona porque así teníamos que ser las mujeres.

Las mujeres tenemos que tener miedo y tenemos que quedarnos calladas para evitar problemas.

Las mujeres somos vulnerables, abusables y manipulables.

A mí me enseñaron que las mujeres no podemos salir porque afuera todo puede pasar (Comunicación personal, 28 de octubre de 2020).

Estas ideas se encarnan en la piel, como las compañeras refieren “cuando dejamos de usar falda, como en mi caso, porque mi mamá me dijo que no me sabía sentar”. En la forma en que caminamos “ansiosa porque me da miedo salir, me siento presionada y apurada, ansío llegar a mi casa porque sé que ahí nadie me mira”. En la forma en que nos percibimos “no soy la mujer perfecta, siempre me la paso trabajando, no soy la ama de casa que mi esposo esperaba. Fracase porque estoy sola”.

En este espacio intergeneracional, *entre nosotras*, aún predominan los discursos “naturalistas” en torno al sexo y la sexualidad. La mayoría de nosotras aprendimos que el “ser mujer” estaba íntimamente relacionado con el hecho de menstruar:

Yo le presté más atención e interés a mi cuerpo después de que me vino mi menstruación. Mi abuelita me dijo que ya iba a ser una mujercita. Cuando me vino mi regla me espanté mucho, me daba mucho miedo mancharme. Yo me emocioné mucho cuando me vino mi menstruación. Una vez, en la secundaria me dio curiosidad y me vi en un espejo. A veces, desde niñas nos enseñan que sentir placer está mal. En sexto de primaria todas las niñas habían tenido su regla, me dijeron ‘tú nunca vas a tener porque tú eres un niño’, me dijeron eso porque yo era poco femenina. Me preguntaba ¿sí seré niño? Tomé un espejo para ver si tenía un pene escondido. Vi mi clitoris y pensé que era un pene chiquito pero mi mamá me dijo que

era un frijolito que dios me había puesto. Mi encuentro con ella fue cuando un muchacho me tocó y me gustó. Yo sufría de infecciones urinarias y mi abuelita me hizo unos baños [...] (Documentación, Entre nosotras, 20 de mayo de 2021).

Al final parece que la forma en que interactuamos, socialmente atravesada por el género, está creando malestares cada vez más difíciles de encubrir. Ya no se trata sólo de maquillarse el moretón del golpe recibido sino de reconocer cómo es que eso nos construye como sujetxs sexuadxs, alejadas del placer, el gozo y una ética del cuidado.

“No digas nada, te lo callas”: pedagogías de la crueldad y tácticas del ocultamiento

Actualmente los espacios comunitarios de encuentro entre mujeres están atravesados por la lógica patriarcal. Reproducen los roles sexo-genéricos y delegan en las mujeres el trabajo reproductivo. No son espacios que se gestionen con la finalidad de encontrarnos, el encuentro está justificado en tanto el objetivo principal sea la reproducción de la vida.

En la localidad los espacios de encuentro entre mujeres han tratado de suprimirse de diversas formas: desde las instituciones, como la escuela; desde una lógica civilizatoria: desarrollo, salud, higiene; y desde la cultura: promoviendo la enemistad entre mujeres y la idea de que sólo nos juntamos para “algo malo”, para “echar el chisme” y perjudicar a otras mujeres.

Para Kate Millet este fenómeno sucede porque las mujeres nos identificamos, validamos y legitimamos desde lo masculino. Recordemos que para el patriarcado sólo existe un sujeto: el varón blanco heterosexual, lxs otrxs sujetxs representan la alteridad y se definen desde un no-ser o una carencia. Así:

La identificación con lo masculino es el acto mediante el cual las mujeres sitúan a los hombres por encima de las mujeres, ellas mismas incluidas, en cuanto a credibilidad, categoría e importancia en la mayoría de las situaciones [...] La interacción con mujeres se per-

cibe como una forma menor de relación a todos los niveles. (Millet, 2003: 66).

En la localidad subsisten prácticas de maltrato, especialmente hacia las mujeres, que rebasan el espacio físico y escalan al espacio virtual. Dichas prácticas parecen reforzar el imaginario de la rivalidad femenina (Alborch, 2011). Aquí no pretendo desmentir o confirmar el refrán que versa “mujeres juntas ni difuntas”. Considero que es innegable que existen relaciones de maltrato entre mujeres pero que éstas se inscriben en un “sistema de asimetría social que subordina a las mujeres, las divide y las enfrenta entre sí y las convierte, como condición inexcusable para la supervivencia del propio sistema, en rivales que compiten por ocupar un lugar en el mundo, un espacio limitado” (Alborch, 2011:34).

En pláticas individuales con diversas mujeres de la localidad, he podido observar que comparten esta representación de las relaciones entre mujeres. Manifiestan que deben tener cuidado de lo que dicen y a quién, y hacen referencia a experiencias de traición. Sin embargo, también reconocen que el apoyo incondicional, cuidado y ternura lo reciben de otras mujeres.

La violencia sexual en la forma en que la vivimos las mujeres que conformamos *Entre nosotras*, es decir como una violencia que atenta contra nuestros cuerpos, nos imposibilita decidir sobre éstos y nos impone y subordina al placer del otro, se inscribe dentro de una relación de dominación.

En el caso específico de las mujeres, la interrelación entre el vínculo al sometimiento y el mandato de género femenino construye al sujeto-mujer como un ‘sujeto de deseo del otro’ en un doble sentido: ser de otro en la dependencia y ser de otro en la carencia, ya que simbólicamente en nuestra cultura el hombre no es el otro de la mujer, pero la mujer sí es el otro del hombre-Uno. Ello conforma subjetivamente a las mujeres con un ‘plus’ de dependencia, como un ‘Ser de Otro’, en mayúsculas, despojándolas subjetivamente en un grado mayor. Esta es la vulnerabilidad fundamental de las mujeres como seres sociales: devenir en ‘un sujeto de deseo del otro’ en un sentido fuerte (Amigot y Pujal i, 2009: 139).

Asumirnos como sujetas del deseo, como seres incompletos, en función de otro, sujetas por siempre y para siempre nos construye como sujetas vulnerables, sujetas sexuadas cuya sexualidad no nos pertenece. La lógica y violencia patriarcal nos despoja de nuestros cuerpos y los convierte en objetos, instrumentos de placer y de consumo y, si intentamos pensar distinto y expropiar nuestros cuerpos, se nos reprime con la culpa y la vergüenza (Rodríguez, 2015; Crempien y Martínez, 2010; Boragnio, 2020 ; Hernández, 2021).

El biopoder se encarna y media la relación con nuestros cuerpos y se establece una sexopolítica de control-castigo-culpa. La violencia sexual es una forma de violencia cuya finalidad es encarnar ese dominio y sumisión del sujeto femenino. Otros tipos de violencia patriarcal se ejercen para aleccionar a las mujeres y obligarlas a volver al espacio privado, al hogar patriarcal donde se supone que estarán más seguras. Sin embargo, la violencia sexual muchas veces tiene lugar en ese espacio "seguro" dejando en claro que lo que nos constituye como sujetas vulnerables es nuestra condición de sujetas sexuadas.

Se nos socializa como esos seres incompletos, dependientes y que necesitan la legitimación del Otro masculino. De esta manera crecemos como extranjeras en nuestros propios cuerpos. El cuerpo femenino es un espacio para ser habitado por el Otro masculino, ese otro es el que, mediante el acto sexual, "nos hace mujer".

También es importante señalar que la violencia sexual forma parte de esa pedagogía de la crueldad. En ese sentido es una forma de violencia que tiene como objetivo aleccionar a las mujeres, pero también es una violencia hacia el territorio y las subjetividades que en él emergen y se recrean.

Ser mujer indígena en ese contexto es complejo porque tu cuerpo se convierte en el primer territorio de disputa para el poder patriarcal. Así, múltiples formas de violencia arremeten de manera intencional contra nosotras [...]La violencia sexual puede ser cometida en la ciudad, en la comunidad rural, por hombres ladinos, mestizos, indígenas, negros, urbanos, académicos, funcionarios, dirigentes comunitarios, soldados, etc. (Cabnal, 2010: 115).

Así, la respuesta del sujeto masculino ante la pregunta del porqué que planteamos al inicio, podría ser “porque quiero y porque puedo”.

En el grupo las mujeres que reportaron haber vivido violencia sexual fueron las más jóvenes, de la tercera y cuarta generación que oscilan entre los 40 y 20 años. La diferencia es que las mujeres de la tercera generación buscaron ayuda, principalmente con sus madres, pero fueron ignoradas o minimizadas y, en ocasiones, instruidas para no quejarse. Mientras que las mujeres más jóvenes ocultaron sus experiencias. Así, las compañeras de la tercera generación dirigen la pregunta del por qué principalmente a sus madres por “permitir” que esto les pasara.

Me lastimó su terquedad (de mi mamá), el que sea tan necia y me pegara en vez de hablarme. El que no me apoyara en algunas decisiones. Que cuando iban a abusar de mi me dijera “no digas nada, te lo callas” (Testimonio, *Entre nosotras*, 25 de noviembre de 2020).

Rita Segato (2014) plantea una discusión interesante que puede ayudarnos a comprender la pregunta señalada anteriormente. Segato desarrolla cómo el avance de la colonialidad debilita el tejido comunitario. Para ella la colonialidad avanza de manera “molecular” penetrando cada espacio de reproducción de la vida vaciándolo de sentido y dejando únicamente la cáscara, la carcasa. Como ese mundo ha quedado carente de sentido, el proyecto de modernidad comienza a habitarlo desde adentro, a significarlo. Para la autora aquí es cuando se introduce el discurso colonial/moderno sobre la sexualidad que será objetivizador, rebajador y pornográfico de las sujetas y sus sexualidades.

Veamos ahora algunas diferencias generacionales. Las mujeres de la primera generación, las que no usaban ropa interior, se bañaban desnudas en el río y habitaban el monte, configuraban su sexualidad de una manera más integrada con sus cuerpos-territorios. Esto no significa que no hubieran vivido violencia sexual pero sí que probablemente la significaban de otra manera. Al comenzar a instalarse en el territorio que se convertiría en el asentamiento de la comunidad, rápidamente se hizo presente la colonialidad-estatal con sus instituciones, principalmente la iglesia y la escuela.

Como consecuencia, de una generación a otra cambió sustancialmente su apercibimiento de sí, de su sexualidad y del territorio.

Así podríamos decir que la segunda generación que nació entre 1940 y 1960, creció y vivió bajo esta lógica colonial y cristiana. A estas madres es que dirigen los reclamos las compañeras de la tercera generación. Podemos suponer que para estas mujeres la culpa y la vergüenza les fueron inoculadas desde la teta. La violación y la violencia sexual ya tenían un filtro moral: todo lo relacionado con la sexualidad era inmoral porque era pecado. Por lo tanto, la mujer que vivía violencia sexual no era una víctima sino una inmoral o pecadora. Por otra parte, el varón era eximido y justificado porque "había sido provocado", porque era presa de sus instintos, porque estaba alcoholizado o porque, finalmente, era el padre de familia y tenía autoridad y propiedad sobre las mujeres.

Entonces, las mujeres de la segunda y tercera generación tenían pocas posibilidades reales de enunciación y denuncia de la violencia sexual. Y, si lo hacían, probablemente se enfrentaban al juicio social y a la sospecha de que "por algo sería". Se trató de recordarnos que incluso eso que pudiera parecer más propio, el cuerpo y la sexualidad, tampoco nos pertenecía. La violencia sexual es atroz no sólo en el acto sino en las consecuencias. Despoja de la capacidad de autodeterminación de la identidad y del cuerpo, deshumaniza y arrasa con la subjetividad individual, pero también a nivel colectivo.

De este modo, entre los años 1940 y 1990, periodo en que la mayoría de las mujeres del grupo vivieron sus infancias, se promovió lo que Rita Segato llama "pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres." (Segato, 2014: 608). Dicha pedagogía impone una mirada perversa sobre el cuerpo ya que éste tiene valor no *per se* sino gracias a quien lo mira, lo consume y lo cosifica. Así se entiende por qué las mujeres de la cuarta generación decidieron callar. Para algunas fue una decisión consciente porque sentían que no les iban a creer o que les "iría peor". Otras pudieron dar sentido a lo ocurrido años después. En todo caso, la *pedagogía de la mirada pornográfica* imperó y silenció a las mujeres.

No pretendo haber agotado aquí la exploración del por qué. Creo que la reflexión podría llevarnos por muchos caminos y diversas perspectivas. Lo que me interesa con esta somera exploración es ubicar a la violencia sexual

como una violencia patriarcal que opera como una pedagogía pornográfica dentro de un marco colonial.

Apuntes del cómo abordamos la violencia sexual *Entre nosotras*

Al hablar de las experiencias de violencia sexual *entre nosotras* pudimos reconocer puntos comunes. Por un lado, las agresiones ocurrieron entre la infancia y la pubertad de las mujeres y los violentadores eran familiares directos: tíos y primos. Cabe señalar que no se trataba de hombres adultos, en todos los casos eran mayores que las mujeres al momento de la agresión, pero no por muchos años, sus edades oscilaban entre los 13 y 19 años. Esta condición de “juventud” de los agresores sirvió en algunos casos para disculpar su conducta violenta.

Por otro lado, algo con lo que tuvimos mucha precaución era con no “juzgar, no criticar y no aconsejar”, frase que se convirtió en la consigna del grupo. La invitación a actuar de esta manera fue propuesta mía con base en el reconocimiento de que cada persona es experta en su vida (con capacidad de agencia) y de que el juicio, crítica y consejo viene desde el lugar de privilegio de no estar atravesando la situación que la compañera relata y al hacerlo podemos anular la experiencia de la otra al poner al centro lo que consideramos que debería hacer. Así, para no reproducir formas de maltrato entre nosotras, hicimos el ejercicio consciente de escucharnos sin juicios, sin críticas y sin pretensión de dar consejo.

El no juzgar plantea el escuchar de manera abierta sin presuponer que hablar de violencia sexual es hablar del trauma y sin suponer que la persona se asume como víctima. En muchas ocasiones hablar de la violencia sexual, en un espacio de cuidado, es hablar del proceso de sanación, de cómo logramos asimilar la experiencia, exteriorizarla y hacer vida después de la violencia sufrida. Hablamos de violencia sexual no como un tema concreto y específico, sino que, al hablar de nuestras corporalidades y sexualidades las narrativas sobre la violencia sexual fueron emergiendo. Cada una lo planteó a su tiempo y desde su proceso, de modo que hubo momentos en que podíamos traer esas experiencias como referencias en nuestras vidas,

sin banalizar el sufrimiento, pero sin victimizarnos en el proceso. Desde una perspectiva psicoanalítica se trata de conjurar al trauma a través de la palabra. Un evento, acontecimiento, experiencia o vivencia se convierte en trauma cuando es despojado de palabra, cuando es innombrable y se inscribe así en el cuerpo. El acto de darle palabra es dotar de sentido dicha experiencia y al hacerlo de manera colectiva politizamos la sanación del cuerpo-territorio.

No criticar se refiere a la manera en que reaccionamos ante la vivencia de la otra. Se trata de abrirnos a su experiencia y dejar que nos toque. Resonar con lo que está planteando mi compañera tratando de que el ruido de mi propia experiencia no me impida escucharla. Finalmente, no aconsejar porque reconocemos que cada una es experta en su vida y muchas veces el consejo viene desde el discurso del "deber ser".

¿Y los victimarios? Desde una lógica jurídica el reconocernos como víctimas de violencia sexual implica reconocer y denunciar al victimario. Sin embargo, las experiencias de otras mujeres que denuncian la violencia sexual han mostrado cómo buscar "justicia" ante la violencia patriarcal dentro de un Estado patriarcal se convierte en un proceso revictimizante. Si a eso sumamos todo el tejido de relaciones familiares y comunitarias que se verían impactadas si se denunciara formalmente, el costo resulta más grande que el beneficio que podría representar el acto de denunciar. Finalmente, como comentó una compañera "Denunciar no nos hace justicia".

Entonces ¿imperla la impunidad? Para poder aproximarnos a una respuesta considero importante reflexionar sobre dos reacciones presentes en las mujeres que narraron haber vivido violencia sexual: el perdón y el resentimiento.

La culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía. No quiero perder la batalla, por eso le ofrecí el perdón a mi agresor. No es reproche, pero creo que todo lo que haces en esta vida, se paga [...] (Testimonio, *Entre nosotras*, 18 de marzo de 2021).

En este caso el perdón si bien se relacionaba con el discurso cristiano, se resignificó como un paso necesario para sanar. Para algunas compañeras se trató de un perdón no indulgente sino de un perdón que las colocaba a

ellas como protagonistas de sus vidas. En ocasiones se relacionaba con la capacidad para decidir entre la denuncia y el perdón, sin olvido. Para las mujeres que mencionaron haber dado este paso, perdonar era reconocer la violencia vivida y, al mismo tiempo, reconocer que ahora están mejor, incluso que el agresor.

No todas las mujeres consideraban el perdón en este sentido. Hubo quien se sentía imposibilitada para poder hablar del perdón y sentía culpa por no poder perdonar en el sentido cristiano de la palabra. Hubo otras compañeras que decidieron no perdonar y eso también las hacía sentir fuertes. Así, el perdón, en la mayoría de los casos, se convirtió en una posibilidad, en una decisión que era solamente suya y que, al tomarla, se convertía en un acto de reparación.

Otra reacción fue, como mencioné, el resentimiento. Así lo enunciaron las compañeras. Sobre el tema del resentimiento María Kehl (2020) plantea un abordaje interesante que merece la pena retomarse aquí. Para esta psicoanalista brasileña, resentirse significa atribuir al otro la responsabilidad de lo que nos hace sufrir, ese otro a quien atribuimos el poder de decidir por nosotras. Resentir implica retornar a la herida, reiterar el sentimiento que esa herida nos causó. Se trata de una repetición activamente mantenida por aquel que fue ofendido. La persona que experimenta resentimiento no es alguien incapaz de olvidar o perdonar; es quien no quiere olvidar, ni perdonar, pero tampoco se plantea la venganza porque se considera incapaz.

El resentimiento fue referido como un sentimiento negativo. Vivir con resentimiento se identificó como una experiencia limitante, pero, al mismo tiempo se vio como una salida posible, como una forma de recordar que la herida estaba ahí porque el resentimiento era el reclamo oculto ante la violencia perpetrada. Kehl (2020) propone que en situaciones de opresión el resentimiento no es la consecuencia necesaria de la condición de derrotado. Tiene más que ver con la rendición voluntaria que con la derrota. El resentimiento podría ser una salida estratégica. En términos subjetivos, la persona que experimenta el resentimiento ha pasado de identificarse como derrotada a identificarse como víctima inocente y al agresor como culpable. La persona que experimenta el resentimiento, acusa. No lucha para recuperar aquello que cedió o de lo que fue despojada, sino para que el otro reconozca el mal que le hizo.

Para ejemplificar cómo un sentimiento tan complejo como el referido puede detonar procesos de politización y sanación, comparto una experiencia acuerpada *entre nosotras*. El 8 de marzo de 2023 nos reunimos para reflexionar sobre lo que ese día nos implicaba. En esa ocasión había compañeras que tenían ya 3 años asistiendo a las reuniones y otras que tenían algunos meses. En ese encuentro la compañera citada anteriormente compartió su testimonio en torno a la violencia sexual sufrida, una compañera que la escuchaba se conmovió porque ella no había podido hablar de su experiencia y porque se sentía incapaz de perdonar a su agresor, un hombre de su familia. La conmoción la llevó al llanto y al desborde en el cuerpo. En mi formación como psicóloga me enseñaron que eso es un brote psicótico y que la persona que lo padece debe medicarse con un tranquilizante. Sin embargo, en mi formación con otros grupos de mujeres sanadoras, cuidanderas y curanderas aprendí otras formas de cuidado y contención colectiva.

Así en el grupo procedimos a acuerpar el dolor de nuestra compañera. Pusimos el cuerpo y la palabra para ella, conjuramos el dolor y pudo volver a sí misma. Fue el acto de rendirse ante el dolor, de no pretender escapar más, de reconocerse rencorosa, resentida con ese varón que la violentó, lo que la ayudó a posicionarse políticamente ante su propia experiencia. Analizar el resentimiento como respuesta a la agresión sufrida plantea ir desmontándolo en tanto mecanismo de defensa por ser vivido como algo negativo y de lo que las mujeres quisieran liberarse, al mismo tiempo de ir entendiendo cómo y porqué se instala el resentimiento, qué posibilita y en qué limita.

Si bien estamos lejos de plantear estrategias de reparación del daño, sí hemos avanzado en la creación de estrategias de cuidado y contención entre mujeres. Poder romper el silencio, transmitir a las mujeres jóvenes las experiencias de violencia sexual para evitar que les sucedan, plantear qué queremos hacer y cómo queremos relacionarnos o no con los agresores, nombrarlos y sacarlos del anonimato, nos recoloca como habitantes de nuestros cuerpos y protagonistas de nuestras vidas.

Para mí siempre es mejor soltarlo.

Sentí poder al poder nombrarlo, ya no sentí miedo.

¿Cuántas adolescentes más? Ninguna.
Poder ayudar a otras personas.
Poder hablar de esto aquí,
me hace pensar en la unión de las mujeres [...] (Documentación, *Entre nosotras*, 25 de noviembre de 2020).

La sujeta sexuada que emerge *entre nosotras* es una sujeta que se construye desde el placer y el autocuidado. Se trata de partir del cuerpo nacido para explorar y deconstruir el cuerpo construido. Para ejemplificar quiero compartir la documentación de una plática que tuvimos en una reunión dedicada a trabajar con nuestros cuerpos, donde nos practicamos un automasaje.

Satisfacción. Reconocer dónde está el dolor.
Olvidar los problemas, enfocarte en cómo te sentías.
Reconocer qué dolores y placeres siente cada parte de tu cuerpo.
La sensación del aceite. En la cocina siempre cuidamos de no engrasarnos las manos al cocinar y no descubrimos que se siente rico.
Hacerme unas caricias para apapachar mi cuerpo. Esto no lo había hecho antes.
A nosotras, las mujeres, no nos dicen que debemos tocar nuestro cuerpo. A veces nos prohíben hablar de él.
A veces siento que me preocupo más por los demás. Ahorita pude pensar en mí misma, acariciarme, darme cariñito.
Reconocer que me descuidé, que estoy en un proceso para recuperarme.
Un reencuentro con mi cuerpo, aquí, donde nos apoyamos y escuchamos sin juzgarnos (Documentación, *Entre nosotras*, 3 de diciembre de 2020).

Reflexiones finales

"También podemos estar juntas": resignificaciones de las relaciones entre mujeres

MEMORIAL I

Si vienes tan callada como
el viento en la arboleda
oirás quizá lo que yo oigo
verás lo que ve la tristeza.

Si vienes tan ligera como
el rocío entretejido
te acogeré encantada
y te pediré lo mismo.

Puedes sentarte a mi lado
como un suspiro silente y
sólo los para siempre
muertos
se acordarán de la muerte.

Si vienes, me quedaré callada y
no te diré palabras agresivas;
no te preguntaré porqué, ahora,
ni cómo, ni lo que sabías.

Sí, nos sentaremos aquí en silencio
a la sombra de distintos años
y la rica tierra entre nosotras
se beberá nuestro llanto.
(*Antología Entre nosotras*, Audre Lorde, 2020).

Agradecer el juntarnos
para hablar de lo
que sentimos, hablar de lo que
nadie nos pregunta.

Sentir que aquí puedo
dejar mis preocupaciones
y mis inquietudes.

Agradecer que estoy aquí,
ahora, para seguir
luchando por la vida.

Dedicamos este espacio,
este tiempo porque sí,
porque me da
tranquilidad, porque
quiero estar aquí. Este es
mi espacio.

Reconocer que nos
sanamos entre nosotras.
Mirar que ya no estoy
como al principio.
(Documentación, *Entre nosotras*, 6 de
noviembre del 2021).

Lo que leemos al inicio de este último apartado es la documentación narrativa de otro encuentro y una poesía de Audre Lorde. A lo largo del trabajo recurro mayoritariamente al uso de narrativas. Las narrativas se construyen con “diversos lenguajes para contar hechos, historias, situaciones o acontecimientos ubicados en el pasado, el presente o el futuro y en un lugar o lugares reales o imaginarios” (Londoño, 2012). Las narrativas implican un proceso de subjetivación de la experiencia, invitan a la creación de mundos compartidos e interpelan a quien las escucha y lee, “La narrativa es una dialéctica entre lo que se esperaba y lo que sucedió, entre lo previsible y lo excitante, entre lo canónico y lo posible, entre la memoria y la imaginación” (Bruner, 2003: 34).

El trabajo planteado *entre nosotras* se nutre de las prácticas narrativas, propuesta y apuesta que sugiere que la identidad es un logro colectivo, que nuestros relatos de identidad se construyen en el marco de una historia dominante (de opresión, despojo, violencias) por lo que invitan a poner al centro la experiencia y, al mismo tiempo, al proceso para resignificar dicha experiencia de manera que al narrarla la sujeta se posicione ética y políticamente, no necesariamente como víctima sino como sujeta de saber y conocimiento con la capacidad para visibilizar la injusticia y de accionar para construir vidas más dignas (White y Epston, 1993).

