

La sutileza de la resistencia

Mujeres y emociones
contra el despojo
en la frontera sur de Chiapas



Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

La sutileza de la resistencia

**Mujeres y emociones
contra el despojo
en la Frontera sur de Chiapas**



La sutileza de la resistencia

**Mujeres y emociones
contra el despojo
en la frontera sur de Chiapas**

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

Primera edición en español (GE), 2023
Díaz Iñigo, Carolina Elizabeth
La sutileza de la resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la
frontera sur de Chiapas
Carolina Elizabeth Díaz Iñigo; prólogo. de: Natalia De Marinis, CIESAS Golfo
GE, 2023; 304 p.; 21x14cm
(Sección de Obras de Ciencias Sociales).
ISBN_digital: 978-607-8696-65-9

Dewey 305

Primera edición: 2023

La sutileza de la resistencia

Mujeres y emociones contra el despojo en la frontera sur de Chiapas

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2023 Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

D.R. © 2023 Cátedra Jorge Alonso

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

D.R. © 2023 Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

75

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Para una lectura óptima y un mejor funcionamiento de ligas externas y notas al pie de página, usar el programa Acrobat Reader (acceso gratuito en:

[<https://get.adobe.com/es/reader/>.](https://get.adobe.com/es/reader/)

Diseño de la colección, portada y diagramación de interiores: Postof

Coordinación editorial general: Jorge Alonso Sánchez

Corrección: Nancy Angélica Gaspar Santana

Foto portada: Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

ISBN_digital: 978-607-8696-65-9

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

*A todas las mujeres
que sentipiensan
un mundo nuevo.*

Índice

Agradecimientos	13
Prólogo	15
Introducción	21

CAPÍTULO 1

La región del Soconusco de Chiapas, violencia y frontera al sur de México

	39
La frontera sur en el estado de Chiapas	41
Violencia cotidiana y megaproyectos en la región del Soconusco de Chiapas	48
Vicente, profesor y líder campesino	57
Soy maestro	58
La lucha campesina y magisterial	61
La desilusión ante la 4ta Transformación (4T).	
“El modelo civilizatorio está en crisis”	66
Conclusiones	72

CAPÍTULO 2

Antropología de las emociones, cuerpo y colonialidad de la afectividad

	75
Antropología de las emociones	76
Antropología de las emociones y el <i>continuum</i> razón-emoción -poder	83
Experiencia y emociones desde los movimientos de mujeres indígenas y negras	89
La <i>colonialidad del ser</i> y la <i>colonialidad afectiva</i>	96

Antropología de las emociones y la <i>colonialidad del género</i>	105
Las emociones y el <i>cuerpo-territorio</i> desde la experiencia de algunas pensadoras y activistas mayas	111
La <i>herida colonial</i> sobre el cuerpo de las mujeres mestizas	115
Conclusiones	125
CAPÍTULO 3	
Emociones y resistencia de las mujeres del Soconusco	127
Violencia, mujeres y trabajo en la frontera sur	128
"¿Cuáles mujeres sumisas?" Risa, alegría y resistencia de las mujeres en la región del Soconusco	142
Camila: "¡No hallaban qué hacer con la gran respuesta de la naturaleza y de la gente que estaba dispuesta a morir defendiendo al pueblo!"	150
Algunos aportes desde el enfoque de las emociones para el estudio de movimientos sociales	159
Conclusiones	162
CAPÍTULO 4	
<i>Reglas del sentir, manejo emocional y sutileza. El liderazgo y participación de Mar y Leonora</i>	165
<i>Reglas del sentir y manejo emocional</i>	166
Las emociones permitidas para las mujeres y la ruptura con las <i>reglas del sentir</i> . El caso de Mar y su camino por alcanzar la libertad	172
El <i>manejo emocional</i> de Leonora y su participación en el centro de cultura y cuidado ambiental	181
De las <i>reglas del sentir</i> al <i>manejo emocional</i> liberador	197
Es tiempo de la <i>sutileza</i>	200
Obstáculos para la práctica de la <i>sutileza</i>	212
La práctica de la <i>sutileza</i> como resistencia e <i>infrapolítica</i>	213
Conclusiones	218

CAPÍTULO 5

"Tenemos que sanar"

El cuerpo y las emociones en la investigación antropológica	221
La dimensión espiritual de la <i>sutileza</i>	222
Cuerpo y emociones en la investigación antropológica	229
Nos dicen brujas: Sanación y <i>sutileza</i>	236
Los talleres: Las violencias salen a la luz	245
Las mujeres somos más chingonas	257
Conclusiones	258
Reflexiones finales	261
Anexos. Ley Revolucionaria de Mujeres	271
Índice de imágenes y tablas	273
Bibliografía	275

Agradecimientos

A mi madre y padre, quienes con su amor me han mostrado que la esperanza es vida y que ésta construye cualquier trayecto. Gracias por impulsar mis sueños, siempre estaré agradecida con ustedes, los amo infinitamente. A Rodolfo y Adrián, los admiro mucho, mi vida ha sido embellecida con su presencia, son mis flores. Víctor y Jerath, la vida tiene un sentido profundo desde su llegada. A Susana e Itzel por ser mi familia, las quiero mucho, gracias por acompañarme siempre. A Chucho, siempre recordaré cuando me llevabas en el triciclo y la manera en que, en esos trayectos, me alentaste a ser valiente y romper algunas normas.

A Francisco, mi compañero de vida, por impulsarme a soñar y construir nuevos mundos. Por nuestro encuentro, nuestras tantas experiencias, los abrazos, los sueños contruidos y por construir. Por la fuerza y la grandeza de nuestro amor. Te amo. A su familia que siempre nos ha acompañado, amado y apoyado, los quiero mucho.

A mis amigxs Norma, Carlos, Hugo y Laura, porque siempre habrá tiempo para recordar, vivir y reír en esta hermosa coincidencia que es la amistad. A Pluriversidades Feministas, espacio donde conocí a grandes mujeres que me enseñaron otros feminismos y otras formas de luchar. Gracias Marisa, Eli, Madaí, Elideth, Susy, Fer, Vanessa y Jacob. A María López, por todo lo aprendido y su labor en la defensa de los derechos de las mujeres. A Maricarmen, por su escucha y apoyo. A mis compadres Argelia y Raúl, por su ejemplo y compañerismo.

A la Red Universitaria Anticapitalista y Paso Doble, colectivos en los que la amistad y camaradería son impulsos de lucha. Gracias Alicia Castellanos, Gilberto López y Rivas, Fernanda, Caro C., Luisa,

Adriana, Ángela, Alma, Pau, Carlos, Amaranta, Caro, Eme, Ale, Claudio, Diego B, Diego, Elena, Fausto, May, Nadia, Ara, Liber, Alehli, Xavie y a todos los nuevos integrantes.

A la Cátedra Jorge Alonso por su inigualable labor en la difusión y construcción del pensamiento crítico. Al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), a la Cooperativa Editorial Retos, al Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara (CUCSH), la Universidad Iberoamericana (IBERO), y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca posdoctoral en CIESAS Golfo, que me permitió realizar este libro.

A la Dras. Areli Ramírez y Natalia De Marinis, por su acompañamiento, dedicación y lectura. A los Dres. Juan Pablo Vázquez Gutiérrez y Yerko Castro Neira, sus comentarios fueron fundamentales para este libro.

Y, por último, pero no menos importante, a todas las mujeres y hombres del Soconusco con los que compartí. Especialmente a Leonora y Mar, lideresas con las que trabajé en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental. Les agradezco infinitamente su hospitalidad y el haberme mostrado los misterios de la *sutileza* en la resistencia y lucha por la vida.

Prólogo

Natalia De Marinis, CIESAS Golfo

Indagar en la dimensión emocional de lo político y ubicarla en una perspectiva cultural y colectiva implica recoger del cesto de la basura todo lo que el conocimiento racional, colonial y androcéntrico ha desechado e infravalorado. Mirar la construcción histórica de la política en clave femenina y recuperar las memorias soterradas de lo íntimo y sutil de la lucha política, requiere de una acción similar. Carolina Díaz Iñigo realiza este doble esfuerzo y pone en diálogo ambas dimensiones centrales de la lucha política que las mujeres de la región del Soconusco en Chiapas llevan adelante para garantizar la reproducción de la vida y la construcción política en esta región de frontera, azotada por múltiples formas de violencia. A partir de las historias, testimonios y memorias de mujeres organizadas y lideresas, la autora documenta la dimensión emocional de la lucha colectiva para la defensa del territorio frente al extractivismo actual que, sin embargo, engendra las memorias de una región atravesada por múltiples formas de exclusión y despojo. El libro documenta cómo estas mujeres transforman la política a partir de recuperar aquello que la acción política masculina ha dejado en las sombras, la alegría de la resistencia, el amor, los cuidados e incluso los silencios que permiten sobrevivir en tiempos adversos.

Este libro se suma al flujo de estudios sobre las emociones desde la antropología, que ha cobrado cierta fuerza en los últimos años, sobre todo, a partir de la mirada de las emociones en contextos de violencia y movilización política de víctimas que analizan la circulación testimonial y los lazos afectivos que se crean entre víctimas y audiencias más amplias. Sin embargo, pocos estudios se han enfocado, como lo hace este trabajo, en la dimensión

emocional de la defensa del territorio y las culturas emocionales en contextos de violencia acumulada. Esta mirada novedosa desde la dimensión emocional cobra aún más fuerza al sumergirnos en la vida de mujeres de una región de la que sabemos muy poco, como lo es el Soconusco de Chiapas.

La región del Soconusco ha sido por décadas analizada a partir de la noción de frontera y de construcción de Estado por el proceso de mexicanización forzada que definió no solo la frontera en términos físicos, sino también identitarios y subjetivos. Conocemos también esta región a partir de los estudios sobre migración que se han producido en la frontera sur en los últimos años, pero poco sabemos acerca de qué ocurre por fuera del fenómeno migrante.

El libro nos sumerge en los efectos que estas múltiples fronteras tuvieron en la visibilidad de la identidad mestiza, frente a las múltiples identidades que conforman la región. La necesidad permanente de ser integrados a la nación definió un tipo de identidad de frontera, generizada y racializada, que ha funcionado como dispositivo de disciplinamiento en la modernidad-colonialidad. Las fronteras, nos dice la autora retomando a Rita Segato, se vuelven espacios de dominio, de disputa soberana, en donde la violencia y el control del cuerpo de las mujeres cumple un rol fundamental. Pero también nos inserta en el papel geopolítico del extractivismo y mercantilización, no sólo de cuerpos migrantes sino también de territorios que se han visto arrasados en los últimos años por la depredación del capital y la búsqueda de rentabilidad económica. La presencia de la minería, el cultivo de palma, la militarización y grupos del narcotráfico configuran una constelación de violencias nada fácil de descifrar.

A partir de una vasta documentación, la autora nos muestra cómo el extractivismo de territorios es también un extractivismo de cuerpos y de vidas, no sólo de los que transitan, sino también de los cuerpos de quienes allí resisten. También, retoma a Lorena Cabnal para dar cuenta de cómo el feminicidio y la desaparición perpetrados contra las mujeres que se organizan se convierten en feminicidios territoriales; buscan expandir un mensaje de terror, cuya función contrainsurgente repercute en la posibilidad de

organizar la resistencia, de dar visibilidad a la lucha política y de garantizar la participación de las mujeres que defienden el territorio y la vida.

“Es tiempo de la sutileza”, le comentan las mujeres y una puede imaginarse el tono de voz con que lo hacen, el miedo que orilla la reflexión y lo movilizante que fue para la autora escucharlo al punto de volverlo el eje central del libro. La sutileza es una estrategia, pero también lo que se impone a las mujeres que resisten en estos tiempos de violencia y amenazas. Esta resistencia poco visible, más bien silenciosa, no es analizada como una respuesta resiliente frente a las violencias y enormes desventajas de las mujeres, sino al contrario, la sutileza se convierte en una clave para comprender el tamaño de lo que se enfrenta.

De la mano de una investigación colaborativa, que buscó un proceso de diálogo y conocimiento compartido que les permita fortalecer su liderazgo y participación en la defensa del territorio, se cartografiaban los daños que se derivan de décadas de extractivismo y destrucción de los ecosistemas. No se trata sólo de destrucciones masivas y evidentes, como la que generan la presencia de empresas mineras, sino también de afectaciones mucho más silenciosas, pero igualmente devastadoras como lo son los monocultivos sostenidos por décadas. Generan afecciones ambientales que pueden rastrearse a través de los afectos negativos que enferman cuerpos hasta volverlos despojables. Las mujeres han asumido la carga que supone la acción frente a estas afectaciones, y han sido actoras fundamentales en la defensa y el cuidado de la vida, en la sanación de ellas, sus familias y comunidades. El cáncer silencioso que se presentaba en casi todas las familias era el síntoma de la depredación brutal que se vivía en el ambiente, había que organizarse para frenar la actividad minera: ¿de dónde sacaron las mujeres tanta fuerza teniendo en cuenta su marginación en la acción política?, ¿cuáles fueron sus estrategias de participación y construcción de liderazgos para la sobrevivencia en un contexto tan adverso?, ¿qué fuerza emocional les permitió encontrarse y sostener prácticas colectivas para el cuidado de sí mismas y de las y los otros?, ¿qué implica la sutileza en la participación política

y cómo entender la misma más que como una normalización del despojo, como una forma menos evidente —y quizás mucho más efectiva— de enfrentarlo?

El libro nos guía por estas preocupaciones a partir del trabajo que realizan mujeres organizadas del Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental. La mirada de la resistencia desde las mujeres le permite a la autora reconocer dimensiones de la acción política asociadas a lo íntimo, a las emociones y al espacio de lo doméstico, casi siempre invisibilizados por la mirada clásica de los movimientos y de lo político que se ubica en lo público, de exclusividad masculina.

Estas miradas que comparten las mujeres del Soconusco nos permiten reafirmar que la modernidad eurocentrada ha creado una representación de las divisiones sexo-genéricas, que no necesariamente cuadran en estos enclaves culturales, geográficos y políticos diferenciados. Es más, se contestan por parte de las propias mujeres, quienes rechazan la idea de asumirse desde una condición de subalternidad. Descentrar la construcción genérica de la resistencia es una tarea que muchas mujeres indígenas vienen gestando desde hace tiempo, buscando romper con la universalidad de los órdenes del género y planteando que, si bien la lógica patriarcal es universal, se entrelaza con otras formas de dominio colonial, capitalista y racista. Para esta tarea, las miradas situadas son fundamentales y este libro da cuenta de ello.

Carolina Díaz Iñigo nos sumerge en las graves afectaciones del extractivismo, pero también en la risa y la alegría como fuerzas y características principales en el ejercicio del liderazgo para las mujeres. Las mujeres del Soconusco contestan representaciones y órdenes genéricos y emocionales racializados. Tejen las memorias desde lo íntimo del cuidado, resignificando lo doméstico como un espacio de gran potencia política.

Esta es una obra necesaria en la reconstrucción de las memorias soterradas de lideresas que enfrentan los embates del extractivismo y las violencias múltiples en el Soconusco. La solidez teórica y metodológica que presenta trasciende los límites regionales, convirtiéndose en una obra que abona pistas

fundamentales para el análisis de otros casos. Trasciende también los límites estrictamente académicos, al mostrar que estos acercamientos nos son posibles sin un trabajo académico y político emocionalmente comprometido.

Introducción

Hoy sabemos que existimos, no sólo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para Corazonar desde la insurgencia de la ternura, que permitan poner el corazón como principio de lo humano, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia. Desde las sabidurías ancestrales siempre se supo que nuestra humanidad no reside sólo en la razón, sino que el ser humano desde lo más ancestral del tiempo tejó la vida desde el corazón, desde la afectividad, desde los universos de sentido que hacen posibles las emociones (Guerrero, P., 2010: 89).

La participación de las mujeres del Soconusco en la lucha contra la minería y por la conservación del territorio se desarrolla en un contexto fronterizo de múltiples violencias. Dos de las mujeres con las que trabajé fueron amenazadas por su resistencia en estos procesos: “llegaron a pedir 100 mil pesos por mi cabeza y por la de ella 50 mil” (Leonora, Soconusco, julio de 2019).¹ Después de esta experiencia, consideraron oportuno trabajar a través de la sutileza. “Yo voy a trabajar con la sutileza. Es tiempo de la sutileza.” (Leonora, Soconusco, noviembre de 2019). Con el transcurso de esta investigación, fui comprendiendo lo que significaban estas palabras, y su impacto en la política construida desde las mujeres,

¹ Para mantener el anonimato de las y los interlocutores de esta investigación, se omitirá a lo largo de este libro la edad y el origen de las(os) entrevistadas(os), únicamente se mencionará la región de estudio y la fecha del testimonio; asimismo, todos los nombres fueron cambiados. Únicamente los testimonios que sean públicos mantendrán los nombres reales. Conuerdo con las consideraciones que, sobre la ética relacional, señala el método de la autoetnografía (Bérnard, 2019), el cual considera que la esencia y el significado de la historia de la investigación es más importante que el recuento exacto del detalle, sobre todo en relación con la seguridad de las personas con las que trabajé.

así como su especial relación con las emociones y *cultura emocional* (Le Breton, 2009) del Soconusco.

La *sutileza*, categoría que emergió en este contexto hostil, les brindaría a las lideresas con las que trabajé la posibilidad de resistir y sobrevivir ante un horizonte de violencia que cada día adquiriría mayor relevancia. Fue a través del rescate de las plantas medicinales y el trabajo por la salud comunitaria, que su participación se convirtió en un “disfraz” ante el poder. A través de la *sutileza* buscan inspirar el desarrollo de una conciencia comunitaria que desafíe la política individualista, el clientelismo, la violencia y el despojo.

Este libro busca contribuir a los movimientos de mujeres que han dejado claro que las emociones, hoy, resultan ser fundamentales si queremos reconstruir y transformar el tejido social. Sobre este punto, los diversos feminismos han inspirado: “una crítica de alcance más amplio, no sólo respecto a los modelos académicos sino en general al pensamiento occidental, por ignorar, rechazar y menospreciar el rol de las emociones en la vida social y política” (Jasper, 2012: 51). Detrás de la práctica de la *sutileza*, subyace el esfuerzo por transformar la política tradicional masculina, en la que las emociones han sido consideradas secundarias o irrelevantes. La emergencia de las emociones permite construir otra política desde las mujeres y, como veremos posteriormente, la *sutileza* en este libro es una manifestación de la *infrapolítica* (Scott, 2000) en el Soconusco de Chiapas.

En el Soconusco, la alegría y su expresión en la risa representan una manera de actuar y sentir que caracteriza algunos rasgos de la vida cotidiana. La alegría es parte de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) que les ha permitido, sobre todo a las mujeres, cuidar la vida, hacer política y enfrentar, en algunos casos, el despojo. En consecuencia, la *dimensión emocional* (Calderón, 2012) y el *manejo emocional* (Hochschild, 1979, 2008) en la participación y liderazgo de mujeres forman parte de las nociones que guiarán este libro.

En México, la creciente participación de pueblos indígenas y campesinos en contra del despojo representa una de las pugnas más importantes de los últimos tiempos. En estos procesos ha sido muy relevante la participación de mujeres defensoras del territorio.

En este aspecto, la región del Soconusco no es la excepción. Parte del *trabajo emocional* (Hochschild 1979, 2008) que han realizado las mujeres se refiere al manejo del miedo a la represión y el fortalecimiento del amor por el territorio y el *apego al lugar* (Poma, 2019). Estas emociones les han brindado la posibilidad de resistir e, incluso, de transformar y consolidar su participación a través de la práctica de la *sutileza*. Siendo el rescate de las plantas medicinales y el trabajo por la salud comunitaria algunas de sus manifestaciones más evidentes.

El *manejo emocional*, es decir, el intento de cambiar en grado o calidad una emoción, representó una estrategia y herramienta para romper con las *reglas del sentir* (Hochschild, 1979, 2008) dominantes, que les impedían participar y alcanzar su realización personal. Reglas presentes en expresiones emocionales tales como el mandato de maternidad, el sentimiento de inferioridad o el miedo a la represión; al mismo tiempo, estas mujeres potenciaron la alegría y la actitud de valentía, emociones que son parte de las *reglas del sentir* correspondientes a las lideresas en la *cultura emocional* del Soconusco.

Por tanto, el objetivo principal de este libro es identificar el papel y la relevancia de las emociones en la participación y liderazgo de mujeres en el Soconusco de Chiapas; y comprender, de qué manera el *manejo emocional*, les permite convertirse en lideresas e impulsar la organización comunitaria y la resistencia frente al despojo en un contexto de violencia y frontera. Además de comprender y explicar de qué manera la *sutileza* es una práctica política construida desde las mujeres, que les permite participar y fortalecer su liderazgo.

Esta investigación se realizó en los municipios de Acacoyagua, Escuintla, Acapetahua y Villa Comatitlán, ubicados en la región fronteriza del Soconusco de Chiapas. Esta geografía, constituida en su totalidad por 16 municipios, ha sido testigo de la naturalización de la violencia sobre migrantes provenientes en su mayoría de Centroamérica, el Caribe y América del Sur (Álvarez, 2016), al igual que la creciente expansión de megaproyectos, tales como la plantación de palma africana, monocultivos y minería. Debido a la

mexicanización forzada, el nacionalismo de Estado y los procesos de fronterización en el sur del país, las interlocutoras de esta investigación se adscriben en su mayoría como mestizas y costeñas. Los procesos de aculturación en la región fronteriza del Soconusco fueron parte de las políticas integracionistas del Estado-nación mexicano que bajo la identidad mestiza construyó el proyecto nacional, proyecto que implicó la invisibilización de las identidades étnicas y la exaltación de la mexicanidad. En consecuencia, muchas de las mujeres de la región, sobre todo las que viven cercanas a la costa, no se identifican con algún grupo étnico, aunque algunas evocan un pasado e identidad mam,² pero, por lo general, se autodefinen como *costeñas*. Esta identidad, se expresa también en algunos elementos de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009), la cual tiene entre sus características el protagonismo de las mujeres y la manifestación de la alegría —entre otras emociones— en su liderazgo.

Por consiguiente, a través del acompañamiento a dos defensoras del territorio originarias del Soconusco de Chiapas, se buscó la sistematización de las emociones que les permitieron fortalecer su participación y liderazgo; lo anterior, con el objetivo de llevar a cabo una *investigación comprometida* (Mora, 2015; Leyva, 2015; Speed, 2015) y ser un aporte a la organización de las mujeres del Soconusco. Así como brindar algunas herramientas, que fueron construidas desde su participación en la defensa y conservación del medioambiente. La *investigación comprometida* o *activista*, en este sentido, cuestiona “el pensamiento abismal que reproduce los conceptos de academia y activismo como dos entidades dicotómicas, antagónicas e irreconciliables.” (Leyva, 2015: 199).³ Además, al centrarse en los procesos, prácticas y dolores encarnados de la gente, intenta dismantelar la racionalidad

² El pueblo mam se ubica en algunas zonas de la selva, sierra y Soconusco de Chiapas. Así como en algunos departamentos de Guatemala. La relación del Soconusco con Centroamérica y con Guatemala, es una de sus características geopolíticas y culturales más relevantes.

³ Aunque también reconoce la importancia de las tensiones entre ambas para enriquecerse mediante el diálogo.

occidental de las ciencias sociales, y dirigirse así, al reconocimiento de las emociones y de distintos saberes —no académicos—, como espacios de conocimiento y transformación.

La sistematización de las experiencias de las mujeres y de la práctica de la *sutileza* en este libro formaron parte del encuentro y diálogo entre ellas y yo, con la finalidad de construir un conocimiento en conjunto que contribuyese a la identificación de procesos que les permitan fortalecer su liderazgo y participación en la defensa del territorio y salud comunitaria.

La etnografía (Peirano, 2004) que se alimenta de la experiencia de las y los investigadores en trabajo de campo, así como de la teoría antropológica y social, fueron parte de las herramientas principales para la construcción de este libro. El seguimiento y registro de las actividades que realizan las mujeres de la región en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental contribuyó a visibilizar su participación por el rescate de plantas medicinales y la salud colectiva. Conjuntamente, a través de talleres y grupos focales, como herramientas que permiten profundizar el método cualitativo, indagué sobre “la comprensión de una realidad construida históricamente y analizada en sus particularidades a la luz del sentir y la lógica de sus protagonistas” (Hamui y Varela, 2013: 57). En este sentido: “Los grupos focales indagan cómo afectan diferentes fenómenos o situaciones a las personas; particularmente explican y profundizan en las percepciones, sentimientos y pensamientos de los sujetos involucrados en diversas problemáticas” (Hamui y Varela, 2013: 59). En consecuencia, estas técnicas de investigación contribuyeron al registro y problematización de las emociones que guiaron la participación y liderazgo de mujeres.