Desde las prácticas narrativas, documentar consiste en recuperar la palabra de quien se narra en sus propios términos. Documentar es posible si la escucha se hace de manera situada, reconociendo las opresiones y violencias para poder identificar el relato de las resistencias. Una vez recuperada la palabra, se devuelve a quien la enunció, se editorializa. Este acto tiene un efecto movilizador, nos hace reconocer que esto también somos nosotras. En nuestro caso, escucharnos nos hizo sentir poetar, creadoras de historias “bonitas” ya que como sostiene Audre Lorde, la experiencia da a luz a la poesía.

La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto del pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas.” (Lorde, 2003: 16).

Comencé este capítulo reflexionando por qué en la localidad era tan difícil encontrar espacios de juntanza entre mujeres cuya finalidad fuera pura y llanamente estar juntas. Esta pregunta me llevó a tratar de abrir un espacio *entre nosotras* para pensar juntas esa situación. Lo que desencadenó este encuentro va mucho más allá de lo que pueda decir en estas páginas, pero me gustaría cerrar la reflexión poniendo sobre la mesa cómo mediante este espacio resignificamos las relaciones entre mujeres.

Sobre el impacto que generan los grupos de mujeres, ya se ha dicho mucho. Desde los años 60's que se convocó a la conformación de grupos de autoconciencia feminista se reconocía el potencial que dichos espacios tenían. Ese impacto se corroboró con la experiencia que planteo en este capítulo.

Una de las primeras explicaciones que me brindaron ante la interrogante planteada, reactualizaba la creencia popular de que "no hay peor enemiga de una mujer que otra mujer". Las compañeras relataron experiencias en las que habían sido "traicionadas" por mujeres en quienes ellas confiaron. Dicha traición tuvo un efecto aleccionador ya que daba razón a la idea esbozada tanto por sus maridos, la familia y la iglesia de que el único lugar seguro es la casa y las únicas personas confiables eran ellos y sus familias. Ante estas narrativas nos planteamos otra pregunta ¿quién o quiénes han estado con nosotras en momentos difíciles? ¿Con quién hemos contado en nuestros momentos de desolación? ¿A quiénes hemos acudido cuando necesitamos ser escuchadas? La respuesta fue siempre otra mujer: madre, hermana, amiga o vecina. Claro que no negamos el acompañamiento recibido por algunos varones, pero la primera respuesta fue esa otra mujer.

Ya en el primer apartado de este capítulo traté de dar cuenta de algunas estrategias que el sistema de dominación patriarcal implementa para mantener esta enemistad entre mujeres e imposibilitar la juntanza. De este modo, para juntarnos *entre nosotras* debemos romper el pacto que nos mantiene sujetas a esta cultura patriarcal y, dar ese paso implica un quiebre subjetivo. Tomar dicha iniciativa es en sí un acto de liberación. Cuando nos escuchamos, cuando conocemos las experiencias y emociones de las otras, cuando nos acompañamos y reconocemos que tenemos vivencias similares, sobre todo de mal trato, y las significamos de manera que nos permitan nombrar las violencias, validando nuestros saberes, legitimando

nuestros dolores; aprendemos que hay otras formas de subjetivarnos y eso va modificando esa cultura que nos somete.

De la práctica de los grupos de mujeres emerge un simbólico diferente, en el que ya no buscamos el reconocimiento externo, la validación de los hombres, sino que nos damos valor a nosotras mismas y a las otras; por lo que la estructura jerárquica se cae, pues el lugar en el que nos situamos ya no la sostiene (Torres, 2019: 169).

Se trata de tomar la palabra y encarnar la experiencia para crear vínculos movilizadores. El silencio en torno a nuestra experiencia y sobre nuestras sexualidades “es el resultado de la aceptación de una definición impuesta por otros. Por ello, empezar a hablar por nosotras mismas, sobre nuestro modo de entender el mundo, nuestros anhelos y necesidades, provoca un corte en la lógica de la dominación” (Torres, 2019: 168).

Otro cambio en la subjetividad femenina derivado de los encuentros entre mujeres, puede observarse en torno a cómo asumimos la interdependencia. Desde las prácticas narrativas se trata de visibilizar la idea de que la identidad es un logro colectivo, es decir, reconocer que devenimos sujetas gracias a nuestras interacciones con otras. Se trata de colocar al centro de nuestros procesos de subjetivación la interdependencia. Una interdependencia en los términos en que lo plantea Lorde (2003), es decir, como una necesidad y deseo de apoyarnos como mecanismo de redención. La interdependencia implica el reconocimiento y celebración de la diferencia.

En el caso de *Entre nosotras*, la práctica de “no juzgar, no criticar y no aconsejar” nos permitió normalizar la diferencia. No se trataba de “ponernos en los zapatos de la otra” sino de reconocer que la otra es eso, otra, con sus propias experiencias y saberes, experta en su vida y capaz de colocarse como protagonista de la misma.

Las narrativas que emergieron estaban cargadas de emociones que, al compartirse crearon vínculos intensos. En este sentido nuestra comunidad de aprendizaje se convirtió en una *comunidad emocional* en tanto la narración de nuestros dolores, malestares y malos tratos nos permitieron resonar y consolidar vínculos políticos, es decir, comprometernos con la

transformación de nuestras vidas y las de las mujeres que nos rodean (Ma-
cleod y De Marinis, 2019).

Vengo porque he aprendido de las palabras de mis compañeras.
Todas tenemos algo que nos pasa y nos duele. La vida hace que
aprendas a putazos.
Cada una sabe lo que trae y cuando lo sueltas sientes que descansas.
Vengo por eso: para escuchar, para aprender, para entender-me.
Quiero darle la vuelta a la vida.
Ayudar-nos, sanar-nos. Soltar lo que nos duele.
Reconocer que nos cuesta acercarnos a otras mujeres pero que sólo
entre nosotras podemos ayudarnos porque tormentas todas trae-
mos, pero también somos arcoíris de esperanza.
Vengo porque aquí aprendo que la alegría, tristeza, frustración tie-
ne diferentes sabores.

"Lavar las penas", en La Casa de las Abuelas, Col. Úrsulo Galván, Xico, Veracruz.
20 de septiembre de 2025. Autora: Paz Plaza Hernández.



Vengo para darnos tiempo: cuidarnos, atendernos, amarnos.

Vengo por placer, el placer de imaginar el futuro, de conectar con lo sagrado.

Vengo para reconocer que yo sí puedo, que lo más sagrado soy yo (Documentación, *Entre nosotras*, 15 de abril de 2021).

Bibliografía

A

Aguirre, Irma (2020) *Las comunidades de aprendizaje. Nuestra propuesta para crear cultura del buen trato*. Coordinación Interregional Feminista Rural COMA-LETZIN A.C. Disponible en <https://comaletzin.org/>

Alborch, Carmen (2011) *Malas: Rivalidad y complicidad entre mujeres*. Madrid: Penguin Random House, Grupo Editorial España.

Amigot, Patricia y Pujal i, Margot (2009) "Una lectura del género como dispositivo de poder", *Sociológica*, vol. 24, núm. 70, pp. 115-152.

Arrieta, Pedro (2006) *Cafeticultura ritual y dinámica étnica en el México Rural*. Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz.

B

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2003) *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Boragnio, Aldana (2020) "Las emociones del comer cotidiano: Mujeres entre el asco, la culpa y la vergüenza", *Polis. Revista Latinoamericana*, vol.19 no.55, pp. 56-70.

Boyer, Amalia (2012) "Biopolítica y filosofía feminista", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 43, pp. 131-138.

Braidotti, Rosi (2004) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bruner, Jerome (2003) *La Fábrica de Historias: Derecho, Literatura, Vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

C

Cabnal, Lorena (2010) *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. Barcelona: ACSUR-Las Segovias.

Cerri, Chiara (2010) "La subjetividad de género: El sujeto sexuado entre individualidad y colectividad", *Gazeta de antropología*, vol. 26, núm. 2, pp. 1-12.

Contreras, Karla y Silva-Segovia, Jimena (2018) "Posiciones discursivas sobre sexualidad, deseo y placer sexual en jóvenes estudiantes chilenos y mexicanos", *Sexualidad, salud y sociedad*, núm.30, pp. 50-78.

Crempien, Carla y Martínez, Vania (2010) "El Sentimiento de Vergüenza en Mujeres Sobrevivientes de Abuso Sexual Infantil: Implicancias clínicas", *Revista argentina de clínica psicológica*, vol. 19, núm. 3, pp. 237-246.

D

Deleuze, Guilles y Guattari, Félix (1997) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

F

Foucault, Michel (2007) *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (31.a ed., Vol. 1). Buenos Aires Siglo XXI.

G

Giraldo, Cristian (2013) "Cibercuerpos: Los jóvenes y sexualidad en la pos-modernidad", *Actualidades Investigativas en Educación*, vol.13, núm. 1, pp. 339-361.

Goyas, Ramón (2019) "Trasformaciones y dinámicas espaciales en un ejido del centro de Jalisco", *Región y sociedad*, núm. 31, pp. 1-22.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gudynas, Eduardo (2010) "La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica", *Tabula Rasa*, núm. 13, pp. 45-71.

H

Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hernández, Francisco (2021) "Tres axiomas etnográficos sobre la organización afectiva de la vergüenza queer", *Desacatos*, núm. 66, pp. 154-167.

Herner, María (2009) "Territorio, desterritorialización y reterritorialización: Un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari", *Huellas*, núm. 13, pp. 158-171.

Hoffman, Odile, Chantal Blanc-Pamard y Jean Rossignol, Jean (1987) *Paisaje y sociedad en un ejido veracruzano (Xico). Prácticas campesinas y dinámica cafetalera*. Xalapa: Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación.

J

Jimeno, Myriam (2021) "The Emotional Turn in Colombia. Experiences of Violence", en Forero, Ana María, *et.al.* (eds.) (2021) *Incarnating Feelings, Constructing Communities*. Suiza: Palgrave Macmillan Press, pp. 15-40.

K

Kehl, María (2020) *Ressentimiento*. San Pablo: Editorial Boitempo.

L

Londoño, Olga (2012) "La etnografía desde las narrativas digitales", *Itinerario Educativo*, vol. 26, núm. 59, pp. 143-166.

Lorde, Audre (2003) *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.

M

Macleod, Morna y De Marinis, Natalia (eds.) (2019) *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. Ciudad de México y Bogotá: Universidad Autónoma Metropolitana e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Millett, Kate (2003) *Política sexual*. 2.a ed. Madrid: Ediciones Cátedra.

Moreno, Verónica y Casados, Estela (2024) "Comunidades de cuidados en contextos de violencia: Experiencias en territorio veracruzano", en Laura Valladares de la Cruz, Martha Castañeda y Adriana Aguayo (eds.) *Antropologías hechas en México. Vol. II*. Montevideo y Ciudad de México: Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC. y Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 453-478.

R

Rodríguez, Ricardo (2015) "Culpa, miedo y vergüenza: Las emociones de la violencia (El caso de violencia contra la pareja y/o ex -pareja)", *Derechos y libertades*, núm. 33, Época II, pp. 223-252.

Rozat, Guy (2001) *Los orígenes de la nación: Pasado indígena e historia nacional*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Ruiz, Carmen (2023) "La cultura del miedo y el silencio como estrategia patriarcal: Violencias sexuales en chicas menores", en Andrea Gutiérrez (coord.) *Una mirada interdisciplinaria hacia las violencias sexuales*. Barcelona: Ediciones Octaedro, pp. 53-64.

S

Segato, Rita (2014) "El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad", *Revista Estudios Feministas*, vol. 22, núm. 2, pp. 593-616.

T

Torres, Lara (2019) "Creando nosotras: La política de los vínculos entre mujeres", en Marian Blanco y Clara Sainz (eds.) *Investigación joven con perspectiva de género IV*. Madrid: Instituto de Estudios de Género, Universidad Carlos III, pp. 162-174.

V

Viveros, Mara (2016) "La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, núm.52, pp. 1-17.

W

White, Michael y Epston, David (1993) *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Paidós.

"NUESTRA
FUERZA
AMOR"
ES
EL

8

8. Emociones y estrategias en contextos de salud materna⁵⁸

Selene Cruz Pastrana

Sí, la maternidad impuesta. Sí, el uso de nuestro cuerpo para beneficio del capital. Sí, la explotación de nuestro cuerpo en el cuidado de la mano de obra. Sí, el patriarcado decidiendo por nosotras. Sí, todo eso sí. Pero: ¿y la ternura? (Daniela Rea, 2023).

Introducción

¿Y la ternura? Esta pregunta, tomada de un fragmento del libro *Fruto* de Daniela Rea sobre los cuidados, ilustra de manera pertinente que la maternidad no debe entenderse sólo como un hecho biológico, sino también como una construcción social cargada de afectividad, emoción y cuidados. Se ha anotado que al hablar de emocionalidad se entra a un campo en el que lo que importa es distinguir cómo las emociones operan en la producción y formación de cuerpos, individuales o colectivos, como formas de acción, con orientaciones hacia y desde los demás, a travesadas por relaciones de poder, que dotan de significado y valor (Ahmed, 2014: 4). En este sentido, las emociones más que referir a una experiencia privada, son reacciones, para usar la expresión de Ahmed, que surgen o son moldeadas por el contacto con los demás.

En el caso que se analiza en este texto, esta condición permite comprender las emociones encarnadas en los cuerpos de las mujeres, en el momento de contacto, al recibir atención por parte del personal encargado de la salud materna. De ahí que este capítulo, aunque reflexiona sobre las emociones en la situación de maternidad de mujeres mixtecas en su atención materna dentro del sistema público de salud en el Área Metropolitana

58. Este trabajo se nutre de la ponencia intitulada Experiencias de acceso a la salud durante el embarazo y parto de mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Guadalajara en El Colegio de Jalisco en otoño del 2024, pero, a diferencia de aquella, aquí profundizo en el vínculo de emociones y cuidado. En este sentido, agradezco a Carolina Díaz Iñigo y a Natalia De Marinis por su generosa lectura a este texto, y a la persona dictaminadora por sus comentarios críticos.

de Guadalajara (AMG en adelante), no sólo se centra en la emoción, sino que, además, a partir del concepto de *estrategias emocionales* se alude a otras formas de cuidado.

Mi argumento es que las estrategias emocionales son otras formas de cuidado que operan como actos de resistencia o contestación, en los entornos de la práctica biomédica para contrarrestar las desigualdades inherentes al sistema; aunque, desde luego, y a pesar de todo, no siempre lo logran. Y, aquí, coincido con el postulado de que las emociones no son meramente individuales o privadas, sino que, poseen una dimensión social y pública que posibilita el ordenamiento de la vida social (Ahmed, 2014). A partir de esto, identifico en las narrativas de las mujeres cuatro estrategias emocionales centrales: la ayuda, la confrontación, la suerte y el silencio. Estas dos últimas las enmarco en la resignación como una formación cultural y emocional que nos permite comprender cómo las personas actúan de ciertas maneras. Cada una de ellas proporciona una comprensión más profunda de lo que hacen las emociones en la experiencia materna dentro del espacio hospitalario y en los actos de negociación de la atención. En otras palabras, dibujan los contornos relacionales que constriñen y posibilitan la acción social. Para ello, en el plano metodológico parto de las narrativas, siguiendo a Jimeno, como un medio en la construcción del campo intersubjetivo en el que las emociones y los cuidados nos acercan a “reconstruir el sentido subjetivo de la vida” (Jimeno, 2008: 268) por un lado, y a entender lo que nombro *estrategias emocionales* y su concreción en la memoria de las mujeres, por el otro.

Este texto se basa en el trabajo de campo que realicé con mujeres mixtecas urbanas, cuyas edades oscilaban entre los 20 y los 40 años. La mayoría nacidas en Oaxaca, pero que llegaron desde temprana edad al AMG. En 2022 me encontraba iniciando un estudio sobre la búsqueda de acceso a los servicios de salud de la población indígena urbana en el AMG, con el propósito de comprender las prácticas sociales, en especial las microfinancieras, dentro de los procesos de salud, enfermedad, atención y prevención en el período político conocido “Cuarta Transformación”, que inició casi a finales del 2018 y aún sigue vigente en México. Mi interés era entender dichos procesos en diversos grupos étnicos reconocidos en la ciudad; sin embargo, el núcleo de mi investigación arrancó a través del diálogo con

mujeres mixtecas, al ser ellas con las que, en un período reciente, había convivido para mi investigación doctoral. Sin duda, este movimiento por un terreno conocido me hizo percatarme de que había varias mujeres jóvenes gestantes o que habían sido recientemente madres. Este fenómeno lo ubiqué como parte de los últimos embarazos pospandemia e hizo desplazar mi mirada a la salud materna. Durante las etapas primeras de mi trabajo de campo comencé a registrar, y a escuchar con atención, narrativas de salud materna antes, durante y después de la pandemia. Pero aquí presento sólo las experiencias de cuatro mujeres, pertenecientes a la tercera generación de la migración mixteca oaxaqueña, a saber: Marisol, Elena, Esmeralda y Emilia.

La selección de los casos se basó en dos criterios: que fueran narrativas de mujeres embarazadas o que hubieran tenido un parto entre los años 2018 y 2023, y que hubieran acudido a atención médica en los servicios de salud pública. A esto, se añadió el hecho de que, la mayoría no contaba con seguridad social y su nivel educativo correspondía predominantemente a la educación básica (primaria). Además, la mitad resultó ser madres primerizas, mientras que el resto multíparas. A partir de sus narrativas se identificaron algunos factores que operan como elementos moldeadores de las estrategias emocionales: los procesos migratorios familiares, su inserción laboral y sus prácticas reproductivas.

Este capítulo lo divido en seis partes. En la primera se aborda conceptualmente las nociones de lo maternal, lo emocional y lo relacional como una construcción social situacional que se inscribe en el cuerpo de las mujeres. En la segunda, se analiza la práctica biomédica del entorno hospitalario y las relaciones asimétricas de poder que operan al momento de dar atención materna leídas como experiencias de violencia. En la tercera parte se analizan las emociones de dolor y sufrimiento durante el parto como un campo de acción. En la cuarta y quinta se presentan las experiencias emocionales de las mujeres desde un contexto etnográfico. A través de esas narrativas antes, durante y después del parto se proponen *estrategias emocionales* y en la sexta parte, se hace una recapitulación de estas estrategias como formas de cuidado colectivo y actos de resistencia.

Lo maternal, lo emocional y lo relacional

Lo maternal abarca procesos del embarazo, parto y puerperio, elementos que constituyen la llamada salud materna. Éstos responden a aspectos fisiológicos propios del cuerpo de la mujer; no obstante, la manera en la que se vive cada una de estas experiencias no es unívoca, depende de los repertorios culturales ya que la maternidad se configura como una construcción social (Asakura, 2013). Esta construcción social genera desde imaginarios, estereotipos hasta representaciones de lo maternal; también influye en el proceso de “recomposición del sujeto como ser emocional” que permite crear “comunidades emocionales” (Jimeno, 2008: 262) o “modos de afiliación a una comunidad social” (Le Breton, 2012:71).

Las emociones en tanto constructos encarnados en contextos culturales delinean maneras de sentir (Le Breton, 2012), lo que posibilita procesos de interpretación, resignificación, expresión, regulación e intercambio. Tal como lo describe Rosaldo (1984, citado en Bourdin, 2016) se configuran como pensamientos corporeizados, lo que las convierte en una expresión de un espacio de disputa y resistencia (Federici, 2010).

Desde esta perspectiva, el cuerpo es un territorio marcado por relaciones de poder en el que se inscriben las emociones. Tal como argumenta Segato (2003), el cuerpo -el maternal- pasa a ser feminizado al ser subordinado a las lógicas de apropiación y control dentro de estructuras sociales y políticas. Esta es, se podrá decir, la base de la institucionalización de la salud materna por el Estado. Y, sobre todo, esta normatividad institucional, como bien lo ha mostrado Murray de López, puede llevar a la expropiación o alienación del cuerpo materno, desde el momento en que los entornos hospitalarios, donde hay una regulación estricta de los procesos reproductivos y donde se norman el “cómo” y el “cuándo” del parto y se constituye la forma del sentir del cuerpo gestante, transforman el hospital en el lugar privilegiado para el parto (Murray de López, 2017:122).

Este acto de violencia de la práctica biomédica, que interconecta formas de poder y control, al centrarse en el manejo del cuerpo favorece a una fragmentación del Yo (Martin, 2001), y genera una violencia estructural basada en el género (Castañeda, Hill y Searcy, 2022), que resalta las ten-

siones y desigualdades inherentes a las relaciones de poder en los procesos reproductivos.

En esta misma tesitura, para Ahmed (2014), ciertos espacios, como los hospitalarios, privilegian determinados cuerpos y formas de conocimiento, y podríamos decir que hasta ciertas emociones, al mismo tiempo que marginan a otros. Esto se debe a que en estos espacios opera la hegemonía de la práctica biomédica, característica de las sociedades tecnocráticas, la cual reproduce patrones de tratamiento obstétrico basados en relaciones de poder desiguales entre el personal de salud y las mujeres-pacientes (Davis-Floyd y Cheyney, 2009; Castañeda, Hill y Searcy, 2022; Davis-Floyd y Premkumar, 2023).

Considero que, dentro de este contexto, el cuerpo emocional en situación maternal, considerado también desde la perspectiva de los cuidados, se moldea a partir del tipo de relación que establece los grados de implicación emocional entre quien cuida y quien recibe cuidados, así como la duración y la forma de la atención brindada (Franco, 2015: 49). En este sentido, las estrategias emocionales trascienden la situacionalidad de las mujeres en la atención médica en las que actúan y reaccionan a las imposiciones, para proveer un marco más amplio dentro de las cuales operan lo relacional y lo social.

Experiencias de violencia en el espacio hospitalario

Jimeno (2008) refiere que la violencia es una acción humana, que es relacional y que posee una amplia capacidad expresiva inserta en las redes y en los repertorios culturales. Alude también que, al anteponerle la palabra experiencia permite situarnos en el plano de la subjetividad, esto es, mirar en los actos de violencia el conjunto de significados, motivaciones, prácticas y emociones de los sujetos. En este sentido, en el ejercicio de la práctica biomédica común en los entornos hospitalarios -los cuales funcionan como bastiones del Estado en términos de reproducción biológica-, tal como apunta Berrio (2017: 472), se establecen pautas y “prácticas de cuidado desarrolladas durante el embarazo y el parto, fortaleciendo la participación de otros actores: personal médico, de enfermería y promoción de la salud,

redes sociales y organizaciones, entre otros”. De este modo, las mujeres indígenas se ven obligadas a subordinar sus propios repertorios culturales -prácticas, ideas y emociones— subyacentes en los procesos reproductivos a las prácticas de atención materna del espacio hospitalario.

En dicho espacio pueden gestarse prácticas y experiencias de violencia marcadas por jerarquías y relaciones de subordinación como las que identifican Bohren *et al.* (2015), esto es, patrones recurrentes en el maltrato hacia la mujer durante el embarazo y el parto. Estos autores identifican siete dominios, a saber:

el abuso físico (por ejemplo bofetadas o pellizcos durante el parto); abuso sexual; abuso verbal (como el empleo de un lenguaje duro o grosero); estigma o discriminación basada en la edad, etnicidad, nivel socioeconómico, o condiciones médicas; incumplimiento de los estándares profesionales de atención (como negligencia médica); mala relación entre las mujeres y el personal de salud (esto incluye comunicación ineficaz, pérdida de apoyo y falta de autonomía); y condiciones y limitaciones del sistema de salud (como la falta de recursos necesarios para brindar privacidad a las mujeres) (Bohren *et al.*, 2015: 1).⁵⁹

No obstante, como advierte Dixon (2022), estos dominios no pueden entenderse aisladamente en los servicios de salud, sino que tales prácticas están insertas en redes de violencia social que permiten reconocer las desigualdades en el sistema de salud de las que son usuarias o pacientes, en este caso, las mujeres mixtecas.

Parir desde el dolor y el sufrimiento

Desde la perspectiva de Ahmed (2014) acerca de la circulación de emociones, las narrativas de las mujeres mixtecas reflejan cómo durante el parto algunas emociones como el dolor y el sufrimiento no son respuestas individuales, sino que están socialmente condicionadas por las estructuras

59. Traducción propia.

de poder operantes en el sistema de salud. Veena Das (2007) propone que el dolor y el sufrimiento operan como un campo de acción que posibilita que las mujeres negocien, resistan y reconstruyan su agencia, eso sin dejar de lado que dichas prácticas emocionales pueden dejar un marcaje en los cuerpos, sobre todo aquellos femeninos, pobres y racializados. Lo que resulta que las formas de dolor y sufrimiento en el parto implican una huella de poder que aparece inscrita en el cuerpo y en la memoria de las mujeres. En este sentido, las narrativas de dolor y sufrimiento en la atención durante y en el parto son experiencias de violencia en las cuales las mujeres reelaboran su práctica corporal, así como sus significaciones y emociones. A continuación, muestro breves descripciones etnográficas de cómo opera el dolor y el sufrimiento, y, a su vez, cómo esto pauta la reconfiguración de la relación de las prácticas médicas hegemónicas del espacio hospitalario.

Las voces de las mujeres

Marisol usa el adjetivo “mala” para referirse a la atención que recibió durante su parto en el servicio público. A sus escasos 20 años era la única de sus cuatro hermanas sin formar familia en el 2022. Su familia, a pesar de llevar muchos años yendo y viniendo a la ciudad, no había considerado establecerse de forma permanente. La ciudad seguía siendo el lugar para obtener los medios que les permitían sostener la vida en el pueblo. Marisol parecía cómoda con esa organización familiar, sobre todo porque al ser la hija menor, recibía un trato preferencial de su madre, la cual recientemente se había hecho viuda. Desde los tiempos en los que su padre vivía, Marisol contaba con ciertas libertades que la situaban por encima del resto de sus hermanas casadas, podía darse el lujo de quedarse en casa y no salir a buscar un empleo o a la *cuachi*,⁶⁰ mientras sus padres conseguían para la comida del día. A veces compensaba esto con trabajo doméstico: mantener limpio el cuarto de alquiler, lavar la ropa o cocinar. Pero esta situación cambió al morir su padre, tuvo que emplearse como el resto de sus hermanas.

60. Expresión que usan algunas personas oriundas de algunos pueblos de la mixteca baja para referirse a la práctica de pedir dinero en las calles. Algunos lo sitúan como mendigar, y otros lo ven como un trabajo, que, aunque informal, requiere de una rutina y horario.

Su madre la ayudó y consiguió algunos pequeños empleos en el mercado de Abastos, que es por lo general un nicho étnico laboral.

A medida que transcurrieron los meses, sus deseos por emanciparse incrementaron en ciertos periodos, sobre todo cuando las disputas y desacuerdos con su madre eran más prominentes. Pronto siguió el mismo camino de sus hermanas y de su propia madre, al relacionarse con un hombre indígena de otro pueblo y etnia. Fue en el mercado de Abastos donde conoció a un joven tzotzil de San Juan Chamula. Mantuvo una corta relación de noviazgo para luego juntarse e irse con él a Chiapas. Las diferencias religiosas y culturales pronto saltaron a la vista tras tres meses de una relación turbulenta marcada por la violencia doméstica, logró regresar a lado de sus hermanas y de su madre a Guadalajara. Regresó embarazada. Al principio su intención era seguir atendiéndose en una clínica privada de la colonia, con el médico con el que llevaba su control prenatal; no obstante, el costo del parto sobrepasaba su presupuesto pues rondaba en los 23 mil pesos mediante cesárea.

La situación poco mejoró. En una plática con ella expresó que había dejado su empleo en la cremería y no tenía dinero. Continuar con la atención médica privada “era muy caro”. Así que una tía materna se le acercó y presentó opciones. Le contó que a su nuera la habían atendido bien en el “hospitalito”,⁶¹ que no había tenido costo el parto y que a lo mucho su hijo había gastado alrededor de 500 pesos. Esta recomendación le pareció atractiva a Marisol y a su madre.

Si bien la decisión sobre a dónde atenderse estaba tomada, el día en el que entró en labor de parto todo cambió. Se dio cuenta que era imposible por la distancia acudir al “hospitalito”. Las contracciones fueron tan fuertes que cuando llegó a la esquina de la calle a parar un taxi sentía “la cabecita del bebé” entre sus piernas. Ante la emergencia no les quedó de otra más que dirigirse al hospital más cercano.

Fuimos al hospital que está por el parque Agua Azul [...] No me atendieron rápido porque estaban tres personas esperando también su turno. Y mi bebé se vino cuando estaba en la sala de espera, y pues hasta tuve que decirle a una guardia que estaba ahí, y ya me metie-

61. Es la forma popular con la que se refieren al Hospital General de Zapopan.

ron rápido. Pero ya tenía la cabecita de mi bebé afuera. Cuando me acosté en la cama (en la que iba a ser trasladada al quirófano) salió mi bebé, y me llevaron al quirófano a coserme. Se tardaron como hora y media cosiéndome porque dijeron que el bebé me cortó mucho (sic) y que [yo] estaba perdiendo mucha sangre. (Marisol, julio de 2023, entrevista en Guadalajara).

Otra narrativa es la de Emilia, de 25 años, nacida en Guadalajara, aunque de padres originarios de Oaxaca. Ella tiene la prepa trunca porque a sus 14 años comenzó a trabajar para sostener sus propios estudios. El hecho de tener resuelta la cuestión monetaria la colocó en una situación en la que se le hizo fácil pensar que no era necesario continuar sus estudios porque “ya ganaba dinero” y “pos ya pa’ qué estudiar”. No obstante, a raíz de su primer trabajo recorrió algunos otros más hasta que en uno de éstos conoció a su pareja; un año después se juntaron en unión libre y en 2021 nació su primer hijo.

El nacimiento de su hijo estuvo marcado por la precarización laboral. Su derecho a la atención materna estuvo condicionado tras la pérdida de la seguridad social al renunciar a su empleo. Entre las condiciones que la orillaron a renunciar estuvo la negativa a su solicitud de cambiar de turno, debido a que su horario laboral era nocturno y al inicio del embarazo experimentó síntomas de cansancio y sueño, los que dificultaban la realización de sus actividades laborales. Y aunque intentó solicitar una ampliación del servicio de salud en el IMSS, trámite estipulado normativamente, no lo logró.

Yo trabajaba cuando me di cuenta de que estaba embarazada, estaba (trabajando) en (la empresa) Cuervo. Pues me fui a meter al IMSS, pues yo sabía que renunciando ya no iba a tener esa posibilidad de tener el apoyo, pero desde un principio dije 'bueno'. La doctora me dijo (que había) prórrogas muy buenas en el IMSS, que antes de que te den de baja metes papeles a la prórroga y te puedes aliviar con el IMSS. 'Entonces mete tu solicitud, mete todo para que puedas obtener la prórroga. Después de que tú te alivies se te quita el beneficio, pero ya te aliviaste' -dijo. Entonces yo sí hice el movimiento, pero

al final supuestamente no fui apta a esa prórroga, a ese apoyo, (y) ya me quedé sin el IMSS [...] (Emilia, agosto de 2023, entrevista en Tlaquepaque).

Para Emilia el trámite de prórroga fue complejo por dos razones: la empresa no le explicó los procedimientos ni realizó los documentos a tiempo. A esto se suma que era tiempo de la pandemia de COVID-19. Así que, cuando buscó atención médica en otro servicio público para su parto expresó haber sentido angustia porque al momento de acudir al hospital, su cuerpo no lograba dilatar lo suficiente lo que alargó su tiempo en el nosocomio. También recuerda dar varias vueltas entre su casa y el hospital pues la recomendación del personal médico era tener un parto natural; sin embargo, al ser madre primeriza su cuerpo nunca dilató lo suficiente a pesar de la ruptura de las membranas -el rompimiento de fuente—, por lo que, al momento de monitorearla tuvo que ser intervenida quirúrgicamente de urgencia debido a que su bebé presentaba dificultades respiratorias.

Y pues en ese aspecto me hicieron batallar, decían que era mejor natural que cesárea, pero la verdad ya no pude dilatar [...] Se hicieron a las 7 de la mañana, me pusieron para que me dieran los dolores más fuertes, y nada. Entonces ya me dijeron: ‘no puedes; no, no puedes’. Una ginecóloga fue y me dijo: ‘es que quiero que tu parto sea natural porque un parto natural es mejor para ti; recuperación mejor, agarra todas las defensas tu bebé’. Bueno, pero yo ya no podía. Y ya me inyectaron esa (inyección), no sé cómo se llama, para que me dieran los dolores fuertes, pero yo ya estaba muy cansada, ya me estaba durmiendo. Me hicieron un ultrasonido rápido como a las 9:30 (de la mañana), vieron que a mi hijo le estaba dando taquicardia y se estaba ahogando. Fue que me tuvieron que hacer cesárea de emergencia [...] ya me estaba durmiendo, yo estaba muy cansada, ya no pude y ya salió de emergencia mi bebé, nació a las 10. (Emilia, agosto de 2023, entrevista en Tlaquepaque).

La espera en la atención y el procedimiento de la dilatación es otro aspecto también que destaca Esmeralda, una joven madre de 26 años, quien antes

de 2019 era madre soltera de una hija de seis años y laboraba en una fábrica. Su vida gozaba de cierta estabilidad: su familia extendida, en particular su madre, cuidaba de su hija para que pudiera trabajar. El cuidado no sólo se concentraba en la niña —a quien arreglaban, vestían, llevaban a la escuela y alimentaban—, sino también en Esmeralda, que podía hacer uso de esa red familiar incluso durante los fines de semana o los días en que planeaba salir de fiesta con sus amistades. Ese mismo año, tras sucesos que marcaron la vida social de su barrio, la de ella y su entorno, como fue el asesinato de un antiguo compañero sentimental, comenzó a relacionarse con uno de los miembros más jóvenes de su grupo de amigos. Aunque él contaba con ocho años menor que ella, iniciaron una relación sentimental. Sus familias no parecían muy convencidas, pero tampoco se opusieron. La madre de él se sentía decepcionada en su esfuerzo por brindar al menor de sus hijos una educación preparatoria, opción que fue rechazada porque “su niño”, como lo llamaba de forma amorosa, no le gustaba la escuela. Mientras que la familia de Esmeralda no lograba imaginar cómo iba a funcionar una relación con esa diferencia de edad y cultural, pues tampoco él era indígena.

Luego de que su pareja se mudó a vivir con ella, durante el año 2022, se enteró que esperaba un hijo y tuvo que dejar de laborar. Para ese entonces su pareja se había enrolado en el trabajo familiar de armado de muebles con dos de sus hermanos, en tanto que ella decidió montar un modesto negocio: colocó una pequeña mesa de dulces en la entrada de su vivienda durante las tardes. Para inicios de 2023 fue madre, por segunda vez, esta vez de un varón.

Esmeralda reflexionó que estando en su negocio sintió unos dolores en su vientre por lo que decidió avisar de inmediato a su pareja. También decidió acudir a revisión médica. La primera vez en el hospital la regresaron porque la dilatación del cuello uterino apenas estaba en fase inicial. Ante la incertidumbre sobre el tiempo que se extendería la labor de parto, propuso a su pareja que la dejara en casa y él volviera al trabajo. Así pasaron cuatro días entre su casa y el hospital. El cuatro de enero, el día que decidió no ir al hospital, los dolores de parto se intensificaron. Ese mismo día recibió como de costumbre la visita de su madre, quien se dio cuenta de la condición de su hija y decidió avisar a otra de sus hijas que vive a la vuelta de la casa de

Esmeralda. Su hermana se movilizó para llevarla en el auto familiar hasta el hospital, y ya estando ahí el tiempo de espera fue relativamente corto, aunque Esmeralda asegura que fue “un tiempo eterno”.

Durante el parto, interpretó como parte del personal médico que la atendió se dirigió a ella con un lenguaje agresivo. A ello se sumó la incomodidad por la falta de privacidad, pues advirtió que su parto sería asistido por varios jóvenes practicantes de medicina, situación que no podía cambiar.

Entonces me llevaron a la zona de parto, y ya empecé. (El médico) me dijo: ‘Puja, puja. ¿Usted no sabe pujar? Puje más, así no se puja. ¡Usted no quiere a su bebé! ¿usted quiere que se muera? ¿no lo quiere ver?’. Y, luego, había como muchos estudiantes que estaban viendo, y yo así como preocupada [...] De hecho un doctor, o no sé qué era, un muchacho que estaba ahí, le dijo: ‘no puede, se está esforzando demasiado’. Y el (otro) doctor (dijo): ‘no, es que ella sí puede; si está apta para dar a luz, parto normal. No es necesario, ella puede’. Pero el doctor me seguía gritando: ‘lo estás haciendo mal, así no; no sé qué estás haciendo, pero no estás pujando’. El doctor como vio que no podía se subió encima de mí, me dijo: ‘te voy a ayudar’. Se subía y me ponía su brazo en la panza y cuando yo pujaba, él hacía el esfuerzo para que el bebé bajara. Pero cuando él estaba encima de mí, no insultándome ni (diciéndome) malas groserías, sí me decía lo mismo: ‘tú no quieres a tu bebé, tú no lo quieres ver nacer’. Casi que me decía ‘tú lo quieres matar’, y me molesté mucho. (Esmeralda, junio de 2023, entrevista en Tlaquepaque).

Ante esta manipulación en su cuerpo y el trato del médico tratante, Esmeralda recuerda sentir el impulso de rechazar el cuerpo del médico. Es decir, la situación de regulación y control de su cuerpo la posicionó en la capacidad de reclamar el control de este, o al menos, de disputarlo. La acción de “empujar”, echar fuera de sí, el cuerpo del médico que la manipulaba puede ser interpretado como un acto de resistencia ante un acto de violencia. El lenguaje del médico habla de la relación jerárquica, de la violencia explícita en el abuso verbal (Bohren *et al.*, 2015) que tienen que soportar las mujeres en el parto; pero, por otro lado, esa tensión deja ver el ímpetu de recupe-

rar esa fragmentación del Yo y de convertir esa pasividad en acción (Das, 2007) de quien sufre la experiencia de la violencia. Esto es, de dejar de ser sólo un cuerpo doliente e inerte a la espera de ser manipulado.

Llegó un punto, la verdad, que lo empujé porque, aparte de que me dolía bien mucho, él (estaba) gritándome. El doctor se molestó: ‘no me estés empujando, no ves que te puedo lastimar. ¡Cómo no piensas! Puja más. Es que ahí está la cabeza, necesitas pujar más y romper lo último’. Y yo pujaba y no podía. Y ya al último el doctor dijo: ‘no, es que se está complicando. Ya te tardaste mucho. Te vamos a bloquear, ¿quieres?’ Le dije (que) sí porque de plano ya no podía. Me dijeron: ‘te vamos a picar la espalda’. Y cuando me pusieron la raquia (sic) sentí como un calambre, como electricidad hasta mi pie. De hecho el pie se me levantó. La verdad hasta lloré porque no podía y de la impotencia que tenía. El médico dijo que mi bebé no iba aguantar mucho porque se había hecho del baño. Pensé que iban a hacerme cesárea y ya al último el doctor dijo: ‘pues esta señora no quiere a su bebé, y no quiere pujar; tenemos que ayudarla’. Entonces me pusieron los fórceps y ellos sacaron al bebé que ya tenía complicaciones respiratorias y lo llevaron a la incubadora para monitorearlo. (Esmeralda, junio de 2023, entrevista en Tlaquepaque).

El dolor físico del parto en Emilia y Esmeralda se conjugó con el sufrimiento de sus cuerpos expuestos a la práctica biomédica. Si bien tanto sus cuerpos como el de sus hijos —quienes experimentaron la manipulación del sometimiento del cuerpo materno, lo cual se tradujo en complicaciones respiratorias y cardíacas— fueron regulados y disciplinados (Foucault, 2008). Además, su experiencia no se circunscribió únicamente al procedimiento médico, sino también a una sujeción simbólica vinculada con una violencia estructural. Esta última se manifestó en la falta de información, el trato del personal médico, la insistencia en un parto natural aun cuando la condición de madres primerizas o el cansancio de los cuerpos no lo hacían posible, el uso de fórceps sin consentimiento informado, la intervención de médicos practicantes y la espera, entre otras situaciones o prácticas violentas (Bohren *et al.*, 2015; Berrio, 2017). Por otro lado, estos contextos

muestran también cómo las mujeres no desaparecen como sujetos sino que actúan, responden, y reconfiguran su sentir y habitar de sus cuerpos desde la experiencia del dolor y el sufrimiento.

Con el caso de Esmeralda es más claro esto, porque a partir de estas experiencias —de dolor y sufrimiento— cargadas de incomodidad e ira, logra convertirlas en estrategias emocionales de resistencia encaminadas a un agenciamiento y reapropiación del cuerpo. Esto es así porque no son acciones-reflejo, como cuando le inyectan la epidural y su pierna se levanta, sino que, como sujeto cognoscente interpela el poder del médico. Por ello, las *estrategias emocionales* son, además, situacionales, debido a que ahí las emociones pueden traducirse en reacciones.

De la frustración y el enojo a las estrategias emocionales

En el lenguaje cotidiano de las mujeres mixtecas, al narrar su paso en el hospital antes y después de la sala de partos, emergen diversas experiencias afectivas, en su mayoría negativas, que van desde la angustia y la impotencia hasta el enojo y la frustración. En este apartado voy a centrarme en dos: la frustración y el enojo. Estas emociones pueden ser analizadas a través de relaciones asimétricas de poder en las que el silencio y la suerte operan como estrategias emocionales dentro de la resignación. Esta última entendida como un dispositivo marco cultural o forma de orientación afectiva (Ahmed, 2014), que emergen desde un estado de potencia y latencia. En efecto, estas estrategias no aparecen como una respuesta pasiva sino como formas de cuidado que permiten la reconstitución subjetiva. Mediante tales estrategias se evitan conflictos con el personal de la salud; mientras que, en otras circunstancias, toman forma de mecanismos de protección ante el maltrato, la indiferencia o la discriminación experimentada en el acto de recibir atención médica hospitalaria.

Por ejemplo, el manejo de la frustración y el enojo ante las prácticas del personal de salud puede ser aminorado o transformado discursivamente mediante la suerte. Así, la experiencia de la atención en salud materna se encuadra en marcos culturales en los que es posible, en cierto sentido, des-

anclar las prácticas médicas, suscitadas en el embarazo y el posparto, de un marco más amplio en el que recae una responsabilidad estructural que corresponde al Estado, en tanto garante del derecho a la salud y obligado a asegurar la calidad de los servicios médicos.

La manera en que se narra este contacto parte de un nivel intersubjetivo que conecta el discurso individual con un repertorio cultural. En este marco, la estrategia emocional de la suerte, que podría interpretarse como un correlato de la resignación o la pasividad, se convierte en un recurso que permite a las mujeres navegar dentro de un sistema de salud fallido o no muy funcional. No es que desconozcan cómo opera dicho sistema; por el contrario, son conscientes de sus límites, de las implicaciones y del precio a pagar por un servicio gratuito.

Frente a estas estructuras normadas, que acentúan la exclusión y el privilegio, la suerte aparece como una estrategia narrativa que hace sentir a las mujeres que, si bien la atención no depende de ellas, tampoco depende enteramente de quienes portan la investidura médica, sino que compete al azar. En este sentido, esta forma discursiva de la suerte como estrategia emocional opera para atenuar o justificar las acciones que detonan frustración o enojo. En otras palabras, la suerte permite aceptar la incertidumbre y la calidad del servicio médico como un evento aleatorio que encubre, o bien despoja, las relaciones asimétricas de poder. El silencio puede ser otra estrategia emocional en tanto que opera como un tipo de resignación respecto al funcionamiento de las instituciones de salud.

Ambas estrategias evidencian una emocionalidad contenida que algunas mujeres desarrollan, donde la aceptación de condiciones inadecuadas no forma parte de un espacio sin disputa, sino un espacio de resistencia que permite a las mujeres enfrentar su vulnerabilidad en un sistema de salud desigual en el que están sujetas. Entonces en lugar de ver tales estrategias como una consecuencia de su vulnerabilidad, la suerte y el silencio son respuestas a esas sujeciones violentas hacia sus cuerpos en un espacio institucionalizado que moldea las experiencias intersubjetivas. Una situación semejante ocurre con el desarrollo de estrategias de confrontación que aprenden para aprovechar las oportunidades que se les presentan. A continuación, presento breves descripciones de cómo las mujeres mixtecas habilitan y aprenden a usar tales estrategias emocionales antes y después

del parto para poder entender, con mayor cabalidad, cuándo, para qué y cómo las emplean.

Al respecto, la narrativa de Esmeralda ilustra esta conversión del silencio en un acto de habla (Das, 2016). Cuando narra su paso tras salir del quirófano, en el piso de recuperación, encapsula la estrategia del silencio en la frase “ya ni modo”, como una respuesta que da cuenta de que tal resignación no es una falta de acción, sino al contrario, sabe -es un sujeto cognoscente— de su posicionamiento dentro del espacio social del hospital, conoce las reglas del juego y, por tanto, ese saber práctico le permite “jugar” y resistir:

Iba a ser el cambio y la enfermera me dijo: ‘si ocupas algo me gritas, ahorita vengo, no voy a tardar’. De repente me andaba del pipí (ganas de orinar), y pues yo la estaba esperando. Pasó un rato y no venía. Y no me pude aguantar, dije: ‘bueno tengo un pañal abajo, me hago y no va a pasar nada; lo cambio’. Pero cuando hice pipí, pues si se salió porque los pañales como que no absorben muy rápido. Y como todavía tenía sangre se llenaron las sábanas y todo eso. Cuando llegó la enfermera le dije: ‘oye, sabes qué, me hice del baño y embarré’. No me dijo nada. Me trajo la sábana, me trajo el pañal y me dijo: ‘ahí te arrimé un bote para que ahí tires el pañal; la sábana me la dejas ahí’. Y ya me lo cambié, y llegó la otra enfermera, y le dije: ‘no, pues nada más está ella ahorita, las demás ya se fueron a piso [...] pero aguas con la señora porque es muy cochina, se hizo del baño y ni me dijo’. O sea, me empezó a insultar, y yo pensé: ‘ay, no; no me voy a enojar. Ya ni modo’. (Esmeralda, junio de 2023, entrevista en Tlaquepaque).

Asimismo, Esmeralda reconoce que las prácticas de maltrato del personal de enfermería no son por una cuestión racial, de si se es indígena o no, aunque no deja de ser un elemento importante, sino que recae más en términos de clase o de edad. Sobre este punto es importante resaltar la visión adultocéntrica que se refleja en la narrativa, en donde la enfermera asume una autoridad moral respecto a las prácticas sexuales y reproductivas de una adolescente con la que compartía piso Esmeralda.

La enfermera también era muy grosera, ya estaba grande, me dijo: ‘Tienes que cambiarte de pañal’. Llegó y me aventó el pañal en la cama: ‘Ahí está, para que te lo cambies’. ‘¿No me va a ayudar?, le dije’. ‘No, ahí para que tú te cambies’. Como pude, así toda adolorida me lo puse. Y yo, de por sí, enojada con el doctor y luego con esa enfermera. No dije nada, estaba descansando, pero (en la sala) había otras mamás que ya tenían más de un rato allí (sic) y estaban platicando sus experiencias. Y la enfermera grosera decía: ‘Pues para abrir las patas no les dolió’ [...] Había una chica, tenía como quince años, y decía que le dolían los pechos. La enfermera le dijo: ‘Pero eso dices y ya para el otro año vas a estar aquí otra vez. Se quejan ahorita y al otro año ya las voy a ver aquí’. Y así, muy grosera. Era muy estresante. (Esmeralda, julio de 2023, entrevista en Tlaquepaque).

La narrativa de arriba muestra que la enfermera ejerce una violencia verbal para todas las mujeres de la sala, las que comparten el hecho de haberse convertido en madres y estar convalecientes en el piso de recuperación. También podemos identificar que ese espacio habilita la sociabilidad entre algunas mujeres, quienes comparten sus experiencias recientes en el quirófano, mientras otras se quejan o guardan silencio como Esmeralda. En un ejercicio de exégesis del comportamiento de la enfermera podemos decir que lo que ocurre, independientemente de sus motivaciones para hablarles de ese modo a las mujeres, es que actúa como una autoridad que regula un espacio normado. En otras palabras, podemos decir que las salas de recuperación culturalmente se les asocia como lugares en los que hay que guardar silencio porque las personas están en reposo; algo similar a lo que sucede con las salas de cine o los museos, en donde hablar está reglado. Entonces, las mujeres al transgredir la norma del silencio o de hablar en voz baja accionan la sanción o represalia de la autoridad en turno. Por consiguiente, la acción de Esmeralda no interpelar ese poder, de guardar silencio, es una estrategia que le permite no confrontar directamente a la enfermera, a pesar de sentir estrés, enojo y frustración. En otras palabras, el reconocimiento de la interacción social en la experiencia cotidiana del hospital permite pensar el silencio también como una forma de autocuida-

do emocional frente a una institución que deshumaniza y muestra indiferencia hacia el cuerpo y sentir de las mujeres.

Pero en la narrativa de Elena se observa un cambio, la estrategia del silencio se desdibuja en otros espacios hospitalarios. Su experiencia, nos dice, se caracteriza por una constante interacción con los servicios públicos de salud, situación que le otorga las herramientas necesarias para interpelar los procedimientos y las formas de atención. Al expresar “tuve que aprender” enfatiza una práctica emotiva para enfrentar o contrarrestar la frustración y el enojo. En otras palabras, su relato muestra que este aprendizaje va acompañado de acciones muy concretas como quedarse ahí, insistir y hablar, frente a situaciones de sentir indiferencia, ira, ansiedad o inseguridad. Por lo que este conjunto de acciones delinea otra estrategia emocional de resistencia que nombro de confrontación. Este tipo de estrategia demanda un tipo de atención específica dirigida al personal de la salud, que va desde el servicio administrativo hasta el médico.

A lo mejor también porque soy muy aferrada [...] entonces tuve que aprender porque dije: ‘al que no habla, Dios no lo oye’. Y esta situación (la aprendí) con mi padre cuando lo llevaba a consulta y ahí era de recibir indicaciones de ‘pues espérese, espérese, espérese’. Y yo: ‘no, cómo me voy a esperar si todos están pasando’. Y ya fue como me les puse y cuando ya aprendí que solamente así (hablando, exigiendo) te atienden. (Elena, julio de 2023, entrevista en Guadalajara).

Pero esta estrategia emocional que se concreta en actos como cuando refiere “me les puse”, no aplica en todas las circunstancias o situaciones. Por ejemplo, la misma Elena asegura que antes de parir, tanto en sus experiencias anteriores como en la de su último embarazo, la forma de proceder fue mediante la búsqueda de ayuda en su red familiar para poder solventar las implicaciones del cambio del servicio médico público al privado.