Paralelamente, las entrevistas a profundidad hicieron posible la comprensión del manejo emocional (Hochschild, 1979, 2008) que realizaron mis interlocutoras, para lograr convertirse en lideresas y participar en la defensa y conservación del territorio; asimismo, la observación participante y las entrevistas informales me permitieron adentrarme en las *reglas del sentir* (Hochschild 1979, 2008) y *cultura emocional* (Le Breton, 2009) que contextualizan su participación.

Además de lo anterior, por medio de la *antropología encarnada* (Esteban, 2004) y algunos elementos de la *autoetnografía* (Bérnard, 2019) se priorizó el autoanálisis y autoobservación en el proceso de construcción de conocimiento. Lo anterior, para poder llevar a cabo una *reflexividad fuerte* (Ruiz y García, 2019), que permita hacer visibles las relaciones de poder que surgen en la interacción con las y los interlocutores de la investigación; y de esta manera, tratar de construir relaciones dialógicas con las personas con las que trabajé. La *reflexividad fuerte* y la *autoetnografía* toman en cuenta el papel central de las emociones y el cuerpo de la investigadora, no como índole anecdótica, sino como herramientas metodológicas y epistemológicas de primer orden (Flores, 2010). El texto etnográfico en este sentido incorpora la experiencia de la investigadora como una manera de potenciar la reflexión social y política del contexto investigado, y de los procesos y relaciones de poder que conllevan la construcción de conocimiento antropológico.

Por ello, la autoobservación que promueve la *reflexividad fuerte* y la *autoetnografía* nos lleva a examinar cómo se nos ha enseñado a sentir “adecuadamente” a las y los antropólogos, y cuáles han sido las consecuencias de este disciplinamiento y formación. Lo anterior, nos ayuda a identificar la manera en que nos construimos como investigadores e investigadoras, donde en muchos casos tuvimos que silenciar nuestras emociones, y la manera en que éstas aterrizan en nuestros cuerpos; pero no sólo eso, también, las formas en las que, elocuentemente o no, ocultamos o encubrimos las desigualdades que existen sobre los cuerpos de las personas con las que nos relacionamos en las investigaciones y los dilemas éticos a los que nos enfrentamos por estas razones.

Este silenciamiento obedece en gran medida a la búsqueda de objetividad, herencia de la dicotomía cartesiana razón/emoción; y a las *reglas del sentir* dominantes para las y los investigadores. Estas *reglas del sentir* han provocado en muchos casos, un distanciamiento en pos de la supuesta neutralidad, así como la objetivación de la otredad. En consecuencia, hacen poco viable una *investigación comprometida* y *encarnada*. Los dualismos mente/cuerpo y razón/emoción nos impiden comprender los vínculos entre las

emociones y los procesos de dominación; pero, también, suprimen el potencial de las emociones para articular diversas resistencias. Cuestionar e impugnar estos dualismos hicieron que fuera posible que las emociones de la investigadora constituyeran claves cognitivas o recursos interpretativos a lo largo de la investigación; adicionalmente, hizo viable que las emociones de las interlocutoras de este libro se presentaran como datos y evidencias (García y Ruíz, 2021: 35). Todo lo anterior, coadyuba a la creación de metodologías descolonizantes, que apuntan al declive de lo que denomino como *blanqueamiento de la antropología*, este *blanqueamiento* es parte del racismo interiorizado a lo largo de los procesos disciplinarios y educativos, el cual ha significado blanquearnos para convertirnos en “científicas sociales”; objetivizar nuestras relaciones con las personas en los procesos de investigación; negar nuestras emociones y dejar el compromiso social y ético de nuestras producciones.

Desmantelar los *racismos de costumbre* (Segato, 2007)⁴ en la antropología, sus silenciamientos y sus prácticas es una tarea política urgente para derribar los ordenamientos racistas que han impedido las alianzas y la lucha compartida con quienes experimentan en primera instancia el capitalismo, el racismo y el patriarcado. Desmantelar el *blanqueamiento de la antropología* implica, además, cuestionar la dicotomía razón/emoción que impuso la *colonialidad del saber*, la cual se sustenta en la universalización de la razón, así como en el imperio de la ciencia y la técnica “como únicos discursos de verdad para poder hablar sobre el mundo y la vida” (Guerrero, 2010: 8).

Como se mencionó anteriormente, uno de los posicionamientos que han nutrido este libro se basan en los aportes de la *autoetnografía* (Ellis, 1991; Bérnard, 2019; Ellis, Adams y

⁴ Laura Rita Segato identifica varios tipos de racismo, el de convicción; el político-partidario-programático; el emotivo; y finalmente el de costumbre; al que la autora considera como el más peligroso, pues éste es invisible para la ley, ya que no puede tipificarlo pues lo considera un prejuicio, una actitud del ámbito privado. Sin embargo: “Este tipo de racismo hace parte del universo de nuestras creencias más profundas y arraigadas [...]” (Segato, 2007: 68).

Bochner, 2019), esta metodología cualitativa consiste en partir de lo individual en la investigación, lo autobiográfico y personal, para conectarlo con lo cultural, social y político. Con ello, se provee de relevancia y centralidad a la experiencia personal e interpersonal. El texto etnográfico incorpora así la experiencia de la investigadora como una manera de llevar a la reflexión social y política del contexto investigado. En consecuencia, este método reta a las formas canónicas de hacer investigación y de representar a la otredad, pues la *autoetnografía* se posiciona como un ejercicio político, que involucra la reflexión consciente de la investigadora. Por tanto, representa no únicamente un producto, sino un proceso que busca adicionalmente, ampliar el público al cual busca impactar:

De esta manera, el autoetnógrafo no sólo trata de hacer significativas y comprometidas las experiencias personales y culturales, sino que también produce textos accesibles con el fin de tener un público más amplio y diverso; lo que el reporte de investigación tradicional generalmente desatiende; una acción que haga posible un cambio social y personal con mayor número de personas [...] (Ellis, Adams, Bochner, 2019: 24).

En cuanto a las herramientas metodológicas, concibe a las entrevistas que se realizan durante el proceso de investigación como reflexivas en sí mismas, pues se “enfocan en los significados producidos interactivamente y en la dinámica emocional de la entrevista. Se enfocan en el participante y su historia, sus palabras y sus pensamientos, así como en los sentimientos del investigador” (Ellis, Adams, Bochner, 2019: 25). De manera tal que, aunque la experiencia de la investigadora no es el principal objeto de estudio: “las reflexiones personales añaden contexto y capas a las historias que los participantes cuentan” (Ellis, 2004 citada en Ellis, Adams, Bochner, 2019: 25). Conjuntamente, las y los autoetnógrafos creen que la investigación puede ser rigurosa, teórica y analítica; al tiempo que emocional y terapéutica; inclusiva de fenómenos sociales y personales.

Los puntos anteriores construyeron un camino idóneo para que lograra desarrollar la categoría de *sutileza*, central en este libro,

la cual es una manifestación del conocimiento de las mujeres sobre la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) del Soconusco de Chiapas, al tiempo que es un ejemplo de *infrapolítica* (Scott, 2000), que les permite convertirse en lideresas y fortalecer su participación y resistencia en la defensa del territorio. La *sutileza* es la manifestación de la estrategia política de las mujeres, representa una afronta al poder y su dominio. Es la manifestación de la resistencia y lucha por la vida en un contexto de violencia y despojo. Es combate emocional y un disfraz para lograr contender en espacios políticos ampliamente masculinos. Es *manejo emocional* capaz de cambiar la historia personal y comunitaria en el contexto en el que se desarrolla.

El estudio de las emociones y su vínculo con la participación de las mujeres cuestiona las ideas tradicionales sobre el poder que han postulado que lo político se encuentra únicamente en la vida pública, menoscabando la potencia de los espacios denominados como privados y de las emociones como relaciones sociales y políticas. Por esta razón, esta investigación tuvo como interés principal la participación de las mujeres. Si bien el trabajo con hombres no es el elemento central de este libro, en el capítulo 1, se detalla la historia de un líder campesino varón que nos permite conocer la manera en que se desarrolló su participación y liderazgo en el estado de Chiapas. De tal forma que, nos adentramos en algunas de las problemáticas sociales que acontecen en el estado y sobre algunos procesos organizativos que han tenido lugar en la región, donde los liderazgos masculinos han constituido parte de la política tradicional, esta política es complementada y debatida con la participación de las mujeres en ámbitos insospechados a lo largo de este libro.

El trabajo con las mujeres me abrió la posibilidad de cuestionar que lo político únicamente se encuentra en los grandes procesos; por el contrario, la dimensión subjetiva y emocional fueron parte de lo que significó hacer política en el Soconusco, siendo la *sutileza* una de sus expresiones más contundentes. Esta política contrasta en muchos casos, con la política tradicional masculina. Buscar visibilizar la mirada y experiencias de las mujeres representó una

apuesta política que procura poner en el centro su relevancia en la conformación de procesos de resistencia y transformación comunitarios, asuntos que en muchos casos han sido invisibilizados por grandes procesos u omitidos en las investigaciones académicas.

Presenciar la manera en que las mujeres construían alianzas con diversos actores, el modo en que hacían política, así como la importancia que la risa y la alegría tenían en la cotidianidad del Soconusco coadyubaron a que construyera la siguiente pregunta: ¿por qué las emociones son relevantes en los estudios acerca del poder y la resistencia? Paralelamente, mi interés por el giro decolonial o perspectiva modernidad/colonialidad (Restrepo y Rojas, 2010) me llevó a ponderar la relación entre la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000) y la *dimensión emocional* (Calderón, 2012). La *colonialidad* plantea que los patrones de dominación naturalizados siguen existiendo aun a pesar de que se haya abolido la colonia. De esta manera, emergieron las siguientes preguntas: ¿qué lugar ocupa la *colonialidad del poder* en las emociones? y ¿cómo la *colonialidad del poder* afecta al cuerpo y emociones de las mujeres indígenas y mestizas? Estos cuestionamientos serán abordados en el capítulo 2.

La presencia de mujeres y hombres migrantes en esta geografía fronteriza; la vigencia de diversos espacios clandestinos donde las mujeres principalmente migrantes, aunque no únicamente, ejercen el trabajo sexual; la explotación de mujeres por medio de la economía ilegal; la presencia del crimen organizado y de la Guardia Nacional; así como de diversos megaproyectos, incluidos la minería y la plantación de palma de aceite, originaron las siguientes interrogantes: ¿de qué manera la frontera, legítima y produce diversas violencias en la región del Soconusco? y ¿cuál es el contexto que hace posible ciertos tipos de violencia sobre las mujeres? Estas preguntas fueron analizadas en los capítulos 1 y 3.

Al seguir de cerca los casos de dos lideresas, pude conocer sus experiencias de vida, y al presentar sus emociones como datos y evidencias, surgieron las siguientes problemáticas: ¿cuál es la relevancia de emociones como la alegría, valentía, amor y *apego al lugar* en su participación y resistencia?, ¿qué características personales y *reglas del sentir* posibilitan o impiden su participación?

y ¿cómo se manifiestan los liderazgos y la participación de las mujeres en un contexto fronterizo y de múltiples violencias? Estas preguntas fueron abordadas en los capítulos 3 y 4.

En relación con la *sutileza*, me pregunté: ¿qué significa la práctica de la *sutileza* en la participación y liderazgo de mujeres? y ¿por qué resulta fundamental la sanación en su participación y organización? Por último, pero no menos importante, el interés por la descolonización del conocimiento y el esfuerzo por realizar una investigación comprometida produjo la siguiente interrogante: ¿de qué manera la práctica etnográfica se relaciona con las emociones y el cuerpo de la investigadora? Estas preguntas se trataron en los capítulos 4 y 5.

Para continuar, es necesario mencionar que el estado de Chiapas ha sido históricamente un territorio de acontecimientos relevantes. Como ejemplo tenemos el levantamiento indígena del año 1994, justo cuando entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), impulsado por el entonces presidente Carlos Salinas. Esta insurrección dejó claro que los pueblos originarios si bien habían sido soterrados, seguían existiendo: "¡Aquí estamos! ¡Somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la patria!"⁵ Si bien este movimiento indígena representa uno de los procesos políticos y sociales más relevantes en el estado, existen múltiples organizaciones indígenas y campesinas en Chiapas. Es así como aterricé en la región del Soconusco, en este contexto me encontré con un panorama político complejo donde diversos actores caminaban en diferentes sentidos. A primera vista, sus prácticas parecían ser contradictorias, pues en algunos casos se beneficiaban de los proyectos clientelares y, por otro lado, reivindicaban valores anticapitalistas. Al mismo tiempo, crecía la desilusión sobre las expectativas incumplidas en torno al nuevo gobierno de la denominada Cuarta Transformación (4T). Todo ello, en un contexto donde existe una creciente economía ilegal a costa de los migrantes, en especial de las mujeres.

⁵ Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, enero de 1996. EZLN. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Fue así como en este proceso de inmersión conocí otras formas de hacer política, esto propició que en mi día a día estimulara una actitud de apertura para tratar de comprender las acciones de mis interlocutores. De esta manera, llegué a construir la categoría de *sutileza* para explicar la participación de las mujeres en un contexto de violencia y frontera. En dicho panorama, construir una política en defensa y protección del territorio no era una tarea sencilla.

No fue sino a través de la empatía “ponerse en los zapatos del otro, la otra” que fui capaz de comprender algunas de sus acciones y emociones; Muñoz (2017), en su investigación sobre los aportes de la filósofa Edith Stein al estudio de la empatía, menciona que: “El ejercicio de la empatía es fundamental para que el ser humano reconozca a los otros como ‘sujetos’ de experiencia y no como meros objetos y que, por ende, también aprende del contacto con los otros” (Muñoz, 2017: 94). El aprendizaje se construye a través de nuestra relación con los otros, al respecto, Velasco y Díaz (2006) señalan que ya no es posible actuar como si el investigador (a) fuera el único portador de la cultura al escribir su trabajo. En este sentido, considero que nuestros interlocutores también producen y transforman el conocimiento: “Las relaciones entre informante e investigador han cambiado y ello conlleva el replanteamiento de la autoridad y de la autoría etnográfica” (Velasco y Díaz, 2006: 75).

Además, el desarrollo de la categoría de *sutileza* me permitió ver con “otros ojos” los diferentes dilemas a los que se enfrentaban las mujeres y así no calificar su participación como “buena” o estigmatizarla como “mala”; por el contrario, traté de comprender las diversas violencias a las que se enfrentan cotidianamente y las estrategias que tienen que implementar para poder participar y defender el territorio. Estos matices también me permitieron situar a la *sutileza* como *infrapolítica* (Scott, 2000), es decir, como una forma de resistencia implementada desde las mujeres. Por medio del rescate de las plantas medicinales, la búsqueda de la salud individual y colectiva, las mujeres resisten y luchan por la vida.

La *sutileza*, como forma de participación en las mujeres, se conecta con el lugar estratégico que ocupa el Soconusco para los megaproyectos; es decir, con la geopolítica internacional y nacional,

y las violencias estructurales que se presentan en la región. Además, la *sutileza* es una forma de ejercer liderazgo y participación desde las mujeres en la defensa del territorio. Esta categoría, emergió en mi encuentro con ellas. Por este motivo, me resultó necesario iniciar una reflexión sobre la importancia de construir categorías de análisis desde las sujetas:

[...] la descolonización de la academia no sólo pasa por la investigación colaborativa —y en hacer accesible la producción académica para los no iniciados en los conceptos y las terminologías especializadas—, sino también por el reconocimiento del conocimiento producido en espacios “otros” y la incorporación de este conocimiento a los estudios científicos (Macleod, 2015: 33).

Al mismo tiempo, el conocimiento al ser una construcción social es producto de “categorías, relaciones y posiciones sociales (de raza/etnicidad, género, clase y colonialidad) y, por otro, de un encuentro, un diálogo, en que intervienen las emociones y la subjetividad” (Masson, 2015: 66). Al respecto, pocas veces en la disciplina antropológica el objetivo de escrutinio se ha centrado en las y los antropólogos, como si estos se encontraran exentos de las relaciones de poder, de una historia particular, de propios intereses en el proceso de construcción de conocimiento y, además, fuesen capaces de edificar ideas neutrales exentas de prejuicios y de consecuencias políticas. Por ello, considero que es necesario realizar una antropología desde el *conocimiento situado* (Haraway, 1995) que permita reconocer quiénes somos en el proceso mismo de la investigación, el lugar que ocupamos en las relaciones y dinámicas de poder y quiénes somos en relación a la interseccionalidad.

Con respecto a la interseccionalidad, es necesario señalar que el surgimiento de la ideología mestiza en México es producto de las políticas del Estado encaminadas a desindianizar a las y los sujetos (Aguilar, 2018); por lo anterior, es imprescindible reconocer en mi caso, que mi *locus de enunciación* (Mignolo, 2013) es el de una mujer mestiza. Esto me ha llevado a cuestionarme ¿qué significa ser mestiza? Esta pregunta atravesó mi propio proceso

de concientización sobre el racismo interiorizado y los privilegios basados en esta identidad, pero también en mi sentipensar en torno al vínculo que como antropóloga establezco con mis interlocutoras, y las relaciones de poder que surgen en el proceso de investigación.

En este contexto, las mujeres con las que trabajé se identificaban en su mayoría con la identidad mestiza que enaltecía el nacionalismo mexicano. Las fronteras nacionales —en este caso la frontera sur— exacerbaban el nacionalismo, la identidad mestiza proveyó de legitimidad y pertenencia territorial en este contexto de tránsito migratorio, tránsito que en la actualidad es constantemente perseguido y criminalizado. Ser mexicano, mexicana se equiparó con ser mestizo o mestiza, sobre todo, si esta identidad recogía corporalidades blancas como las europeas que llegaron a la región en la época del porfiriato. En consecuencia, la identidad indígena fue desplazada sobre todo en la región costera del Soconusco. Fue así como emergió también la identidad costeña, que hace alusión a los mestizos que viven en la costa de Chiapas.

Si bien mis interlocutoras se identificaban con la identidad mestiza, mi cuerpo en este contexto fue leído como blanco, blanco mestizo, además, mi origen social y ser estudiante de postgrado me otorgaron en las relaciones de poder cotidianas, de una “autoridad etnográfica”. En este sentido, me pareció relevante cuestionar el individualismo epistémico, lo anterior contribuyó a que fuese aún más consciente de la colectividad en el proceso de construcción de conocimiento. Estos elementos serán abordados en el capítulo 5. Si bien en mi caso y en el de mis interlocutoras la identidad mestiza atravesó nuestra subjetividad, en el contexto estudiado y en mi experiencia haciendo investigación, se volvió más evidente que existen diversos “tipos” de mestizos(as), pues entre más clara sea la piel más privilegios dentro de las relaciones de poder y, en consecuencia, menos persecución policial que busca frenar el tránsito migratorio proveniente de Centro América y el Caribe. Lo anterior es un ejemplo de cómo la mestizocracia, la pigmentocracia y el racismo estructural aterrizan en la frontera Sur.

El estudio de las emociones es relevante para comprender los imaginarios, discursos, prácticas, pensamientos y cultura a la

que pertenecen las y los sujetos, pues “no son sólo expresiones naturales de la fisiología o la psicología humanas, sino construcciones simbólicas de sentido que se encarnan en cuerpos e individuos concretos, socialmente contruidos” (Guerrero, 2010: 90). Parte de mi colaboración en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental involucró mi participación impartiendo algunos talleres sobre las diversas violencias que experimentamos las mujeres, las cuales, no sólo se expresan a nivel interpersonal sino a través del despojo y la violencia que ejerce el Estado y el crimen organizado. La metodología implementada en estas dinámicas se centró en las emociones y en “poner el cuerpo”.

El cuerpo, desde los feminismos comunitarios y descoloniales (Cabnal, 2019; Chirix, 2019; Cumes, 2019; Espinoza, 2017; Lugones, 2008; Mendoza, 2014), adopta un componente territorial, el *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2019; Gómez, 2014), donde se encarnan las emociones; el cuerpo, así, adquiere una dimensión social, histórica y política, cuerpos-territorios que en muchos casos han sido oprimidos por la *colonialidad del ser* y de la *afectividad* (Guerrero, 2010), pero que, también, han resistido de diversas maneras. Por otro lado, existe desde esta perspectiva una interdependencia entre la defensa de las mujeres y la defensa del territorio. La salvaguardia del *cuerpo-territorio* de las mujeres implica la defensa de su dignidad y de la vida para sus pueblos. La protección de los derechos de la tierra y del medioambiente son también parte integral de este proceso. Además, el *cuerpo-territorio* nos permite comprender la relación que existe entre la violencia contra las mujeres y el control territorial (Segato, 2016). Por ello, las luchas y resistencias en contra del despojo son desde esta perspectiva esenciales para la supervivencia de las mujeres y de la vida misma. Estas reflexiones que son parte de los feminismos no hegemónicos representan un aporte fundamental para la construcción y desarrollo de este libro, cuya estructura es la siguiente.

En el capítulo 1 “La región del Soconusco de Chiapas, violencia y frontera sur de México” describo el contexto fronterizo en el cual se realizó la investigación. Por consiguiente, efectúo una revisión sobre algunos de los estudios que se interesaron por

la categoría de frontera en el estado de Chiapas, como Fábregas (1990); Hernández (2001); y Kauffer (2005). Además, reflexiono sobre cómo la frontera legítima y produce diversas violencias en el Soconusco. Para desarrollar este tema utilizo algunas de las definiciones hechas por Bourgois (2009, 2001) y destaco el estudio de Álvarez (2016) que aborda la cotidianidad y normalización de la violencia en este contexto. Por otro lado, exploro la relación entre violencia y megaproyectos, y a través de la trayectoria de un líder campesino varón, planteo algunas problemáticas del estado de Chiapas.

En el capítulo 2 "Antropología de las emociones, cuerpo y *colonialidad de la afectividad*" desarrollo la perspectiva teórica de esta investigación sobre el estudio de las emociones. Inicio mi propuesta con una revisión histórica de algunos precursores como Rosaldo (2000) y Le Breton (2009). De igual forma, exploro algunas propuestas más actuales como las de Abad y Flores (2010), y Calderón (2012) con su *dimensión emocional*. Enseguida, desarrollo algunos de los debates en torno a la inteligibilidad de las emociones o *continuum* epistemológico-razón-emoción en Haidar y Ramos (2019), o *cultura emocional* de Le Breton (2012). También analizo algunos de los aportes que desde el estudio de los movimientos sociales han realizado Jasper (2012, 1998), Poma (2019, 2017), entre otros.

Continúo con una reflexión sobre las emociones desde los movimientos de mujeres, en especial de las mujeres indígenas zapatistas, así como de algunas pensadoras mayas como Cumes (2019), Chirix (2009), Cabnal (2019), y Gómez (2014). Asimismo, introduzco los conceptos de *colonialidad del ser* y *colonialidad afectiva* (Guerrero, 2010), para comprender la manera en que la *herida colonial* (Mignolo, 2007) y la *colonialidad del género* (Lugones, 2008; Mendoza, 2014) afectan a las subjetividades y cuerpos de mujeres indígenas y mestizas.

En el capítulo 3 "Emociones y resistencia de las mujeres del Soconusco" desarrollo el contexto particular en el que la violencia afecta a las mujeres. También describo la importancia de la risa (Rueda, 2013) y la alegría en la resistencia (Scott, 2000). A

través de un caso etnográfico, retrato la participación de Camila y su comunidad, para expulsar a una empresa minera y enfrentar la *colonialidad de la naturaleza* (Guerrero, 2010). Concluyo este capítulo con algunos de los conceptos que permiten aproximarnos al estudio de las emociones desde los movimientos sociales, como el *apego al lugar* (Poma, 2019) y el *shock moral* (Jasper, 1998, 2018).

En el capítulo 4 “*Reglas del sentir, manejo emocional y sutileza*: El liderazgo y participación de Mar y Leonora”, desarrollo los conceptos de *reglas del sentir y manejo emocional* de Hochschild (1979; 2008) para explicar a través de dos lideresas y sus experiencias emocionales y de vida, las características de su participación en la defensa del territorio y el rescate de la medicina tradicional. A través de sus casos, desarrollo el proceso en que emociones como la esperanza, el amor al territorio, el *apego al lugar*, la dignidad y la valentía, les permitieron enfrentar la *herida colonial* (Mignolo, 2007) y la *colonialidad de la naturaleza y del ser* (Guerrero, 2010). Al mismo tiempo, presento por qué “es el tiempo de la sutileza” para estas mujeres, y desarrollo cuatro de sus dimensiones: la emocional, la infrapolítica, la espiritual y la de los conocimientos y habilidades.