Con (mi hijo) el chiquito no había lugar y había virus en el (Hospital) Viejo y en el Nuevo no había nada. En la López Mateos no nos pasaron. De hecho, el doctor nos habló y nos dijo: ‘quien se quiera

quedar, quédese, y la que no, que se vaya, porque ahorita no hay personal. Está una enfermera y un doctor. Si les pasa algo, yo no me hago responsable'. Ya estaban como cinco (mujeres) con los bebés muertos, ya nada más iban a pasar para que les hicieran el legrado. 'Ay, no—me dije- yo no me voy a esperar'. Y me fui. Y de la misma manera mi familia me ayudó a conseguir dinero, y me ayudaron a buscar un hospital, y por eso me alivié en un particular. (Elena, julio de 2023, entrevista en Guadalajara).

La narrativa de Elena muestra dos aspectos importantes: primero, que la estrategia de confrontación no es útil cuando no existe posibilidad de que el sistema ceda, como ocurre cuando no hay servicio médico disponible. No es lo mismo confrontar porque se está siendo ignorada en la lista de espera de pacientes, que hacerlo cuando no hay suficientes médicos disponibles para atenderla. En el primer caso, la estrategia funciona como una llamada de atención al personal, para que respeten los turnos y tiempos de los pacientes; en el segundo, aunque confronte, Elena sabe que la situación no cambiará y que no habrá más médicos ese día.

Ahora bien, el segundo aspecto importante que nos muestra es una estrategia emocional que hasta aquí ha aparecido un poco velada en las narrativas de las mujeres cuando acuden al hospital: me refiero a la estrategia emocional de la ayuda. Esta recae, sin duda, en las redes familiares de apoyo que cuidan a las mujeres (como la hermana y madre de Esmeralda), que aconsejan (como la tía de Marisol), que acompañan o llevan al hospital (como las parejas u otras mujeres de la familia).

En el caso de Elena, ella reflexiona que en su cuarto embarazo decidió regresar a atenderse al hospital público en el que tuvo a su primera hija, a pesar de ser el lugar donde no pudo ser atendida en su tercer parto. Para ella, bajo las condiciones de vida en las que se encontraba en el momento en que me compartió su narrativa, este espacio hospitalario era la única opción viable debido a la cercanía y gratuidad del servicio, aunque el control prenatal en dicho hospital no le garantizara la atención durante el parto. Frente a esto, reaparece, por un lado, la resignación como ese dispositivo o marco afectivo-cultural que se condensa en la frase: "a ver a dónde me toca", en la que pueden habilitarse o no, las estrategias emocionales

del silencio o la suerte; y, por el otro, la estrategia emocional de la ayuda, porque Elena sabe que si “estando ahí, no hay lugar”, tiene la posibilidad de “moverse a otro lado”. Y en esa movilidad están implícitos los cuidados familiares que provee la ayuda mutua (sea monetaria, en especie, de traslado, etcétera).

Pues a ver a dónde me toca. Como te digo, ya estando ahí —o sea, yo me voy a la López Mateos, pienso que me voy a aliviar ahí- pero, pues ya estando ahí, no hay lugar, no hay esto [...] pues ya me muevo a otro lado. (Elena, julio de 2023, entrevista en Guadalajara).

Se puede decir que lo que orienta a Elena es un saber práctico, que aparece también en las otras mujeres, pero en que su caso sabe que si ocurren situaciones inesperadas que le impidan recibir la atención médica esperada puede que sea transferida a otro hospital público o, en el peor de los escenarios, recurrir al servicio de salud privada a partir de las redes de ayuda.

Reflexiones finales

Hasta ahora he tratado de mostrar cómo las narrativas de las mujeres indígenas en torno a la salud materna muestran que las emociones no son meras reacciones individuales ante lo que podemos enunciar como un sistema de salud precarizado en el AMG y que, me atrevo a decir, es extensivo a México. Pero sobre las emociones como constructo ya hay una amplia literatura, de la que di cuenta una pequeña parte (Ahmed, 2014; Bourdin, 2016; Das, 2004; Le Breton, 2012). Lo que aquí me interesó mostrar fue cómo algunas experiencias de violencia (Jimeno, 2008) generan emociones que pueden dar pie al desarrollo de estrategias emocionales en el marco de la salud materna. Para ello di una definición operativa y analítica de lo que entiendo por *estrategias emocionales*, mencioné que son formas de cuidado que operan como actos de resistencia o contestación. Tales estrategias se dan en los entornos de la práctica biomédica y pueden contrarrestar, o, al menos aminorar, ciertas desigualdades inherentes al sistema. Identifiqué el silencio, la suerte, la confrontación y la ayuda como parte de estas es-

trategias. También mencioné que tanto la suerte como el silencio pueden leerse a través de la resignación entendida como un dispositivo o marco de afecto-cultural. Ahora bien, es necesario remarcar que éstas operan entre fronteras tenues, que pueden en un sentido ser interpretados como actos de sumisión o de resistencia. A mi parecer, y es lo que quiero argumentar, son más formas de resistencia. La pregunta es ¿cómo se construyen estas estrategias emocionales como actos de resistencia en contextos de violencia obstétrica? La respuesta es que las experiencias de violencia crean importantes diferencias según los cuerpos donde se inscriban, de manera que ser vulnerable o estar catalogada como tal, no necesariamente significa que se anulen las posibilidades de agenciamiento. Como vimos, el silencio, la suerte, la confrontación y la ayuda fueron las maneras que tuvieron las mujeres mixtecas de transitar por el sistema público de salud, de ser atendidas y tener una respuesta a esa etapa de vida. En este sentido, las estrategias no son inamovibles o definidas, pero permiten (re)significar, disputar y crear modos de estar y actuar dentro de un sistema jerárquico como el de la atención a la salud materna.

Y aunque estar embarazadas o parir puede ser un “evento excepcional”, como lo llama Das (2007), en la vida de las mujeres; este evento no permanece como una ruptura aislada, sino que se sedimenta en la vida cotidiana a través de relaciones, gestos y prácticas (Das, 2007:7). No obstante, un punto de anclaje, y que merece mayor atención en posteriores trabajos, es ahondar cómo se moviliza este conocimiento emocional acerca de la salud maternal, mediante las memorias que las mujeres guardan y comparten con otras, a semejanza de lo que hace Das con las mujeres indias en *La Partición* (Das, 2008). En otras palabras, buscar si estas estrategias emocionales conforman una *comunidad emocional* (Jimeno, 2008).

Lo que se puede decir, además, es que estas estrategias no son meras expresiones de “inacción”, sino saberes prácticos que surgen del aprendizaje del funcionamiento de las instituciones. Por ello, aunque la suerte y el silencio sean una forma en la que se expresa la resignación, ésta no implica una pasividad. Desde el momento que las mujeres son sujetos cognoscentes del entorno biomédico, esto las posibilita a actuar en el radio que las propias constricciones se los permita.

Al respecto, como señaló Ahmed (2014) la palabra pasivo y pasión comparten la misma raíz latino *passio* que significa sufrimiento. Y éste como una experiencia afectiva puede generar reacciones. En esta lógica, arguyo que la pasividad no es completamente un acto de inacción, porque puede darse el caso que ciertos comportamientos pasivos, dentro del mismo lenguaje cultural, puedan compartir más de un significado; por lo que no están exentas de ambivalencias y contradicciones. De ahí que al inscribirse en repertorios culturales complejos e inteligibles, estas formas les permiten —aun cuando medien marcadores de etnicidad, clase— actuar en posiciones de subordinación o dominación ya sea de manera acotada, con mayor libertad o desde los márgenes (Das y Poole, 2004).

Finalmente, las *estrategias emocionales* son formas de cuidado colectivo porque en su aspecto relacional vincula a las mujeres con otrxs (sean otras mujeres, sus familias u otros agentes); porque hay un trabajo emocional que sostiene a las mujeres (como cuando la familia de Marisol la recibe embarazada de nuevo en la casa, o cuando su tía toma un papel protagónico en la búsqueda de otra alternativa de hospital o cuando las mujeres en la sala de recuperación socializan sus experiencias como un acto de gestión emocional); y porque hay una compartición de saberes, que no exploré en este texto, que se da en el ámbito privado de los hogares y de las relaciones de mayor proximidad que van más allá del espacio hospitalario.

Bibliografía

A

Ahmed, Sara (2014) *The Cultural Politics of Emotions*. Nueva York: y Londres: Routledge.

Asakura, Hiroko (2013) *Movimientos en espiral: sexualidad y maternidad de mujeres mixtecas con experiencia migratoria transnacional*. Ciudad de México: Casa Chata CIESAS.

B

Berrio, Lina (2017) “Redes familiares y el lugar de los varones en el cuidado

de la salud materna entre mujeres indígenas mexicanas", *Salud Colectiva*, vol. 13, núm. 3, pp. 471-87.

Bohren Meghan, Vogel Joshua, Hunter Erika, Lutsiv Olena, Makh, Sheryl y Souza, José Paulo (2015) "The Mistreatment of Women during Childbirth in Health Facilities Globally: A Mixed-Methods Systematic Review", *PLoS Med*, vol. 12, núm. 6, pp. 1-32.

Bourdin, Gabriel (2016) "Antropología de las emociones: conceptos y tendencias", *Cuicuilco*, vol. 23, núm. 67, pp. 55-74.

C

Castañeda, Alessandra, Hill, Nancy y Searcy, Jocelyn (eds.) (2022) *Obstetric Violence. Realities and resistance from around the world*. Philadelphia: Demeter Press.

D

Das, Veena (2007) *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Londres: University of California Press.

Das, Veena (2008) "El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad", en Francisco Ortega (ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, pp. 217-250.

----- (2016) *Violencia, cuerpo y lenguaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Das, Veena y Deborah Poole (eds.) (2004) *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press.

Davis-Floyd, Robbie. y Cheney, Melissa (2009) "Birth and the Big Bag Wolf: an evolutionary perspective", en Selin, Helaine (ed.) *Childbirth across cultures. Ideas and practices of pregnancy, childbirth and the postpartum*, vol. 5. Massachusetts: Springer, pp. 1-22.

Dixon, Lydia (2022) "Chapter 15. Everything is obstetric violence now: contextualizing in Movement in Mexico", en Alessandra Castañeda, Nancy Hill y Jocelyn Searcy, (eds.) *Obstetric Violence. Realities and resistance from around the world*. Bradford: Demeter Press, pp. 259- 280.

F

Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Floyd, Robbie y Premkumar, Arachu (eds.) (2023) *Obstetric violence and systemic disparities: Can obstetrics be humanized and decolonized?* Volumen III. Nueva York y Oxford: Berghahn.

Foucault, Michel (2008) *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.

Franco Patiño y Milena Sandra (2015) *Trabajo de cuidados. Debates y conceptualizaciones*. Manizales: Universidad de Caldas.

J

Jimeno, Miryam (2008) "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia", en Francisco Ortega (ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar y Universidad Nacional de Colombia, pp. 261-291.

L

Le Breton, David (2012) "Por una antropología de las emociones", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, núm. 10, pp. 67-77.

M

Martin, Emily (2001) [1992] *The woman in the body. A cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press.

Murray de López, Jenna (2017) "Mala leche: interpretación de los riesgos y desafíos médicos de la lactancia materna en la zona urbana de Chiapas (México)", *Ilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, núm. 25, pp. 121-33.

R

Rea, Daniela (2023) *Fruto*. Ciudad de México: Ediciones Antílope.

S

Segato, Rita (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.



9

9. Sosteniendo la vida a través del alimento. Mujeres en contexto de desplazamiento forzado residiendo en albergues del norte de México

Alethia Montalvo González

Que la cocina sea pretexto para hablar de lo indecible, para hacer presentes a los que se llevaron, para tejer acciones contra la ausencia (Zahara Gómez, 2021)

Introducción

Diversos trabajos de corte etnográfico han explorado el vínculo entre memoria y cocina (Sada y Lisboa *et. al*, 2024). Asimismo, existen investigaciones que abordan el papel de las mujeres como reproductoras de la vida a través de la organización de los cuidados, entre ellos la preparación de los alimentos (Curiel, 2021), así como estudios sobre la difusión de sabores identitarios en contextos migratorios y de inserción en los países de destino (Vázquez, 2023).

Las investigaciones que abordan los sabores, la cocina, las mujeres y los desplazamientos –territoriales, étnicos e identitarios– son una constante en los enfoques de la antropología, el feminismo comunitario y los estudios descoloniales. Desde la economía feminista, destaca el trabajo de Raquel Gutiérrez Aguilar y Ana Lilia Salazar Zarco (2021) y Cristina Vega (2021), quienes exploran las posibilidades creativas y subversivas que encierra el trabajo reproductivo, entendido no sólo como una labor que sostiene la vida, sino también como un espacio de acción transformadora. Una de estas prácticas es la preparación de los alimentos, donde la cocina se configura como un espacio profundamente político.

Entre los más importantes servicios que dan las mujeres que habitan y sostienen tramas comunitarias, en su afán de garantizar la reproducción de la existencia colectiva, están las actividades conexas con preparar y dar de comer a los demás; ya sean personas invitadas a las mayordomías o fiestas comunales diversas, en los sepelios,

cuando ocurren desastres, cuando se despliegan luchas, etcétera (Gutiérrez y Salazar, 2021: 222).

Por otro lado, Charlyne Curiel explora con detalle cómo se reelaboran prácticas y espacios sociales sustentados en “la costumbre” para renovar formas de acceso de las mujeres al reconocimiento social y la reproducción de espacios y prácticas para mejorar su posicionamiento en la comunidad en un municipio de la mixteca (Curiel, 2019: 163). Aquí la relación de “prestigio” a través de la costumbre, como el hecho de que las mujeres cocinen, revela cierto capital social entre las mujeres que les permite reconocimiento, “distinción” y mejorar su posición social. Me interesa rescatar los puntos provistos tanto por Curiel como por parte de Vega y Gutiérrez para visibilizar el potencial político y subversivo del trabajo reproductivo, en particular la preparación de alimentos. Y si bien el interés de este no es explorar todo el concepto de reproducción social y cuidados, me interesa puntualizar el potencial creativo de la cocina para cuidar de “otrxs” y explorar emociones dolorosas que, de otro modo y estando en un espacio de hacinamiento como un albergue, sería difícil manifestar y compartir.

En los albergues que reciben a la población migrante en Tijuana, la mayoría de las personas alojadas son desplazadas internas que han huido de sus lugares de origen a causa de distintas formas de violencia. Según la Encuesta a Mexicanos Desplazados y Solicitantes de Asilo en Ciudad Juárez (ENMEDESA-GITM, 2022), durante ese año se identificaron 349 personas mexicanas en albergues de dicha ciudad, en su mayoría mujeres provenientes de estados como Michoacán, Guerrero, Oaxaca y Puebla. Aunque en Tijuana no existe un instrumento oficial que registre a la población desplazada forzada interna, tanto directoras como personal de los albergues reportan un aumento en la llegada de familias monoparentales encabezadas por mujeres originarias, principalmente, de Michoacán, Guerrero, Jalisco, Chiapas y Oaxaca.⁶² Muchas de estas familias contemplan la posibilidad de solicitar asilo en Estados Unidos y ven en los albergues un espacio que les permite informarse sobre los procesos de protección internacional.

Fue en Tijuana donde se llevó a cabo el trabajo de campo que da origen a este capítulo. Los testimonios escritos y palabras que convocan este texto

62. Entrevista realizada a Leticia Herrera, 6 de enero de 2023, Tijuana, Baja California.

fueron recabados entre 2022 y 2024, durante el proceso de investigación doctoral sobre las estrategias y prácticas de cuidado llevadas a cabo por mujeres en situación de desplazamiento forzado. A lo largo de mis visitas a albergues destinados a población migrante, conviví, dialogué y trabajé hombro a hombro con mujeres provenientes de distintos territorios, quienes habían dejado atrás sus hogares, familias, amistades, tierras, amores y proyectos de vida truncados por el impacto de las violencias. En la cotidianidad del albergue –particularmente en la cocina–, platicábamos mientras ayudaba en la preparación de los alimentos que ellas mismas cocinaban cada día para las personas ahí resguardadas y sus familias. Entre el freír de plátanos machos, que luego servían con crema agria y queso, el rallar el queso para las quesadillas o la preparación de empanadas de carne molida, el olor a chile tatemado y tomate molido escuchaba atenta sus historias sobre el desplazamiento, el desarraigo, la nostalgia por lo perdido y el miedo a recibir una bala perdida.

Como parte de las actividades metodológicas, también se realizaron talleres de escritura creativa. Por sugerencia de las propias mujeres, se elaboró un *fanzine* del cuidado. En sus páginas quedaron plasmadas recetas de cocina cargadas de saberes territoriales y conocimientos que conservaban antes de salir de sus lugares de origen y los sueños del porvenir fuera del peligro del que huyen. En estas páginas se pueden notar las emociones que evocan a los cuidados que realizan para sostenerse a ellas y sus familias en procesos de despojo, desplazamiento, miedo e interrupción de la cotidianidad. De esta manera, a través de experiencias en la cocina y de recetas escritas por mujeres en contexto de desplazamiento forzado interno, este capítulo recupera los sabores, las vulnerabilidades, las tensiones y las alegrías que transitan en las cocinas de albergues para familias desplazadas forzadas en Tijuana y migrantes internacionales. En estos encuentros *desde* y *con* la comida, las mujeres organizan colectivamente los cuidados y generan modos de traer a la memoria todo aquello que perdieron y dejaron atrás: su comunidad, su hogar, sus familiares y sus redes de apoyo. Sostengo que la preparación de alimentos, así como las pláticas en las que se comparten los guisos y platillos de comida sobre sus lugares de origen, son formas de colectivizar y socializar emociones como el dolor, el miedo, la pérdida y el desarraigo. Por lo tanto, el objetivo de este texto es mostrar la

dimensión emocional del cuidado a través de la preparación de la comida, entendida como una práctica que permite la construcción de la memoria. En este sentido, el espacio de la cocina en los albergues adquiere un papel central en los procesos de memoria y reparación emocional mientras esperan solicitar asilo hacia Estados Unidos.

Violencia y desplazamiento forzado en México

El desplazamiento forzado interno suele darse por goteo, en pequeños números o núcleos familiares (Agüello, 2022: 50). Acarrea consigo un profundo drama humano, marcado por la urgencia de la salida y la necesidad de tomar decisiones inmediatas, casi siempre sin una planificación previa. Puede entenderse como una forma de huida, escape o evasión frente a diversos poderes; una estrategia límite que las personas ejecutan para resistir formas extremas de cohesión o control social. Es, en muchos casos, un contrapeso que surge desde lo cotidiano, desde el deseo de proteger la vida. Se manifiesta y es “realizada de forma individual, familiar, colectiva o masivamente, de forma temporal o definitiva; en cualquier caso, bien cabe abordarlo como estrategia de sobrevivencia” (Salazar y Álvarez, 2017: 30).

Los episodios de desplazamiento forzado en México abarcan todo el siglo XX y comienzos del XXI, iniciando con el impacto de la violencia sobre la población debido a la Revolución Mexicana (Piccato, 2022). A ello se suman la construcción de puentes e infraestructura de comunicación impulsada por el gobierno postrevolucionario (Mendoza, 2017), el trasiego y tráfico de drogas en la década de 1970, la represión militar en los territorios de lucha por la autonomía indígena (Chamberlin, 2013; De Marinis, 2019), y la implementación de la política de combate al crimen organizado impulsada por el expresidente Felipe Calderón (Durin, 2024).

Esta política no sólo intensificó la violencia delictiva, sino que también expuso mediáticamente la magnitud del desplazamiento forzado interno. Según datos de la Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR-México), en el 2024 se duplicó la cifra de desplazamientos, al registrarse alrededor de 26 mil, mientras que en el 2023 fueron 11 mil personas las que se vieron obligadas a abandonar sus lugares de residencia por temor a la

inseguridad y la violencia. Esta política de seguridad se ha mantenido en los gobiernos posteriores, sin ser cuestionada de fondo por los presidentes que sucedieron a Calderón (Durin, 2024: 21). Aunque en 2018 el Estado mexicano, a través de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, reconoció oficialmente la existencia del desplazamiento forzado interno, no obstante la Ley General para Prevenir, Atender y Reparar Integralmente este fenómeno continúa pendiente de aprobación desde 2020. Actualmente, el único marco legal aplicable es la Ley General de Víctimas.⁶³

Asimismo, llama la atención cómo el otro causante que aparece con fuerza en las experiencias de desplazamiento forzado es la violencia de género, agresiones que son perpetuadas por la pareja en turno o algún familiar. En esta dirección, la violencia pública ejercida por los actores estatales, ilegales y empresariales también influye y recrudece las violencias que las mujeres viven en los espacios privados (Borzacchiello, Glocker y Torres, 2022: 38). En ese sentido, también vale la pena señalar que son las mujeres en las familias desplazadas forzadas las que intentan protegerse de la violencia eligiendo como ruta de movilidad las ciudades del norte de México para intentar solicitar asilo afirmativo en Estados Unidos (Barrios de la O, 2024). Además, es importante señalar que la violencia de género no figura entre los reconocimientos oficiales del desplazamiento forzado interno, ni se considera una causal válida para solicitar asilo en Estados Unidos. En este contexto, muchas de las mujeres con las que hablé durante el trabajo de campo en Tijuana mencionaban que, ante jueces migratorios y abogados, recurrían a otras causales, como la pertenencia a un grupo social determinado o el temor a ser torturadas (U.S. Citizenship and Immigration Services, 2025).

En la ciudad fronteriza de Tijuana, miles de personas en distintas condiciones de movilidad humana esperan la oportunidad de solicitar una cita para el asilo humanitario. Antes de la llegada de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos, las personas migrantes podían acceder a la protección internacional mediante la aplicación digital CBP One. Los tiempos de espera para programar una cita de ingreso oscilaban entre tres y seis meses; por ello, la mayoría permanecía cerca de los cruces fronterizos

63. El desplazamiento forzado interno aparece de forma marginal en la Ley General de Víctimas, lo que refleja su escasa atención en el marco jurídico nacional.

entre México y Estados Unidos, siendo Ciudad Juárez y Tijuana las principales ciudades receptoras de esta población. Tan solo en octubre de 2024, los tribunales de inmigración de EE. UU. registraron 4,950 resoluciones de asilo relacionadas con personas mexicanas, de las cuales 821 fueron aprobadas (Contreras, 2024).

Metodología

Este trabajo se sustenta en una investigación de corte etnográfica y es parte de una investigación de tesis doctoral más amplia que versa sobre las prácticas y estrategias de cuidado llevadas a cabo por mujeres en contexto de desplazamiento forzado de diferentes puntos de México, en la cual las violencias son la causa principal para desplazarse hacia una ciudad fronteriza como Tijuana para intentar solicitar asilo en EE.UU. Para este texto, me baso en el trabajo etnográfico y la observación directa a diversos albergues en la ciudad de Tijuana, especialmente aquellos que recibían a familias desplazadas por la violencia en México, puesto que no todas las estancias de apoyo a la población en movilidad humana reciben a migrantes mexicanos. El trabajo de campo fue en un lapso de un año y medio, en el cual mi forma de involucramiento fue acompañarlas en la cotidianidad de los albergues, realizando trabajo reproductivo junto a ellas, por lo que la cocina fue el espacio privilegiado para convivir, conversar y compartir la vida. De esta manera, en el tiempo del trabajo de campo me quedé trabajando en las cocinas de diferentes albergues, mi área favorita, ya que ahí las mujeres hablaban de lo que no hablaban mientras estaba la directora, la pareja, el esposo o las crías. Era un espacio similar a lo que yo llamo un confesionario: un lugar donde las mujeres se expresan sin el temor de siempre, donde comparten sazones, recetas, pero también experiencias de violencia, abuso, agresión, deseo, amor y extrañeza por el albergue que habitan.

Acorde con Charlynn Curiel:

Las antropólogas que hemos trabajado con mujeres sabemos que hazañas exitosas de construcción de *rapport* durante el trabajo de

campo han pasado por incorporarnos a los menesteres de las cocinas para compartir actividades y acompañarlas a los distintos sitios en donde tienen lugar las labores de preparar comida (Curiel, 2002) y se sostienen las “charlas culinarias” (Abarca, 2006) que tanto dicen sobre sus maneras de sentirse, ser y construirse como mujeres (Abarca, 2006, citada por Curiel, 2021: 116).

En las “charlas culinarias” (Abarca, 2006) se expresan las huellas de la memoria, de la identidad étnica, de los sabores, sazones y colores de las comidas de sus comunidades de origen. Cada una intenta agregar la “sazón de su entidad” para dejar huellas de su presencia en ese espacio de tránsito. La cocina es también el espacio donde, como menciona Curiel (2021) pude “estar con las mujeres”, escuchar sus historias y deseos por una nueva vida que les permita vivirse más tranquilas. Considero que esta “unidad doméstica” es donde logré establecer diálogos más horizontales y profundos con ellas, donde me permití aprender a realizar sus guisos y entender cómo a través de la comida, se contiene emocionalmente a las personas, como un “apapacho” a través de los sentidos. Es “afectar” a las personas que nos rodean a través de la alquimia de los sabores realizada de forma colectiva por un grupo de mujeres.

A continuación, muestro algunas escenas basadas en mi trabajo etnográfico, aquí los cuidados a través de la preparación de los alimentos y los alimentos mismos son clave para comprender la sostenibilidad de la vida de las mujeres en contextos de desplazamiento forzado que residían en albergues en Tijuana.

Postales etnográficas

Postal uno

La cocina del albergue se encuentra junto a la oficina de la directora y encargada general. Es un espacio amplio, con un refrigerador grande y una estufa estilo industrial. Los muebles son modestos, pero suficientes para guardar platos, ollas, sartenes, vasos, coladeras —de metal y de plástico— y

todo el material necesario para preparar los alimentos. En este albergue se sirven cuatro comidas al día: el desayuno a las ocho de la mañana, una merienda a las 11 de la mañana; la comida a las dos de la tarde y la cena a las seis, después de la misa. Cada mujer adulta que reside temporalmente ahí debe participar en alguna labor relacionada con la limpieza, la preparación de alimentos o el cuidado de las infancias. El área de cocina es la que implica más trabajo y en la que mayormente participan mujeres. El trabajo en la cocina es demandante, obligando a las que participan a levantarse a las cinco de la mañana para preparar los primeros alimentos del día y proseguir con la limpieza de la cocina.

En esa misma cocina, Maritza, Leonora, Adriana y Lupita –cuatro mujeres mexicanas desplazadas forzosamente por la violencia– preparaban una merienda de plátano con yogurt griego. Ese día, mientras cocinaban, conversaban sobre los motivos por los que tuvieron que huir de manera repentina de sus lugares de origen. Adriana, por ejemplo, dejó su natal Hidalgo, Michoacán, y escapó con sus dos hijos pequeños, sólo con lo que llevaban puesto, después de presenciar el asesinato de su esposo a manos de personas vinculadas al Cártel Jalisco Nueva Generación. Por su parte, Lupita había salido de Guerrero con su hija y su esposo porque el crimen organizado los amenazó con asesinarlos si no pagaban una cuota de protección.

Adriana, en su tiempo en el albergue, se mostraba callada, retraída y ensimismada, pero en la cocina lograba hablar con otras mujeres que, al igual que ella, fueron orilladas a huir de lo que conocían a causa del impacto de las violencias en su comunidad. En ese espacio, las mujeres lloraban, cantaban, recordaban a sus seres queridos y compartían esos silencios que a veces se volvían pesados en sus corazones. Sin embargo, en medio del fluir de la conversación, un suceso fuera de lo normal ocurrió en el albergue. En el patio exterior se escucharon gritos masculinos que alertaban sobre un incendio en el área de lavado, cerca de la cocina. Al salir, pude notar que había una gran llama, pero fue controlada de inmediato por los hombres que estaban cerca pintando una escalera. No obstante, el caos fue inmediato. Mujeres y niños que se encontraban en el patio comenzaron a gritar y a correr, tratando de salir del albergue. En la cocina, las mujeres salieron buscando a sus hijos e hijas. Una voz exclamó: “¡apaguen la lumbre y el gas de la cocina!”. Maritza, Leonora, Adriana y Lupita, las mujeres que

cocinaban ese día, se escondieron debajo de la mesa. Otros corrieron al área de la escuela para alertar a los estudiantes de que había una fuga de gas en el albergue. Minutos después, un hombre fue a nuestro auxilio y nos comunicó que todo estaba bajo control, que podíamos volver al patio principal.

En la cocina, todas estábamos más tranquilas, aunque aún alteradas. En el aire flotaba una risa nerviosa, una respuesta inevitable, casi instintiva, a lo que acababa de suceder. Continuamos charlando, mientras la hora de la comida se acercaba. Con las manos en la tarea, comenzamos a quitar la cáscara de los pepinos para preparar el agua fresca. Ese día, decidimos que lo mejor para calmar el miedo era hacer enchiladas con salsa de chile pasilla. Entre todas, desgranamos los chiles, les quitamos las semillas más picantes y ayudamos a desmenuzar el pollo. Cuando pregunté por qué enchiladas, me dijeron que era para aprovechar el pollo hervido que llevaba más de dos días en el refrigerador, pero también, y tal vez más importante, para disipar el miedo provocado por el incendio. La pequeña explosión había revivido en muchas de ellas los ecos de los disparos de arma de fuego que anunciaban el peligro inminente. Una especie de miedo letal derivado de su experiencia directa con la violencia en sus lugares de origen. Algunas de ellas me comentaron que este accidente les recordaba las explosiones y disparos que sucedían en estos contextos, violencias directas, con armas de fuego que les evocaban el trauma vivido. A pesar de que ese día había una comida ya lista para servirse –la donada por una fundación–, las mujeres desafiaron las órdenes de los directivos del albergue para procurar y servir una comida más afín a los sabores a los que están acostumbradas.



Foto 1. Elaboración de empanadas de guisado (Montalvo, octubre de 2022).

En esta postal se hace visible la socialización de emociones como el miedo y el dolor entre mujeres que han sido desplazadas por la acumulación de violencias en su vida cotidiana (Durin, 2024). Aunque los motivos y circunstancias de su desplazamiento son diversos, todas comparten experiencias marcadas por el despojo, la desterritorialización y el distanciamiento forzado de sus redes de parentesco, vivencias que desestructuran su coti-

dianidad y configuran el desplazamiento como un hecho profundamente violento. Estas experiencias generan afectaciones ligadas al dolor y al trauma social. En este contexto, el testimonio compartido en la cotidianidad de una cocina, entendido, en términos de Veena Das, como una “labor de reparación cotidiana que se lleva a cabo a través del acto testimonial” (Das, 2008: 43), se vuelve fundamental para comprender procesos de reparación diaria, construcción de una memoria común y sanación colectiva. Siguiendo a la autora, la experiencia del dolor genera silencio, un “encerramiento”; el dolor social se somatiza y se expresa en silencios. No obstante, al compartir la narración en la cocina, en medio de una actividad cotidiana como la preparación de alimentos entre mujeres que han atravesado acontecimientos similares –aunque no idénticos–, se habilita un espacio donde es posible narrar aquello que aflige y atormenta. Este proceso ocurre dentro de un marco más horizontal entre mujeres que comparten experiencias de desplazamiento, y tiene lugar, paradójicamente, fuera de la lógica asistencialista que impera en el albergue donde se encuentran.

Postal dos

Algunos albergues orientados a la población migrante en la ciudad de Tijuana reciben donaciones de dos o tres charolas de comida, dependiendo del número de personas que residan en ellos. Estos alimentos suelen consistir, en su mayoría, en guisos de soya con nopales y verduras picadas como zanahoria, apio y cebolla. Sin embargo, muchas veces estos platillos no son del agrado de quienes los reciben, por lo que las encargadas de la cocina –todas ellas mujeres residentes del propio albergue– se ocupan de re-cocinar y re-sazonar la comida. Incorporan condimentos y especias como epazote, sal, tomillo, pimienta, chile verde, chile morita, cilantro, aguacate y limón, transformando esos alimentos en un acto de memoria y arraigo a sus tradiciones culinarias. Así, la preparación de la comida se convierte en una forma de resistir el encierro y de mantener vivos los vínculos con sus territorios de origen, así como entre ellas y las familias que residen en el albergue.

Muchas veces, cuando la sazón de una cocinera destacaba entre las residentes del albergue, las demás le pedían que continuara cocinando. En

algunos casos, ese talento culinario se convertía en una fuente de ingresos, como ocurrió con Janeth, originaria de Oaxaca, quien no sólo vendía su comida fuera del albergue, sino que también participó en la kermés mexicana de ese año, preparando los platillos que se ofrecieron para recaudar fondos. Janeth era considerada la mejor cocinera del albergue; siempre se le veía en la cocina preparando salsas, tacos dorados de papa y tepache casero. Su dedicación no sólo alimentaba a las residentes, sino que también mejoraba el ambiente emocional del albergue, transformándolo en un espacio más digno donde la comida servía como un vínculo amoroso entre las personas.

A veces, cuando no era posible mejorar la comida donada, las mujeres solían organizarse para comprar alimentos fuera del albergue. Así, juntaban dinero para adquirir tacos de carne asada, adobada o tripa, pollo rostizado, pizza, tacos de pescado frito, entre otros platillos que les permitían romper la monotonía alimentaria y compartir momentos de convivencia. Sin embargo, elaborar comida, que remitía a sus entidades de origen les ayudaba a generar un ingreso económico y solventar los gastos de vivir sin un tiempo definido en un albergue en Tijuana hasta que se arreglara su proceso de solicitud de asilo. Janeth, en el tiempo que estuvo residiendo en el albergue, vendió tlayudas, aguas frescas de pepino, chía y limón, quesadillas fritas y chicharrones con cueritos. No fue la única, muchas mujeres que encabezaban familias, madres que iban acompañadas de sus hijos menores, en el contexto de desplazamiento forzado, veían en la producción y venta de alimentos una estrategia para recaudar y ganar dinero en su paso por la frontera norte.

Así, la postal etnográfica nos acerca a la manera en que la esperanza se teje en lo cotidiano, a través de la preparación de los alimentos. Cocinar se vuelve un acto que convoca a la cooperación y a la solidaridad entre mujeres, y en ese encuentro surge la posibilidad de compartir alegría y de habitar el bienestar, aun en medio de la espera y el hacinamiento en el albergue. Nuevamente, las acciones y prácticas no están desprovistas de la emocionalidad, sino que las acompañan y potencializan (Ahmed, 2015; Jimeno, 2008). Si bien esta emocionalidad es temporal, resultan importantes para comprender la necesidad de las mujeres por seguir redimiendo la vida en contextos de letalidad y violencia. A través de la preparación de alimentos no sólo se hace más habitable la cotidianidad, sino que se generan accio-

nes que dignifican la existencia de las mujeres y sus familias, recobrando la esperanza y enfrentando la violencia derivada de la espera prolongada en la frontera de Tijuana. Son prácticas ligadas a la reproducción de la vida, que, si bien están inmersas en lógicas de poder, desde el plano de desplazamiento y violencia, existen las posibilidades de subvertir ese orden, por lo tanto, la preparación de la comida posee un carácter creativo y de agencia-miento (Gutiérrez y Salazar, 2021).

Foto 2. Preparación de tacos dorados de papa (Montalvo, septiembre de 2023).



Postal 3

Receta de morisqueta, por Mary

Mary viajó a Tijuana con sus tres hijos menores de edad, huyendo de las amenazas del crimen organizado en Michoacán dirigidas hacia ella y su familia. La violencia se había vuelto insoportable: los balazos, las explosiones, los gritos y los enfrentamientos entre integrantes del crimen organizado, policías y civiles fueron algunos de los motivos que los llevaron a desplazarse hasta la frontera norte de México para intentar solicitar asilo en Estados Unidos. En Tijuana, rentaron una casa con ayuda económica de su hermana, quien vivía en San Diego, California. Seis meses después, se mudaron a un albergue cercano a un punto de cruce fronterizo entre Tijuana y San Diego. Fue en ese albergue donde la conocí, la cocina se convirtió en nuestro espacio privilegiado para conversar, mientras preparábamos los alimentos del día. Uno de los talleres que surgió por iniciativa de las propias mujeres del albergue –incluida Mary– fue la creación de un *fanzine* de cuidados, que incluía recetas, prácticas de sanación y saberes vinculados con el hogar, el territorio, la familia y las tradiciones. En esa actividad, Mary compartió la receta de la Morisqueta, su platillo favorito, el cual solía preparar y que extrañaba especialmente en este momento de su vida, mientras esperaba una cita para solicitar asilo en Estados Unidos.

Como mencioné anteriormente, las mujeres migrantes que residen en algunos albergues de Tijuana están sujetas a horarios, rutinas y normativas, incluyendo la regulación sobre qué alimentos pueden consumir. La evocación de este platillo no sólo remite a los recuerdos de lo perdido, sino que convoca a un presente en el que el pasado sigue latiendo: traer a Michoacán, a través de la morisqueta, sus sabores y la preparación de la comida, a este espacio de la espera.

La morisqueta:

Receta de Michoacán, muy conocida y famosa en varios puntos de México.

Mexicano que se respeta, sabe qué es la morisqueta.

La leyenda dice que el origen de esta receta viene de Apatzingán, Michoacán.

Pero lo cierto es que en varios puntos la hacen muy buena.

Pero lo cierto es que se confunde la sazón de la morisqueta con la costilla de cerdo.

Ingredientes:

- 1kilo de arroz
- Frijoles
- Costilla de cerdo
- Chiles
- Tomate de cáscara

Preparación:

1. Se mide el arroz: un vaso de arroz por dos vasos de agua.
2. Ya medido, se lava y ya lavado se pone el agua en una olla, de preferencia de cocción.
3. Se le pone sal y, en el primer hervor, se le agrega el arroz.
4. Ya que se resecó, se le baja a fuego lento y se termina de cocinar.
5. Se lava la costilla en un sartén y se pone con sal, agua y cebolla a cocinar, después se guisa y se le pone una salsa que contiene tomate cocido, con chiles que pones a cocer antes de moler.
6. Al moler: cebolla, cominos, ajos.
7. Se agrega al sartén y se deja cocinar como por media hora y listo.
8. Se sirve y se disfruta al gusto.

De esta forma, en la postal se entrelazan emociones de miedo, pérdida y nostalgia con afectos de solidaridad, memoria y esperanza, revelando cómo el cuidado cotidiano, visto en la preparación de alimentos, se convierte en un acto de resistencia y recreación de la vida en contextos de violencia y

desplazamiento. La comida se vuelve un acto de memoria, intercambio y reparación de la ausencia ante la pérdida presente en la experiencia de desplazamiento. Como demandan los colectivos de búsqueda de personas desaparecidas en el estado de Guanajuato: La cocina, el recetario, es un acto de memoria viva y nutrida (Rea *et. al.*, 2023: 267). El *fanzine* de cuidados además muestra cómo estas prácticas trascienden lo individual para convertirse en un tejido colectivo de saberes: recetas, remedios, tradiciones y memorias se comparten como gestos de cuidado hacia otras mujeres y sus familias que habitan los albergues. De modo que la preparación de alimentos se vuelve una práctica política que genera un sentido de dignificación y de búsqueda de sentido en un panorama de incertidumbre y espera prolongada en Tijuana.

Portada de *fanzine*, 12 de mayo de 2023.





Páginas de *fanzine*, elaboración de Doña Lucy, 12 de mayo, 2023.

Caldo de pollo
para después del parto

Ingredientes

- 3 Piezas de pollo
- 2 Calabazas
- 2 Zanahorias
- 1 Brocoli
- 1 Coliflor
- 4 Ejotes
- Un Puño de comino/1 diente de ajo

Preparación:

Ponemos a calentar el aceite,
- Moler en el molcajete el ajo y el comino después, guisarlo en el aceite caliente,
- Una olla grande cocer el pollo, revisar que se coccia la carne; luego, echarle el recaudo al caldo. - Primero, se echa la verdura cortada a lo largo.
La verdura se pone a cocer con el pollo, + luego se echa el recaudo.
Esperar tres hervores para que esté listo.



Reflexiones finales

En los albergues por los que transitan las mujeres mientras esperan su turno para solicitar asilo humanitario en los Estados Unidos, las cocinas adquieren un papel central. En estos lugares, donde se prepara la comida para la población migrante, no sólo se alimentan a los cuerpos, sino que también se sostiene la vida cotidiana. Ya sea como parte de las normas del albergue –que requieren su participación en la elaboración de los alimentos– o como voluntarias durante su estancia, muchas mujeres se involucran activamente en estas tareas, convirtiendo la cocina en un espacio de cuidado, encuentro y resistencia.

Así, se recupera la memoria y se comparte el dolor y el sufrimiento a través de la preparación de los alimentos, de modo que es extendido y sociabilizado hacia otras personas, circulando las emociones y reparando desde el cuidado las afectaciones de desarraigo, pérdida, desconexión y de espera prolongada. En palabras de Natalia de Marinis y Morna Macleod, retomando el concepto de comunidades emocionales de Myriam Jimeno:

cuando el dolor de la víctima no queda particularizado en la víctima, sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente y que eso es un vínculo político, no simplemente una compasión momentánea, sino que se traduce en un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas: en pro de encontrar justicia, en pro de castigar a los culpables, en pro de saber qué ocurrió, en pro de la verdad, en pro de que las víctimas sean reparadas de una manera integral (Jimeno, 2018: 14 citada en De Marinis y Macleod, 2019: 14).

La preparación de los alimentos es un acto de cuidado, una forma de dejar huella en el devenir de un espacio transitorio como lo son los albergues. Las recetas y los gestos de cuidado que aparecen en este escrito no sólo dan cuenta de una práctica profundamente participativa, sino que se convirtieron en el pretexto perfecto para reflexionar juntas sobre el cuidado y, especialmente, para evocar nuestras raíces. Raíces que, a su vez, se entrelazan con las formas en que cuidamos. Esto implica dar un giro identitario,

emocional y culturalmente particular a la manera en que se ejerce el cuidado mediante la preparación de los alimentos. Cocinar no es sólo una tarea “doméstica”: es una acción que convoca historias personales y familiares, memorias étnicas y culturales. Recuperar los guisos desde la memoria es también una forma de hacerse visibles en medio de un espacio marcado por el tránsito, la movilidad y la incertidumbre migratoria y de desplazamiento forzado. Coincido con Cristina Vega, Raquel Gutiérrez Aguilar y Ana Lilia Salazar Zarco (2021), el trabajo reproductivo, anclado en los cuidados vinculados con la preparación de la comida, bajo ciertas condiciones y posibilidades, constituye una actividad que produce lo común y no un simple engranaje del capital. La preparación de los alimentos se reapropia tanto de manera individual como colectiva: sana, teje comunidad y da cuenta de la persistencia de la vida. Se trata de estrategias de reproducción subversivas frente a las violencias del desplazamiento, la espera forzada y la incertidumbre del mañana.

Bibliografía

A

Abarca, Meredith (2006) *Voices in the kitchen. Views of food and the World from working-class Mexican and Mexican American Women*. Río Grande/Río Bravo: Borderlands Culture and Traditions.

Ahmed, Sara (2015) *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género -Universidad Autónoma Nacional Autónoma de México.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2024) “Tendencias y desafíos del desplazamiento forzado en México”. *Reporte del monitoreo de protección en México 2024*. Disponible en https://www.acnur.org/mx/sites/es-mx/files/2025-06/Reporte%20del%20monitoreo%20de%20protecci%C3%B3n%20en%20M%C3%A9xico%202024_VF%2017Jun.pdf

Argüello, Libertad (2022) "Sierra de Guerrero, México: desplazamiento interno forzado, despojo y estigmatización", *Estudios Sociológicos*, vol. 40, núm. 118, pp. 47-84.

B

Barrios de la O, María (2024) "Violencia de género, detonante del desplazamiento forzado interno de mujeres. Desafíos para su atención desde Ciudad Juárez", en Medina Parra, Isabel y Breceda Pérez, Jorge Antonio (coords.) *Diálogo con las violencias naranja y otros retos de seguridad en Chihuahua*. Ciudad Juárez, Chihuahua: El Colegio de Chihuahua, pp. 113-29.

Borzacchiello, Emanuela; Glocker, Valentina y Torres, Rebeca (2022) "Los 'cuerpos-territorios' del desplazamiento forzado en México: un análisis feminista de las geografías contemporáneas del terror", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 19, núm. 50, pp. 21-45.

C

Chamberlin, Michael (2013) "Capítulo 1. El desplazamiento forzado como estrategia de guerra en Chiapas", en Torrens, Oscar (coord.) *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su análisis y reflexión*. Sonora y Ciudad de México: CIESAS, Colegio de Sonora y Senado de la República, pp. 33-53.

Contreras, Russell (2024) "Path asylum narrows, especially for latinos", *Axios*. Disponible en: https://www.axios.com/2024/12/11/asylum-seekers-grant-rates-russia-latin-america?utm_source=chatgpt.com

Curiel, Charlynnne (2019) "Mujeres en la cocina de la mayordomía. Prestigio y costumbre en la mixteca de Oaxaca", *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 6, núm. 1, pp. 163-93.

----- (2021) "Hacia una antropología feminista de la relación de las mujeres y las cocinas: una propuesta desde Oaxaca", *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. La pregunta antropológica y las antropologías feministas*, pp. 109-25.

D

Das, Veena (2008) "El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad", en Francisco Ortega (ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor*,

agentes de dignidad. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar y Universidad Nacional de Colombia, pp. 217-250.

De Marinis, Natalia (2019) *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De Marinis, Natalia y Morna, Macleod (2019) "Introducción", en Macleod, Morna y Natalia De Marinis (coords.) (2019) *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*. Ciudad de México y Bogotá: Universidad Autónoma Metropolitana e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 9-32.

Durin, Séverine (2024) "El desplazamiento forzado como proceso acumulativo de violencias: una propuesta analítica", *Desacatos*, núm. 75, pp. 14-37.

G

Grupo Interdisciplinario en Temas Migratorios (2022) *Encuesta a Mexicanos Desplazados y Solicitantes de Asilo en Ciudad Juárez (ENMEDESA-2022): Reporte de resultados*. El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Centro de Atención Integral a Migrantes, Centro Integrador para el Migrante, ONU Migración, Secretaría de Bienestar. Disponible en: <http://www.colech.edu.mx/cont/migracion/Rep.%20ENMEDESA%202022.PDF>

Gómez, Zahara (2021) *Recetario para la memoria*. Guanajuato: FONCA.

Gutiérrez, Raquel y Salazar, Ana (2021) "Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora", en Mariana Menéndez y Mariana García (comps.) *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. México: Bajo Tierra, pp. 199- 231.

H

Hirai, Shinji (2014) "La nostalgia. Emociones y significaciones en la migración transnacional", *Nueva Antropología*, vol. 27, núm. 81, pp. 77-94.

J

Jimeno, Myriam (2008) "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia", en Ortega, Francisco (ed.) *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 261-291.

M

Mendoza, May-ek (2017) *Mexicanos en exilio: experiencias de búsqueda de refugio en Estados Unidos entre 2008 y 2014. Performances políticos y jurídicos desde las periferias del Estado mexicano* [Tesis de doctorado]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

O

Ortega, Francisco (2008) "Rehabilitar la cotidianidad", en Ortega, Francisco (ed.) *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad Javeriana e Instituto Pensar, pp. 15-70.

P

Piccato, Pablo (2022) *Historia mínima de la violencia en México*. Ciudad de México: El Colegio de México.

R

Rea, Daniela, Mayra Lopineda, Jessica Alcázar, Cinthya Alvarado, Fabrizio Lorusso, Zahara Gómez y Alejandra Díaz (2023) *Recetario para la memoria. Un proyecto colaborativo realizado en el estado de Guanajuato con colectivos de búsqueda de personas desaparecidas*. Ciudad de México: Sistema de Apoyos a la Creación y Proyectos Culturales (SACPC), a través de la vertiente Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales, Universidad Iberoamericana de León, Artículo 19, Panorama, Jaime Duran, Open Society y Red de periodistas de a pie.

S

Sada Boldo, Flávia, Beatriz Lisboa, Ana Paula Sohn, y Luiciano Torres (2023) "Memorias gustativas: un estudio de ancianos residentes en instituciones de larga estancia", *Interações*, Camo Grande, vol. 25, núm. 2, pp. 1-16.

Salazar, Luz y José Álvarez (2017) *Desplazamiento interno forzado. Regiones y violencia en México*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, A.C. y Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

U

U.S. Citizenship and Immigration Services (2025). *Refugio y asilo*. Disponible en <https://www.uscis.gov/es/programas-humanitarios/refugiados-y-asilo/asilo/preguntas-frecuentes-sobre-asilo-afirmativo/preguntas-y-respuestas-sobre-elegibilidad-y-solicitudes-de-asilo-afirmativo>

V

Vázquez, Iliana (2023) “Desde cómo comer un taco hasta cómo comer un mole: experiencias migratoria y difusión de la cocina mexicana en los restaurantes étnicos de Montreal”, *Revista Colombia*, vol. 59, núm. 1, pp. 32-56.

Vega, Cristina (2021) “Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina. Apropiación, valorización colectiva y política”, en Menéndez, Mariana y Mariana García (comps.) *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Ciudad de México: Bajo Tierra, pp. 81-144.



10

10. Cuidados y emociones justas. Una etnografía feminista entre mujeres cuidadoras en San Luis Potosí, México⁶⁴

Angélica Yasmín Dávila Landa

Para Marisol Landa, mi mamá

Introducción

En México, como en muchos países, el trabajo de cuidados está designado como una responsabilidad casi única de las familias y de las mujeres, cuya contracara es la falta o la disminución de responsabilidad para proveer cuidado (de manera generalizada, aunque con sus excepciones) de los hombres, los Estados, las comunidades y los mercados (Garfías y Vasil'eva, 2020; Villa *et. al.*, 2021). Así, en este país son las mujeres quienes principalmente cuidan en soledad de otras personas que requieren diferentes tipos de cuidados con mayor o menor intensidad para sostener sus vidas, su salud, su bienestar y su dignidad. Una sobre-responsabilización del cuidado que implica grandes costos y perjuicios para las vidas de las mujeres, para su propia salud, su ciudadanía, sus trayectorias laborales y educativas. De esta manera, se puede admitir que esta distribución desigual del cuidado constituye un ejercicio de injusticia social y de género, que provoca diferentes daños y heridas en distintas dimensiones de las existencias de las mujeres que cuidan de manera solitaria, profunda y prolongada.

En este contexto y para este capítulo quisiera compartir cómo diversas mujeres cuidadoras (incluida yo y mi mamá) en la capital de San Luis Potosí atienden, reparan y reelaboran de manera individual y colectiva dichas heridas (provocadas por la injusta organización social de cuidado) a través

64. Quisiera mencionar que este capítulo se desprende de mi investigación doctoral en Antropología en el CIESAS de la Ciudad de México.

de un despliegue de lo emocional y lo afectivo.⁶⁵ Así, desde una etnografía feminista basada en las éticas del cuidado y en relación con la categoría de *emociones justas* de Sara Ahmed (2015), trataré de dar cuenta de cómo las mujeres al cuidar realizan un trabajo ético-político y afectivo-emocional para sostener a las personas, a los vínculos y al mundo social en el que viven y cuidan; un trabajo que, propongo, puede entenderse también como formas de reparación, de resistencia y de reelaboración de las distintas relaciones de poder, desigualdad e injusticia que organizan socialmente al trabajo de cuidados.