Por último, en el capítulo 5 “Tenemos que sanar: El cuerpo y las emociones en la investigación antropológica” narro la importancia de la sanación en la consolidación de la participación de las mujeres, así como el papel que desempeña la dimensión espiritual de la *sutileza* y sus 4 elementos: el amor al territorio y *apego al lugar* (Poma, 2019), como fuerza vital, horizonte de futuro, y como esfuerzo de las mujeres en el rescate y construcción de una espiritualidad propia. Además, describo la manera en que mi cuerpo y emociones fueron partícipes de la *práctica etnográfica encarnada* (Ruíz y García, 2019) a través de los talleres que impartí en el centro de cultura y cuidado ambiental.

Este libro representa una sistematización del conocimiento y prácticas de resistencia de las mujeres ante la violencia y el despojo en el Soconusco de Chiapas, donde la dimensión emocional fue un componente clave de movilización colectiva. Por tal motivo, sirva este texto como una herramienta para la participación y liderazgo de mujeres en la lucha por la vida.



Foto1. El inicio del camino, el Soconusco (Díaz, 2019).

CAPÍTULO 1

La región del Soconusco de Chiapas, violencia y frontera al sur de México

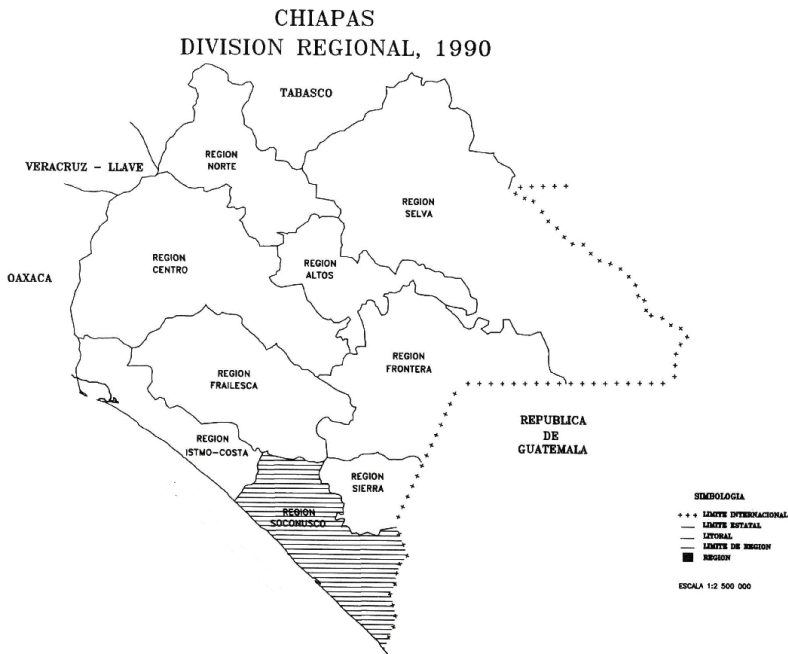
En la actualidad, las fronteras todavía desempeñan una “función de configuración del mundo”, pero frecuentemente están sujetas a cambiantes e impredecibles patrones de movilidad y superposición, apareciendo y desapareciendo, cristalizándose en ocasiones en forma de amenazantes muros que derrumban y reordenan los espacios políticos que alguna vez estuvieron formalmente unificados, atravesando la vida de millones de hombres y mujeres que, en movimiento o condicionados por las fronteras que los dejan sedentarios, llevan la frontera encima (Mezzadra y Neilson, 2017: 24).

La región del Soconusco se ubica en el sur del estado de Chiapas, geografía compuesta por 16 municipios, incluidos Tapachula, ciudad fronteriza y punto estratégico para la movilidad humana proveniente principalmente de Centroamérica, que busca llegar a Estados Unidos o trabajar temporalmente en México. De acuerdo con Soledad Álvarez (2016), la ciudad de Tapachula y la frontera sur del estado de Chiapas son espacios clave para las dinámicas globales de movilidad humana, tráfico de mercancías y personas en el neoliberalismo mundial. En este sentido, las políticas migratorias de Estados Unidos han puesto el acento en la frontera sur de México, lo que ha ocasionado una crisis humanitaria que cada día vulnera la vida de miles de mujeres, hombres, niñas y niños que deciden dejar su país de origen, pero que quedan varados en la ciudad de Tapachula o en alguna otra ciudad del país. Así, la expansión del capitalismo tiene como uno de sus objetivos la conquista de nuevos territorios, incluidos los cuerpos de las y los migrantes que son explotados en redes de tráfico de personas; pero, también,

de los recursos naturales para convertirlos en mercancía. En este sentido, la región del Soconusco no escapa de estas dinámicas y redes globales, que son parte del *continuum* de violencias que acontecen en la región (Álvarez, 2016), muestra de ello son los diversos megaproyectos que atraviesan y pretenden aterrizar en el Soconusco.

Este primer capítulo busca contextualizar el estudio de esta región como un lugar de frontera y productor de diversas violencias que atraviesan las vidas de las y los sujetos. Así, las preguntas que se busca responder son las siguientes: ¿de qué manera la frontera legitima y produce diversas violencias en la región del Soconusco?, ¿cuál es la relación entre violencia y megaproyectos?, ¿por qué existe la desilusión en torno al gobierno de la llamada 4T en el Soconusco?

Mapa 1. Región del Soconusco de Chiapas



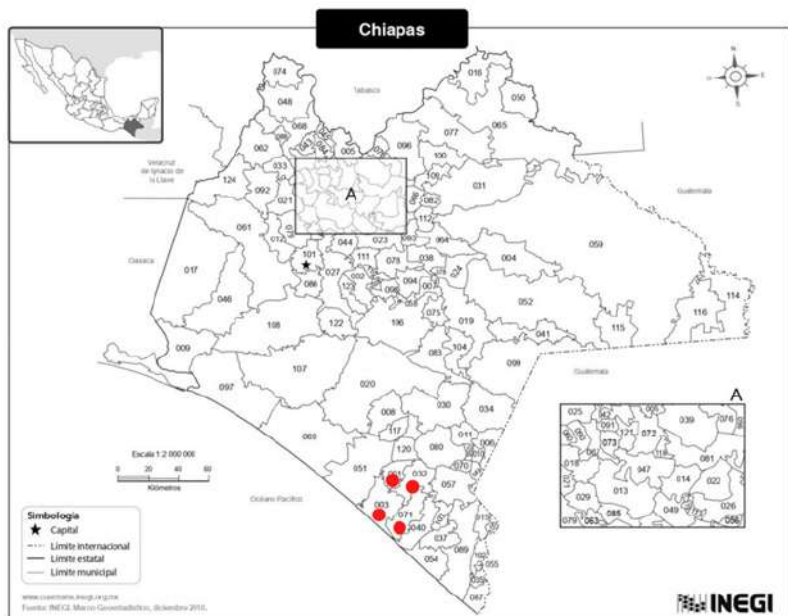
Fuente: (INEGI, 1994).

La estructura de este capítulo será la siguiente: en un primer apartado, se realizará una revisión de algunos de los estudios que abordaron distintas problemáticas de la frontera sur de México para brindar una mirada histórica de este espacio. Posteriormente, se abordará el análisis de la violencia y su relación con la frontera sur como lugar estratégico dentro del sistema capitalista mundial. Seguido de lo anterior, se presentará la trayectoria de un líder campesino que permite aproximarnos a diversas problemáticas que acontecen en el estado de Chiapas; finalmente, se reflexionará sobre la desilusión de algunos sectores de la población respecto al gobierno de la denominada 4T.

La frontera sur en el estado de Chiapas

De acuerdo con Fábregas (1990), los municipios fronterizos de Chiapas pueden ser agrupados en cuatro grandes regiones: región Selva, Fronteriza, Sierra, y Soconusco. La región del Soconusco se compone de 16 municipios localizados en el extremo sur de Chiapas, México. En la actualidad comprende los municipios: Mapastepec (051), Acacoyagua (001), Acapetahua (003), Escuintla (032), Villa Comatitlán (071), Huixtla (040), Tuzantán (103), Huehuetán (037), Mazatán (054), Tapachula (089), Suchiate (087), Frontera Hidalgo (035), Metapa (055), Tuxtla Chico (102), Cacahoatán (015) y Unión Juárez (105). (INEGI, 2010). Esta investigación se llevó a cabo principalmente en los municipios ubicados al norte del Soconusco: Escuintla (032), Acacoyagua (001), Acapetahua (003) y Villa Comatitlán (071), señalizados con un círculo rojo.

Mapa 2. Localización de los municipios de Escuintla, Acacoyagua, Acapetahua, y Villa Comatitlán



Fuente: (INEGI, 2018)6

Los primeros estudios antropológicos que comenzaron a realizar investigaciones en la región del Soconusco y que utilizaron el concepto de frontera en el sur del estado de Chiapas surgieron principalmente en los años ochenta del siglo pasado (Gutiérrez, 2017). Estas primeras aproximaciones se centraron en la construcción del Estado nacional mexicano y sus fronteras geopolíticas, los cambios religiosos, la identidad étnica y los movimientos migratorios procedentes de Centroamérica. Las investigaciones lideradas por Andrés Fábregas Puig tomaron en cuenta, además, la manera en que el colonialismo impactó en la creación de la frontera sur, pues este proceso invisibilizó la diversidad de regiones y dinámicas culturales preexistentes a la construcción del Estado mexicano:

⁶ Disponible en <https://www.inegi.org.mx/temas/mg/>

“México como nación comparte una historia con los pueblos de Centroamérica y más allá de las diferencias particulares, conforma un *continuum* cultural junto con el resto de América Latina” (Fábregas, 1985: 16, citado en Gutiérrez, 2017: 165-166). Para Fábregas, la frontera sur del estado representaba un territorio donde coexistían diversos ámbitos regionales anteriores a la conquista española.

Por lo anterior, un antecedente importante fue la adhesión de esta región al Estado mexicano en el año 1882, cuando se firmó el tratado de límites territoriales entre México y Guatemala, el Soconusco y la parte conocida como Distrito de Mariscal se reconocerían como mexicanos (Quintana; Rosales, 2006). Este antecedente forma parte de la historicidad de esta frontera, la cual “separó” una región que contaba con una historia cultural compartida con Centroamérica. Este elemento de historicidad evidencia el aspecto político de las fronteras y sus violencias; no hay que olvidar que las fronteras juegan un papel relevante en la geopolítica internacional. De acuerdo con Mezzadra y Neilson (2017), las fronteras cuentan con un poder productivo; es decir, un papel estratégico en “la fabricación del mundo” (2017: 11). Pero, además, esta región fronteriza ha sido un espacio de disputa entre México y Guatemala debido a sus recursos naturales, tierra altamente productiva y su estratégica ubicación costera. Por consiguiente, con la firma de los límites territoriales, Guatemala perdió el 6 % de su territorio (Álvarez, 2016: 63).

Este contexto de disputa permanente tuvo repercusiones directas en la vida cotidiana de la región. Entre ellas, sobre la concepción que desde entonces se empezó a construir respecto de esos *otros* no deseados [...] 15 mil guatemaltecos quedaron prácticamente de un día para el otro en territorio mexicano. Esto supuso que, por un lado, ese límite político-administrativo no sea del todo adoptado localmente y que la dinámica cotidiana continúe a pesar de esa nueva frontera (Álvarez, 2016: 64).

Lo señalado por Álvarez muestra el papel de la frontera y del Estado en el proceso de mexicanización forzada que atravesó la vida de miles de personas y que motivó el estigma hacia los *otros* no mexicanos. Como podemos observar, la diversidad es un

elemento que las fronteras estatales invisibilizan y violentan, por ello, Fábregas (1990) propuso el término de *plurirregionalidad* para aproximarse a la frontera sur a sus fronteras internas y a las dinámicas propias que éstas mantienen al interior del Estado-nación y más allá de él. Pero, también, para revelar las relaciones de poder coloniales, pues si bien la frontera sur antes de la conquista formó parte del dominio de la cultura maya y parte de una región central, “el proceso colonial la transformó en periférica” (Fábregas, 1990: 11-12). Asimismo, señala que “Paradójicamente, la práctica del colonialismo, que fue la primera alteración abrupta en la vida social de los pueblos originales, sembró también la semilla de donde brotó el Estado Nacional” (Fábregas, 1990: 14). Por consiguiente, la construcción de la frontera sur es la consolidación territorial del nacionalismo mexicano.

Por su parte, los trabajos de Aída Hernández (2001) se interesaron por las poblaciones indígenas que habitaban esta geografía, en especial, por el pueblo mam. En su libro, *La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, la autora señala cómo esta población ha encontrado una diversidad de obstáculos para existir como pueblo, pues debido a las políticas nacionalistas del Estado mexicano: “muchos campesinos de la frontera sur temen hablar su idioma indígena de origen guatemalteco, o reivindicar sus raíces familiares en el Tacaná, por miedo a perder sus derechos ejidales o a ser deportados al país vecino” (Hernández, 2001: 24). Como puede observarse, el nacionalismo mexicano forma parte intrínseca de las dinámicas fronterizas en el sur del país. Este nacionalismo, como se mencionó anteriormente, intenta borrar las relaciones culturales, sociales e históricas previas a la conformación de la frontera. De esta manera, “vivir en la frontera” ha representado para la población mam una constante recreación de su identidad para no sucumbir ante los embates del Estado y del nacionalismo que emana de él. Así, han puesto en práctica diversas estrategias para identificarse de acuerdo con el contexto, ya sea como mestizos o como indígenas, lo que ha ocasionado que en muchos casos se les invisibilice: “La invisibilidad cultural de los mames los ha sacado varias veces de los censos oficiales” (Hernández, 2001: 27).

Algunos estudios que abordaron la frontera sur y que incluyeron a poblaciones indígenas pertenecientes a otros Estados fueron los de Edith Kauffer (2005). En dichas investigaciones se relatan las experiencias de los refugiados guatemaltecos que llegaron a Chiapas en los años ochenta del siglo pasado; así como la categoría de frontera para aplicar diferentes acepciones al término, que van desde la frontera como límite geopolítico hasta la frontera como espacio de la diferenciación étnica. La autora se refiere al concepto de frontera utilizado por Jan de Vos (1993) para exponer el proceso de reforzamiento del límite internacional el cual, fue impulsado por varios factores, entre ellos: "el levantamiento armado zapatista de 1994, la migración indocumentada centroamericana en tránsito hacia Estados Unidos, y, más recientemente, la amenaza terrorista derivada del 11 de septiembre de 2001" (Kauffer, 2005: 9). Estos elementos reforzaron la seguridad en la frontera sur que antes se caracterizaba por ser más permeable. En la actualidad, habría que incluir, además, la creciente militarización de la zona debido a las políticas migratorias impuestas por el gobierno de Estados Unidos y robustecidas por el mexicano, que han ocasionado una crisis humanitaria que vulnera cotidianamente la vida de miles de personas en tránsito.

Kauffer también desarrolla la manera en que las fronteras étnicas son relevantes para comprender las interacciones sociales que acontecen en esta geografía. En especial, entre la población indígena guatemalteca —que llegó a Chiapas escapando de la guerra de exterminio que acontecía en su país— y la población mexicana. En este sentido, las fronteras étnicas despliegan una distinción entre un *nosotros* y los *otros* (estigmatizados). Con estos ejemplos, expone diferentes tipos de fronteras: a) las internas y b) las geopolíticas de los Estados nacionales, ambas interactúan de manera conjunta. Como tal, la guerra en Guatemala marcó la vida fronteriza que se desarrolla en el Soconusco y las interacciones sociales que emergieron en este espacio.

Otra característica particular de la región se refiere a la llegada de esos *otros* deseados. Inmigrantes franceses, ingleses, estadounidenses, alemanes entre otros, que arribaron al Soconusco, sobre todo durante el régimen de Porfirio Díaz:

Entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX se fomentó la inmigración de extranjeros deseados —léase europeos y norteamericanos—, es decir, esos otros “civilizados”, para que invirtieran en la región e impulsaran la agricultura comercial, sobre todo la industria del café (Álvarez, 2016:65).

Esta situación fue parte de la política de colonización, que tenía como fin atraer inmigrantes de “raza blanca” e impulsar los ideales del progreso y el desarrollo en México y, especialmente, en la frontera sur (Tovar, 2000:29).

Dicho lo anterior, la población alemana que llegó al Soconusco jugó un papel preponderante en la producción de café, el cual era considerado un artículo de lujo en Europa: “los inmigrantes alemanes que se asentaron en México en el área del Soconusco se abocaron a la producción de este preciado grano y aprovecharon las regalías, exenciones de impuestos y las concesiones que promovió el régimen de Díaz” (Tovar, 2000: 33). De acuerdo con Tovar, si bien la migración alemana fue una de las más importantes en la región debido al impulso económico que dio a esta geografía, ésta no cumplió con las expectativas de mestizaje que anhelaba el Estado mexicano, pues la mayoría de las alianzas matrimoniales de esta población se daban entre alemanes.

Otra de las migraciones extranjeras más relevantes ha sido la de origen japonés. En el año de 1897 partió del puerto Yokohama un grupo de 35 japoneses, llevando como nombre Colonia Enomoto. Esta colonia fue favorecida por el gobierno mexicano, que les otorgó 65 000 hectáreas en el municipio de Escuintla. Actualmente, en el municipio de Acacoyagua podemos encontrar un parque construido en honor a esta colonia (Cruz, 2012). Por su parte, la población china fue otra de las migraciones más significativas para la región, la cual, a diferencia de la japonesa, arribó al país como mano de obra barata para trabajar en haciendas, minas y en las obras del ferrocarril Tehuantepec. Posteriormente, orientaron su actividad económica hacia el comercio, en especial al de comida (Tovar, 2000: 38-39). No en vano en el Soconusco se refieren a la “comida china” como una de las típicas de la región, que si bien

ha adquirido elementos propios, conserva como base el arroz y los fideos, entre otros elementos. Ambas poblaciones, la japonesa y la china, lograron entablar relaciones de parentesco con los locales, a la fecha, es común que algunas familias —sobre todo de los municipios de Escuintla y Acacoyagua— tengan algún antepasado chino o japonés.

Las dinámicas sociales que surgieron entre los *otros* estigmatizados —léase población indígena de origen guatemalteco y mexicano, que trabajaba en las fincas y plantaciones de café—; y los *otros* privilegiados, mestizos y extranjeros dueños de haciendas cafetaleras y comercios, fueron normalizando la exclusión y la violencia como parte de las dinámicas en la vida cotidiana del Soconusco (Álvarez, 2016:66). El proyecto integracionista que surgió posterior a la Revolución mexicana también dio pie a la violencia del Estado sobre aquellos *otros* estigmatizados, pues la ideología mestiza se impuso como uno de los cimientos del nacionalismo mexicano en todo el territorio y, de manera muy especial, en la frontera sur del país. En tal sentido, ha sido a través del racismo y la violencia como se han configurado diversas fronteras internas, que excluyen y estigmatizan a aquellos *otros* que son considerados como opuestos al proyecto de mexicanización y mestizaje.

En aras del progreso y desarrollo, las poblaciones indígenas fueron forzadas a la aculturación y a dejar sus lenguas, organizaciones políticas y sociales, así como su cosmovisión; siendo objeto de las políticas nacionalistas que tienen como sustento al racismo de Estado. En la región del Soconusco, especialmente en las poblaciones más cercanas a la costa, se produjo un proceso de legitimación de la identidad mestiza, en la cual se concibe el origen indígena como lejano, o más propio de las comunidades pertenecientes a la serranía del Soconusco. Aunque también, en municipios como el de Acapetahua, se ha comenzado a fortalecer la identificación con lo afromestizo.

Ha sido a través del racismo y la violencia que se ha despojado a poblaciones enteras de identidad, derechos y territorio, “el racismo ha sido un mecanismo del poder para legitimar el gran despojo de la historia, en particular, de los pueblos

indígenas y afrodescendientes de las Américas” (Castellanos, 2019: 126). Lo anterior, sin desestimar los procesos de resistencia, pues: “Violencia, racismo y rebeldía forman una tríada indisociable en la historia de los pueblos indígenas” (Castellanos, 2019: 115). El tema de la resistencia y su vínculo con las emociones será analizado en los capítulos 3, 4 y 5. El racismo de Estado y el nacionalismo han jugado un papel primordial en las dinámicas de violencia en la frontera sur, así como en el sustento de la ideología mestiza. En este sentido, las repercusiones que el racismo y el mestizaje han tenido en los cuerpos feminizados y racializados será parte de lo abordado en el capítulo 2.

Además de los estudios mencionados anteriormente, a partir de la década del año 2000, comenzaron a sobresalir análisis sobre la relevancia de los trabajos que realizan las mujeres migrantes en la frontera sur; por ejemplo, el de las mujeres guatemaltecas en las plantaciones de café y el trabajo sexual realizado por mujeres centroamericanas (ONU Mujeres, Colmex, 2015: 8). Sobre ese punto, la frontera empezó a ser examinada en conjunto con las implicaciones de ésta en la vida de las mujeres migrantes, problemáticas que abordamos en el capítulo 3.

Violencia cotidiana y megaproyectos en la región del Soconusco de Chiapas

Como parte de la violencia estructural que acontece en el Soconusco, tenemos la que propicia que miles de migrantes decidan dejar sus países de origen y transitar por la hostilidad de la frontera sur de México, donde la violencia cotidiana ha sido normalizada como parte del *continuum* de violencia. De acuerdo con Álvarez (2016), este *continuum* es parte de la estigmatización que recae sobre aquellos “no autorizados”, los migrantes no blancos; en contraposición a los migrantes autorizados, los norteamericanos y europeos. Este proceso de estigmatización ha dado cierto matiz a las relaciones sociales del Soconusco, además de provocar genocidios en silencio:

Pensando en la frontera sur chiapaneca, puede sugerirse que lo que en efecto se ha normalizado es: 1) las condiciones de pobreza y desigualdad de los lugares donde cruzan y paran los migrantes [...] 2) las formas de explotación laboral [...] 3) la estigmatización construida de los migrantes como los otros no deseados, la cual se hace presente en las relaciones cotidianas, en la ley y en políticas migratorias; 4) como consecuencia de esa estigmatización, la discriminación e invisibilización; 5) la negación de derechos a migrantes; 6) el deterioro de la salud de los migrantes [...]. (Álvarez, 2016: 394).

La frontera sur chiapaneca, lugar de tránsito y contención migratoria, produce persecución, estigmatización y criminalización de los *otros*, esto provoca que emerjan espacios donde lo ilegal forma parte central de la economía, terreno donde las y los cuerpos de mujeres, hombres, niñas y niños migrantes son receptáculos de la crueldad, explotación y trata de personas. La presencia del crimen organizado forma parte del aumento de la violencia en la región, así como de la economía ilegal. Corporaciones criminales se disputan el control territorial de esta frontera, sobre todo en lo relacionado al contrabando de drogas y al tráfico de migrantes centroamericanos. En tal sentido, “Resulta innegable que la violencia modela las vidas y las relaciones que se despliegan en y a través de las fronteras” (Mezzadra; Neilson, 2017: 11). Paradójicamente, en estas dinámicas el Estado es un agente fundamental, que, a través del control fronterizo, ejerce y reproduce violencia institucional:

[...] es una violencia de Estado que criminaliza selectivamente a ciertos migrantes mediante leyes y reglamentos migratorios, y bajo un aparato policiaco militarizado, que criminaliza por color de piel, etnicidad, estereotipos raciales, idioma, expresiones sexuales y de género. Esta criminalización selectiva provoca situaciones de riesgo para las personas en tránsito irregularizado, paradójicamente, el principal riesgo para las migraciones irregularizadas son las violencias producidas por el mismo Estado, ya sea directa o indirectamente (Maldonado, 2021).

En la misma tesitura sobre el tema de la violencia, me remito a Philippe Bourgois (2009, 2001) quien desarrolla las categorías

de *violencia política*, *violencia estructural*, *violencia simbólica* y *violencia cotidiana*. De acuerdo con el autor, la *violencia política* se caracteriza por ser administrada en nombre de una ideología política, ya sea por parte del Estado, como sucede en los controles fronterizos donde la ideología nacionalista es central, o su opuesto, los movimientos sociales que luchan en contra de la represión. La *violencia estructural* —nivel macro— por otra parte, se refiere a la organización político-económica de la sociedad que provoca entre otras cosas, mortalidad, pobreza y explotación. Aquí podríamos situar al sistema capitalista que ha construido sujetos explotables y desechables, cuestión que se manifiesta en la frontera sur de México con especial crueldad. La *violencia simbólica* hace alusión a la manera en que la dominación opera a nivel íntimo. Pues se “ejerce a través de la cognición y el desconocimiento, el conocimiento y el sentimiento, con el consentimiento involuntario de los dominados” (Traducción propia. Bourdieu, 2001, citado en Bourgois, 2001: 8).⁷ Como lo señala la cita anterior, este tipo de violencia incorpora la dimensión emocional y los procesos cognoscitivos de los sujetos, temas que serán tratados en el capítulo 2, a través del concepto de *colonialidad de la afectividad* (Guerrero, 2010).

La *violencia cotidiana*, como su nombre lo indica, se refiere a las prácticas y expresiones de violencia ocurridas en la vida diaria (*everyday*) y a nivel interpersonal (microinteraccional), este concepto se basa en los trabajos de Scheper-Hughes (1992;1996). Esta violencia resulta ser muy significativa para comprender la normalización de la brutalidad a nivel comunitario e individual (Bourgois, 2001: 7-8). La normalización de la violencia forma parte de la vida cotidiana del contexto fronterizo chiapaneco, problemáticas que afectan principalmente a las y los migrantes, pero, también, a la población local. Esta normalización delimita el tipo de dinámicas sociales entre la población migrante (los otros) y la población del Soconusco; al mismo tiempo, nos permite indagar acerca de los presentes y futuros ultrajes, propios de una región

⁷ “It is ‘exercised through cognition and misrecognition, knowledge and sentiment, with the unwitting consent of the dominated’”.

donde la vida humana ha sido infravalorada. “El aumento de la violencia local se debe a que una ‘semilla de violencia abierta’ en contra de los migrantes no fue controlada, se reprodujo y se incrementó” (Álvarez, 2016: 388). De acuerdo con lo anterior, considero que esta *violencia normalizada*, permite que la *violencia estructural* se reproduzca de manera más eficaz en la región, prueba de ello son los megaproyectos que afectan esta geografía, tema que se verá más adelante.

En esta misma tónica, la *violencia estructural*, concomitante a la economía capitalista, tiene dentro de sus características primordiales la conquista de nuevos territorios, incluidos los cuerpos-territorios de las personas, así como su reorganización y administración por parte del gran capital (Rodríguez, 2017). Este panorama incluye al estado de Chiapas y por supuesto al Soconusco, territorios que, desde la perspectiva capitalista, cuentan con grandes riquezas naturales.

La respuesta a la pregunta “¿por qué no ha terminado la guerra de Chiapas?” se encuentra en este mapa. El mundo Maya, Guatemala, Belice, Chiapas, partes de Tabasco, Campeche, Quintana Roo, Yucatán, está lleno de petróleo y uranio. Esto es lo que está en juego [...] el poder financiero quiere una nación especial aquí (Subcomandante Insurgente Marcos, 2016: 173).

El sur de México representa para los intereses del gran capital una geografía llena de posibilidades, megaproyectos y mano de obra barata migrante y local, que son parte del designio neoliberal.

De acuerdo con Gudynas (2013), el *extractivismo* es un tipo de extracción de recursos naturales en gran volumen o alta intensidad, que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo. Además:

El extractivismo se relaciona con la militarización y control de los territorios, con los procesos de acaparamiento de tierras, como en el del modelo del agronegocio, y los proyectos vinculados a la economía verde, con los proyectos de agricultura climáticamente inteligente, los

monocultivos, proyectos de venta de carbono, siembra de transgénicos, entre otros (Schenerock y Ramos 2021: 13).

Es importante mencionar que “El modelo extractivo no se limita exclusivamente a la explotación minera o la extracción de hidrocarburos. Tiene como rasgo fundamental la apropiación de bienes comunes naturales para la exportación” (Schenerock y Ramos, 2021: 13).

En relación con lo anterior, la región del Soconusco chiapaneco posee una gran riqueza natural. En México, La Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) administra 182 áreas naturales divididas en 9 Direcciones Regionales; una de ellas es La Región Frontera Sur, Istmo y Pacífico Sur, conformada por 27 Áreas Naturales Protegidas y 9 Reservas de la Biósfera. El Soconusco cuenta con 3 de estas reservas: la Reserva de la Biósfera de El Triunfo; la Reserva de la Biósfera El Volcán Tacaná; y finalmente, la Reserva de la Biósfera de La Encrucijada. Todas con una gran diversidad de ecosistemas que incluyen el manglar, el bosque, el mar y la selva. Sin embargo, la región cuenta con diversos megaproyectos incluidos la minería. De acuerdo con Mendoza (2019), sólo el Soconusco concentra 21 concesiones mineras, estas implican un impacto sobre 51 000 hectáreas que incluyen sitios protegidos para conservación; uno de ellos es la Reserva de La Biósfera El Triunfo, donde existen 7 concesiones mineras. Durante la época colonial, la minería fue la actividad más importante de exportación y eje de la economía en la Nueva España. La explotación minera contribuyó a la acumulación ampliada de capital, necesaria para el desarrollo del capitalismo mercantil a nivel mundial (Palerm, 2008); en este sentido, continúa jugando un papel preponderante en el desarrollo del ahora capitalismo neoliberal.

Simultáneamente, en el Soconusco se encuentran monocultivos de mango y plátano, así como la plantación de palma africana o de aceite, esta última, incluye no sólo a grandes propietarios, sino también a pequeños productores. Chiapas es uno de los estados con mayor plantación de palma africana, situada principalmente en la región del Soconusco y en el norte y sur de la

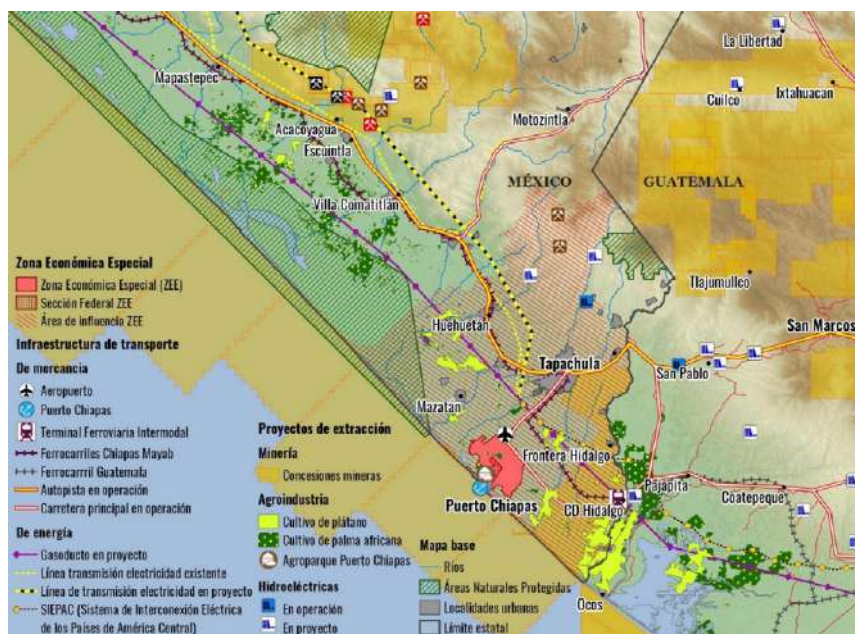
Selva Lacandona. “En 2016 el cultivo alcanzó las 90 000 hectáreas, superficie distribuida entre los estados de Chiapas (48 %), Campeche (26 %), Tabasco (18 %) y Veracruz (8 %)” (SIAP-SAGARPA, 2017). “En Chiapas la palma de aceite fue, de hecho, el cultivo que más creció en superficie en la última década” (Castellanos, 2018:10). Si bien, algunos de los campesinos se han visto beneficiados de esta plantación, al mismo tiempo existe una afectación al medioambiente, sobre todo debido a la sequía que ésta ha provocado: “La palma africana está consumiendo mucha agua” Schenerock y Ramos (2021) señalan algunas de las afectaciones que este monocultivo tiene especialmente para las mujeres, entre ellas identifican la pérdida de tierra, el empeoramiento a la salud y la soberanía alimentaria, la masculinización de la agricultura, así como la militarización y paramilitarización de los territorios. Igualmente, la expansión de la agroindustria ha provocado que cada vez menos campesinos se dediquen a la siembra de maíz y frijol, lo que ha originado cambios en la dieta de la población: “¿Qué nos pasó que dejamos las tortillas por las pizzas?” (Laura. Soconusco, agosto de 2019).

Además de lo señalado anteriormente, la contaminación provocada por fertilizantes y pesticidas usados en los monocultivos de mango, papaya, plátano entre otros, son una amenaza a la salud, cuestión que ha comenzado a preocupar a la población, tema que se analizará en el capítulo 3. El siguiente testimonio da cuenta de la relación entre la contaminación y la presencia de cáncer en esta geografía:

Los ecosistemas del Soconusco están enfermos, se han hecho miles de fumigadas, cada año desde el mes de julio hasta las primeras semanas de enero, diariamente fumigan avionetas a los campos de mango, se fumiga con diferentes tipos de químicos [...] la gente ya perdió la cultura de limpiar con coa y machete, la gente no utiliza esas herramientas utiliza su bomba y fumiga, la tierra está muy dañada [...] por otro lado, la salud de las personas [...] platicando con algunos doctores de Ciudad Salud (Tapachula), nos damos cuenta que el Soconusco desde hace como 5 años o más, tiene el primer lugar en cáncer, por alguna razón ataca más a las mujeres y todavía no hay estudios al respecto, y no hay una preocupación por parte de las autoridades por descubrir las causas de qué está

provocando eso, si es genético, por los agroquímicos, por la comida, por la minería, o por qué se da (Luis. Soconusco, noviembre de 2019).

De acuerdo con GeoComunes, colectivo que se dedica a realizar cartografías sobre los conflictos causados por la degradación, privatización y despojo de los bienes comunes;⁸ desde las entonces llamadas Zonas Económicas Especiales, inauguradas con el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), la región del Soconusco da cuenta de una cartografía donde el *extractivismo* (Gudynas, 2013) se manifiesta en la explotación de los bienes naturales a través de las concesiones mineras; las plantaciones de palma africana; la agroindustria; hasta el gaseoducto que planea construirse, y que, de realizarse, atravesaría toda la zona hasta llegar a América Central.

Fuente: GeoComunes (2018b)⁹

⁸ Disponible en: <http://geocomunes.org/>

⁹ Disponible en: <http://geocomunes.org/>

Es importante mencionar que en el actual periodo presidencial de Andrés Manuel López Obrador y de la denominada 4T, se continúa con las lógicas del “progreso” y la explotación de los recursos naturales. Los megaproyectos permanecen vigentes, aunque hayan cambiado de nombre, como ejemplo tenemos el Tren Maya, el Proyecto Integral Morelos, el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, entre otros. Estos megaproyectos han sido fuertemente criticados por organizaciones indígenas como el Congreso Nacional Indígena (CNI), creado el 12 de octubre de 1996, constituido por integrantes de los pueblos: amuzgo, binnizá, chichimeca, chinanteco, chol, chontal de Oaxaca, chontal de Tabasco, coca, comcac, cuicateco, cucapá, guarijío, ikoots, kumiai, lacandón, mam, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, nahua, ñahñu/ñajtho/ñuhu, náyeri, popoluca, purépecha, rarámuri, sayulteco, tepehua, tepehuano, tlapaneco, tohono oódam, tojolabal, totonaco, triqui, tzeltal, tzotzil, wixárika, yaqui, zoque, afromestizo y mestizo. Pueblos que, en su diversidad, consideran que estos megaproyectos son parte del despojo territorial y del *extractivismo* (Gudynas, 2013) a nivel nacional, por ello, comprenden que su lucha debe ser, sobre todo, anticapitalista.

En diciembre de 2019, se realizó en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el Foro en Defensa del Territorio y la Madre Tierra, convocado por el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Como parte de mi participación en este evento, conversé con Carlos González,¹⁰ abogado originario de Tuxpan, Jalisco, integrante de la Coordinación del CNI. Sus palabras retratan una serie de problemáticas que enfrentan pueblos originarios y mestizos en relación con el sistema neoliberal:

Actualmente, los pueblos originarios en México y en el mundo, viven una problemática muy profunda que se da básicamente por el despojo de sus territorios por los capitales, por las grandes empresas, por la

¹⁰ Como parte de mi labor en el Colectivo Transdisciplinario de Investigaciones Críticas COTRIC realicé una serie de entrevistas a los participantes del Foro en Defensa de La Madre Tierra y el Territorio. La entrevista a Carlos González se encuentra disponible en: <https://www.facebook.com/ColectivoCotric/videos/444695482884504>

explotación, por la migración de la población indígena hacia los centros urbanos, hacia otros países [...] una serie de procesos inducidos desde los Estados nacionales para destruir a los pueblos originarios, erosionar sus culturas y reducir al mínimo los derechos que tienen reconocidos en leyes nacionales y en tratados y convenios internacionales [...] El Foro en Defensa de la Madre Tierra es fundamental, porque está tratando de articular, de conjuntar un sinfín de voces de México y otras partes del mundo, del campo y de la ciudad, de pueblos originarios y de pueblos no originarios en torno a los procesos de despojo de la tierra y el territorio que se están dando y que son cada vez más graves, cada vez más profundos, y sobre la destrucción de la madre tierra, la devastación de la naturaleza, la destrucción ambiental que se está dando en México, y en el mundo y que está realmente destruyendo las condiciones de la vida humana y poniendo en riesgo la misma vida humana. Este Foro está orientado desde una perspectiva anticapitalista, es decir, consideramos que el capitalismo es el sistema que está permitiendo que pase esto, el capitalismo basa su existencia en el despojo de las tierras y de los territorios de los pueblos, de las comunidades y en la explotación del trabajo, en una lógica de acumulación de riquezas, en una lógica de generar ganancias de manera permanente e infinita y eso es lo que está llevando a lo que decimos, al despojo permanente de nuestros pueblos y a la destrucción de la naturaleza. (Carlos González. San Cristóbal de Las Casas, diciembre de 2019).

En concordancia con lo anteriormente expuesto, entre los meses de junio y julio del año 2019, el Gobierno Federal inició un proceso que denominó como: “Consulta libre, previa e informada para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los pueblos Indígenas y Afromexicanos”, impulsada por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI, 2019). Esta consulta que se llevó a cabo en 51 regiones del país pretendía discutir una serie de reformas constitucionales relacionadas con el derecho al territorio y a la autonomía de las poblaciones indígenas y afromexicanas. Empero, parece no haber contado con la suficiente representación de las poblaciones originarias del Soconusco: “no hubo representatividad [...] no se discutió a profundidad [...] de qué sirve la consulta si se continúa con el despojo” (Leonora, Soconusco, julio de 2019).

En la entrevista citada anteriormente, la activista ambiental mencionó que era muy necesario discutir la cuestión del: “uso estratégico del subsuelo por parte del Estado [...] si es que esta parte —en la Constitución— se va a modificar o continuará de la misma manera” En este sentido, el documento llevado a consulta por parte del Gobierno Federal¹¹, si bien hace referencia a una serie de modificaciones al artículo 27 constitucional, en lo substancial, permanecerá como lo reformó el expresidente, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), central en el detrimento de la propiedad comunal y en la privatización de la propiedad agraria. En virtud de lo señalado, en el apartado 6 del documento “Tierras, territorios, recursos, biodiversidad y medioambiente de los pueblos indígenas”, se señala lo siguiente: “Reconocer el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a poseer, utilizar, desarrollar y controlar sus tierras, territorios y recursos o bienes naturales, salvo aquellos considerados estratégicos para la Nación” (INPI, 2019: 26). Por consiguiente, los pueblos continúan teniendo restricciones sobre sus territorios y la región del Soconusco, por supuesto, no es la excepción.

Vicente, profesor y líder campesino

A continuación, presentaré la trayectoria de un líder campesino con el que tuve la oportunidad de convivir durante mi estancia en la región. En este relato, podremos apreciar su recorrido por diversas regiones de Chiapas, hasta finalmente llegar al Soconusco. De esta manera, nos acercaremos a una serie de viejas y nuevas coyunturas en el estado y percibiremos una serie de problemáticas campesinas previas al arribo del neoliberalismo. Seguir la trayectoria de este líder nos permite adentrarnos en la experiencia masculina en torno a la participación política, y comprender a través del recorrido de este personaje, algunas de las reivindicaciones de los movimientos agrarios en Chiapas y las acciones que llevaron a cabo en la

¹¹ Disponible en: <http://www.inpi.gob.mx/gobmx-2019/INPI-principios-y-criterios-para-la-reforma-constitucional.pdf>

búsqueda de justicia social. Reivindicaciones que siguen siendo vigentes como el derecho a la tierra y la vida digna en el campo.

En una segunda parte, podremos analizar el contexto actual, sobre todo las expectativas en torno al gobierno de la 4T y, finalmente, la desilusión que se manifestó en grandes sectores sociales, en especial de las y los campesinos del Soconusco.

Soy maestro¹²

Mis abuelos son originarios del Istmo de Tehuantepec, venimos de raíces zapotecas, pero yo nací en Chiapas. Comencé a involucrarme en la política y la movilización social a partir de la necesidad de estudiar. En el pueblo donde vivíamos (Cintalapa), los jóvenes no teníamos muchas opciones de estudio, había que ir a la capital, o bien, a San Cristóbal, esas eran las únicas opciones para quienes quisieran seguir estudiando.

Eran inicios de los años setenta cuando jóvenes de diferentes generaciones nos dimos a la tarea de buscar una salida a esta situación. Empezamos 40, 80, llegamos a ser hasta 120 jóvenes organizados, entonces convencimos a varios maestros para que comenzaran a darnos clases. Vimos la necesidad de involucrarnos en círculos de estudio para entender las problemáticas sociales, desconocíamos que había una serie de libros y cosas que ignorábamos, y nos dimos cuenta de que la única forma de acceder al conocimiento era juntarnos y organizarnos con otros jóvenes. Para esa época, ya éramos más de 200, construimos vínculos con las Normales Rurales y con la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México.

Como ya había una ofensiva contra las Normales Rurales, el gobierno no quería generar una matrícula para nosotros, entonces, iniciamos una movilización por la educación, nuestro objetivo, era lograr una planta docente y una escuela donde pudiéramos formarnos. La única forma viable para lograr esto era presionando

¹² Este es un relato basado en una entrevista a profundidad y en diversos encuentros con Vicente, líder campesino de Chiapas.

al gobierno, así acordamos tomar la presidencia municipal, eran los tiempos de un cacicazgo muy fuerte en las regiones de Chiapas. Había 3 familias que gobernaban el pueblo, eran señores dueños de muchas tierras, eran el poder fáctico de la región, siempre estuvieron ligados al poder, al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y al narcotráfico también. El dicho era que: “todas las piedras eran de ellos, y lo que había debajo de las piedras también”. Aun así, como estudiantes nos lanzamos a la aventura de tomar la presidencia municipal, para ese tiempo ya éramos cerca de 400 estudiantes de varias comunidades.

Tomamos la presidencia municipal, en ese momento ya transitaban en nuestros círculos de estudio libros de marxismo, leninismo, pero como todos éramos del medio rural, también tocábamos la problemática campesina. Empezamos a darnos cuenta de que la lucha no sólo era por tener un plantel, sino también por la plaza pues: ¿para qué queremos ser maestros si no vamos a poder trabajar? Entonces, surgió un movimiento más fuerte que tenía como demanda “las plazas”.

Igualmente, como estudiantes conscientes, comenzamos a percibir la importancia de la problemática de los cacicazgos. Hablábamos con los campesinos y comenzamos a involucrarnos en sus problemas y, algunos como yo, fuimos tomando consciencia de que los terratenientes tenían tierras que eran ejidales, los caciques tenían ranchos porque habían despojado de miles de hectáreas al ejido y los pueblos siempre se habían callado ante este asunto. De tal forma, que se fue generando de un movimiento estudiantil, un movimiento popular, comenzamos a pensar que era posible otro tipo de gobierno, se prendió una efervescencia nunca antes vista. Después de 4 meses de movilizaciones, comenzó a llegar más gente de otras comunidades y municipios. Nos mandó a llamar el gobierno y nos dijo “¡hasta aquí!”, fue entonces que comenzó a construirse la escuela, nos donaron un terreno, contrataron maestros y se firmó un convenio de automatización de plazas para la Escuela Normal Del Occidente de Chiapas. Fue una victoria, pero el pueblo seguía en efervescencia. Y bueno, el gobierno no nos permitió que se hiciera el concejo popular, en lo que sí cedieron fue en que nombráramos

otro presidente municipal, nuestra inexperiencia nos hizo aceptar, y volvió el PRI.

Yo me radicalicé más y seguí mi formación en la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas. Comenzó entonces mi vínculo con las comunidades, me fui a las más retiradas a dar mi servicio social y a involucrarme con las problemáticas que había. Llegué a La Selva de los Chimalapas,¹³ ahí existían muchos conflictos agrarios, la gente moría por enfermedades curables, las condiciones de vida en las que estaban eran muy malas. Con el tiempo me enteré de que la familia contra la que habíamos luchado en mi pueblo era la misma que talaba los bosques en esas comunidades. Terminé mi servicio, pero me sentía derrotado, porque lo único que hice fue fundar una clínica, me di cuenta de que, como maestro, tenía que saber también algo de medicina.

A pesar de que no pude organizar a la gente para la defensa de esa zona, esta experiencia me sirvió para darme cuenta de que como maestro tenía muchas limitaciones. Me empecé a involucrar con otro grupo que pensaba que era necesario organizarse para la toma del poder, entré en una disciplina de carácter militar, pensábamos que México necesitaba de una insurgencia armada. Mantuve relación con un maestro que militaba en la misma liga que yo, me dijo que se comprometía a colaborar en mi formación política: "eres una persona que denotas compromiso, busca a otros jóvenes para que trabajemos". Comencé a militar en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), empezamos a tener una formación más clara. Nuestra educación en la Escuela Normal había sido muy marginal porque los profesores no tenían mucha preparación, si bien habíamos leído un poco de marxismo, con este maestro, comencé a tener una formación más profunda. Leí mucho, de muchos temas, incluso de literatura, pero me empecé a dar cuenta de que leer, no era suficiente.

Mi primer plaza como profesor la conseguí en San Andrés Larrainzar, en los Altos de Chiapas, con esta experiencia, supe que el

¹³ Selva que se encuentra en los estados de Chiapas y Oaxaca.

sistema de educación estaba en crisis, que la relación de los maestros con los pueblos originarios era obsoleta, en primera, porque yo iba con la idea de que los maestros debíamos de vincularnos con las comunidades, pero me encuentro con el fenómeno de que los maestros que estaban en esa región, eran originarios de San Cristóbal y que sin ser coletos,¹⁴ tenían la mentalidad del coletto, eran racistas, no les interesaba hablar con los pueblos originarios, con los indios como ellos dicen, porque “los indios se suben a las barbas”.

La lucha campesina y magisterial

Yo llegué con mi familia a la comunidad y me dieron una escuelita. Los maestros coletos se sentían privilegiados al hablar castilla frente a los indígenas, sabían que eso era importante para la población, porque los padres de los niños querían que sus hijos aprendieran a hablar ese idioma. En ese tiempo (1979), me tocó fundar la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), esa región estaba controlada por los maestros coletos, entonces era muy difícil hablar de la democratización del sindicato.

Para ese entonces, yo ya estaba vinculado en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), desde ahí, pensábamos que había que dar un giro en la forma de hacer política, era necesario incorporarse a la realidad en la que estábamos, algunos de los militantes se involucraron con los sindicatos obreros, a nosotros nos tocó involucrarnos con el movimiento campesino. Me gustaba llegar a la comunidad e integrarme, yo aprendí que el punto para poder ser aceptado por los pueblos originarios era vivir como ellos y con ellos, que mis hijos también padecieran lo mismo que padecían ellos. Yo cargaba un libro que se llamaba *Vademécum*, este libro contiene qué son los activos de cada medicamento y cuáles son las reacciones, comencé a involucrarme con las plantas medicinales.

¹⁴ “El término coletto hace alusión a una persona mestiza oriunda de San Cristóbal de las Casas y que cuenta con una “continuidad consanguínea” en la ciudad, es decir, cuya familia ha permanecido durante varias generaciones en la localidad (Sulca, 1997). Con frecuencia, los coletos enfatizan la existencia de algún antepasado europeo en su familia, generalmente español” (Montaña, Huicochea, Mejía, 2015).