Para cumplir con este propósito, en la primera parte de este capítulo reconstruiré algunas líneas teóricas con el objetivo de comprender a los cuidados como un trabajo práctico, ético, político y afectivo y con ello, también como *emoción justa*. En la segunda, compartiré algunos aspectos de cómo fui tejiendo mi trabajo etnográfico en la capital de San Luis Potosí con mujeres cuidadoras desde una perspectiva feminista, y, por lo tanto, atravesado por lo encarnado y lo afectivo como forma de relacionamiento social y de construcción de conocimiento antropológico. En la tercera sección, recuperaré la experiencia de diversas mujeres cuidadoras quienes, de manera individual y colectiva, fueron y fuimos sosteniendo nuestros trabajos de cuidados como *emociones justas* para atender las heridas que implica sostener el cuidado en soledad. Terminaré con algunas reflexiones generales.

Cuidados y emociones justas: un trabajo práctico, ético-político y afectivo

En las últimas décadas, los debates públicos y académicos sobre los cuidados han crecido exponencialmente (Esquivel, 2011; Alberti *et al.*, 2014; Echegoyemberry, 2016; Vega *et al.*, 2018; Batthyány, 2020; Espitia *et al.*, 2024; Ramírez y Aguirre, 2024). Así, entre los diferentes enfoques que los

65. Con mujeres cuidadoras en este capítulo me refiero a mujeres que se dedican al trabajo de cuidados no remunerado de personas, casi siempre familiares, en situación de discapacidad, enfermedad o vejez como profundizaré más adelante. Asimismo, quisiera indicar que todos los nombres propios de las mujeres y sus familiares que menciono en este trabajo son pseudónimos para proteger su identidad. La única excepción al respecto es el nombre de mi mamá.

nutren desde una mirada feminista y de género (como la economía del cuidado, la organización del cuidado, el derecho al cuidado, los cuidados y la migración, por nombrar solamente algunos) he anidado mi comprensión vital, ético-política, analítica y etnográfica principalmente en uno de estos: las éticas del cuidado (Molinier y Legarreta, 2019; Paperman, 2019; Tronto, 2024).

Las éticas del cuidado me han permitido recuperar una definición amplia y situada a la vez sobre estas labores. En ese sentido, mi comprensión al respecto se basa en cómo Joan Tronto (2024) recupera la conceptualización del cuidado que ella construyó desde 1990 junto con Berenice Fisher.

En el nivel más general, proponemos que el cuidado se conciba como *una actividad de nuestra especie que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro 'mundo' de forma que podamos vivir en él de la mejor manera posible*. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno, todo lo cual intentamos entrelazar en una compleja red que sustenta la vida (Fisher y Tronto 1990, citado en Tronto, 2024: 61, cursivas en el original).

De esta manera, el cuidado se entiende como un trabajo que permite que todo lo que existe, vivo o no vivo, humano o no humano, pueda sostenerse en la existencia y hacerlo “de la mejor manera posible”. A partir de ello, las éticas del cuidado también nos permiten ubicar y situar cuidados particulares, por ejemplo: el cuidado para personas en situación de enfermedad o discapacidad, el cuidado a la naturaleza o el territorio, el cuidado a los vínculos afectivos. Y en estas particularidades, este enfoque analítico me ha permitido encontrar (e impulsar) las interrelaciones, las convergencias y las divergencias entre diferentes tipos y formas de cuidar.

Asimismo, esta mirada teórica recupera al cuidado como un trabajo práctico y un trabajo ético a la vez, en tanto que asume que cuidar implica generar y poner en práctica nociones sobre lo que las personas consideran justo e injusto, correcto e incorrecto, valioso e importante para ser sostenido y cuidado, y, por lo tanto, para realizar el trabajo mismo de cuidar

(Molinier y Legarreta, 2019).⁶⁶ Así, se asume que el trabajo de cuidados también configura “puntos de vista morales ‘ordinarios’ ” (Paperman, 2019: 17). Ordinarios en un doble sentido, en tanto que refiere a la vida de todos los días y a que no son considerados dentro de las nociones dominantes sobre lo moral, lo ético o lo justo; y morales, en tanto que refiere a actos “de comprensión, de interpretación de las particularidades contextuales pertinentes, pero también de percepción y de respuesta a las situaciones sociales” (Paperman, 2019: 14). De esta manera, el trabajo de cuidados es ético en tanto que se produce en y para sostener cotidianamente, y “de la mejor manera posible”, las existencias individuales y colectivas.

Igualmente, las éticas del cuidado recuperan la dimensión afectiva, sentimental y emocional de estas labores ético-prácticas. Desde estos posicionamientos teóricos también se asume que en el trabajo de cuidados “la sensibilidad es una herramienta de conocimiento y de comprensión moral”, por lo cual “Son los términos del vocabulario afectivo los que pueden entonces expresar los puntos de vista ordinarios” (Paperman, 2019: 21). Primero, porque el trabajo de cuidados, en su puesta en práctica, contiene y despliega una dimensión emocional, afectiva y sentimental. Segundo, porque dicha dimensión es vehículo y configurador de “un punto de vista normativo y moral” (Paperman, 2019: 26). Así, cuando se cuida, no sólo se piensa o se acude a conceptos abstractos para comprender y definir “lo que es tenido por cierto e importante en cuanto a los compromisos para con los otros y uno mismo” (Paperman, 2019: 22). Además, para las éticas del cuidado, se asume que ello *se siente y se sabe* en y a través del cuerpo y de las emociones, entendidas también como experiencias informadas socialmente.

De este modo, para las éticas del cuidado, cuidar también constituye saberes afectivos y encarnados sobre lo que las personas consideran justo e injusto y que es puesto en acto en el trabajo de cuidados. Así, cuidar en su dimensión emocional y afectiva es también una forma sensible, práctica y relacional de comprender epistémica y éticamente los “puntos de vista ordinarios” que surgen en y respecto a las relaciones, las prácticas y los mundos sociales en los que se cuida todos los días. Y, a su vez, lo afectivo

66. En este punto es importante mencionar que para las éticas del cuidado el término “moral” y “ético” se usa de manera indistinta y como sinónimo el uno del otro.

y lo emocional del cuidado sólo cobran sentido en dichas relaciones, prácticas y mundos.

En ese proceso, quiero proponer para este capítulo que dicha práctica ético-afectiva del cuidado se puede relacionar con la categoría de *emociones justas* de Sara Ahmed (2015). En efecto, como indicaba en la introducción, el trabajo de cuidados está organizado por diferentes relaciones de poder, desigualdad e injusticia. Por un lado, aunque todas las vidas necesitan cuidados, no todas ellas son cuidadas por igual, y muchas de ellas, de acuerdo con criterios de género, clase, racialización, etc., son descuidadas a tal grado de no asegurar su existencia ni su bienestar. Entre ellas, las vidas que requieren cuidados intensos, extensos y especializados (Garfías y Vasil'eva, 2020), por ejemplo, como quienes cursan una enfermedad grave o habitan una discapacidad, y quienes los cuidan. Por el otro, la distribución desigual del cuidado entre hombres y mujeres, entre familias, Estados, comunidades y mercados hace que quienes realizan estas labores sean principalmente las mujeres, y que lo hagan en condiciones de precariedad, marginación, soledad y con grandes costos para su salud, sus derechos, sus vidas (Esquivel, 2011; Alberti *et al.*, 2014; Echegoyemberry, 2016; Vega *et al.*, 2018; Batthyány, 2020; Espitia *et al.*, 2024; Ramírez y Aguirre, 2024).

En ese sentido, considero que dichas relaciones que organizan socialmente al cuidado producen “heridas” a nivel emocional, moral, afectivo, económico, entre otros, en las personas que dan y reciben cuidados. O dicho de otra manera, en la actual organización del cuidado, retomando y colocando en otro contexto las palabras de Sara Ahmed, podemos observar “los efectos de la injusticia, en la forma de heridas y lesiones” (Ahmed, 2015: 287) hechos cuerpo y afecto en las experiencias y las prácticas del cuidado.

De esta manera, sugiero que al considerar a la dimensión ético y afectiva del cuidado en relación con la categoría de *emociones justas* es posible comprender, en consonancia con las éticas del cuidado, que lo emotivo del cuidado no es algo “en sí mismo” o algo que se tiene, sino algo que se hace, que se pone en práctica y en movimiento en los vínculos sociales, con lo cual los cuerpos (y con ello, sus historias, sus relaciones, sus posiciones, sus significados y signos) se tocan, se afectan y se conforman entre sí, tal y como lo indica Sara Ahmed (2015), sobre las emociones en general. En ello,

y en segundo lugar, es importante considerar que existe una relación entre lo emocional y lo injusto, ya que:

las emociones no son solo sobre las ‘impresiones’ que dejan otros, sino que implican investimentos en las normas sociales [...]. La injusticia tal vez funciona precisamente porque sostiene tipos particulares de relaciones afectivas con las normas sociales a través de lo que hacemos con nuestros cuerpos (Ahmed, 2015: 294-295).⁶⁷

De esta forma, así como las emociones en movimiento pueden producir y reproducir la injusticia, también pueden generar y movilizar prácticas y experiencias de justicia. En ello, las *emociones justas* tampoco tienen que ver con sentir o tener una u otra emoción, sino con la afectación que producen en los cuerpos para resistir, reelaborar, reparar las relaciones de poder, de violencia, de injusticia, y/o las efectos que han provocado. En ese sentido, “las ‘emociones justas’ podrían ser aquellas que trabajan con y en más que sobre las heridas que salen a la superficie como huellas de lesiones pasadas en el presente” (Ahmed, 2015: 304, cursivas en el original). Emociones que hacen justicia al afectarnos y vincularnos de otras maneras más allá de lo que la norma social, en este caso relativa a la organización social de los cuidados, dicta y lastima en quienes dan y reciben cuidados.

Un patchwork de cuidados: etnografía feminista, mujeres cuidadoras y emociones justas en la capital de San Luis Potosí, México

La posibilidad de recuperar la dimensión ético-afectiva del cuidado en sí misma, y luego comprenderla como *emociones justas* no sólo estriba en la puesta en diálogo de la teoría con los “datos” etnográficos. Más bien, en mi experiencia, se ha convertido en una forma particular de hacer y vivir la etnografía desde la antropología feminista y de las emociones (Gregorio, 2019; Pérez, 2019; Rodríguez, 2020; Jacobo, 2022; Márquez, 2022), donde

67. Es importante mencionar que la palabra “investimientos” se encuentra tal cual en la cita original.

se recupera lo afectivo y lo emocional como instancia de estudio, como forma de investigar y como manera de ser y de hacer en el mundo con otras personas y seres.

En efecto, cuando iba a iniciar mi trabajo etnográfico en San Luis Potosí estaba sumamente nerviosa porque nunca había hecho etnografía anteriormente y no sabía por dónde empezar ni qué hacer. Entonces, envuelta en un mar de incertidumbre metodológica y epistémica, me comencé acompañar de los consejos de mis profesoras y compañeras del doctorado que estaba cursando, de diferentes lecturas sobre etnografía feminista y de un entorno académico que la permitía y la impulsaba. A partir de ello, decidí tomar mi proceso de investigación también como una experiencia vital que iniciaba en el proceso mismo de mudarme a la ciudad de San Luis Potosí para aprender a vivir en ella y para encontrarme con otras mujeres cuidadoras.⁶⁸

A partir de esa postura y de mi llegada a la capital potosina (y luego, pasado un año, con mi vuelta al centro del país), sucedieron y me sucedieron muchas situaciones que sigo reflexionando y tratando de dilucidar. Pero, entre todo ello, quisiera recuperar para este capítulo un hilo de experiencia en particular de ese tejido de acontecimientos e historias.

Mi decisión de “irme a vivir” a San Luis Potosí, sin darme cuenta, me posicionó de otra manera en el quehacer etnográfico (que estaba aprendiendo a hacer) y me permitió sostenerlo y practicarlo no sólo como una forma de conseguir “datos”, sino como una vía para encontrarme y compartir(me) con las mujeres cuidadoras que fui conociendo en esta nueva ciudad y en esta etapa de mi vida. De esta manera, mi etnografía fue emergiendo de estos vínculos compartidos con mujeres que se dedicaban al cuidado de familiares (principalmente, hijas e hijos, padres, madres, hermanos, etc.) en situación de discapacidad, de enfermedad o de personas mayores. Mujeres que fui conociendo primero en las actividades e instancias de diferentes

68. Con el paso del tiempo comprendí, incluso, que mi etnografía inició desde mucho antes. Justamente cuando me convertí yo misma en cuidadora y comencé a hacerme muchas preguntas de todo tipo al respecto. Sin embargo, esa historia y ese inicio son materia de otro momento de reflexión, de análisis y de escritura.

organizaciones de cuidadoras de la capital potosina, y luego en los flujos y devenires de la vida y el cuidado cotidiano.⁶⁹

Así, como me lo esperaba y narraban otras investigaciones sobre los cuidados (Esquivel, 2011; Alberti *et al*, 2014; Echegoyemberry, 2016; Vega *et al.*, 2018; Batthyány, 2020; Espitia *et al.*, 2024; Ramírez y Aguirre, 2024), en la ciudad de San Luis Potosí también eran las mujeres de diferentes edades y clases sociales, aunque con sus particularidades y diferencias, quienes se encargaban principalmente de sostener las labores de cuidados desde el ámbito de lo familiar y de manera no remunerada. Tareas que se profundizaban, complejizaban, especializaban y extendían cuando se trataba de cuidar en el ámbito de lo familiar a personas en situación de discapacidad, enfermedades graves o terminales, o en las etapas de envejecimiento, entre otras situaciones de vida que profundizan la necesidad y la demanda de trabajo de cuidados (Covarrubias y Andrade, 2012; Palomares, 2020).

De este modo, fui aprendiendo también que al ser estas mujeres las principales responsables de proveer cuidados a sus familiares, normalmente cuidaban en soledad: sin o con muy pocos entramados de parentesco o comunitarios que sostuvieran con ellas sus cuidados; sin leyes, ni políticas ni programas gubernamentales que aseguraran los derechos necesarios para cuidar en condiciones dignas, justas y equitativas. Igualmente, y de manera general aunque con sus excepciones, encontré que las mujeres cuidaban en soledad sin la posibilidad de acceder a trabajos remunerados que les aseguren una protección social para sostener y cuidar de otras personas, así como de sus propias vidas y de su bienestar de una manera integral, o incluso, mínimamente suficiente. De este modo, realizaban este trabajo de cuidados, por lo regular, de manera no reconocida, ni valorada, ni remunerada.

69. En este punto quisiera mencionar que conocí a las mujeres cuidadoras, de quienes retomo una parte de sus historias y experiencias del cuidado en los apartados siguientes de este capítulo (como Paz y Mara), en algunas de las organizaciones sociales en las que ellas participaron por un tiempo y después, por diversos motivos, dejaron de hacerlo. Pero también aquí es relevante señalar que estas organizaciones no eran la única manera en que ellas tejían vínculos colectivos para sostener sus cuidados: algunos otros, por ejemplo, pasaban por la vecindad o por la amistad fuera de estas agrupaciones. Asimismo, es importante aclarar que aun cuando las mujeres cuidadoras participan en estos espacios organizativos o de otros vínculos colectivos, ello no evita, como arrojó mi etnografía en San Luis Potosí, que por sí mismas y de forma individual sigan sosteniendo casi todo el cuidado intenso, extenso y especializado que brindan a sus familiares de forma no remunerada. Es decir, mi etnografía dio cuenta de que, si bien, tejer y estar (por diferentes temporalidades) en estos vínculos comunitarios y organizativos, de alguna forma permite fisurar la soledad del cuidado, no logra disolverla del todo, ya que tampoco desfeminiza ni desfamiliariza la organización del cuidado en San Luis Potosí.

En este proceso, también me fui dando cuenta que en distintas ocasiones y lugares en las que me encontraba con estas mujeres (como sus casas, o en algún evento cultural organizado por las instituciones estatales o las agrupaciones en las que participaban de manera eventual, o en una visita a la iglesia, al mercado o al hospital), ellas muy a menudo compartían entre sí sus historias sobre el cuidado. O si sólo alguna de ellas estaba conmigo, me las contaba a mí. En ese proceso, yo también me fui sintiendo cómoda para compartir mis historias como cuidadora que, además, nunca le había contado a nadie porque no me había sentido escuchada, ni acompañada, ni entendida cuando intentaba hacerlo. Como sí lo comencé a vivir cuando les compartía a estas mujeres mis propias experiencias del cuidado, con sus alegrías y sus heridas.

En este intercambio de historias sobre las labores de sostén de la vida, comenzó a fluir de manera simple y cómoda el también compartirles lo que hacía con mis estudios de doctorado no solamente como un trabajo de investigación, sino como un proyecto vital, ético y político: poder hacer escuchar estas experiencias del cuidado desde las voces, los afectos y los saberes de quienes las vivíamos todos los días. Voces, afectos y experticias que, como me había pasado a mí también cuando fui cuidadora, casi siempre eran silenciadas y desvaloradas (Paperman, 2019; Garfías y Vasil'eva, 2020). Y en ello, si veía interés en este propósito, les preguntaba a las mujeres con quienes estaba conversando si les gustaría que sus experiencias se incorporaran como parte de mi investigación; a lo cual, casi siempre me regresaban una respuesta afirmativa.

De esta manera, mi trabajo etnográfico fue emergiendo de forma parecida a la metáfora que Carmen Gregorio Gil recupera sobre el *patchwork* para dar cuenta de la etnografía feminista como una "colcha de retazos (y relatos)" (Gregorio, 2019: 3). La etnografía como la propone esta autora, y como la fui viviendo, se desplegaba como una interrelación de personas, en mi caso, de mujeres cuidadoras, situadas en posiciones particulares de un entramado social complejo y desigual. Interrelaciones en donde las mujeres nos encontrábamos y nos arropábamos entre nosotras al compartirnos nuestras historias propias, convergentes y divergentes sobre una cuestión o problemática común: el cuidado, y que producían desde ello conocimientos diversos, plurales y colectivos.

De esta manera, como ya indiqué más arriba, en el devenir de estas historias compartidas, se abrieron diferentes momentos para “incorporar la experiencia personal durante el trabajo de campo y así la posibilidad de construir y permitir epistemologías que incluyan la dimensión emocional de ida y vuelta, como conformadora de conocimiento” (Jacobo, 2022: 30). Así, también mi experiencia personal comenzó a tejerse con las experiencias de otras mujeres cuidadoras en San Luis Potosí, y desde allí, emergió también una dimensión auto-etnográfica que hacía parte de mi etnografía, sostenida en una trama de intercambio de afectos, emociones, historias, vivencias. Con lo que fui comprendiendo cómo las personas que sostenemos un proceso etnográfico “afectan y son afectadas (incorporan) y (son) removidas por sus procesos de investigación” (Gregorio, 2019: 5); lo que configura al quehacer etnográfico como un proceso vivo capaz de producir en sí mismo realidad social (Márquez, 2022) y crear nuevos vínculos socio-afectivos y políticos.

De esta forma, esta dimensión afectiva y encarnada de mi etnografía también me permitió escuchar, entender y atender cómo las mujeres, al cuidar de otras personas, producían nociones éticas y afectivas sobre lo que era justo e injusto, valioso e importante para ellas. Y con ello, pude comprender el lugar que las emociones tenían en sus formas de dar cuidados como prácticas de resistencia, reelaboración o reparación de algunas de las heridas que les había provocado cuidar en soledad. Así, como lo compartiré en el apartado siguiente, me fue posible comprender cómo el trabajo de cuidados también genera *emociones justas*. Lo que se evidencia, por ejemplo, en la manera en que Paz cuidaba de lo común a través de generar alegrías para ella, su familia y otras personas. A través de cómo Mara revertía la vergüenza que el mundo la hacía sentir por cuidar de la vida de una persona con una corporalidad distinta a la hegemónica. Y en ello, como lo contaré en el penúltimo apartado, pude también recuperar la relación entre emociones justas y cuidados a través de mis experiencias propias y las de mi familia, en particular de las de mi mamá, que fueron entrelazadas en las vivencias y cuidados de las historias de otras mujeres cuidadoras y que configuraron nuestro *patchwork de cuidados* en la capital de San Luis Potosí.

Cuidar de lo común, cultivar la alegría

En 2023, como cada año, Paz organizó aproximadamente 60 paquetitos de dulces para regalarles a todas las y los niños de la escuela donde había estudiado el tercero de sus hijos, Pablito. Durante toda su vida, él había sido un chico muy alegre, muy transparente y ocurrente, como me compartía Paz siempre que estábamos juntas y lo rememoraba, un chico que vivía con distintas discapacidades múltiples y de quién Paz, además de ser su mamá, era su principal cuidadora.

En numerosas ocasiones, Paz me había contado que, después de que Pablo falleciera, cada año llevaba estos obsequios primero a la iglesia donde a él le gustaba ir a misa y luego a la escuela donde él había estudiado. “Porque ahí hay muchos niños que no tienen muchos recursos, o que algunos no tienen papás”, me decía Paz, y ella quería llevarles alguna “alegría”. Lo hacía, además, “para que recuerden a Pablo y para ayudar como a nosotros nos dieron cuando lo necesitábamos”. En efecto, antes de partir de esta vida encarnada, en su adolescencia, Pablito necesitaba un procedimiento quirúrgico para sostener su vida y su salud; el cual, Paz, siendo su única cuidadora y proveedora monetaria, a través de ser trabajadora del hogar, no podía siempre costear por su propia cuenta.

Así, en esta soledad del cuidado, Paz experimentaba en carne propia las “heridas” que deja una organización desigual e injusta de estas actividades que sostienen la vida y el bienestar de las personas. Heridas que surgían no sólo porque era la única responsable de cuidar y mantener monetariamente a Pablo y a sus otros hijos e hijas, sino también porque, por más que ella se esforzara y lo hiciera “de la mejor manera posible”, sus cuidados no alcanzaban a sostener y a resguardar la salud de Pablo. Y frente a esta soledad del cuidado, el bienestar y la vida de su hijo corrían sumo peligro.

En ese proceso, Paz se dio a la tarea de buscar “apoyos”, como ella le llama, en diferentes lugares (las instituciones públicas, los clubes deportivos, las personas que se iba encontrando en la calle), para poder juntar el dinero para los requerimientos médicos de su niño. Y después de muchas negativas, en una institución pública a Paz le ofrecieron realizar una campaña de recaudación de donativos para que pudiera pagar las necesidades quirúrgicas de su hijo. Así, poco a poco, Paz, fue juntando todo el dinero

que necesitaba. Y meses después, Pablito pudo ser operado. Sin embargo, aunque el procedimiento quirúrgico fue exitoso, debido a una complicación de salud, él falleció unos días después en el hospital donde fue intervenido.

Frente a su pérdida y en la medida de sus posibilidades, Paz decidió llevar “ayudas” y alegrías a las mamás y los niños que lo necesitaran, para que no cuidaran ni fueran cuidados en tanta soledad. Así, ella comenzó a organizarse con otras mamás cuidadoras (sin conformar ninguna agrupación ni organización como tal, sólo eran “mamás juntas” como me contaba Paz) para realizar rifas, posadas, llevar regalos, acercar material o equipo médico a otras mujeres, y pudieran sentirse un poco acompañadas en sus cuidados solitarios.

Entre todas estas actividades, cada año en el cumpleaños de Pablito, Paz llevaba dulces a la escuela en la que él había estudiado. Ella me contó que lo hacía como una forma de dar a otras personas, en este caso, niñas y niños, un poco de lo que ella había recibido cuando ella y su familia habían necesitado ayuda. Entendí entonces que era una forma en la que Paz sostenía cuidados recíprocos aunque no fuera directamente con las personas que la habían ayudado. Reciprocidades paralelas que generaban cuidados para otras infancias en otro tiempo y espacio, en este caso, las que estudiaban en la escuela de su hijo. En ello, la importancia de este evento para Paz residía en ser un acto de memoria, de celebración y de actualización de la vida de su niño y de las ayudas que ambos habían recibido para sostener sus cuidados. Así, aunque yo ya había regresado a la Ciudad de México para las fechas en las que Paz daría los dulces, acordamos que volvería a viajar a San Luis Potosí para poder acompañarla.

Cuando regresé a esta ciudad potosina quedé de encontrarme con Paz en la escuela de Pablito. Ese día también irían tres de sus hijos e hijas, así como una de sus nietas. Entramos juntos a la escuela y esperamos unos momentos a que fueran llegando las y los estudiantes. Cuando terminaron de hacerlo, el personal docente formó a todos los y las niñas en varias filas, una a lado de la otra en el patio escolar. Paz se puso enfrente de todos ellos, mientras sostenía entre sus manos una fotografía enmarcada de su niño que le cubría casi todo su cuerpo de mamá que seguía cuidando más allá del tiempo y del espacio. Porque, en efecto, ahora, a pesar de los años y de que Pablito no se encontrara encarnado en su vida de humano, Paz lo seguía

cuidando. Y como parte de esos cuidados, en la actualidad Paz obsequiaba estos dulces como una forma de sostener la memoria de su niño y de compartirla con los demás. Una especie de cuidados póstumos y recíprocos, donde Paz tejía una historia personal en una nueva historia colectiva.