Estos conocimientos eran muy útiles por las condiciones de salud en las que estaban estas poblaciones. Comprendí, que era necesario cambiar la visión de cómo estábamos trabajando, había que cambiar la situación económica de la gente, de nuestros pueblos. También, llevaba conmigo un libro que se llamaba *El Buen Abogado*. La problemática de muchas de estas comunidades era el despojo, aunque el Gobierno Federal había emitido una resolución presidencial para la entrega de tierras, en Chiapas, estaban los hijos de los caciques como funcionarios y estos desvirtuaban todo trámite que los campesinos iniciaban para obtener tierras.

En el café, igual, estaba el control de la producción y del acopio por parte de los caciques, para entonces, en Chiapas comenzó a darse un movimiento campesino independiente y nosotros participamos desde el PRT. Nos encontramos con otros dirigentes campesinos que tenían experiencias parecidas, decidimos juntarnos para generar un movimiento que luchara por la tierra y por nuestros derechos. Fue así que, en el municipio de Venustiano Carranza, se hizo el 1^{er} Encuentro de Organizaciones de diferentes extractos políticos y se conformó la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).

En ese tiempo, empezó a demostrarse que la Reforma Agraria, en Chiapas y en otros lugares de la República mexicana, no había llegado y empezamos a levantar la bandera agrarista. Sin embargo, dentro de la CNPA encontramos grupos que eran muy sectarios y nos señalaron como una corriente trotskista, porque nuestros planteamientos decían que era necesario dar la lucha en todos los terrenos; es decir, la lucha agraria, pero no dejar los espacios por la política y la toma del poder. Entonces decidimos salirnos de la CNPA y formar la Unión General Obrera Campesina Popular (UGOCP).

Eran principios de los ochenta, los campesinos con los que nos encontramos no tenían dónde vivir, vivían en las fincas de los caciques, les daban una casita hecha de barro o palma, en un cuarto, vivían 8, 10, y no tenían salario, lo único que les permitían era trabajar su jornal por fuera, pero tenían que cumplir con las faenas para tener derecho a estar viviendo dentro de la finca. Todos estos grupos con los que nos fuimos encontrando eran personas sin tierra,

sin nada. Comprendimos que, para caminar con ellos, necesitábamos otro método, primero era necesario que tomaran conciencia de que, si no se organizaban y no salían a luchar a la calle, no iba a ser posible alcanzar una transformación. Fue así que empezamos las primeras caravanas “por la tierra”, primero llegamos a Tuxtla, de ahí nos fuimos hacia la ciudad de México, lo único que teníamos era un garrote, nos montábamos en la carretera y la bloqueábamos para conseguir un aventón. ¿Sabes quiénes fueron más valientes en la toma de tierras? Las mujeres, ellas se enfrentaban a los militares, los desnudaban y los avergonzaban. Eran las más aguerridas en las batallas, más allá de la teoría y del discurso observé en su práctica cómo las mujeres rompían con lo establecido.

Juntos descubrimos que éramos zapatistas, el zapatismo en su origen es el que no tiene nada, los grupos agrarios comienzan a darse cuenta de su identidad y de su relación con el general Zapata. Comenzó a tener mayor importancia la toma de tierras, los campesinos vieron la manera de formar autodefensas y se dieron los primeros enfrentamientos con las guardias blancas, con los militares. Entonces, nos empezó a llamar el gobierno para llegar a un acuerdo, a una negociación. Así, logramos el primer reparto de tierras afectando cerca de 50 mil hectáreas. El movimiento campesino ya había tomado un auge importante en Chiapas y en México. Tiempo después, nos tocó enfrentar al salinismo (1988-1994). Carlos Salinas le puso “la cereza al pastel” al neoliberalismo, impulsó la reforma al Artículo 27 y mutiló nuestros derechos como campesinos. Con él hubo un descabezamiento de muchos cuadros de la UGOCP, su periodo presidencial nos costó la vida de cerca de 300 compañeros de diferentes comunidades. En esa época comenzó una descomposición mayor.

El relato del profesor Vicente representa la suma de diversos acontecimientos. En primer lugar, podemos observar la necesidad de crear espacios para la formación de las juventudes indígenas y campesinas; es por esta razón que las Escuelas Normales Rurales

representan un lugar ejemplar para la preparación y educación de juventudes. Ante la falta de oportunidades para este sector de la población, Vicente se organizó junto con otros para poder estudiar y mejorar las condiciones de vida personales, pero también y, sobre todo, colectivas.

Posteriormente, al formarse como profesor, entabló relación con otras organizaciones como la Federación de Estudiantes Campesinos y posteriormente con el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), donde continuó su formación y activismo político en defensa de las y los campesinos despojados y explotados. El estudio del marxismo fue relevante para comprender las injusticias sociales y la explotación; sin embargo, este conocimiento fue aterrizado en la realidad campesina, en la que el despojo de tierras y el mandato de los caciques era amparado por el gobierno en turno del PRI, problemáticas que continúan presentes.¹⁵

A lo largo del relato, podemos observar algunos de los obstáculos que Vicente fue encontrando en su práctica docente, como el racismo estructural, el despojo y la marginalidad de las poblaciones indígenas y campesinas. Lo anterior, lo llevó a involucrarse de lleno en la lucha agraria, de esta manera podemos apreciar cómo se percata junto con los movimientos campesinos de la época, de la vigencia de las demandas zapatistas de la revolución mexicana.¹⁶

¹⁵ En la actualidad, la violencia paramilitar, las disputas entre el Partido Verde y Morena, las caravanas de migrantes, así como la resistencia del magisterio democrático y de los movimientos de autodefensas en Chiapas, son parte de las problemáticas sociales que acontecen en el estado y que actualmente lo ponen en peligro de una guerra civil. Para más información consultar Hernández, Luis (2021) "El infierno chiapaneco" en *Periódico La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2021/09/21/opinion/018a2pol>

¹⁶ El zapatismo fue un movimiento campesino e indígena que nació en Anenecuilco, en el estado de Morelos, al centro de México (Womack, 2004). Su nombre se inspira en la figura de Emiliano Zapata, líder campesino que luchó en el Ejército Libertador del sur por los derechos de este sector de la población, durante la Revolución mexicana (1910-1920). Se refiere a la lucha de los pueblos originarios y campesinos que desposeídos de sus tierras y explotados por terratenientes y hacendados, se organizaron para luchar en la Revolución mexicana, inspirados en el lema "La tierra es de quien la trabaja". Aspiraba a una reforma agraria que les devolviera a los campesinos sus derechos, con el fin de convertir diversos territorios en ejidos y campos para sembrar y de esta manera mejorar sus condiciones de vida.

El primero de enero de 1994, se levantó en armas el EZLN¹⁷ en el estado de Chiapas. Este acontecimiento histórico fue nombrado como el “levantamiento zapatista” mostrando, así, la continuidad y vigencia de las demandas de los pueblos indígenas y campesinos. El levantamiento ocurrió en sincronía con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Con este tratado, el Estado mexicano anunciaba su incorporación al “progreso”. Lo anterior, representaba en realidad la continuidad del despojo para los sectores empobrecidos de la nación, tal y como lo demuestra la Reforma al artículo 27 constitucional hecha en el año 1992 durante el periodo presidencial de Carlos Salinas de Gortari. Esta reforma impulsó la privatización de las tierras comunales y ejidales promoviendo así, la mercantilización de los territorios y sus recursos naturales; y, en consecuencia, la marginación y explotación de las poblaciones originarias y campesinas orilladas a trabajar como mano de obra barata y a migrar.

Sin embargo, la irrupción zapatista contemporánea denominada como el “inicio de la guerra contra el olvido” cuestionó la construcción de un Estado-nacional que históricamente y hasta la fecha, ha negado la existencia y derechos de una diversidad de etnias y pueblos campesinos en México. Paralelamente, las demandas concretas de hombres y mujeres zapatistas aquel 1ro de enero, fueron las siguientes: tierra, trabajo, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (EZLN, 1 de enero de 1994). Con la llegada del neoliberalismo que les costó la vida a varios líderes campesinos, Vicente dejó por un tiempo su activismo político. Hasta que llegó al Soconusco y encontró nuevas y viejas problemáticas como veremos a continuación.

¹⁷ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, compuesto principalmente por diferentes etnias de raíz maya como son los tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques y mames y en menor grado de mestizos.

La desilusión ante la Cuarta Transformación (4T): “El modelo civilizatorio está en crisis”

Esta investigación se realizó en un momento coyuntural privilegiado para la observación de las dinámicas sociales y relaciones de poder entre el Estado y la sociedad. Iniciaba en México el periodo presidencial de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) y de la denominada Cuarta Transformación (2019-2020). Presenciar de cerca este proceso histórico en la región del Soconusco, me permitió adentrarme en las expectativas que los locales mantenían en torno a una nueva etapa política del país. Por otra parte, el seguimiento de la trayectoria de un líder campesino como Vicente, me brindó la oportunidad de adentrarme en algunas problemáticas campesinas y de los pueblos indígenas de Chiapas, como el despojo, el cacicazgo y el racismo, violencias que aumentaron con la llegada del neoliberalismo, periodo que le costó a su organización y al movimiento agrario cientos de vidas. Con el arribo de la 4T, surgieron nuevas dificultades, tema que se desarrollará a continuación.

Con el proceso de descomposición iniciado en el neoliberalismo, Vicente se alejó por varios años de los movimientos y organizaciones campesinas. Pasaron varias décadas hasta que arribó al Soconusco, su propósito era impulsar el movimiento agrario en la región. Inició algunas alianzas especialmente con Leonora, lideresa del Soconusco, tema que será abordado en el capítulo 4. En este nuevo contexto, Vicente se percató que las mayores problemáticas regionales se debían al deterioro del medioambiente, la contaminación producto de la minería y los agroquímicos usados en los monocultivos, así como las necesidades materiales de los campesinos.-

Cuando Andrés Manuel López Obrador inició su periodo presidencial, algunos líderes del Soconusco, mantenían la esperanza de que con su gobierno y con el nombramiento de Víctor Toledo Manzur,¹⁸ como Secretario de Medio Ambiente, habría más

¹⁸ Biólogo y ambientalista de gran trayectoria en temas de conservación, desarrollo sustentable, ecología política, culturas indígenas y biodiversidad. Premio Nacional Medio Ambiente, Premio al Mérito Ecológico.

posibilidad de diálogo entre el Estado y los movimientos indígenas, campesinos y ambientalistas; así como fortalecer la agricultura sostenible y poner límites a la explotación de los recursos naturales:

La postura de los gobiernos anteriores era evidente, sabíamos cómo pensaban. Con el gobierno actual, no podemos saber qué tan sensibles son a los procesos —de defensa y conservación del territorio y medioambiente—, pero creo que la trayectoria de Toledo nos acerca más (Vicente. Soconusco, julio de 2019).

Sin embargo, al cumplir poco más de un año en su puesto, Víctor Toledo renunció a la Secretaría de Medio Ambiente. Toledo, quien se oponía al interior de la 4T al uso de glifosato, químico usado en la agricultura y que ha estado asociado al desarrollo de enfermedades como el cáncer, hizo público que su salida se debía a un deterioro en su salud, no obstante, un audio que se dio a conocer¹⁹ en los medios de comunicación, daba cuenta de que estaba en desacuerdo con la política ambiental de la 4T, pues no se apoyaba la agricultura sostenible, ni la energía renovable, afectando la salud de la población y el deterioro del medioambiente.

El deterioro ambiental y las afectaciones en la salud, producto de la explotación de la naturaleza, así como por el uso de agroquímicos en las tierras cultivadas son cada vez más comunes en la región del Soconusco. Esta situación, ha llevado a Vicente a reflexionar sobre lo siguiente:

Al día de hoy, estamos en una crisis civilizatoria, cuando los pueblos defienden y cuidan la naturaleza ¿Qué dicen los más civilizados, los más modernos? 'Gente torpe, no aceptan lo moderno, déjenlos que sigan con su atraso, se merecen que estén atrasados.' El *confort* de la civilización

¹⁹ "Estamos haciendo un esfuerzo desde Semarnat, pero no estamos en un Gobierno totalmente del lado nuestro, adentro hay contradicciones muy fuertes y yo la verdad es que veo muy difícil, no debemos idealizar la 4T [Cuarta Transformación], es un Gobierno de contradicciones brutal, y toda nuestra visión que aquí la compartimos nosotros, no está para nada en el resto del Gabinete y me temo que tampoco está en la cabeza del presidente", afirmó el funcionario durante una reunión con otros integrantes de la Semarnat" (Carlos Salinas Maldonado, Elías Camhaji, Periódico *El País*, 2 de septiembre de 2020).

nos ha trastocado, nos ha enajenado a tal grado de no entender que estamos llegando a un punto donde la civilización está tocando fondo, que esta civilización y esta modernidad nos está llevando al caos. El planeta no se va a acabar, se va a acabar lo que conocemos como especie humana (Vicente. Soconusco, noviembre de 2019).

En una reunión que mantuvo Vicente con algunos campesinos del Soconusco, señalaron que enfrentaban varios problemas en la producción de mango y plátano, pues invertían mucho dinero en fertilizantes para cumplir con los “estándares de calidad”; los “coyotes” les compraban muy barato; y, además, tenían que fumigar. “Fumigar me sale en 3 000 pesos, sólo por 15 minutos. Cuando uno vende su producto, sale perdiendo como las gallinas” (Ramiro. Soconusco, agosto de 2019). La falta de apoyos dirigidos a los pequeños productores ha provocado que cada día les resulte menos rentable “vivir del campo”. Aunado a lo anterior, los actuales programas gubernamentales como Sembrando Vida, provocaron que los apoyos dirigidos al campo hayan sido individualizados, desde una lógica neoliberal, menoscabando a las organizaciones y a la producción:

Golpean los procesos organizativos, que el presupuesto no llegue a los productores organizados y a las cooperativas, es un golpe al campo. El planteamiento que hacemos —varias organizaciones campesinas— es que todos los recursos que se están manejando para los programas de AMLO, como “Sembrando Vida”, “Bienestar”, “Jóvenes Construyendo el Futuro”, son programas corporativos y de consumo. “Sembrando Vida” al final de cuentas va a terminar siendo un programa comercial, individualista que le apuesta al monocultivo. “Bienestar” es un programa que tiene que ver con la entrega de tarjetas, nada va dirigido a impulsar la producción (Vicente. Soconusco, noviembre de 2019).



Foto 2. Incendian palacio municipal de Escuintla (*El Sol de México*, 2019).

Para concluir este apartado, quiero referirme a la tarde del 10 de septiembre del año 2019, cuando personas del municipio de Escuintla —incluidos campesinas y campesinos—, quemaron la presidencia municipal, pues denunciaban que el presidente Ever Daniel Velázquez Javalois del partido Morena estaba enriqueciéndose desde que inició su cargo, así como de haber incumplido sus promesas de campaña. Según algunos pobladores, el presidente municipal había efectuado varios actos de corrupción durante su gobierno, por lo que exigían que se cumpliera el lema de la 4T: “acabar con la corrupción”. Si bien este acontecimiento puede ser parte del reacomodo de fuerzas políticas provocado por el cambio de partido gobernante en Chiapas, también fue un síntoma del descontento por parte de la población sobre la nueva administración, cuyos programas gubernamentales han sido recibidos con desagrado por individualizar el apoyo al campo mexicano.

La quema de la cabecera municipal de Escuintla fue parte de la manifestación de una emoción, me refiero a la desilusión por parte de la población, ante las políticas neoliberales intrínsecamente violentas que han hecho crecer la agroindustria, a costa del detrimento de los pequeños productores, quienes, ante esta

competencia, no tienen más opción que hacer uso de agroquímicos para lograr la producción, aumentando la contaminación de la tierra, las aguas, los alimentos y los cuerpos. Lo anterior, ha llevado a Vicente a afirmar que: “El modelo civilizatorio está en crisis”. La contaminación del medioambiente, el calentamiento global, el aniquilamiento de ecosistemas y especies, es parte de una crisis a nivel no sólo local, sino mundial. Al mismo tiempo, la esperanza de transformación, por parte de la población que en algún momento apoyó la llegada de AMLO a la presidencia, ha comenzado a encontrar diversas dificultades y restricciones. Una de ellas tiene relación con las personas que conforman el gabinete presidencial, como ejemplo tenemos a Víctor Manuel Villalobos Arámbula, actual Secretario de Agricultura y Desarrollo Rural, conocido por sus alianzas con corporaciones agroalimentarias, promotor del uso de transgénicos y glifosato en el campo.²⁰ Así como Alfonso Romo, excoordinador de la Oficina de Presidencia, quien también cuenta con nexos y negocios en la agroindustria y transgénicos.

Acabó muy luego el romance, el programa que propone López Obrador no toca las relaciones de poder, al contrario, lo que decía que iba a combatir que ya no iban a tener espacio, hoy los poderosos son sus asesores y tienen espacios en el propio gabinete (Vicente. Soconusco, noviembre de 2019).

Otra de las críticas que ha planteado Vicente tiene relación con la falta de apoyo al campo, a los pequeños y medianos productores y, por consiguiente, al derecho de los pueblos a la soberanía alimentaria: “[...] si el pueblo no tiene la capacidad de producir lo que consume, seguiremos siendo dependientes porque nos están impulsando al puro consumo”. Asimismo, otra de las valoraciones que ha hecho la población de la región y del estado de Chiapas, se

²⁰ “En México fue promotor de la primera versión de la Ley de Bioseguridad (conocida como ley Monsanto) que buscaba facilitar que las empresas biotecnológicas obtuvieran los permisos de siembra de maíz transgénico, impulsó la iniciativa de Ley de Recursos Fitogenéticos, encaminada a facilitar la biopiratería de semillas, y defendió a ultranza la Ley de Agrocombustibles” (Toledo, 2017. Periódico *La Jornada*).

refiere al indigenismo de Estado y al lugar que la 4T les ha dado a las mujeres:

López Obrador voltea para atrás, ¿qué visión tiene sobre los pueblos originarios?, pues la del indigenismo, de que los pueblos originarios tienen que desaparecer y tienen que pasar a formar la raza de bronce, dejar de ser lo que son y "progresar". Sobre las mujeres ¿qué visión tiene sobre la mujer? No encontramos una claridad sobre el papel de las mujeres en la política de la 4T. (Vicente. Soconusco, noviembre de 2019).

Finalmente, otro de los problemas que se vislumbran en la 4T, tienen que ver con el diálogo entre los movimientos sociales y el gobierno.

Mucha gente tenía la confianza de que, con la llegada de López Obrador a la presidencia, los espacios para la izquierda social desde los pueblos iban a tener la posibilidad de resolver y tener una apertura que permitiera frenar el avance que tienen los proyectos oligárquicos y de saqueo hacia los pueblos. Pero no hay diálogo (Vicente. Soconusco, noviembre de 2019).

Como podemos observar, son varias las expectativas que mantenía la población en torno al nuevo gobierno, expectativas que, al no cumplirse, han dado espacio a la desilusión en diversos territorios. La presencia de personajes con claros intereses neoliberales en el gabinete presidencial; la individualización de los apoyos dirigidos al campo; el indigenismo de Estado que niega derechos plenos a las poblaciones indígenas; el lugar que se le ha dado a las mujeres; y finalmente, la falta de diálogo con movimientos sociales y defensores del medioambiente que desde el gobierno han sido llamados como opositores o "radicales de izquierda", son sólo algunas de las críticas hacia la 4T que emergieron durante mi investigación en la región del Soconusco de Chiapas, y que tuvieron como culmen la quema de la presidencia municipal de Escuintla.

Conclusiones

“Llevar la frontera encima” simboliza cómo los procesos de fronterización atraviesan la vida y los cuerpos de las personas. Por tanto, las fronteras nacionales son dispositivos de disciplinamiento que controlan el flujo de movilidades humanas y aumentan las desigualdades sociales. Son ámbitos donde se comercia y trafica con mercancías, personas y esperanzas. Devienen en espacios que violentan a las mujeres en particular, pero que también propician diversas resistencias, temas que serán abordados en el capítulo 3.

Las fronteras de los Estados nacionales como mandatos de nacionalidad impuestos sobre los territorios han sido testigos de la circulación de individuos y colectividades que decidieron salir de sus países de origen para encontrar una vida mejor, conocer otros territorios, ampliar horizontes de vida, o simplemente para escapar de la violencia y pobreza. Si bien, el Soconusco cuenta con una gran diversidad cultural, la estigmatización hacia esos *otros* indeseados, forma parte de las *violencias cotidianas* que se desarrollan en conjunción con la *violencia estructural* (Bourgois 2009, 2001); es decir, la violencia que emerge desde el capitalismo y el *extractivismo* (Gudynas, 2013). Esta violencia ha motivado una relación específica con la naturaleza *colonialidad de la naturaleza* (Guerrero, 2010), que se basa en el dominio y explotación de los bienes naturales, el despojo, y la contaminación del medioambiente. Circunstancias que han desencadenado problemáticas particulares en la región y que serán desarrolladas en los capítulos 3 y 4.

De acuerdo con Wieviorka (2001), “la violencia no es más que la marca del sujeto contrariado, negado o imposible, la marca de una persona que ha sufrido una agresión, sea física o simbólica” (Wieviorka, 2001: 340). La población del Soconusco enfrenta diversas violencias, si bien algunos la experimentan de forma más cruel como es el caso de las y los migrantes, la población local, también forma parte de este *continuum* que ha hecho posible lo que Álvarez (2016), subraya como proceso de normalización de la violencia en la frontera sur. Esto ha contribuido a que el Soconusco sea un espacio donde se instalen diversos megaproyectos, y donde

la vida sea constantemente acechada y contrariada. Conjuntamente, el racismo, el nacionalismo de Estado y el proceso de fronterización en el sur del país, forman parte de las *violencias cotidianas* (Bourgois, 2009, 2001) en el Soconusco, estas violencias contribuyeron a la creación de la identidad mestiza. Este proceso y su vínculo con las emociones será analizado en el capítulo 2, como parte de la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010).

Por último, lo acontecido en la cabecera municipal de Escuintla representa un signo del disgusto de la población hacia las políticas neoliberales que le cierran la puerta a la agricultura sostenible y de la desilusión, que se ha presentado en torno al gobierno de la 4T. Las políticas neoliberales han agudizado la creación de cuerpos desechables, territorios explotables y contaminables. Estas dinámicas aterrizadas en los cuerpos de las mujeres serán parte de las problemáticas abordadas en el capítulo 3.

CAPÍTULO 2

Antropología de las emociones, cuerpo y colonialidad de la afectividad

Los sentimientos, las emociones, las sensibilidades, la ternura, no podrán ser parte del mundo académico, no serán consideradas como fuentes otras de conocimiento. Sentir sólo podía darse en aquellos sujetos que se encontraban en esferas no racionales, como las mujeres, los locos, los poetas, los artistas y los niños; puesto que la razón tiene lugar, pues era y sigue siendo euro-gringo-céntrica; tiene color, pues la razón es blanca; y tiene género, pues es hegemónicamente masculina. Por consiguiente, no podían poseerla las mujeres, los niños, y menos aún las culturas y sociedades consideradas primitivas, como los negros y los indios, a quienes se les negó la posibilidad de pensar, de sentir, de ser, les fue negada su condición de humanidad, como la forma más perversa de la colonialidad del ser (Guerrero, 2010: 89).

Este capítulo busca exponer la relevancia del estudio de las emociones en la disciplina antropológica y correlacionar este campo de conocimiento con el *giro decolonial* (Restrepo y Rojas, 2010). Gran parte de la población originaria del Soconusco se identifica como mestiza, esto como producto de la construcción del Estado-nación y de los procesos de mexicanización forzada que emergieron con la adhesión del Soconusco a México, así como por los procesos de aculturación propios de la creación de la frontera sur; por consiguiente, este capítulo también abordará el tema de la identidad mestiza y su interrelación con la dimensión emocional; paralelamente, se dialogará con algunas perspectivas sobre el *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2019; Gómez, 2014) que nos permiten abordar la historicidad y lo político de los cuerpos y de las emociones en la vida social.

Las preguntas que responderá este capítulo serán las siguientes: ¿qué lugar ocupa la *colonialidad del poder* en la dimensión emocional? ¿Cómo la *colonialidad* afecta al *cuerpo-territorio* y emociones de las mujeres indígenas y mestizas? ¿Por qué las emociones son relevantes en los estudios sobre el poder y la resistencia?

Antropología de las emociones

El inicio de lo que denominamos como antropología de las emociones, puede tener varios y diversos antecedentes (Abad y Flores, 2010); sin embargo, considero que el estudio de la cultura es uno de los más relevantes. El interés por estudiar la cultura en antropología fue uno de los pilares fundamentales que dieron origen a la escuela culturalista norteamericana impulsada por Franz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict entre otros autores. En ella, se dio un peso fundamental a los procesos de aprendizaje y a la diversidad de culturas en el mundo que daban un sentido distinto a lo que había sido considerado como biológico o “natural”. La transmisión de la cultura por medio de la educación de los seres humanos comenzando en la infancia, fue uno de los objetivos de esta corriente antropológica, ya que, en esta etapa de la vida, se iniciaba el proceso de construcción social de las y los individuos, y la cultura fue el eje central:

Desde el momento del nacimiento, las costumbres en medio de las cuales ha nacido modelan su experiencia y su conducta. Desde el momento en que puede hablar, es la pequeña criatura de la cultura, y cuando ha crecido y se ha hecho capaz de participar en actividades de ella, sus hábitos son los de ella; sus creencias, las creencias de ella, y lo mismo ocurre con sus limitaciones (Benedict, 1989: 15).

Uno de los intereses particulares de la antropología cultural fue la flexibilidad de la naturaleza humana. “Estamos obligados a deducir que la naturaleza humana es maleable de una manera casi increíble, y responde con exactitud y de forma igualmente contrastante a condiciones culturales distintas y opuestas” (Mead, 1990: 236). Lo

anterior significa que las culturas pueden plantearse *ser*, de diversas maneras a pesar de la carga biológica de la especie humana. La cultura era entonces central en el desarrollo de la personalidad de los sujetos. El trabajo de Ralph Linton (1945), *Cultura y personalidad*, contribuyó de esta manera al estudio del individuo, la cultura y la sociedad. Podríamos entonces afirmar que estos planteamientos fueron un antecedente para lo que hoy denominamos como antropología de las emociones.

Según Abad y Flores (2010), fue con el texto *Persona, tiempo y conducta en Bali* de Clifford Geertz (1973) que “Las emociones fueron situadas en el ámbito de la cultura y los sentimientos empezaron a ser entendidos como formas simbólicas estructuradas por cada sociedad” (Abad y Flores, 2010: 18). Otra de las pioneras en el estudio de la antropología de las emociones, fue Michel Rosaldo, quien introdujo la idea de que las emociones eran *pensamientos encarnados* (*embodied thoughts*), “en un sentido literal ideas e ideologías hechas carne, hechas cuerpo” (Abad y Flores, 2010: 17). En este sentido, la idea de *pensamientos encarnados* (Rosaldo, 1984) ha sido una de las contribuciones más relevantes para refutar la dicotomía razón/emoción, cuestión que abordaremos más adelante.

No obstante, el origen oficial de la antropología de las emociones fue hasta el año 1986, cuando Catherine Lutz y Geoffrey White “publican el artículo *The Antropology of Emotions*” (Abad y Flores, 2010: 19), donde se examina la década —anterior a 1986— de la investigación antropológica estadounidense sobre las emociones. En esta revisión se destaca los aportes de Renato Rosaldo, quien contribuyó en comprender cómo las diferencias entre las posiciones sociales de los sujetos poseían una relación con la diversidad de sus experiencias emocionales:

R. Rosaldo [...] ha aplicado recientemente la noción [...] “sujeto posicionado” a la cuestión metodológica de cómo debe proceder el estudio transcultural de la emoción. Se considera que cada persona ocupa una posición en la sociedad que ofrece una visión particular de los acontecimientos. Esta posición está estructurada por factores tales como la edad, el género y estatus y típicamente le da al individuo un conjunto de experiencias de vida, experiencias que producen “naturalmente” y

universalmente ciertos tipos de sentimientos (Traducción propia. Lutz; White, 1986, 415).²¹

Renato Rosaldo [1989] (2000), al abordar “la ira en la aflicción” del pueblo ilongot, fue comprendiendo que este sentimiento (la ira) surgía producto del luto por una pérdida que los orillaba a “cazar cabezas”; sin embargo, en las explicaciones que daban los propios ilongot, Rosaldo no encontraba una explicación certera para sus acciones. “Aunque había registrado correctamente sus declaraciones acerca de la aflicción y la necesidad de arrojar fuera su ira, simplemente no valoraba la importancia de sus palabras” (Rosaldo, 2000: 26). Además, reconoció que “Ciertamente, no disponía de ninguna experiencia personal que me permitiera imaginar la poderosa ira que los ilongot afirman encontrar en el luto” (Rosaldo, 2000: 24). Sólo a través de experimentar la pérdida de su esposa Michel Rosaldo en un accidente, fue capaz de comprender la ira y la aflicción de los ilongot. “Únicamente después de sufrir en carne propia una pérdida devastadora, pude entender mejor lo que querían decir los *ilongot* cuando describían la ira generada por el luto como la fuente de su deseo de cortar cabezas humanas” (Rosaldo, 2000: 25). A partir de esta experiencia encarnada, Rosaldo elaboró una crítica a la antropología y su metodología, que había silenciado la importancia de las emociones en las y los etnógrafos, así como en los sujetos y culturas a las que se investigaba, en este sentido se refiere a los estudios sobre la muerte que dejaron de lado, el papel del duelo, del luto en los afligidos y se habían centrado únicamente en los ritos. “Las etnografías que de esta manera eliminan las emociones intensas, no sólo distorsionan sus descripciones, sino también eliminan de sus explicaciones, variables que son potencialmente importantes” (Rosaldo, 2000: 33).

²¹ “R. Rosaldo [...] has recently applied Bourdieu’s [...] notion of the “positioned subject” to the methodological question of how the cross-cultural study of emotion ought to proceed. Each person is seen as occupying a position in society which affords a particular view of events. This position is structured by such factors as age, gender, and status and typically gives the individual a set of life experiences, experiences which “naturally” and universally produce certain kinds of feelings”.

Uno de los trabajos más relevantes en el estudio del carácter social de las emociones y su manifestación en el cuerpo es *Las pasiones ordinarias: Antropología de las emociones* de David Le Breton [1998] (2009). En ese trabajo, Le Breton designa a las emociones como relaciones sociales que son parte de una *cultura emocional*.

Las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una manera de reconocerse y de poder comunicarse contra el fondo de una vivencia similar. "Hay personas que jamás habrían estado enamoradas si nunca hubiesen escuchado hablar del amor", dice La Rochefoucauld (Le Breton, 2009: 117).

En este sentido, la dimensión simbólica y social son parte fundamental en el desarrollo y estudio de las emociones desde la antropología, pues las emociones como los sentimientos, "no son de ningún modo fenómenos puramente fisiológicos o psicológicos, y no están librados del azar o a la iniciativa personal de cada actor" (Le Breton, 2009: 11). Así:

La deriva antropológica recuerda el carácter socialmente construido de los estados afectivos, hasta de los más ardientes y de sus manifestaciones, sobre una base biológica que nunca es un fin, pero siempre es la materia prima sobre la que se traman sin descanso las sociedades (Le Breton, 2012: 70).

El carácter social de las emociones permite su interpretación, significación e intercambio, estas características se despliegan de manera diferente de acuerdo con el contexto sociocultural y actores que las desarrollan, por lo que hablar de la antropología de las emociones circunscribe el cambio y la acción de los sujetos:

Son relaciones, y por tanto son el producto de una construcción social y cultural, y se expresan en un conjunto de signos que el hombre siempre tiene la posibilidad de desplegar, incluso si no las sienten. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto,

se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo con la singularidad de cada persona (Le Breton, 2012: 69).

Algunos estudios sobre antropología médica han incorporado el papel de las emociones en el surgimiento de enfermedades y en el significado que éstas portan en el entramado social en el que se desarrollan. Al respecto, el trabajo de Gracia Imberton (2006), describe el lugar que ocupan las emociones y las desigualdades de poder en enfermedades como la vergüenza en los indígenas choles de Chiapas. La autora plantea, además, el rol de las y los sujetos sociales como agentes que producen estrategias e influyen en el proceso mismo de la enfermedad. De manera conjunta, considera que la enfermedad de la vergüenza puede entenderse como un “lenguaje que expresa algunas de las tensiones y conflictos que surgen de los intercambios cotidianos” (Imberton, 2006: 265). Asimismo, la autora advirtió que esta enfermedad: no sólo es un lenguaje que expresa algunas de las tensiones sociales cotidianas que tienen como contexto un tejido social desigual, es más que eso. Este lenguaje es también una manera de intervenir y de incidir en el curso y desenlace de las tensiones mismas (Imberton, 2006: 266).

Al introducir el estudio del poder en el análisis de la vergüenza, se revela la manera en que las relaciones de género y edad influyen en la manifestación y desarrollo de la misma. De este modo, comenzamos a percibir cómo se puede insertar la dimensión del poder en el estudio de las emociones,²² cuestión que es fundamental en el enfoque teórico de este libro y que nos permite explorar en qué medida las emociones se vinculan con la participación de las mujeres, lo anterior, quedará desarrollado más adelante.

Otras disciplinas, como la sociología, también se han dado a la tarea de abordar el tema de las emociones, tenemos como ejemplo

²² Otro trabajo relevante para pensar la dimensión del poder en las emociones y la enfermedad es el de Isabel Neila (2012): “*Me’ vinik*. una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de los Altos de Chiapas” este trabajo, nos muestra cómo el *me’ vinik*, se refiere no sólo a un malestar físico, sino a la violencia de la modernidad y las desigualdades que enfrenta la población tzotzil en Chiapas.

Intimidades congeladas: Las emociones en el capitalismo de Eva Illouz (2007), en él se describe cómo en algunos de los “grandes relatos sociológicos de la modernidad” refiriéndose a algunos conceptos como el de alienación de Marx, la ética protestante de Weber, o la solidaridad en Durkheim, “contenían otra historia colateral en clave menor, a saber, las descripciones o los relatos del advenimiento de la modernidad en términos de emociones” (Illouz, 2007: 11). Es decir, “los relatos sociológicos canónicos de la modernidad contienen, si no una teoría desarrollada de las emociones, por lo menos numerosas referencias a éstas” (Illouz, 2007: 14). Eva Illouz introduce categorías como la de *capitalismo emocional* para mostrar que:

... la construcción del capitalismo se hizo de la mano de la construcción de una cultura emocional muy especializada y que cuando nos concentramos en esa dimensión —en sus emociones, por así decirlo— podemos descubrir otro orden en la organización social del capitalismo (Illouz, 2007:18).

Una de las discusiones más recientes sobre la antropología de las emociones en México, la podemos encontrar en la obra de Edith Calderón (2012) *La afectividad en antropología: Una estructura ausente*. Si bien el estudio de las emociones no ha escapado del debate entre naturaleza y cultura, entre universalismo y particularismo, la autora propone una triada que considera tanto la dimensión fisiológica, psíquica y social en lo que ella denomina *dimensión afectiva*; de esta manera, considera que esta dimensión puede equipararse al estudio del parentesco, ya que posee una estructura básica universal pero también es un dispositivo simbólico. Así, la dimensión afectiva “permite la interacción entre lo psíquico, lo individual y lo social” (Calderón, 2012: 20). Por ello coloca a:

... la dimensión afectiva en el mismo estatuto que tiene el parentesco, el cual no corresponde ni a la existencia biológica ni a la existencia social, sino que constituye un vínculo entre una y otra, como lugar de transición de la naturaleza a la cultura (Calderón, 2012: 20).

Asimismo, considera los diferentes niveles de realidad (inter/ intra/trans) en los que se desenvuelven los sujetos, “la autora construye su propio modelo de análisis para abordar las emociones, con planteamientos que permiten articular planos aparentemente irreconciliables, rompiendo con las disociaciones inoperantes propias de las lógicas binarias formalmente estructuralistas” (De Parres, 2019:551).

Niveles de análisis en Edith Calderón

Nivel	Intrasubjetivo	Intersubjetivo	Transubjetivo
Ámbito	Dentro del sujeto.	Entre el sujeto y otro significativo.	Medio social.
Propiedades	Afecta al sujeto. Percepción de acciones motrices y sensaciones. Relacionado con la mente y lo fisiológico.	Vivencias significativas intercambiadas o compartidas con otro.	Intercambio con la sociedad.

Fuente: (Calderón, 2012: 178).

Estos niveles permiten contemplar la interacción entre la dimensión psíquica de los sujetos humanos y su carácter fisiológico (intrasubjetivo);²³ la relación del sujeto con *otro* (intersubjetivo); y el intercambio social de los sujetos socializados (transubjetivo). Todos los niveles se encuentran conectados, de esta manera, podemos observar cómo el carácter fisiológico de los sujetos y

²³ Desde el dialogo entre las neurociencias y la antropología se han hecho algunos aportes al estudio del cerebro y los procesos cognitivos afectivos. Juan José Sanguinetti, por ejemplo, señala la *plasticidad cerebral* para abordar la capacidad social y humana de influir en las conexiones neuronales. El cerebro así, “Se encuentra siempre en una situación de constante dinamismo flexible y adaptable, que se va formalizado con gran versatilidad. Es un órgano potencial y potenciable, que nunca está acabado: siempre se está haciendo” (Sanguinetti, 2017: 5).

de las emociones, así como de la dimensión subjetiva, mantienen una relación indisoluble con la cultura y sociedad. Todo ello se encuentra circunscrito en la *dimensión afectiva* que propone Calderón (2012). Es importante señalar que esta investigación no se centrará en el carácter psíquico de las emociones y afectos, ni en la dimensión psicológica de los mismos, sino en el intercambio social o nivel transubjetivo.

Antropología de las emociones y el *continuum* razón-emoción-poder

Para continuar con el abordaje de las emociones, es preciso discutir sobre la negación de éstas en la construcción del conocimiento en la ciencia occidental. Este silenciamiento, obedece en gran medida a la búsqueda de objetividad, herencia de la dicotomía cartesiana razón / emoción. En *Fronteras semióticas de la emoción: Los procesos del sentido en las culturas* (Haidar y Ramos, 2019) podemos encontrar algunos de los aportes de la Epistemología de la Complejidad y la Transdisciplinariedad, que contribuyen al estudio de los procesos cognitivos-emotivos. Uno de los más relevantes es el *continuum* epistemológico razón-emoción, éste es una crítica al pensamiento cartesiano que negó el potencial de las emociones en la construcción de conocimiento. O como bien lo desarrolla David Le Breton: "No hay proceso cognitivo sin que se ponga en marcha un juego emocional y viceversa" (2012: 72). Las emociones son así pensamientos en acto que se encuentran arraigados en una *cultura afectiva* (Le Breton, 2009; 2012). Las emociones son procesos cognitivos y los procesos cognitivos son también, procesos emocionales. "Hay una inteligibilidad de la emoción, una lógica que ésta busca y una afectividad del pensamiento, aun del más riguroso, una emoción que lo condiciona" (Le Breton, 2009: 104). De tal modo que, las emociones son de gran interés antropológico, ya que son parte del conocimiento y de la cultura en la que somos socializados.

Asimismo, Juan Flores Martos indica que las emociones son, además:

... una variable clave en el proceso de conocimiento/descubrimiento etnográfico, y como un factor de naturaleza epistemológica y metodológica de primer orden tanto en el proceso de trabajo de campo como en el de análisis, reflexión, “edición” y escritura del texto antropológico (Flores, 2010: 11).

Flores también hace una crítica a la construcción de las y los sujetos investigadores en las ciencias sociales.

Lo científico y aceptado por la academia era contemplar a personas (investigadores) que querían estudiar a otras personas sin ser humanas ellas mismas, y ocultando y negando protagonismo y elemento de reflexión a unos componentes tan específicamente humanos, y tan constitutivos de las relaciones sociales como son los sentimientos y las emociones (Flores, 2010: 13).

Por mi parte, considero que lo anterior es de suma relevancia para construir epistemologías que permitan romper con el *blanqueamiento de la antropología*, construcción que negó la subjetividad de las y los investigadores y su relación con el poder y la interseccionalidad.²⁴ En consecuencia, considero que el *continuum* epistemológico razón-emoción debe de introducir la pregunta sobre el poder, ya que el abordaje de las emociones cuenta con una dimensión política la cual debe ser analizada.

Por lo anteriormente expuesto, considero relevantes los aportes que, desde la sociología, realizan James Jasper (2012, 1998) y Alice Poma (2019, 2017) quienes han contribuido a posicionar el rol de las emociones en la protesta y los movimientos sociales. Jasper señala, por ejemplo, que emociones como la alegría, amor, esperanza, enojo, orgullo y vergüenza son relevantes en la protesta y permiten comprender tanto su desarrollo como la potencial desarticulación de movimientos sociales. Asimismo, realiza una clasificación de las emociones en: pulsiones, emociones reflejas, estados de ánimo. Así como en lealtades afectivas y emociones

²⁴ El *blanqueamiento de la antropología* fue desarrollado más ampliamente en la introducción de este libro.

morales, estas dos últimas según Jasper, se caracterizan por ser relativamente estables y de largo plazo y a menudo constituyen el trasfondo de los estados de ánimo y de las emociones reflejas, son además centrales para comprender las acciones políticas.

Pulsiones: “[...] son fuertes impulsos corporales difíciles de ignorar, tales como el deseo, la adicción a sustancias, o la necesidad de dormir o defecar (Elster, 1999b). Si bien rara vez se las considera emociones —aunque claramente son sentimientos— pueden incidir en el campo político al interferir con la prometida acción coordinada, razón por la cual los organizadores intentan controlarlas (al igual que lo hacen los torturadores para lograr que las personas se quiebren)” (Jasper, 2012: 50).

Emociones reflejas: “[...] respuestas algo rápidas y automáticas a sucesos e información, con frecuencia son tomadas como paradigma para todas las emociones, tales como la ira, el miedo, la alegría, la sorpresa, la conmoción, y el asco” (Jasper, 2012: 62).

Estados de ánimo: “Estos condicionan nuestras emociones reflejas y al mismo tiempo son transformados por ellas. (Jasper, 2012: 50) [...] sentimientos energizantes o desenergizantes que perduran a través de diferentes entornos y normalmente se refieren a objetos directos; pueden cambiarse por emociones reflejas, como ocurre durante las interacciones” (Jasper, 2012: 62).

Compromisos o lealtades afectivas: “[...] sentimientos relativamente estables, positivos o negativos, en relación a otros o sobre objetos, tales como el amor y el odio, el agrado y el desagrado, la confianza o desconfianza, el respeto o el desprecio” (Jasper, 2012: 62).

Emociones morales: “[...] las emociones morales [...] se refieren a los sentimientos de aprobación o rechazo basados en intuiciones

o principios morales; asimismo están relacionadas con la satisfacción de hacer lo correcto (o incorrecto), y también con la de sentir lo correcto (o incorrecto), como por ejemplo la compasión en torno a los desamparados o la indignación frente a una injusticia. (Jasper, 2012: 50) [...] Basados en instituciones o principios morales, tales como la vergüenza, la culpa, el orgullo, la indignación, la furia y la compasión" (Jasper, 2012: 62).

Las *emociones morales* son un ejemplo claro de lo que el autor quiere señalar cuando estudiamos la *cultura emocional*, al ser parte de las instituciones y valores de la sociedad, inciden en las acciones de las y los sujetos, otorgando sentido a sus acciones. Estas emociones serán las analizadas en este libro.

Con respecto al fortalecimiento de la protesta y los movimientos sociales, Jasper construye el término de *emociones recíprocas* o *emociones compartidas* para explicar el sentido de colectividad.

[...] en un grupo formal o informal, las emociones recíprocas son aquellas que los miembros sienten por el otro (como el amor), y las emociones compartidas son aquellas que ellos tienen en común hacia otros objetos (como la ira sobre los adversarios) (Jasper, 2012: 62).

Las emociones desde esta perspectiva teórica son fundamentales para comprender las acciones humanas.

Las emociones no sólo son parte de nuestras respuestas a los acontecimientos, sino que también —a partir de vínculos afectivos profundos— moldean los objetivos de nuestras acciones. Existen emociones positivas y negativas, admirables y despreciables, públicas y ocultas. Sin ellas, no habría acción social alguna (Traducción propia. Jasper, 1998: 398).²⁵

²⁵ "Not only are emotions part of our responses to events, but they also—in the form of deep affective attachments— shape the goals of our actions. There are positive emotions and negative ones, admirable and despicable ones, public and hidden ones. Without them, there might be no social action at all."

Por su parte, Alice Poma contribuye en mostrar, la manera en que emociones como el amor a la naturaleza, el dolor por su destrucción y los apegos al lugar, contribuyen a la defensa del medioambiente y del territorio. En este sentido, considera que incorporar la dimensión emocional al estudio de la protesta y los movimientos sociales, no significa simplemente describir las emociones que se pueden observar en las experiencias de lucha, sino por el contrario, convertirlas en factores explicativos (Poma, 2017). Asimismo, destaca la dimensión social de los procesos emocionales y sus vínculos con la acción colectiva.

Analizar la dimensión emocional de la protesta presupone así analizar la experiencia de sujetos que sienten, piensan y actúan, no sólo individualmente sino también colectivamente. En la esfera colectiva las emociones que los individuos sienten se fortalecen, se reelaboran y se contagian (Poma, 2017: 38).

Otro de los elementos que Alice Poma expone en sus investigaciones sobre la defensa del territorio y medioambiente es la identificación colectiva de culpables o responsables de la destrucción y despojo del territorio, lo anterior, puede propiciar la indignación en los movimientos sociales y la acción en conjunto. Finalmente, propone que el estudio de las emociones es relevante no sólo para la investigación social.

Además de contribuir al conocimiento de un campo de estudio joven y en desarrollo, creemos que la comprensión del papel de las emociones es estratégica para los que luchan, ya que lo que los sujetos sienten y como interpretan y manejan sus emociones es parte de la arena de la lucha política (Poma, 2017: 163).

Otro de los referentes para el estudio de la cultura emocional son los aportes de Arlie Hochschild, si bien algunos de sus conceptos serán centrales para el capítulo 4 de este libro, es necesario recalcar que su análisis sobre las *reglas del sentir* (Hochschild, 1979; 2008) permiten profundizar acerca de las implicaciones que la cultura, el contexto histórico y el poder tienen sobre la dimensión emocional.

Las *reglas del sentir* orientan a los sujetos y colectividades sobre cuáles son las emociones “correctas” o “incorrectas” de experimentar, de acuerdo con una situación, contexto cultural, y la forma adecuada de expresar esta emoción en determinada circunstancia. Estas reglas están asociadas, además, al lugar que ocupa el individuo en relación con la interseccionalidad de la raza, clase, género y edad. Este aporte es sumamente relevante para analizar las *reglas del sentir* dominantes que fueron instauradas durante el periodo de conquista de Abya Yala²⁶ y las emociones que se reproducen en la vigente *colonialidad del poder* (Quijano, 2000). Analizar y cuestionar estas reglas del sentir puede aportar a los movimientos sociales que buscan transformar las jerarquías que sostienen el racismo, capitalismo y patriarcado.

Sobre la interseccionalidad Hochschild señala lo siguiente:

Necesitamos preguntarnos cómo los diferentes sexos, clases, grupos étnicos y religiosos difieren en el sentido de lo que uno “debería” o “tiene derecho a” sentir en una situación. ¿Qué tan diferente es la carga del trabajo oculto tratando de obedecer leyes latentes? Finalmente, ¿en interés de quién están estas reglas del sentir? Ciertos manejos de los sentimientos promueven el bien social. Algunos no. (Traducción propia. Hochschild, 1979: 572-573).²⁷

Los cuestionamientos que apunta la autora permiten acercarnos a las desigualdades en torno a las *reglas del sentir*.

²⁶ Abya Yala es el nombre utilizado para referirse al continente americano, significa “tierra madura” o “tierra en plena madurez”. Su origen pertenece al idioma kuna, este pueblo se encuentra entre los países de Panamá y Colombia. La utilización del término posee un sustento político que da cuenta del proceso de resistencia de las poblaciones originarias del continente.

²⁷ “We need to ask how different sexes, classes, and ethnic and religious groups differ in the sense of what one “ought to” or “has the right to” feel in a situation. How different is the burden of hidden work trying to obey latent laws? Finally, in whose interest are these feeling rules? Some managing of feeling promotes the social good. Some does not.”