Un profesor a través de un micrófono dio unas palabras sobre Pablo. Dijo que él era un niño muy alegre y educado, que le gustaba venir mucho a la escuela. Que era un ejemplo a seguir. Algunas niñas y niños, aún formados, prestaban atención y otros de vez en cuando se distraían con facilidad. Yo me quedé con la hija y la nieta de Paz a un costado, y en un momento nos abrazamos al ver a Paz, con la foto de su niño en brazos, con una mirada triste y unos ojos brillantes. Nos abrazamos un poquito las tres, y comenzamos también un poquito a llorar.

Cuando le tocó hablar a Paz ella sólo dijo: “les traje un obsequio, es chiquito pero con mucho amor”. Los profesores aplaudieron e instaron a todos los niños a aplaudir. Paz le pidió a otra persona que cargara la foto de su niño y comenzó a repartir los dulces. Cada vez que ella pasaba con un niño y le daba uno de sus obsequios, este niño sonreía mucho y se ponía muy feliz. Entonces yo veía como la cara de Paz iba cambiando con cada obsequio que daba y con cada sonrisa que recibía: al hacerlo, ella también iba sonriendo cada vez más. Igualmente, noté que su hija, su nieta y yo también comenzábamos a sonreír al mirar las sonrisas de Paz y de los otros niños.

De esta manera, al observar las alegrías de las y los demás, y al sentirla en mi propio cuerpo, comprendí que para Paz obsequiar los dulces era una forma de sostener un agradecimiento por las ayudas pasadas y, a la vez, un acto que honraba la memoria de su niño. Una manera, además, en que Paz colectivizaba estos cuidados a través de generar y sostener alegrías compartidas. Así Paz, aunque fuese por unos momentos, cuidaba de la comunidad escolar y de su familia y amigos, mientras seguía cuidando del recuerdo de su hijo, y con ello, de su hijo mismo. Y en el entremedio de todos estos cuidados, ella también cuidaba de sí misma, de su duelo y de sus alegrías, porque sembraba sonrisas y cosechaba más sonrisas, incluidas las suyas propias.

De este modo, a través de estas alegrías, Paz reparaba algunos resquicios de la herida del cuidado en soledad, y recuperaba la importancia de cuidar de lo común. En efecto, con sus cuidados entrelazados, la alegría surgía de

los contactos entre Paz, la memoria de su niño, los cuidados pasados y las infancias actuales, en donde lo que se reparaba o se reelaboraba, aunque fuera de forma temporal, era la sensación de no estar sola en el mundo y en el cuidado. Así, esas alegrías se convertían en *emociones justas* en tanto configuraban nuevas posibilidades y nuevos horizontes de relaciones y de prácticas basadas en el cuidado hacia los demás y hacia una misma.

Humanizar los cuidados, revertir la vergüenza

Sentadas en su cocina, tomando un cafecito con pan, Mara me narra en una entrevista que ser cuidadora de alguna persona con discapacidad no necesariamente generaba una preocupación y empatía por las demás personas, “porque hay personas también, yo me imagino que las hay, que también estamos en esta misma situación y que también estamos viviendo este proceso, pero no dejamos de ser soberbias [...] pensamos que no necesitamos la ayuda de nadie [...]” (Entrevista con Mara, 28 de junio de 2023, San Luis Potosí). Sin embargo, este no era el caso de Mara, porque ante esta presunción de individualidad absoluta, ella me decía: “Y eso no es cierto, eso no es cierto, Angy, porque todas necesitamos una ayuda, como sea, como sea” (*ibidem*). Mara lo ha aprendido en vida propia al convertirse en cuidadora de su hijo más pequeño, Moisés. Él tiene un diagnóstico de parálisis cerebral, así como otros síndromes epilépticos. Mara lo cuida con mucha dedicación 24 horas al día, los siete días a la semana. Incluso más, porque en un día, como me dice ella, una hace muchas cosas a la vez.

En ese proceso Mara ha aprendido mucho al respecto. Como me cuenta en su entrevista, esta experiencia le ha implicado mucho dolor, pero también: “para mí ha significado ver mi lado [...] ver mi lado humano” (*ibidem*). Primero, porque a partir de su experiencia como mamá cuidadora de Moisés, Mara ha aprendido a reivindicar la humanidad de su hijo ante los ojos sociales que lo estigmatizan. Ella me cuenta: “con Moisés, qué te digo a veces lo traigo en la carriola, y como él opta mucho la posición de ranita, con los piecitos así” (*ibidem*), me dice Mara mientras hace un gesto con sus manos dobladas simulando las piernitas de su niño, “voy caminando y la carriola va por enfrente y la gente viene y voltean y se me quedan viendo”

(*ibidem*), continúa ella mientras se le empieza a quebrar la voz de tristeza. Detiene su relato, respira profundo y me sigue contando:

Ah, pues te digo que esa señora, una señora está viendo, y luego yo le dije [...] pero no por mala onda [...] sino yo dije: 'Bueno, si usted quiere saber algo' [...] o sea yo, o sea, yo dije ahora ya tomo eso de que 'si tú quieres saber algo de por qué mi niño tiene las piernitas así o todo eso, pregúntame, yo te lo voy a decir o sea, bien ¿verdad?' ¿Por qué? porque yo ya entendí que yo no debo ni de avergonzar, ni de esconderme, ni de nada, porque al final de cuentas mi hijo es otro ser humano, igual que todos (*ibidem*).

Mara, desde el dolor que vive frente a estas discriminaciones, conecta con "su lado humano" para exigir, manifestar e instaurar la humanidad de su propio hijo y dejar atrás la vergüenza que la sociedad les quiere imponer. Una vergüenza que deviene dolorosa porque socialmente esta emoción nos hace sentir que hemos hecho algo mal, que somos seres incorrectos o portadores de una práctica o una ontología que debe ocultarse ante los ojos de los demás, e incluso, de nosotras y nosotros mismos (Ahmed, 2015). Y es que "Con la vergüenza, el movimiento del sujeto que se encierra en sí mismo está al mismo tiempo dándose la espalda a sí mismo. Con la vergüenza, el sujeto tal vez no tenga hacia dónde dirigirse" (Ahmed, 2015: 165). Así, la vergüenza como relación de poder provoca no sólo que las personas se marginen y se encubran a sí mismas del mundo, sino que también se pierden de su propia vista y auto-valoración.

En ese sentido, Mara me enseña que la vergüenza de ser y cuidar a un cuerpo distinto a las normalidades hegemónicas implica la instauración de relaciones de poder que condenan a las cuidadoras y las personas en situación de discapacidad al espacio social de lo oculto y de lo invisible. De lo negado, lo marginal y lo estigmatizado. Frente a ello, Mara ha aprendido, como parte de y a través de su trabajo de cuidados cotidianos, a revertir esta vergüenza que siente por el lugar que la sociedad le impone al cuidar de su hijo en situación de discapacidad. Una práctica con la que Mara da cuenta del trabajo ético, político y afectivo del cuidado que lleva a cabo en la cotidianidad de la vida, que despliega como un proceso pedagógico

también inserto en la vida de todos los días, y que le permite comprender para sí misma, mientras le enseña a otras personas, a reconocer y valorar la humanidad de su hijo y de ella misma.

Así, desde lo afectivo y lo ético del cuidado, Mara busca construir otra relación emocional, y por tanto social y política, con la norma que distingue y pauta quién es una persona aceptable y quién no lo es. De este modo, parte de su trabajo de cuidados se despliega como *emociones justas*, en las que Mara revierte las vergüenzas, mientras le es posible humanizarse a sí misma, a su niño y a su trabajo de cuidados. Y con ello, a Mara le permite sentir y sentirse de otra forma. En efecto, como ella me dice, después de revertir estas vergüenzas, es decir, estos juicios y marginaciones sociales, “Moisés para mí significa una fuerza” (Entrevista con Mara, 28 de junio de 2023, San Luis Potosí). Significa, me dice Mara, volver a sentirse capaz, reconocer cómo ella, con sus cuidados, hace avanzar la vida, la suya y la de su hijo a pesar de las complejidades y las injusticias sociales. “Haz de cuenta que eres como una ranita, vas brincando, vas brincando, vas brincando. Yo, por ejemplo en mi caso, agradezco, no sé cómo pueda decirte, que he brincado, no me he estancado” (*ibidem*). Así, su trabajo de cuidados le permite continuar en y con la vida, y poder agradecerse a sí misma por hacerlo, es decir, ser y sentirse capaz de reconocer el valor y el poder de sus cuidados.

A partir de ello, Mara ha continuado este proceso humanizador con su trato a otras cuidadoras:

Porque si yo ya veo a otra persona, a lo mejor antes no [...] Sí, antes no lo hubiera hecho, pero si yo veo a una persona que está pasando con su hijo una crisis o algo así, que esto y que el otro, yo la voy a ayudar [...] Voy a tratar de cómo poder ayudarlo. Voy a tratar de darle unas palabras de aliento, o sea, no de que: ‘ay, échale ganas’, no no, no, no, no, o sea, de que: ‘no te dé vergüenza que la gente te vea’ (*ibidem*).

Es decir, Mara en el flujo de la vida y el cuidado de todos los días, trata de recordar y compartir con otras cuidadoras lo que ella misma ha aprendido a sentir, asumir y encarnar: tú y tu niño son personas, como yo y como mi niño, tan humanas como todas las demás. Y, además, yo estoy aquí contigo,

no estás sola, para revertir esas vergüenzas; y para sostener y valorar tu humanidad y tus cuidados, para sentirte fuerte, capaz de nuevo.

Porque ahora si Mara ve a otra cuidadora en una emergencia o en una crisis, ella dice: “yo me arrimo y le ayudo a contener a su niño y todo eso. Pero también a ella, no nada más al niño, también a ella. Porque al final de cuentas aquí la que necesita más el apoyo, yo creo que es uno” (*ibidem*). Así, Mara también invoca la transformación que el cuidar trae para la propia persona y los vínculos que sostiene en el mundo, con lo que deja de manifiesto que cuidar no es una naturaleza ni un saber innato, sino algo que se aprende y se construye en la práctica viva y cotidiana del cuidado. Que cuidar produce fuerza pero tampoco como una naturaleza femenina, sino como un trabajo afectivo que permite volver a sentir y a valorar la propia capacidad y el propio poder al revertir por completo (o en parte) los efectos de la injusticia que nos hacen sentir incapaces y avergonzadas. Y que conforma un “punto de vista ordinario” que le ha permitido a Mara no sólo preocuparse y ocuparse de las personas que reciben estos cuidados, sino también de las mujeres que los brindan. Es decir, con lo que ella ha podido incluir a otras cuidadoras y a sí misma en los cuidados y en las *emociones justas* que ella produce cotidianamente al revertir la vergüenza como mecanismo de dominación, y al impulsar que las mujeres cuidadoras y a quienes cuidan ocupen un lugar visible, valorado y cuidado en el mundo.

Compartirnos nuestras historias, valorar nuestros cuidados

Hace unos días encontré tus fotos revisando la galería de mi celular. Son esas fotos que tomaste del cielo y las nubes, de los mezquites en la carretera cuando viajaste a San Luis Potosí y me visitaste en mi trabajo de campo-vida, como le llama Meztli Rodríguez (2020) a eso que hacemos con la etnografía feminista. Te conté que estaba preocupada de vivir sola en una nueva ciudad, y me dijiste ‘todo va a estar bien mi Angy, luego te voy a ver’. Entonces yo me dediqué a buscar un lugar cercano al Centro Histórico para tener un espacio donde vivir y en donde poder alojarte a ti, Marisol, mi mamá, cuando vinieras. Y no me imaginé que encontrar este pequeño hogar, por temporal que fuera, capaz de

acoger a una persona importantísima de mi vida, tú, ayudó a que mi etnografía no sólo se desplegara como un documentar, sino también como un habitar, un vivir, un sentir y un compartirse.

Llegada a la capital de San Luis Potosí te consulté si te gustaría encontrarte con las mujeres que estaba conociendo y con quienes estaba tejiendo mi investigación. Eran cuidadoras como tú, que lo has sido desde los cinco años de edad, y como yo, que llevo menos tiempo. Asimismo, a ellas les había preguntado si podía invitarte para presentarte. Tú y ellas me dijeron que sí, y al otro día fuimos a una de sus reuniones.

Cuando se conocieron cara a cara y les iba diciendo ‘ella es mi mamá, de quién les he hablado antes’ y se iban intercambiando sonrisas y saludos, volví a sentir que esta estancia en San Luis Potosí era algo más que para una tesis doctoral. Con tu presencia allí, junto con las de otras cuidadoras, mi trabajo de campo-vida se reafirmaba como ese “patchwork” del que hablaba Carmen Gregorio Gil (2019), conformando mi etnografía con nuestras vidas e historias entretejidas. Un patchwork que hacía de mi estancia en la capital potosina una etnografía feminista emergida y sostenida en los cuidados compartidos y narrados afectivamente. Así, este trabajo etnográfico se convertía en un entrettejido de historias y de vínculos donde más que existir una investigadora externa y neutral, las mujeres cuidadoras ahí reunidas, incluyéndome a ti y a mí, como dice Tania Pérez, nos permitíamos “juntar pedazos de aprendizajes”, que conformaban “procesos colectivos de pensamiento que consolaban” (Pérez, 2019: 3), en nuestro caso, frente a las heridas de cuidar en solitario.

Me resultó curioso que después de tu visita cuando algunas de estas mujeres me daban algún cumplido lo acompañaban con frases cariñosas como: ‘tú mamá hizo un gran trabajo contigo’, ‘felicitala de nuestra parte’, ‘sabemos que es tu ejemplo de vida’. Yo sabía que cuidarnos a mí y a mis hermanas, a tu propia mamá y a tu hermano en situación de discapacidad, muchas veces todo al mismo tiempo, no había sido tarea fácil para ti. Tu trabajo de cuidados también estaba atravesado por las injusticias, las desigualdades y las violencias que feminizan y familiarizan el cuidado en nuestras sociedades. Y que hacen que muchas mujeres, como tú, carguen solas con estas tareas, dando su cuerpo, su tiempo, sus energías, incluso su vida en ello, sin reconocimiento, ni retribución,

ni apoyo, ni derechos de ningún tipo. Situación que se agrava todavía porque, además, como muchas otras mujeres, tus cuidados incluían sostener también monetariamente a tu familia.

Y frente a ello, en una situación de injusticia en que nos tuviste que cuidar sola y sin reconocimiento, mujeres cuidadoras que vivían a muchos kilómetros de donde tú vivías, al conocerte y al conocerme como una de las creaciones vivas de tu trabajo de cuidados, sin dudarlo, supieron ver y hacer notar que tus cuidados eran valiosos. Porque, cuando las mujeres cuidadoras en San Luis Potosí me compartían esas frases, lo hacían de manera emotiva. Y entonces me hacían entender y sentir que estos enunciados eran prácticas situadas, afectivas y cotidianas de reconocimiento y de valoración mutua entre cuidadoras. Prácticas que yo había visto que estas mujeres impulsaban entre ellas en muchas situaciones y momentos; y que ahora, después de conocerte, se extendían a tu propia persona, a tu trabajo de cuidados y a los seres que sostenías y creabas con él.

Así, con las frases que me compartían dirigidas a ti por medio de mí, estas mujeres daban cuenta que tu trabajo de cuidados, con el que me habías mantenido gran parte de mi vida, se había hecho parte de mi cuerpo, de mi persona, de mi forma de estar en el mundo, de mis maneras de vincularme con otras mujeres. Y con sus frases, estas mujeres me enseñaban que a través de lo que yo era y hacía, tus cuidados encarnados podían ser notados y valorados en el mundo. Porque además me hacían comprender que tus cuidados “hechos hija” ahora eran parte tanto de la hija como de la etnógrafa que ya estaba aprendiendo a ser. Es decir, tus cuidados incorporados en mi ser, se convertían también en una forma de hacer y ser en la etnografía con otras mujeres que también cuidaban y encarnaban sus cuidados entre sí y en otras personas. Así, de muchas formas, las maneras que cuidaste de mí, al volverse parte integral de mí y al ser vistos y valorados por otras mujeres cuidadoras, se convertían ahora también en prácticas etnográficas y de producción de conocimiento en múltiples registros, entre ellos, el antropológico. Lo que configuraba otra forma más de sostener, producir y cuidar más este patchwork de cuidados en el que se estaba convirtiendo mi etnografía.

De esta forma, al vivir y sentir en carne propia el reconocimiento afectivo que las mujeres cuidadoras en San Luis Potosí daban a otras mujeres cuidadoras, comprendí en mi propio ser una parte de la dimensión ético-política y afectiva de los cuidados. Pude entender de manera sensible y emotiva cómo estas frases de valoración entre cuidadoras eran parte de las emociones justas que ellas elaboraban, compartían y sostenían mutuamente; con las que, además, re-elaboraban y reparaban algunas de las heridas que les habían provocado las relaciones de desigualdad y de injusticia que organizaban el cuidado en San Luis Potosí. Específicamente, aquellas heridas provocadas por la invisibilización y la desvalorización social y política (constante, profunda y normalizada) de las labores de cuidados. Así, lo que la sociedad y el estado les negaba: la posibilidad de decir ‘tus cuidados son valiosos, están bien hechos, tienen efectos positivos en el mundo’, ellas lo recuperaban por propia mano, voz y afectos, y se lo prodigaban a sí mismas, y entre unas y otras. Ahora tú incluida. Porque estas mujeres cuidadoras, con sólo verte unas horas y conocer a una sola de tus crías, supieron sentir, saber y comunicar que tus cuidados, como los de ellas, también eran importantes y valiosos.

Reflexiones finales

En este capítulo, quise realizar una primera aproximación al vínculo entre cuidados, emociones y justicia. Desde las éticas del cuidado recuperé a los cuidados como un trabajo tanto práctico como ético, político y afectivo, en tanto que, al cuidar, las personas también elaboran y realizan nociones sobre lo que consideran justo e injusto de cada situación, además, informadas emocionalmente y capaz de afectar a otras y a sí mismas. A su vez, quise mostrar que el trabajo de cuidados está atravesado y organizado por diferentes relaciones de poder y de injusticia que afectan tanto a quienes dan como a quienes reciben cuidados. Ante lo cual, propuse que la dimensión ético-afectiva del cuidado también puede comprenderse como *emociones justas* en tanto que es a partir de esta dimensión que las personas que cuidan pueden resistir, enfrentar, reelaborar y reparar dichas relaciones de poder y de injusticia y/o sus efectos en sus vidas, vínculos, cuerpos, historias.

Asimismo, y como un eje transversal a todo ello, en este capítulo di cuenta de cómo estos procesos pueden ser comprendidos, tejidos, sostenidos y compartidos desde las etnografías feministas que permiten recuperar lo afectivo, lo emocional y lo encarnado, tanto en las temáticas de estudio como en las formas de investigar y de relacionarnos con otras personas en nuestros procesos de investigación. En ese sentido, a través de mi experiencia con la etnografía feminista entre mujeres cuidadoras en San Luis Potosí, compartida en esta escritura, me fue posible también vivenciar y reflexionar cómo pude comprender, sostener y recuperar las experiencias de cuidados y emociones justas de diversas mujeres cuidadoras, tales como Paz y Mara, así como la mía propia y la de mi mamá. Historias y experiencias entrelazadas de cuidados en las cuales pude experimentar y sostener que una etnografía es más que documentar o realizar un proceso de investigación: es también habitar la propia vida y las relaciones afectivas que se tejen y despliegan cuando hacemos la etnografía misma, y cuando nos atrevemos a compartirla con otras como un *patchwork* de cuidados y de emociones justas.

Bibliografía

A

Ahmed, Sara (2015) *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Programa Universitario de Estudios de Género.

Alberti, Pilar, Mirna Zavala, Blanca Salcido y Natalia Real (2014) "Género, economía del cuidado y pago del trabajo doméstico rural en Jilotepec, Estado de México", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 11, núm. 3, pp. 379-400.

Batthyány, Karina (2020) "Miradas latinoamericanas al cuidado", en Karian Batthyány (coord.) *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Buenos Aires, Ciudad de México: CLACSO y Siglo XXI Editores, pp. 11-52.

C

Covarrubias, Liliana y Andrade, Rosa (2012) "Calidad de Vida de Cuidadores de Pacientes Hospitalizados, nivel de dependencia y red de apoyo", *Index de Enfermería*, vol. 21, núm. 3, pp. 131-135.

E

Ecchegoyemberry, María (2016) "Economía del cuidado: (In)visibilización del trabajo de las mujeres en el cuidado de personas con discapacidad", *Revista Debate Público. Reflexión de Trabajo Social*, vol. 6, núm. 11, pp. 95-107.

Esquivel, Valeria (2011) "La economía del cuidado: un recorrido conceptual", en Sanchís, Norma (comp.) *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista*. Buenos Aires: Red de Género y Comercio, pp. 20-30.

Espitia, Yeimy, Daniela Leandro y Virginia Alvez (2024) "Organización social de los cuidados: una revisión sistemática de investigaciones empíricas en América Latina", *Revista Serviço Social Em Perspectiva*, vol. 8, núm. 2, pp. 92-115.

F

Fisher, Berenice y Tronto, Joan (1990) "Towards a Feminist Theory of Caring", en Emily Abel y Margaret Nelson (eds.) *Circles of Care*. Nueva York: State University of New York.

G

Garfías, Margarita y Vasil'eva, Jana (2020) 24/7. *De la reflexión a la acción, por un México que cuida*. Ciudad de México: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Gregorio, Carmen (2019) "Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista", *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 74, núm. 1, pp. 1-7.

J

Jacobo, Frida (2022) "Las emociones en la etnografía. Revisión de propuestas para un registro etnográfico de la dimensión emocional", en Jacobo, Frida y Marco Martínez (coords.) *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 29-48.

M

Márquez, Mónica (2022) "Volver sobre sí para acercarse al otro", en Jacobo, Frida y Marco Martínez (coords.) *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 317-334.

Molinier, Pascale y Legarreta, Matxalen (2019) "La perspectiva del cuidado: de lo ético a lo político", en Wlosko, Miriam y Cecilia Ros (coords. y comps.) *El trabajo entre el placer y el sufrimiento. Aportes desde la Psicodinámica del Trabajo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús, pp. 165-184.

P

Palomares, Gabriela (2020) *Sobrecarga del cuidador primario y su relación con la dependencia del paciente geriátrico de la Unidad de Medicina Familiar Núm. 45 San Luis Potosí*. [Tesis para obtener el Diploma en la Especialidad de Medicina familiar]. Facultad de Medicina, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Instituto Mexicano del Seguro Social.

Paperman, Patricia (2019) *Cuidado y sentimientos*. Buenos Aires: Fundación Medifé Edita.

Pérez, Tania (2019) "¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?", *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 74, núm. 1, pp. 1-7.

R

Ramírez, Diana y Aguirre, Micaela (2024) "Representaciones sociales sobre la organización social del cuidado de personas con discapacidad. Apuntes desde San Pedro de los Milagros, Antioquia", *Inclusión y Desarrollo*, vol. 11, núm. 2, pp. 23-33.

Rodríguez, Meztli (2020) "Senti-pensando la antropología: mi experiencia y contradicciones en el pensar-hacer", en Lina Berrio et al. (coords.) *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México y Bonilla Artigas Editores, pp. 415-427.

T

Tronto, Joan (2024) *Democracia y cuidado. Mercados, igualdad y justicia*. Madrid: Rayo Verde.

V

Vega, Cristina, Raquel, Martínez y Myriam Paredes (2018) *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Villa, Karina, Diana Trevilla y Laura Ríos, Laura (2021) "La organización del cuidado en México: Políticas, normas, actores, instituciones y desafíos", en Torres, Ailynn (ed.) *Los cuidados. Del centro de la vida al centro de la política*. Santiago de Chile: Friedrich-Ebert-Stiftung, pp.101-147.

Entrevistas

Entrevista con Mara (28 de junio de 2023) San Luis Potosí, México.

Comentarios al libro





Comentario final

Hilando comunidades con el sentir: Las emociones y el cuidado como apuestas éticas, epistémicas y metodológicas

Amaranta Cornejo Hernández

Quienes realizamos investigación cualitativa desde las ciencias sociales debemos, en algún momento de nuestras investigaciones, salir de nuestros recintos académicos, modificar nuestros ritmos y actividades habituales para ir a (re)conocer otras realidades, más o menos cercanas, por temporalidades más o menos largas, o incluso por periodos intermitentes. A este tipo de actividad la llamamos trabajo en campo, trabajo empírico, y es el que nos aporta una riqueza, no sólo de información, sino de aprendizajes, como diría Maribel Ríos Everardo (2010), en tres niveles: sobre nosotrxs mismxs, sobre aquellxs con/ a quienes investigamos; y a ellxs sobre sí mismxs. (Re)conocemos a esas personas y a nosotrxs mismxs a través de lo que en el día a día vamos viviendo. Por ello, es a partir de la convivencia estrecha y continuada con las personas de esas realidades que emergen muchas sensaciones y emociones a lo largo del tiempo que sostenemos tal convivencia. Contrario a lo que algunas posturas científicas dirían, es en ese intercambio que vamos dando forma a vínculos, los cuales son sostenidos por un fino entramado afectivo que a veces precede a la investigación, y también puede ir más allá de ella.