Experiencia y emociones desde los movimientos de mujeres indígenas y negras

Es importante señalar que el interés por las emociones no surge únicamente en la academia, sino primordialmente de los activismos feministas e indígenas, así como de los propios movimientos sociales. Como ejemplo de ello tenemos la importancia que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) le ha otorgado a la dignidad de los pueblos originarios, en contraposición al racismo y desprecio que les ha negado humanidad y derechos. Por consiguiente, el Festival Mundial de la Digna Rabia, realizado del 26 de diciembre de 2008, al 5 de enero de 2009, ubicó claramente en el discurso, el papel estratégico de las emociones y su dimensión política y emancipatoria al interior del zapatismo y en los movimientos adherentes al mismo:

Acá abajo nos vamos quedando sin nada.

Sólo rabia.

Dignidad tan sólo.

No hay oído para nuestro dolor como no sea el del que como nosotr@s es.

Nadie somos.

Solos estamos y sólo con nuestra dignidad y con nuestra rabia.

Rabia y dignidad son nuestros puentes, nuestros lenguajes.

Escuchémonos pues, conozcámonos entonces.

Que nuestro coraje crezca y esperanza se haga.

Que la dignidad raíz sea de nuevo y otro mundo nazca.

(Comunicado del CCRI-CG del EZLN, septiembre de 2008).

El zapatismo ha hecho constantemente llamados a enfrentar el miedo. Como ejemplo, tenemos el comunicado “Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo”, el cual señala, que si bien para el capitalismo es necesario el patriarcado expresado en la muerte y objetivación de las mujeres; para el zapatismo, es urgente construir una sociedad que lo destruya y haga posible “lo imposible”, es decir; que las mujeres crezcan sin miedo. “¿Qué mundo sería parido por una mujer que pudiera nacer

y crecer sin el miedo a la violencia, al acoso, a la persecución, al desprecio, a la explotación? ¿No sería terrible y maravilloso ese mundo?" (Subcomandante Insurgente Galeano, 2016).

Por otra parte, las indígenas zapatistas han contribuido a cuestionar al feminismo hegemónico que ha invisibilizado las violencias que experimentan las mujeres indígenas, así como sus emociones, pensamientos y las estrategias que han ideado para resistir, no sólo en sus pueblos y comunidades, sino frente al Estado-nación y al racismo estructural.

La Ley Revolucionaria de Mujeres es un claro ejemplo de lo que significa para ellas la justicia social y de género, esta ley no hubiese sido posible sin considerar las experiencias, deseos y emociones de las mujeres. Fue así como algunas Insurgentas como Ana María y Maribel y la Comandanta Ramona recorrieron las comunidades preguntando cuáles eran sus demandas. "En cada pueblo hacíamos asamblea y se recogían las opiniones de las mujeres [...] así fue el trabajo" (Comandanta Susana, citada en Rovira, 2012: 212).

Las reivindicaciones hechas por las zapatistas en La Ley Revolucionaria de Mujeres son un ejemplo de la posibilidad de transformar emociones dolorosas en potencia liberadora. Los sufrimientos causados por diversas violencias, fueron transformados en dignidad y en demandas claras que siguen siendo nucleares para el movimiento indígena.²⁸ Otro antecedente de la participación de las mujeres, además de La Ley Revolucionaria, es el discurso ofrecido por la Comandanta Insurgente Esther (2001) ante el Congreso de la Unión, este fue un indicador de la centralidad de la participación de las mujeres en este movimiento: "es un símbolo

²⁸ Las mujeres zapatistas han reconocido que aun enfrentan retos para alcanzar la justicia que anhelan, uno de ellos es la violencia que como rebeldes enfrentan por la *Guerra Contrainsurgente de Desgaste* (López y Rivas 2012). Otro de los obstáculos se refiere a la violencia familiar e ideologías de género. "Hay veces que como mujeres ocultamos nuestros problemas y no los decimos porque tenemos miedo de ser dejadas, golpeadas, por eso los escondemos. Incluso algunas compañeras todavía no alcanzamos a entender nuestra libertad para tomar un cargo y todavía discutimos para tomar un compromiso" (EZLN, 2013: 7). Sin embargo, la participación de las mujeres zapatistas ha sido procurada por las Juntas de Buen Gobierno, máxima autoridad de las comunidades y Municipios Autónomos, y de acuerdo con cada familia, comunidad y municipio se han ido transformando las relaciones de género.

también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas”.

En este sentido, Sylvia Marcos nos recuerda lo que la participación de las mujeres en el EZLN significó para los movimientos feministas en México y el mundo, así como para construir luchas antirracistas y anticapitalistas:

Ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarse del feminismo que sólo ve la subordinación a los varones, dejando de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje que no sólo destruye el planeta, sino también toda posibilidad de supervivencia humana en armonía y justicia. Estas propuestas feministas constituyen toda una crítica decolonial radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo, visitadas y reconfiguradas por las características identitarias de las mujeres de los pueblos indios (Marcos, 2014: 30).

En marzo de 2018 y en diciembre de 2019, se realizaron el 1^{er} y 2^{do} Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, convocado por el EZLN. Miles de mujeres²⁹ de México y el mundo ingresaron a territorio zapatista para compartir experiencias, resistencias, dolores y alegrías. En estos encuentros, las emociones y su vínculo con la política fueron centrales. En atención a lo cual se otorgó un espacio clave a la denuncia y la palabra, muestra de ello fue la participación de Araceli Osorio, madre de Lesvy Berlín, asesinada en Ciudad Universitaria y cuyo caso, estremeció al movimiento feminista en México. Araceli ha manifestado la relevancia de estos espacios de mujeres como lugares reparadores y de reconstrucción del tejido comunitario, que ha sido fracturado por la violencia estructural, “organizar la rabia, devolverle al patriarcado su miedo, su maldición, desde la colectividad, desde la ternura para con nosotras, defender pues

²⁹ En el 1^{er} Encuentro se calcula la presencia de más de 6 000 mujeres de 38 países, en el 2^{do} Encuentro más 3 000 mujeres provenientes de 49 países. Lo anterior, sin contar a los miles de mujeres Bases de Apoyo Zapatistas (BAZ) que nos recibieron en su territorio.

la alegría, que no es otra cosa que la vida misma” (Araceli Osorio. Ciudad de México, noviembre de 2020).³⁰

En dichos encuentros, también se hizo presente la voz de cientos de mujeres que tomaron el micrófono, para hablar sobre la violencia ejercida por parte de conocidos, amigos, padres, jefes, compañeros de trabajo, parejas, hermanos. Las mujeres indígenas pertenecientes a diversos pueblos denunciaron, además, la violencia ejercida por parte del Estado. Si bien escuchar todas esas denuncias fue exhaustivo y desgastante, al mismo tiempo fue liberador, pues permitió reconocer otras experiencias de resistencia y entablar alianzas entre mujeres de diversas regiones del mundo. Estas denuncias llevaron a las compañeras zapatistas a expresar lo siguiente:

Cómo es posible que una mujer con esos dolores, esas penas, esos corajes, esas rabias, tenga que venir hasta estas montañas del sureste mexicano para recibir lo menos que nos debemos entre mujeres, que es un abrazo de apoyo y consuelo. Tal vez la mujer que no ha sufrido una violencia piense que eso no es importante, pero cualquiera que tenga un poco de corazón sabe que ese abrazo, ese consuelo, es una forma de decir, de comunicar, de gritar que no estamos solas (Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan. Morelia, Municipio Autónomo Rebelde, Chiapas, 31 de diciembre de 2019).³¹

La rabia, el dolor, el miedo fueron algunas de las emociones que se manifestaron en las denuncias.

Ya hay muy pocos lugares en el mundo en donde podamos estar contentas y seguras. Y por eso estamos aquí, porque nos trae nuestro dolor y nuestra rabia por la violencia que sufrimos las mujeres por el delito de que somos mujeres.³²

³⁰ Conversaciones sobre los 37 años del EZLN. Mesa 3 “Un mundo donde una niña nazca y crezca sin miedo”. Disponible en: <https://www.facebook.com/ColectivoCotric/videos/285105669532118>

³¹ Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/31/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>

³² Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, 31 de diciembre de 2019.

Aunque el abrazo y el encuentro también hizo crecer la esperanza, así como el llamado a enfrentar el miedo. Al respecto, tuvo lugar un performance: Una niña, Esperanza Zapatista, se ubicó en medio de la explanada donde se llevaba a cabo el encuentro, posteriormente, fue resguardada por varias milicianas como signo de defensa de la vida. A continuación, las milicianas alzaron sus arcos y flechas.



Foto 3. La digna rabia de las milicianas zapatistas (Díaz, 2019).

Porque nuestro deber como mujeres que somos que luchan es protegernos y defendernos [...] Y enseñarles a las niñas a protegerse y defenderse [...] hermana y compañera, tenemos que vivir a la defensiva. Y tenemos que enseñar a nuestras crías a crecer a la defensiva. Así hasta que ya puedan nacer, criar y crecer *sin miedo* (Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan. Morelia, Municipio Autónomo Rebelde, Chiapas, 31 de diciembre de 2019).

Para continuar, quiero referirme a los feminismos negros, los cuales también han hecho una crítica imprescindible hacia los feminismos blanco-hegemónicos, al poner en el centro del debate la cuestión de raza y clase en las reivindicaciones de las mujeres.

Sin el reconocimiento de la experiencia encarnada, no hubiese sido posible el cuestionamiento hacia el racismo y su interdependencia con el patriarcado. En consecuencia, las perspectivas que sólo ponen énfasis en la violencia basada en el género son insuficientes. Es necesario y urgente denunciar las diversas violencias que afectan a las mujeres indígenas y afrodescendientes en particular; es decir, reconocer las diferencias entre las mujeres, atravesadas por distintas categorías y posiciones de sujetas. Lo anterior, permitió destruir el mito de “la mujer” que contenía el sesgo universalizante de la modernidad occidental (Curiel, 2014).

En este sentido, bell hooks,³³ activista y feminista negra, realizó una crítica al movimiento feminista de Estados Unidos que, debido a su origen blanco burgués, era incapaz de reconocer otras experiencias y reivindicaciones:

Quando participé en grupos feministas, descubrí que las mujeres blancas adoptaban una actitud condescendiente hacia mí y hacia otras participantes no blancas. La condescendencia que dirigían a las mujeres negras era una forma de recordarnos que el movimiento era “suyo”, que podíamos participar porque ellas lo permitían, incluso nos alentaban a hacerlo. Después de todo, teníamos que legitimar el proceso. No nos veían como iguales. No nos trataban como a iguales (hooks, 2004: 45).

bell hooks señaló, además, que algunas mujeres negras no permanecieron en el movimiento feminista debido a que no estaban dispuestas a seguir experimentando el racismo de sus compañeras blancas. Las emociones de las mujeres negras y sus experiencias ante las desigualdades sociales fueron centrales para construir otros feminismos que, pusieran en el núcleo de su praxis y discusión la urgencia de cuestionar el racismo y el capitalismo.

Para comprender la diversidad de mujeres y su relación con las experiencias de opresión, una categoría es fundamental, la *interseccionalidad*, esta perspectiva de acuerdo con Cubillos (2015) se remonta a la década de los setenta en Estados Unidos

³³ La autora escribía su nombre en minúsculas.

cuando los feminismos negros y chicanos hicieron visibles los efectos simultáneos de discriminación que pueden generarse en torno a la raza, el género y la clase social. Sin embargo, el concepto de *interseccionalidad* fue acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989, quien lo definió como la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas, así demostró la manera en que la raza y el género se conectan para formar complejas discriminaciones sobre las mujeres negras en particular (Cubillos, 2015: 122). Por consiguiente, los feminismos antirracistas han hecho frente a las representaciones que el feminismo hegemónico u occidental, ha realizado sobre las mujeres no blancas, pues en muchos casos, se ha perpetuado y reproducido la desigualdad desde sus discursos y acciones.

Continuando con los aportes de bell hooks y el interés de este libro por la centralidad de la dimensión emocional en la movilización y resistencia de las mujeres, encontramos lo que hooks escribió acerca del amor, pues consideró que definirlo nos ayudaría a saber amar y a desnaturalizar el dolor, el desapego y la violencia en las relaciones interpersonales, lo que contribuye a la política de los afectos. Coloca al amor no sólo como sentimiento, sino como praxis, acción y voluntad. En este sentido, sugiero que coincide con Le Breton (2009; 2012) cuando éste ubica a las emociones como *pensamientos en acto* que se encuentran arraigados a una *cultura afectiva*, la cual nos ha enseñado una forma particular de amar y de sentir:

Comenzar pensando en el amor como acción y no como sentimiento es una forma para que quien utilice el término automáticamente asuma su responsabilidad. Por lo general se nos enseña que no tenemos control sobre nuestros "sentimientos". Y, sin embargo, normalmente aceptamos que elegimos nuestras acciones, que la voluntad y la intención informan lo que hacemos. Pensar en las acciones como conformadores del sentimiento es un modo de liberarnos de ideas convencionalmente aceptadas, como la de que los padres aman a sus hijos, o que uno simplemente "se enamora" sin ejercitar su voluntad o su capacidad de elección, que existe el llamado "crimen pasional" (por ejemplo, que la mató porque la amaba demasiado). Si estamos constantemente recordando que el amor es lo que el amor

hace, no utilizaremos la palabra en formas que devalúan y degradan su significado. Cuando amamos expresamos abierta y honestamente cuidado, afecto, responsabilidad, respeto, compromiso y confianza (hooks en la traducción de Villaplana 2012: 269).

Pensar al amor como acción, cuenta con una gran potencia política y pedagógica tanto a nivel interpersonal como cultural, pues contribuye a la búsqueda de justicia social. Para construir esta definición, fue fundamental la experiencia personal, familiar, y política de una mujer racializada; es decir, la experiencia encarnada. La relevancia de las emociones y en este caso, de las emociones de las mujeres en las luchas feministas, es un elemento que permite transformar la manera cómo entendemos al poder. Así, para evidenciar la centralidad de las emociones en las experiencias de las mujeres indígenas y negras y su participación en movimientos emancipatorios, resulta pertinente la perspectiva decolonial que se desarrollará en el siguiente apartado.

La colonialidad del ser y la colonialidad afectiva

La dimensión política de las emociones es sustancial para este libro, pues como se verá en los capítulos siguientes, las emociones son imprescindibles para comprender la participación de las mujeres, en este caso, las que se identifican con la identidad mestiza y *costeña* en el Soconusco de Chiapas. Mujeres que han negado o silenciado sus raíces indígenas, producto de la violencia y los procesos de fronterización analizados en el capítulo 1. Por consiguiente, desarrollaré un puente entre la antropología de las emociones y el giro decolonial, esta perspectiva permite poner en el centro de la discusión cuáles han sido los procesos de dominación desde la conquista de Abya Yala, que se manifiestan en las subjetividades y en la *dimensión afectiva* (Calderón, 2012). Lo anterior permite comprender las diversas violencias que enfrentan las y los sujetos desde la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000); y, al mismo tiempo, nos aproxima al *continuum* razón-emoción-poder para profundizar aún más en la dimensión política de las emociones.

El giro decolonial o perspectiva *modernidad/colonialidad* (Restrepo y Rojas, 2010), surge de un colectivo de argumentación conformado por diversos pensadores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado, entre otros, quienes reflexionaron acerca de la conquista de Abya Yala y el comienzo de un proceso de colonización y de *colonialidad*, que a diferencia del colonialismo que se refiere a los sistemas político-militares de dominio, y la explotación en beneficio del colonizador, la *colonialidad* señala que todos esos patrones de dominación naturalizados, siguen existiendo aun a pesar de que se haya abolido la colonia.

Es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación (Restrepo y Rojas, 2010: 15).

De acuerdo con Guerrero Arias (2010), la *colonialidad* es un proceso de dominación que no ha concluido.

Es una realidad de dominación y dependencia a escala planetaria y universal, que sobrepasó el periodo colonial, se mantuvo en el periodo de surgimiento de los Estados nacionales y continúa operando en la actualidad con el capitalismo global-imperial (Guerrero, 2010: 84).

La *colonialidad* alude a los patrones de dominación naturalizados que siguen existiendo aun a pesar de que se haya abolido la colonia.

Con la conquista de Abya Yala se inaugura la *modernidad/colonialidad*. En correspondencia con lo anterior, Enrique Dussel (2000) considera que el mito de la modernidad se compone de ciertas características, entre ellas la visión de Europa como culmen del desarrollo y la civilización; de acuerdo con esto, las poblaciones indígenas fueron construidas bajo los ojos de Occidente³⁴ como primitivas. De modo que, el mito de la modernidad fue inaugurado

³⁴ Uso el término "bajo los ojos de Occidente" en relación con el trabajo de Mohanty (2008).

con la conquista de las poblaciones amerindias y en este proceso de dominación fue necesaria y justificada la violencia hacia los “incivilizados”, pensados desde los ojos conquistadores como bestias.

Fue así como la civilización para ser instaurada debía ser acompañada de violencia; esto es, el sufrimiento de los conquistados era inevitable para los objetivos de la empresa colonial. Con la conquista de Abya Yala se construye el primer hombre de la modernidad; es decir, el conquistador (Dussel, 1994), el cual impone mediante la violencia su individualidad sobre aquellos que han sido deshumanizados; de esta manera se instaura una nueva subjetividad sobre los habitantes del Abya Yala, la del ego-moderno; a esta subjetividad la denomina Dussel como el *Yo-conquistado*.

Pensar en la construcción de esta subjetividad colonial nos permite traer a la reflexión la construcción de ciertas emociones durante la conquista, como se vio al inicio de este capítulo, las emociones son parte inherente de los procesos de formación de las subjetividades y de los procesos culturales; en consecuencia, sería importante pensar ¿cuáles fueron las emociones que alimentaron la subjetividad del *Yo-conquistador* y de los conquistados? El sentimiento de superioridad del hombre blanco conquistador, frente a las poblaciones amerindias es un elemento de la *dimensión afectiva* (Calderón, 2012) o *cultura emocional* (Le Bretón, 2009), que sostuvo y permitió la conquista y *colonialidad*. Al mismo tiempo, frente a esta identidad del conquistador, las emociones que fueron suscitándose en las poblaciones conquistadas dieron origen a la *herida colonial* (Mignolo, 2007) que se refiere al sentimiento de inferioridad impuesto sobre las subjetividades y pueblos sometidos en Abya Yala. Herida que continúa mediante la *colonialidad del ser* y la *colonialidad de la afectividad* (Guerrero, 2010) como veremos más adelante.

Así como fue inaugurada una nueva subjetividad en el mito de la modernidad, también surgió la idea de raza. “La idea de raza en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” (Quijano, 2000: 202). Este elemento de acuerdo con el

filósofo peruano Aníbal Quijano, es uno de los más relevantes en la explotación y división del trabajo en la *modernidad/colonialidad*. El racismo sirvió para justificar la explotación y esclavitud de las poblaciones originarias, así el elemento raza respaldó el surgimiento de las identidades de indios, negros y posteriormente de mestizos. Los conceptos de indio y negro, así como de lo blanco y lo mestizo no existían en América antes de 1492, lo que se debe al establecimiento de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas, que dieron lugar a un tipo inédito de poder colonial (Quijano, 2000).

El racismo en estas relaciones materiales e intersubjetivas fue primordial, éste fue alimentado por una serie de creencias-emociones, que daban sustento a la superioridad de los conquistadores. Siendo las emociones *pensamientos en acto* (Le Breton, 2009), justificaron la superioridad y valía de los conquistadores frente a las poblaciones conquistadas, que fueron pensadas y sentidas como bestias desde los ojos occidentales. La *herida colonial* (Mignolo, 2007) en la psique, subjetividades y cuerpos de los pueblos indígenas, ocasionaron una serie de pérdidas incuantificables de personas, conocimientos, epistemologías. El mito de la modernidad instauró la visión de Europa como culmen de la civilización y humanidad frente a todo aquello considerado como *otra*:

La diferenciación colonial inauguró una dicotomía que estará desde entonces vigente en toda nuestra historia, por la cual ellos se asumen como civilizados, desarrollados y modernos; mientras que a nosotros nos verán como primitivos, subdesarrollados y premodernos; pues cuando ellos están en la historia, nosotros en la prehistoria; ellos tienen cultura, nosotros sólo folklor; ellos ciencia, nosotros mitos; ellos arte, nosotros artesanía; ellos literatura, nosotros tradición oral; ellos religión, nosotros hechicería; ellos tienen medicina, nosotros magia (Guerrero, 2010: 84).

Con la clasificación racial del trabajo, los cuerpos de la población indígena fueron catalogados como explotables, como cuerpos cuya raza desde el imaginario colonial eurocentrado los colocó en el espacio del desecho.

El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir (Quijano, 2000:207).

Como bien lo plantea Quijano, la *modernidad/colonial/capitalista* se fundó sobre la clasificación racial del trabajo; sin embargo, como veremos más adelante, la *colonialidad del género* (Lugones, 2008) jugó un papel determinante; en este sentido, los cuerpos de mujeres, hombres e intersexuales conquistados fueron depositarios de estas ideologías-emociones y relaciones de poder. De igual manera, la *praxis erótica* que se estableció con la violencia de la conquista (Dussel, 1994) se caracterizó por ser una pedagogía cultural de dominio y de imposición de una subjetividad que Dussel denominó *ego-fálico*, esta subjetividad fue impuesta a través de la violación de las mujeres indígenas por parte del hombre-blanco-conquistador.

Como se mencionó al inicio de este apartado, la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000) es un proceso vigente que, a pesar de los procesos independentistas y la construcción de los Estados nacionales, continúa presente de diversas maneras en Abya Yala. En el caso de la frontera sur de México y la región del Soconusco, la mexicanización forzada y la creación de la frontera nacional, estigmatizó a las identidades que no pertenecían al proyecto mestizocrático del Estado, esto provocó que se acelerara la aculturación, así como la negación de las identidades indígenas. Simultáneamente, este proceso histórico ha propiciado la violencia hacia esos *otros* indeseables (Álvarez, 2016), migrantes centroamericanos que buscan cruzar la frontera y que en su camino experimentan el racismo y la violencia institucional y criminal. Para continuar, es importante mostrar los distintos niveles en los que opera la *colonialidad*, siguiendo los aportes de Patricio Guerrero (2010):

La colonialidad del poder se refiere a los aspectos sistémicos, estructurales, de la dominación (Guerrero, 2010: 85). Por

ejemplo, las instituciones y aparatos represivos de los Estados.

La *colonialidad del saber* que “impone una colonialidad epistémica sustentada en la hegemonía y la universalización de la razón, y el imperio de la ciencia y la técnica, como únicos discursos de verdad para poder hablar sobre el mundo y la vida” (Guerrero, 2010: 87). En tal sentido, los dualismos razón/ emoción, mente/cuerpo, son parte de la *colonialidad del saber*³⁵

La *colonialidad del ser* donde “La colonialidad ya no opera sólo en lo estructural, desde la exterioridad y a través de sus instituciones y sus aparatos represivos, sino que se instaura en lo más profundo de nuestras subjetividades, de los imaginarios, la sexualidad y los cuerpos, para hacernos cómplices conscientes o inconscientes de la dominación [...] quizás una de las formas más perversas de la colonialidad del ser es la colonialidad de la afectividad, la colonialidad del corazón” (Guerrero, 2010: 87).

Las violencias producidas por la *colonialidad de la afectividad* (Guerrero, 2010) nos permiten acercarnos al interés de Frantz Fanon por la psiquiatría y de esta manera intentar comprender las afectaciones psíquicas que produjo el racismo en las poblaciones negras³⁶ dominadas por el imperio francés. “En el mundo colonial, la afectividad del colonizado se mantiene a flor de piel como una llaga viva que no puede ser cauterizada” (Fanon 1963 citado en Valdés, 2016: 172). Esta afectividad estaba cimentada en el complejo de inferioridad que mantenía a los colonizados en la *zona del no ser* distinguida por Fanon. Aimé Césaire, ideólogo del

³⁵ Es también fundamental cuestionar nuestras complicidades en la *colonialidad del saber*, es decir, en la producción de conocimiento desde la disciplina antropológica. En este sentido, silenciar las emociones en el proceso de construcción de conocimiento es, además, perpetuar la *colonialidad del saber* y por ende ser cómplices de la dominación.

³⁶ Especialmente en Argelia y en las Antillas.

concepto de negritud, también hace alusión a las emociones de los conquistados en su *Discurso sobre el colonialismo*. “Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo” (Césaire, 2006: 20). Las emociones que señala Césaire, miedo, complejo de inferioridad —sentimiento de no valía—, desesperación, retratan muy claramente la *colonialidad afectiva* sobre sujetos y poblaciones enteras. De acuerdo con Walter Dignolo:

La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denominó *les damnés de la terre* (“los condenados de la tierra”, que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la herida colonial, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar (Dignolo, 2007: 34).