Frente a lo anterior emergen un cúmulo de preguntas: ¿Qué hacemos entonces con toda la afectividad que desplegamos y nutrimos en nuestro trabajo académico?, ¿cómo la abordamos?, ¿cómo la reportamos? Estas y muchas preguntas más han sido materia de análisis y discusión desde hace un par de décadas cuando en las ciencias sociales emergió el giro afectivo. Éste, como lo señala Myriam Jimeno en el primer capítulo de este libro, puso en la mesa del debate de los entornos académicos una cuestión negada históricamente. El capítulo de Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera enriquece lo anterior a partir de problematizar el compromiso emocional que emerge en la investigación desde un relato en primera persona que entrevera su vida afectiva con la de un territorio asediado por violencias

lentas. Ese capítulo, como todos los demás, nutren los aportes de posturas epistémicas críticas, como las feministas, de dar cuenta tanto de las razones por las cuales nos acercamos a tal o cual tema de investigación a partir de tal o cual problema social, y con determinadas realidades, así como de analizar cómo la afectividad de quien investiga influye en esas razones. De esta forma, este libro colectivo hace lo más comprensible posible el proceso investigativo, desde que se inicia hasta su comunicación de resultados.

Todos y cada uno de los textos que integran *Indisciplinar las emociones. Cuerpos y política en el quehacer antropológico* nos acercan a las diversas convivencias que cada una de las y los investigadores sostuvieron, no sólo en el tiempo, sino dentro de su corazón como un compromiso para transformar la realidad. Una realidad dura, con aristas punzantes que cortan al cercarse desde cualquier ángulo. Ese es el México contemporáneo, esa es la Venezuela en crisis, es la Centroamérica de éxodos hacia el norte del continente. Y son justo las crisis imbricadas a las que nos acercan cada uno de los capítulos haciendo un despliegue riguroso desde lo que reconozco como una cauda de la interseccionalidad propuesta el siglo pasado por las integrantes del Colectivo del Río Comabahee: se parte desde lo cotidiano para re-conocer a las personas que viven diversas violencias, y desde ahí se desmenuza la estructura que hace posible al *continuum* de violencias, las cuales se imbrican, diría en este libro Helena Fabré Nadal, hasta el punto de amalgamarse. Para ver qué integra y cómo se da esa amalgama cada una de las autorxs realiza un trabajo riguroso en la exposición de los por qué y para qué de sus investigaciones, lo cual permite detallados y sensibles relatos que dan cuenta de cómo las emociones no son sólo un objeto de estudio, sino que son parte constitutiva del proceso mismo de investigación.

Los diversos capítulos que conforman este libro aportan pistas para enfrentar la dificultad de hablar de las emociones. Podemos entender que el sólo acto de nombrarlas abre un ancho horizonte de transformación que pasa, como lo señalan Meztli y Helena por elaborar un luto. Además de ello, el nombrarlas describiendo sus texturas contextuales nos acerca a lo que hace tiempo Mabel Moraña (2012) señalaba como una diferencia entre la experiencia emocional y el discurso emocional. A partir de cada uno de los textos, de la mano de la densidad analítica que es la etnografía y los testimonios recabados de primera mano conocemos esa experiencia

emocional de personas en México y Venezuela, acompasados por el relato emocional de quienes hicieron tal trabajo de producción de información empírica. Es así cómo abordar las emociones se devela como un trabajo fino, que requiere constancia, rigurosidad metodológica, pero también la apertura para abrirse a la máxima spinoziana de afectar y ser afectadx. Tal apertura, entendemos a lo largo del libro, es una acción que demanda una modulación constante para saber tomar distancia, no para alejarse, sino para poder profundizar a partir de no naturalizar ni romantizar ninguna de las realidades ni de las emociones.

Los capítulos de Kellvin Aponte Muñoz y de Alethia Montalvo González, a partir de analizar emociones específicas, nos permiten ver cómo ciertas tonalidades emocionales se hacen visibles en la parcialidad de la experiencia de los sujetos de investigación, quienes ante la adversidad crean y sostienen comunidades emocionales en las cuales el gozo y la esperanza son una práctica política de resistencia a las crisis imbricadas que enfrentan. De esta forma ambxs autorxs fracturan la imagen de víctimas perfectas, pues ante las recurrentes carencias materiales en Venezuela y la dificultad para realizar trámites migratorios en la frontera con Estados Unidos las personas no se permiten abatirse, sino que se organizan para dignificar la vida en colectivo. Por su parte, Carolina Díaz Iñigo y Lisbeth Chávez Jiménez resonarán con Kellvin y Alethia en el posicionamiento ético-vital desplegado en sus investigaciones: producir esperanza frente a la crisis. Para ello, la estrategia analítica es, en el caso de Carolina, la de utilizar el poder para entender cómo opera la persuasión que capitaliza lo que Spinoza llamó pasiones tristes, las cuales instauran regímenes emocionales (Anderson, 2016) que buscan controlar la capacidad de organización y transformación, sedimentando así dinámicas coloniales de dominación. Estos capítulos, justo por la dureza de las realidades que relatan aportan luz, no sólo a las discusiones teórico-metodológicas en el mundo académico interesado en el estudio social de las emociones, sino también a posicionamientos vitales que nos recuerdan la potencia de poner la vida en el centro para así escapar a la captura incluso del control de los regímenes emocionales.

Siguiendo con la discusión en términos epistémicos y metodológicos, tomaré por ahora únicamente el texto de Lisbeth para imaginar la potencia

de la sensorialidad. En su caso, desde una rigurosa reflexividad metodológica, ella parte de la escucha atenta a los relatos de mujeres sobrevivientes a violencias refugiadas en Tijuana en espera de la conclusión de su trámite migratorio para vivir en Estados Unidos. La escucha atenta y sensible de los relatos de ellas nos permite entender las pasiones tristes como el miedo y la incertidumbre como esperas ontológicas más que como emociones inmovilizadoras, fracturando nuevamente la imagen de víctimas perfectas. Así, lo sensorial como estrategia metodológica nos pone de frente a una fértil oportunidad de lo que Susana Draper (2024) llama la producción de contextos de escucha. Estos tienen la doble cualidad de incidir sobre la vida de quienes relatan sus historias, y sobre quienes les escuchan, aperturando el cambio social hacia el entendimiento de qué hace que una mujer deje toda su vida con tal de sobrevivir al continuum de violencias presentes en lo que diversas autoras (Gago, 2020; Gutiérrez, 2018; Segato, 2016) reconocen como la guerra contra las mujeres.

En los contextos de crisis imbricadas entre los cuales se escribió el libro, emergen reiteradamente intersecciones entre emociones y cuidados. De las primeras he comentado aquello que considera algunas de las potencias para quienes nos interesamos en la práctica investigativa académica crítica. Ahora, quisiera compartir un par de reflexiones en torno a los cuidados, ese cúmulo de acciones que junto con muchas otras de índole reproductiva hace posible que hoy escriba y usted lea. Los cuidados, además de acciones, son un tema en disputa en los ámbitos académicos porque hay quienes les ven como un mero objeto de estudio, y hay quienes les reconocemos como una pauta ética a partir de la cual sostener el trabajo empírico. Cada uno de los capítulos que integran este libro dan cuenta de ello al relatar cómo sostuvieron los vínculos que nacían de la investigación: a partir de los límites que emergían y se actualizaban a lo largo de la investigación. No obstante de que los cuidados sean otro de los hilos que hilvanan al libro en su conjunto, los capítulos escritos por Selene Cruz Pastrana y Angélica Dávila Landa de forma muy directa nos colocan frente a la vitalidad de los retos que implican cuidar, así como de las violencias que atraviesan y frente a las cuales se disputan prácticas de cuidado. Selene, a partir de preguntar dónde queda la ternura en los cuidados nos propone un desplazamiento en la mirada para entender cómo un afecto de esa índole no puede ser

naturalizado, sino que necesita ser entendido en su complejidad social para entender cómo la trama afectiva de quienes cuidan y quienes son cuidadas se tensiona según sean las condiciones materiales en las cuales se encuentren. Angélica visibiliza la noción de emociones justas, mostrando cómo el cuidado es un trabajo ético, político y afectivo. A través de historias de cuidadoras nos muestra cómo las mujeres transforman heridas de injusticia en prácticas de reparación, alegría, reconocimiento y dignidad. Además de sostener la vida, el trabajo de cuidados produce vínculos colectivos, saberes encarnados y experiencias de justicia cotidiana.

Para cerrar este breve comentario quisiera reiterar el aporte que el libro hace a diversas discusiones iniciadas a partir del giro emocional en las ciencias sociales y las humanidades. Los aportes que, si bien parten desde la antropología, por mucho la desbordan al aportar reflexiones críticas que interpelan no sólo a esa disciplina, sino que se proyectan de manera transdisciplinaria. Cada uno de los textos permite que las emociones y los cuidados dejan de ser meros objetos de estudio para convertirse en parte de la experiencia vital que da forma a la manera como se hace investigación. De esta forma, la afectividad y la sensorialidad llegan a convertirse en una manera de producir comunidades que en su misma contingencia (Garcés, 2013) hace emerger la potencia política de aquello que es vulnerable. Esto resquebraja sin duda alguna cualquier noción de inmunidad para acercarnos a miradas y prácticas comprometidas con procesos de transformación social, la cual, insisto, comienza por la forma en cómo investigamos y comunicamos los resultados de nuestros trabajos, ensanchando horizontes de indisciplinamiento, entendido este como la sedimentación de jerarquías en torno a los temas y formas de analizar las diversas realidades sociales.

Bibliografía

B

Benedict, Anderson (2016) *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.

D

Draper, Susana (2024) *Libres y sin miedo. Horizontes feministas para construir otros sentidos de justicia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

G

Gago, Verónica (2020) *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Bajo Tierra Ediciones/ Tinta Limón.

Garcés, Marina (2013) *Un mundo común*. Barcelona: Belladona.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2018) La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México, en Gago, Verónica, *et.al. Constelación 8M ¿Cuál es tu lucha?* Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 25-48.

M

Moraña, Mabel (2012) "Las emociones en la caja de herramientas", en Moraña, Mabel y Manuel Ignacio Sánchez Pardo (eds.) *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, pp. 313-338.

R

Ríos Everardo, Maribel (2010) "Metodología de las ciencias sociales y perspectiva de género", en Blazquez, Norma, Fátima Flores Palacios y Mariel Ríos Everardo (coords.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: CEIIHC-UNAM, pp. 179-196.

S

Segato, Rita. (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Sobre lxs autorxs

Kellvin Aponte Muñoz

Migrante sudaka nacido en Caracas, afectivamente fragmentado por vínculos dispersos detrás de múltiples fronteras. Comunicador Social de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), pero de la cual no se siente orgulloso de ser egresado. Prófugo y desertor de agencias publicitarias, donde durante años fue redactor creativo (i)responsable de distintas campañas de comunicación. Reconvertido en Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, Ciudad de México), y reincidente de la disciplina por convicción y vocación, ahora como doctorante en Antropología en la misma institución. Sus intereses son diversos, pero los académicos se enfocan en la migración, las emociones y más recientemente las crisis y la economía feminista.

Hiroko Asakura

Hiroko Asakura es profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México. Es doctora en Antropología por el CIESAS, y en Ciencias y Artes con especialidad en Estudios de Género por la Universidad de Ochanomizu, Tokio, Japón. Sus líneas de investigación son migración, género, maternidad, violencia y emociones y ha publicado diversos libros, capítulos y artículos relacionados a dichos temas. Coordinó, junto con Marta W. Torres Falcón, el proyecto colectivo “Entre dos fuegos: naturalización e invisibilidad de la violencia contra las mujeres migrantes en territorio mexicano”. Actualmente, co-coordina el Seminario interinstitucional: *Movilidades en contextos migratorios* (CIESAS-Ciudad de México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Centro de Estudios Migratorios de la Universidad de Essex). Su

último proyecto de investigación es sobre la migración japonesa expatriada en la región del Bajío y la Ciudad de México.

Lisbeth Chávez Jiménez

Doctorante en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Maestra en Antropología Social por CIESAS (Sureste-noreste) y Licenciada en Comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California. Oriunda de la ciudad de Tijuana. Mujer, transfronteriza, profesora de asignatura, fotógrafa documentalista y antropóloga en formación. Interesada en comprender las formas de habitar y la espera, en su cruce con el género. A propósito del reciente trabajo de investigación encontró las emociones como una dimensión de análisis en la experiencia de las mujeres migrantes.

Amaranta Cornejo Hernández

Académica y activista feminista, de perfil académico interdisciplinario, cuyo hilo conductor son las teorías propuestas desde los feminismos, la comunicación radical, y las emociones sociales. Doctora en Estudios Latinoamericanos (2013) por la UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, en el nivel I. Profesora investigadora en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSYH-BUAP). Integrante de la Red de Ciencia, Tecnología y Género, de la Red de Investigadores en Estudios Socio Culturales de las Emociones, y del Grupo temático CLACSO en Economía Feminista Emancipatoria, el cual co-coordina. Sus publicaciones van de libros y revistas académicas, a la teoría literaria y diversos artículos periodísticos. Su experiencia laboral incluye trabajo en ONG en Chiapas con mujeres indígenas zapatistas y proyectos de comunicación comunitaria con comunidades zapatistas. En Nápoles, Italia, trabajó como mediadora cultural. De 2008 a 2013 colaboró en la revista virtual Desinformémonos.

Para sonreírle a la vida disfruta de la ficción, la poesía, el baile, y caminatas con su perra.

Selene Cruz Pastrana

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social y Maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Especialista en Políticas del cuidado con perspectiva de género por Clacso/Flacso Brasil y Licenciada en Antropología Social por la Universidad Veracruzana. Desde octubre de 2022 realiza una estancia posdoctoral en CIESAS y es profesora de asignatura en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Universidad Jesuita de Guadalajara. Sus líneas de investigación y de interés son los cuidados; la historia de la antropología mexicana; los pueblos originarios y su relación con los procesos de salud, enfermedad, atención, prevención y cuidados; estudios de familia, trabajo y migración.

Natalia De Marinis

Es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Ciudad de México. Es Doctora en Antropología por el mismo centro. Desde 2007, ha investigado sobre las violencias múltiples en regiones indígenas, construcción de (in) seguridad y perspectivas históricas de construcción de Estado, enfocándose en temas como el desplazamiento forzado, la violencia de género y feminicidia, la etnografía en contextos de violencias, las emociones y la memoria. Actualmente, coordina el Laboratorio de Antropología de las Justicias y las Violencias, un programa especial del CIESAS dedicado a la documentación y análisis de las violencias desde el acompañamiento a colectivos de víctimas y otros actores involucrados en el campo de la justicia y la reparación.

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

Investigadora posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores SNI. Integrante de la Red de Estudios sobre Resistencias Indígenas (Red RERI) y de la Red de Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades (RENISCE Internacional). Autora de *La Sutileza de la Resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la Frontera Sur de Chiapas* (2023), coautora de *Saberes y aprendizajes en la construcción de una vida digna para las mujeres de la sierra de Zongolica* (2025). Colabora en Kalli Luz Marina organización de defensa y promoción de los derechos de las mujeres nahuas de Veracruz. Adherente a la *Declaración por la Vida del EZLN*. Sus líneas de investigación se interesan por la participación de las mujeres y su relación con la dimensión emocional, racismo, resistencia, defensa del territorio, acceso a la justicia para las mujeres en clave interseccional, feminismos descoloniales y movimientos sociales. Practica la fotografía.

Helena Fabré Nadal

Doctoranda del programa de Antropología del CIESAS Ciudad de México, maestra en Sociología Política por el Instituto Mora y licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona. Sus temas de investigación se centran en las violencias extremas analizadas desde su *continuum* o entrelazamiento. Específicamente, le interesa recuperar las experiencias de mujeres y sus estrategias para reproducir la vida en contextos de violencias. Sus metodologías parten de la etnografía colaborativa y feminista para la co-construcción de conocimiento con quienes investigamos.

Myriam Jimeno

Es profesora Emérita de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Fue docente titular del Departamento de Antropología e investigadora del Centro de Estudios Sociales (CES) de la misma universidad entre 1973 y el 2016. Fue directora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia icanh en dos ocasiones (1988-1990 y 1992-1993). Se formó como antropóloga en la Universidad de Los Andes en Bogotá y obtuvo el doctorado en antropología de la Universidad de Brasilia, en Brasil. Algunos de sus libros son *Después de la masacre. Emociones y violencia en el Cauca indio* (2016) en coautoría con Ángela Castillo y Daniel Varela; *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (2004), obra que obtuvo en el 2006 la Mención de Honor del Premio Iberoamericano del libro de la Latin American Studies Association (Lasa). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida* (2006, publicado en inglés en el 2014). *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia* (1996, en conjunto con un grupo interdisciplinario de investigación).

Angélica Dávila Landa

Realizó la licenciatura en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y la Maestría en Sociología Política en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Actualmente cursa el Doctorado en Antropología en el CIESAS de la Ciudad de México. Asimismo, junto con la Dra. Itzel Mayans, es co-coordinadora del Seminario de Investigación “Sociología Política de los Cuidados” en el Instituto Mora. Sus líneas de investigación son: éticas del cuidado, cuidados y justicias, cuidados paliativos, cuidados comunitarios, metodologías y epistemologías feministas, sobre todo en el campo de la antropología y la sociología. Desde 2022 es columnista del medio de prensa feminista “La Cadera de Eva”.

Alethia Montalvo González

Egresada del doctorado en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Ciudad de México. Es maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco) y especialista en Políticas del Cuidado con Perspectiva de Género por el CLACSO. Sus principales líneas de investigación son el desplazamiento forzado, los cuidados y la reproducción de la vida.

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera

Educadore, escritore y coleccionista de vinilos. Migró a Estados Unidos en 2014 y desde entonces habita entre dos mundos. Estudió la licenciatura en Antropología Social en la Universidad de las Américas Puebla, la maestría en Antropología Social en el CIESAS-CDMX y el doctorado en Estudios Latinoamericanos, con especialidad en Antropología activista en la Universidad de Texas en Austin. Actualmente es profesore en DePaul University en Chicago de Estudios Latinoamericanos y Latinos. En su tiempo libre, colecciona discos viniles y es DJ como una forma de generar comunidad y centrar el goce y el baile. Sus temas de interés son feminismos anticoloniales, antirracismo, racismo ambiental, mestizaje, relaciones íntimas entre humanos y no humanos, duelo y vida.

Arcelia Isbet Suárez Sarmiento

Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco (UAM-X). Maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (CIESAS unidad Golfo) y licenciada en Psicología por la Universidad Veracruzana (UV). Desde el 2006 ha trabajado con grupos de mujeres en distintas organizaciones de la sociedad civil principalmente en contextos rurales. Su trabajo ha estado centrado en la organización y en la promoción de espacios y encuentros entre mujeres para abordar y sanar las violencias.

Créditos fotográficos en portadillas:

Leandro Güetio : Capítulo 1

1. Dibujo: "Nuestro lugar de encuentro". Kitek Kiwe, 2011.

Carolina Díaz Iñigo: Capítulos 2, 8 y Comentarios

2. La construcción de la Dignidad zapatista, Chiapas 2019

8. Nuestra fuerza Ciudad de México, 2019

Comentarios. El cuerpo y la afectividad. Chiapas, 2019

Lisbeth Chávez Jiménez: Capítulos 3 y 10

3. Familia procedente de Michoacán, México, observa el muro fronterizo que divide México de Estados Unidos en Playas de Tijuana10. Mapa corporal

Kellvin Aponte: Capítulo 4

4. Desde el pasillo del piso 4 del Bloque 6 de Pinto Salinas Este, diciembre de 2023

Meztli Yoalli Rodríguez: Capítulo 5

5. "Vista de las lagunas de Chacahua", Chacahua, Oaxaca, 2018

Helena Fabré Nadal: Capítulo 6

6. Pastoreo de borregos entre paneles solares, San Luis de la Paz, Julio de 2023

Paz Plaza Hernández: Capítulo 7

7. "Memorias futuras", La Casa de las Abuelas, Col.  rsulo Galván, Xico, Veracruz, 20 de septiembre de 2025

Alethia Montalvo González: Capítulo 9

9. Elaboración de empanadas de guisado, octubre de 2022

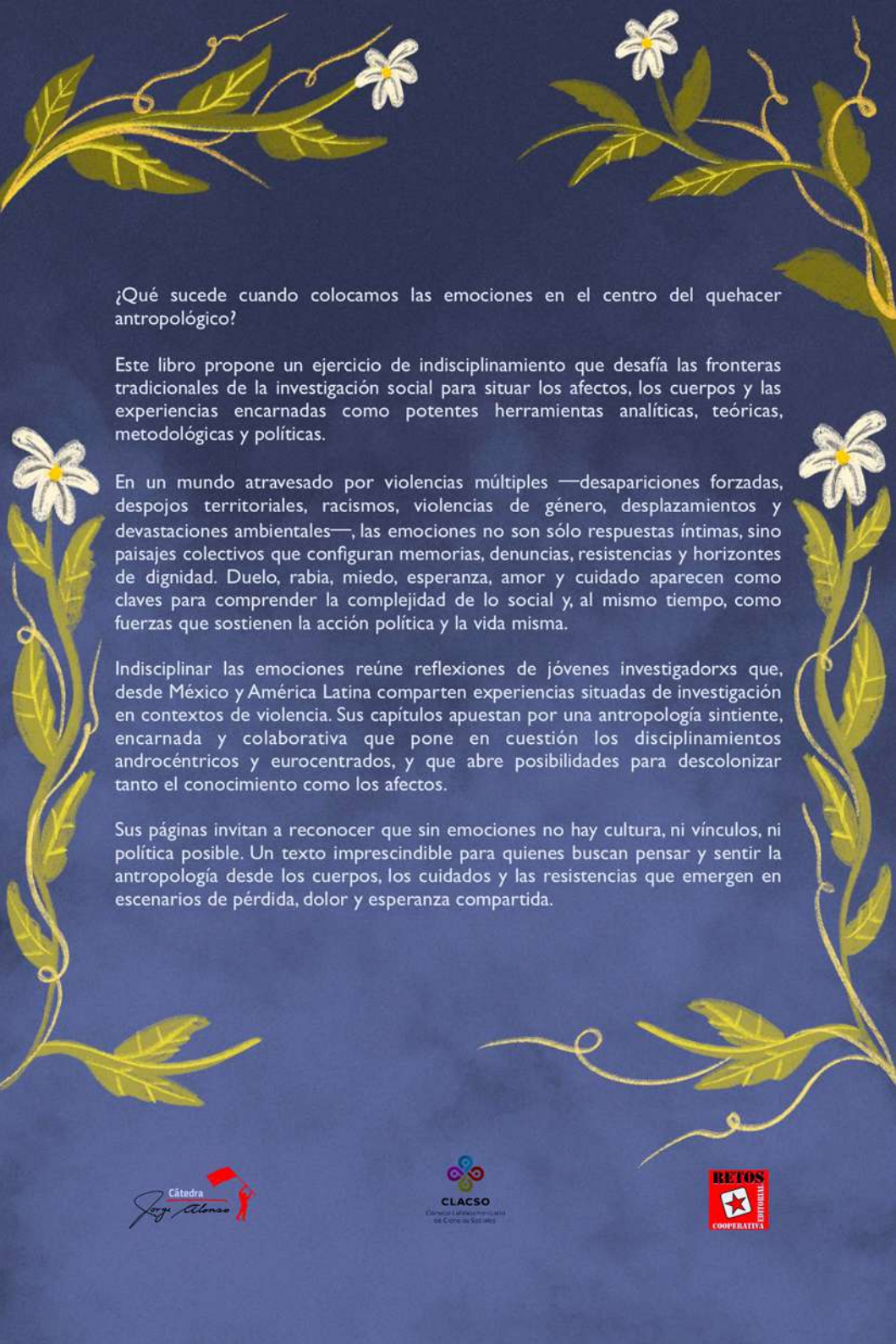
Indisciplinar las emociones. Cuerpos y política en el quehacer antropológico

Carolina Díaz Iñigo y Natalia De Marinis

Editoras



Se terminó de editar en octubre de 2025 en Divergencias Ediciones
Numancia 39 / Lomas Estrella , Ciudad de México, México.
divergenciasediciones@hotmail.com



¿Qué sucede cuando colocamos las emociones en el centro del quehacer antropológico?

Este libro propone un ejercicio de indisciplina que desafía las fronteras tradicionales de la investigación social para situar los afectos, los cuerpos y las experiencias encarnadas como potentes herramientas analíticas, teóricas, metodológicas y políticas.

En un mundo atravesado por violencias múltiples —desapariciones forzadas, despojos territoriales, racismos, violencias de género, desplazamientos y devastaciones ambientales—, las emociones no son sólo respuestas íntimas, sino paisajes colectivos que configuran memorias, denuncias, resistencias y horizontes de dignidad. Duelo, rabia, miedo, esperanza, amor y cuidado aparecen como claves para comprender la complejidad de lo social y, al mismo tiempo, como fuerzas que sostienen la acción política y la vida misma.

Indisciplinar las emociones reúne reflexiones de jóvenes investigadorxs que, desde México y América Latina comparten experiencias situadas de investigación en contextos de violencia. Sus capítulos apuestan por una antropología sintiente, encarnada y colaborativa que pone en cuestión los disciplinamientos androcéntricos y eurocentrados, y que abre posibilidades para descolonizar tanto el conocimiento como los afectos.

Sus páginas invitan a reconocer que sin emociones no hay cultura, ni vínculos, ni política posible. Un texto imprescindible para quienes buscan pensar y sentir la antropología desde los cuerpos, los cuidados y las resistencias que emergen en escenarios de pérdida, dolor y esperanza compartida.