Como se ha mencionado a lo largo de este apartado, el proceso de conquista tuvo implicaciones a nivel de los cuerpos y las subjetividades, por un lado, a la población originaria de Abya Yala se le despojó de humanidad y valía instaurándose en su lugar el sentimiento de inferioridad, en especial en las mujeres. Por el otro, la identidad mestiza que surgió con la construcción del Estado-nación, despreció su origen indígena, tema que fue abordado para el caso de la región fronteriza de Chiapas en el capítulo 1. El racismo se refiere así, al proceso de construcción de relaciones de poder que distinguen a un *otro* inferior, este *otro* es la población originaria con respecto a los conquistadores y, posteriormente, en presencia de la población mestiza. En este sentido, el concepto de *reglas del sentir* (Hochschild 1979, 2008), el cual será analizado a mayor profundidad en el capítulo 4, nos permite comprender algunas de las consecuencias emocionales en el orden político de la *colonialidad del ser* y de la *afectividad* (Guerrero, 2010).

REGLAS DEL SENTIR EN LA COLONIALIDAD AFECTIVA	
Sentimiento de inferioridad y vergüenza De la población indígena de cara a la identidad mestiza y con respecto a la estética eurocentrada. De la población mestiza en presencia de la estética eurocentrada.	La <i>herida colonial</i> (Mignolo, 2007) y el racismo estructural han provocado el sentimiento de vergüenza de ser quien se es, en los cuerpos y subjetividades indígenas y mestizas, en contraposición a la dignidad. Lo anterior es fundamental para el proceso de blanqueamiento que se sostiene mediante el desprecio por lo indígena y la admiración por la <i>blanquitud</i> (Echeverría, 2016) y lo eurocentrado.
Sentimiento de superioridad y desprecio De la población mestiza frente a lo indígena, en el contexto del Estado nación. De los conquistadores europeos hacia la población originaria de Abya Yala, durante el proceso de conquista.	Esta <i>regla de sentir</i> (Hochschild 1979, 2008), legitima el racismo estructural e individual en la vida cotidiana, así como las jerarquías sociales que se vinculan con la explotación del trabajo.

Fuente: Elaboración propia.

En concordancia con lo anteriormente expuesto, la *colonialidad de la afectividad* (Guerrero, 2010) es un ámbito relevante para el estudio desde la antropología de las emociones, ésta nos remite a lo más íntimo de los sujetos, pero al mismo tiempo a los procesos de dominio que se originaron con la conquista y que continúan vigentes mediante la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010). Abordar la *colonialidad de la afectividad* permite introducir la cuestión del poder y, por ende, plantear preguntas como las siguientes: ¿quiénes han experimentado más dolor en una sociedad? ¿Qué emociones le dan sustento a la modernidad/colonialidad? Así, al análisis de la violencia debemos incorporar el estudio de la dimensión afectiva;

sin ello, no lograremos comprender los profundos vínculos que articulan y sustentan la violencia en y entre las subjetividades.

La dimensión del poder permite visibilizar la colonialidad de los afectos; es decir, las aspiraciones, deseos, anhelos del corazón que sustentan los procesos de dominación. Pero, al mismo tiempo, nos permite concebir las luchas que se producen en esta dimensión del poder, pues como veremos en el capítulo 3 las personas pueden resistir o cuestionar ciertas desigualdades y recurrir a las emociones o *cultura emocional* (Le Breton, 2009) como fuentes de energía vital. Existen por lo tanto luchas por romper el dominio de la *colonialidad afectiva* o por lo menos de cuestionarlo y enfrentarlo, aunque sea momentáneamente; por ello, desde lo que propongo como el *continuum* razón-emoción-poder se entiende al poder como una lucha, que vislumbra las contradicciones, encuentros y desencuentros en la dimensión emocional.

Uno de los pilares del pensamiento moderno occidental y del racionalismo fue René Descartes, notable para la creación de los dualismos razón/emoción; mente/cuerpo; público/privado; masculino/femenino; cultura/naturaleza. De la misma manera, su elaboración del principio “pienso, luego existo” ha sido esencial para comprender la relevancia que las ciencias sociales le han otorgado a la razón, deslegitimando el valor del cuerpo y las emociones en la epistemología. De acuerdo con Le Breton: “La axiología cartesiana eleva el pensamiento al mismo tiempo que denigra al cuerpo” (Le Breton, 1995: 61). Estos dualismos nos impiden comprender la manera en que las emociones son capaces de articular diversas resistencias. Cuestionar estos dualismos hace posible que las emociones constituyan claves cognitivas o recursos interpretativos a lo largo de este libro.

La dicotomía cartesiana que separó la razón de la emoción es parte constitutiva de la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010), que ha negado la posibilidad de transformar el mundo también desde la emoción. Así como se ha considerado que la razón sirve para conocer, las emociones también nos permiten conocer, construir conocimiento y transformar la realidad. Una de las propuestas para abordar lo anterior es la de *corazonar* y *sentipensar* de Patricio

Guerrero (2010). *Corazonar* “muestra que nuestra humanidad se erige a partir de la interrelación entre la afectividad y la razón” (Guerrero, 2010: 83). Considero, además, que corazonar es también la toma de conciencia del *continuum* razón-emoción-poder en la vida cotidiana de los sujetos, más aún, considero que significa hacer un uso libertario de este *continuum* en la vida individual y social. Asimismo, concuerdo en que “es necesario y urgente que la academia se acerque a la comprensión de los cosmos de sentido que habitan las emociones, no sólo como una cuestión epistémica, sino, sobre todo, de vida” (Guerrero, 2010: 90). Que nos permita construir una disciplina más humana con compromisos éticos y que deleve la centralidad de la empatía para construir lazos de afecto y solidaridad con quienes trabajamos. Una *antropología encarnada* (Esteban, 2004) que declare y manifieste lo imprescindible del cuerpo y las emociones, en el desmantelamiento de las jerarquías raciales, económicas y epistémicas, temas que serán analizados en el capítulo 5.

Antropología de las emociones y la colonialidad del género

Las emociones son en gran medida políticas, no escapan de relaciones de poder, por el contrario, son indisociables del poder, ya sea para reproducir procesos de dominación o en contrapartida, para cuestionar radicalmente la *colonialidad*. En las páginas anteriores se han analizado algunas de las implicaciones en la creación de identidades y sujetos que trajo consigo la conquista; a continuación, abordaré cómo desde la *colonialidad del género* (Lugones, 2008) se impusieron relaciones de poder que deben ser analizadas si se quiere comprender la modernidad/colonial/heteropatriarcal, y sus consecuencias en las mujeres y cuerpos históricamente feminizados.

Las exponentes del feminismo descolonial han contribuido al análisis de la *colonialidad del poder*, pues consideran que para que fuese posible la expansión capitalista y la construcción de las subjetividades masculinas blancas, también fue necesaria la explotación de las mujeres, en especial de las mujeres indígenas.

Asimismo, cuestionan la universalidad de términos como el de “mujer” contruidos desde los feminismos hegemónicos, los cuales han invisibilizado procesos coloniales, así como la potencia del análisis interseccional que considera indisociable la condición de género y raza.³⁷

Sólo al percibir al género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término ‘mujer’ en sí, sin especificar la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente al grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2008: 24).

La *colonialidad del género* (Lugones, 2008) es uno de los ejes articuladores de la modernidad/colonialidad —así como lo fue la categoría de raza—, ésta se refiere a la imposición del género como eje articulador de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, lo que invisibilizó la intersexualidad y el “tercer género” que estuvieron presentes previo a la conquista de las poblaciones originarias. De acuerdo con el feminismo descolonial, la división de género entre hombres y mujeres no era el eje articulador en las sociedades precolombinas³⁸, la *colonialidad del género* se impuso mediante la visión dicotómica y binaria de la diferencia sexual de los cuerpos. Los europeos negaron la intersexualidad y otras manifestaciones del género que rompían con lo considerado exclusivamente femenino o masculino. En este sentido, Lugones (2008) considera que, así como la raza, el género es una de las ficciones más poderosas de la modernidad/colonialidad pues “el ‘género’ antecede los rasgos ‘biológicos’ y los llena de significado” (Lugones, 2008: 31).

³⁷ Entre otras condiciones como la clase social, la etnia, etcétera.

³⁸ Esto no significa que, previo a la conquista de Abya Yala, no existieran relaciones de poder al interior de las poblaciones que habitaban el continente; por el contrario, si bien el giro decolonial propone analizar las implicaciones que la conquista tuvo para estas poblaciones y las nuevas relaciones de poder que se inauguran con este hecho histórico, no pretende ocultar las jerarquías sociales previas a la modernidad/colonialidad.

Oyèronké Oyěwùmí, investigadora nigeriana, hace una interesante y fructífera revisión histórica sobre lo anteriormente expuesto en la sociedad yorùbá, así, demuestra que la categoría “mujer” fue una invención de la conquista impuesta sobre las sociedades africanas, en especial sobre la yorùbá:

La afirmación de que la “mujer” no existía en las comunidades Yorùbá como una categoría social no debe interpretarse como una hermenéutica antimaterialista, una especie de deconstrucción postestructuralista acerca de la desintegración del cuerpo. Nada de eso –el cuerpo fue (y sigue siendo) muy material en las comunidades Yorùbá–. Pero antes de la difusión de las ideas occidentales en la cultura Yorùbá, el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones, no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social (Oyěwùmí, 2017: 16).

Asimismo, al situar al género y la raza como elementos insolubles, Oyěwùmí complejiza el proceso de dominación más allá de la relación hombre / mujer, pues hace visibles las diversas formas en que se entretejieron las relaciones de poder coloniales.

Por ende, en la situación colonial, no hubo una jerarquía de dos sino de cuatro categorías. Comenzando en la parte superior, estaban: los hombres (europeos), las mujeres (europeas), los nativos (hombres africanos) y lo Otro (las mujeres africanas). Las colonizadas ocuparon la categoría residual y sin especificación de lo Otro (Oyěwùmí, 2017: 209).

Esta perspectiva analítica, puede ser planteada para las sociedades conquistadas en Abya Yala, donde las mujeres indígenas ocuparon al igual que las mujeres africanas, el último escalafón de las relaciones jerárquicas de raza y género instauradas en la conquista y la vigente *colonialidad*. El libro *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (Oyěwùmí, 2017) nos permite visualizar al patriarcado como “un largo proceso de pérdida de poder por parte de las mujeres” (Espinoza, 2017: 13). En este sentido, el trabajo de Oyěwùmí cuestiona “un armazón conceptual que da por sentado la existencia

originaria del género, así como del patriarcado” (Oyěwùmí, 2017: 14) en todas las sociedades y culturas a lo largo de la historia de la humanidad. Este armazón conceptual que critica la autora es parte de la *colonialidad del saber* en los feminismos hegemónicos que han impuesto categorías como la de sexo y género en sociedades no occidentales, haciéndolas pasar como universales.

Otro de los aportes para el análisis histórico del patriarcado y la modernidad/colonialidad nos lo ofrece Madina Tlostanova (2008) en “¿Por qué cortarse los pies para caber en los zapatos occidentales?: Las excolonias soviéticas no europeas y el sistema de género colonial moderno”. Este trabajo resulta interesante para pensar sobre la *colonialidad* fuera de Abya Yala. De este modo, Tlostanova señala al Imperio ruso como imperio de segunda categoría, el cual no escapó del eurocentrismo y de los discursos imperiales de Europa occidental, pues “con conocimiento de su propia marginalidad dentro de la construcción de la Blancura, compensando esto mediante la proyección de su racismo caricaturesco sobre los territorios colonizados y la gente del Cáucaso y de Asia central” (Tlostanova, 2008: 88). La autora esboza una crítica al imperio soviético, que si bien realizó la campaña para “la liberación de las mujeres” y promovió la educación y el acceso a una carrera, todo ello fue de acuerdo con Tlostanova, a costa de la pérdida de la familia tradicional y la protección del clan, lo anterior, dentro de lo que la autora denomina la *lógica de la racialización*. Además, denuncia el crecimiento del número de mujeres de las regiones de Asia central y el Cáucaso —colonias del imperio soviético—, que se convirtieron en mercancía, en esclavas, trabajadoras sexuales e, incluso, en personas usadas como material de trasplantes de órganos (Tlostanova, 2008: 91). Estas fueron algunas de las consecuencias de la modernidad/colonialidad en regiones como la de Asia central. Tlostanova señala además que los feminismos occidentales impusieron su agenda de género eurocentrada sobre las mujeres de esta región fortaleciendo así, el exotismo sobre aquello considerado como *otro* desde la visión evolucionista de Occidente.

Silvia Federici (2015) nos ofrece un excelente estudio sobre el análisis histórico del patriarcado en Occidente, en su libro *El*

Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, explica que la violencia perpetuada sobre las mujeres en Europa tiene una estrecha relación con el desarrollo del capitalismo. La caza de brujas ocurrida durante los siglos XV y XVI nos recuerda cómo se les despojó a las mujeres de sus conocimientos ancestrales —entre ellos los conocimientos sobre la herbolaria—, de su relación con el territorio y de su participación en la vida pública; lo anterior, para confinarlas al ámbito de lo privado y disminuir su poder. Así, sería fundamental pensar cómo este patriarcado Occidental se instauró mediante la modernidad/colonialidad en Abya Yala.

Para el caso del pueblo Maya, Aura Cumes (2019), mediante su análisis del *Popol Wuj*, propone que existía una lógica horizontal entre hombres y mujeres antes de la colonización, y que fue mediante la instauración del patriarcado occidental que se introdujeron las siguientes modificaciones y sus respectivas consecuencias sobre las mujeres:

[...] las mujeres: a) no pueden ser propietarias de bienes ni de sus propias vidas, sino a través de la tutela del varón, padre o esposo; b) quedan anuladas de ejercicio político (sólo se reconoce a los hombres indígenas como representantes legítimos de los pueblos de indios); c) se devalúa su trabajo cuando se instaura el tributo, lo cual desarrolla un mecanismo de despojo de la familia indígena en su conjunto; d) la religión buscó eliminar su poder espiritual y material, criminalizando como brujas a las mujeres que tenían saberes considerados peligrosos para los colonizadores, y e) se les redujo al trabajo doméstico y reproductivo para garantizar la vida de los colonizadores al mismo tiempo que se les exigió realizar trabajos productivos considerados masculinos (Cumes, 2019: 305).

Para continuar con el análisis sobre la *colonialidad del género* en Abya Yala, Breny Mendoza (2014) y María Lugones (2008) han señalado el pacto que se originó entre los hombres colonizadores y los hombres colonizados durante la Conquista. En este pacto, los hombres sometidos, aunque inferiores frente al hombre blanco, se posicionaron en una jerarquía superior frente a las mujeres conquistadas:

La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados tronzaron para conservar cierto control sobre sus sociedades. Es esta transacción de los hombres colonizados con los hombres colonizadores lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad (Mendoza, 2014: 94).

Pero, además, en este pacto estuvieron y están presentes las mujeres blancas, pues éstas también se posicionaron en superioridad frente a las *mujeres de color* (Lugones, 2008)³⁹, pacto vigente en nuestros días cuyas consecuencias se experimentan en lo político, económico, entre otras dimensiones.

El avance de sus derechos civiles puede decirse que ha dependido de la superexplotación de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, y de las mujeres de la periferia. Explotación que hoy se extiende a las mujeres migrantes en el contexto de la economía global (Mendoza, 2014: 97).

La crítica a este pacto entre hombres racializados y hombres blancos, así como con las mujeres blancas, es similar a lo que Oyěwùmí identificó al comprender la raza y el género como indisolubles y exponer así las cuatro jerarquizaciones que se instauraron en la sociedad Yorùbá. Por otro lado, Karina Ochoa (2014) realizó un análisis sobre la articulación de otros dispositivos que sustentaron el dominio de las poblaciones amerindias, estos fueron la bestialización, la racialización y la feminización de los conquistados.

³⁹ Lugones utiliza *mujeres de color*, término utilizado por las mujeres víctimas de racismo en Estados Unidos, "una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras, Cherokees, Puertorriqueñas, Sioux, Chicanas, mexicanas, Pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero participando en la trama no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo descolonial" (Lugones, 2008: 13).

[...] hacer visible la feminización del otro/indio y la misoginia inscrita en la violencia genocida, no sólo como “códigos de comportamiento”, sino como elementos constitutivos del *ethos* colonial moderno, nos permiten una comprensión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues éstas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género (Ochoa, 2014: 18).

En efecto, existió una violencia en particular que dañó a las mujeres y que feminizó a los varones indígenas. En este sentido la violación fue un tipo de violencia sobre el cuerpo de las mujeres, pero también sobre los hombres colonizados. “El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables” (Maldonado, 2007, citado en Ochoa, 2014: 17). Ciertamente, la misoginia se convirtió en un dispositivo intrínseco de la violencia genocida ejercida contra las poblaciones amerindias y sobre los cuerpos y subjetividades de hombres, mujeres, intersexuales y otros géneros.⁴⁰ Como vimos a lo largo de este apartado, vislumbrar la *colonialidad del género* introduce la posibilidad de destacar a las *mujeres de color* (Lugones, 2008) y, de esta manera, comprender cómo el poder está presente en las subjetividades, emociones y en los cuerpos atravesados por la raza, clase, género, sexualidad, etcétera, es decir, la relevancia de la *interseccionalidad* en el estudio de la *colonialidad afectiva* (Guerrero, 2010).

Las emociones y el *cuerpo-territorio* desde la experiencia de algunas pensadoras y activistas mayas

El estudio de las emociones y la participación de las mujeres cuestionan las ideas tradicionales sobre el poder que han postulado que lo político se encuentra únicamente en la vida pública, negando la potencia de los espacios denominados como privados y de las

⁴⁰ Como bien lo señala Lugones (2008) cuando hace referencia a los estudios de Gun Allen (1986) acerca de las comunidades tribales de Nativos Americanos, las cuales eran sociedades ginecráticas que reconocían la homosexualidad y el “tercer género”.

emociones como relaciones sociales y políticas. El estudio de las emociones desde la antropología ha puesto al cuerpo como uno de los elementos centrales para el despliegue de las emociones. “La antropología ofrece un enfoque simbólico del cuerpo y del rostro, haciendo hincapié en la relatividad de las emociones dependiendo de las situaciones sociales y culturales; y según los protagonistas presentes” (Le Breton, 2012: 70). A la cita anterior es fundamental agregar el carácter político y territorial del cuerpo. Es así como este apartado se nutre principalmente de mujeres intelectuales mayas que han reflexionado en torno al *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2019; Gómez, 2014), pues en ellas, en sus cuerpos, se han manifestado más cruelmente las violencias de la *colonialidad*. Sus aportes son elementales para caminar hacia el cuestionamiento de la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010) y *colonialidad del género* (Lugones, 2008).

Por consiguiente, inicio la reflexión con Dorotea Gómez (2014), feminista maya quiché de Guatemala, quien apunta sobre la necesidad de considerar a los cuerpos como territorios políticos debido a que éstos son fundamentalmente contruidos; es decir, son históricos más que biológicos y, en consecuencia, asume que éstos han sido nombrados y formados a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, explotación, sometimiento, enajenación y devaluación.⁴¹

Para Gómez es primordial concebir las dimensiones emocional, espiritual y racional de los cuerpos, pues sugiere que los tres ejes son importantes para repensarlo, en especial para renunciar a los mandatos que impone el sistema patriarcal, racista y heterosexual. A este discernimiento, lo denominó una conciencia holística sobre el cuerpo, esta conciencia fue resultado de un largo proceso de introspección que llevó a cabo para comprender las enfermedades que experimentó durante su vida.

Ser consciente de cómo le afectaba la injusticia y el racismo que vivía cotidianamente, le permitió discernir que sus

⁴¹ De igual manera, considera que el cuerpo puede ser un espacio donde se puede habitar a partir de la decisión de repensarse y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva (Gómez, 2014).

enfermedades tenían un componente emocional y al mismo tiempo, estructural. “En los buses, en las calles y en la escuela, muchas personas ladinas/mestizas me miraban con desprecio, me insultaban con expresiones racistas, me agredían con sus miradas y con sus actitudes” (Gómez, 2014: 266). Este racismo era parte de la *colonialidad* en Guatemala y de la guerra (1978-1985) que experimentó la población maya de este país. Cuando Dorotea Gómez señala que el cuerpo es un territorio político e histórico, está declarando que el racismo que experimentó ella misma en su cuerpo es parte de la historia de vejaciones e injusticias que el pueblo maya ha soportado. Como se expuso anteriormente, el racismo ha justificado la opresión y devaluación de las subjetividades y cuerpos indígenas en la modernidad/colonial.

Para continuar con la reflexión, Emma Chirix García (2019), en su texto *Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya*, nos ofrece un acercamiento a la colonización de los cuerpos indígenas durante la conquista de Abya Yala, poniendo énfasis especial a la sujeción que experimentaron las mujeres:

Las mujeres indígenas han sido siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco, para asegurar la mezcla de sangres y “mejorar la raza” y para asegurar la política de blanqueamiento. La colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas ha significado una violencia genérica y racial que ha provocado dolor y sometimiento (Chirix, 2019: 141).

Para Emma Chirix, la racialización fue un proceso que sustentó a la blancura como índice de humanidad, la cual asignó un modelo sexual y un modelo de belleza sobre los cuerpos. En esta racialización la violencia sexual jugó un rol significativo sobre las mujeres. “Los cuerpos morenos y negros fueron consignados como mano de obra barata, bestias de carga y útiles para la servidumbre, mientras que los cuerpos morenos femeninos fueron sometidos a la violación sexual” (Chirix, 2019:140).

[Esta colonización del cuerpo] implicó para las mujeres indígenas silencio, atropello, su uso como mano de obra barata, y vivir atadas a la

servidumbre y al esclavismo, a la monogamia y a la construcción de la ideología del mestizaje, ideología que “se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras (Chirix, 2009: 158).

Esta explotación y violación de los cuerpos fue parte del dominio y del proceso de conquista sobre los territorios mayas.

Para continuar con la reflexión, Lorena Cabnal (2019) indica que “existe un *continuum* histórico de las violencias sobre los cuerpos, pero en particular sobre los cuerpos de las mujeres indígenas” (Cabnal, 2019: 113). Es decir, la violencia que se originó en la conquista continúa de diversas maneras en la actualidad. Mediante su propia experiencia como mujer indígena, nos relata las violencias que ha enfrentado, entre ellas la violencia sexual. Como resultado de ello inició un cuestionamiento sobre estas vejaciones:

¿Desde cuándo hemos vivido así? ¿Por qué somos las mujeres indígenas las más empobrecidas? ¿Por qué sufrimos tanto? [...] ¿Por qué no nos duelen los cuerpos de las niñas y de las mujeres que sufren la violencia sexual? ¿Por qué no nos indignamos? ¿Cómo hemos naturalizado todo esto? ¿Por qué? (Cabnal, 2019: 117).

Las preguntas que hace Cabnal son una evidencia de la *herida colonial* (Mignolo, 2007) y un pronunciamiento contra la *colonialidad de la afectividad y del ser* (Guerrero, 2010). Pero son al mismo tiempo, un esfuerzo por resistir y dismantelar las violencias sobre los cuerpos de las mujeres indígenas.

Porque vengo de un lugar donde el *continuum* histórico estructural de las violencias es múltiple, pero donde también es posible sanar con la naturaleza y donde los cuerpos pueden tejerse en relaciones de armonización para reivindicar la alegría sin perder la indignación, porque vale la pena vivir (Cabnal, 2019: 124).

Muchas de las mujeres indígenas organizadas han transformado el dolor y el sufrimiento producto de la *herida colonial*, en movimientos políticos que apuntan a la necesidad de sanar y construir colectivamente un mejor presente y futuro, para ellas y sus pueblos.

El *cuerpo-territorio* es un aporte potente y crucial para comprender de una manera más completa la explotación de las mujeres y de los territorios que habitan y, en consecuencia, entrecruzar los análisis sobre el racismo, el extractivismo, la militarización y las violencias, sobre los cuerpos de las mujeres y niñas. Pues, en definitiva, los cuerpos y los territorios son “los espacios concretos en donde la vida se desenvuelve y de dónde el capital busca saquear energías y materias con fines de acumulación” (Jiménez, 2020: 69).

De acuerdo con Cabnal (2019), el cuerpo de las mujeres es el primer territorio en disputa frente a los poderes patriarcales, pero no solo eso, la tierra es también un espacio en conflicto, razón por la que Cabnal se posiciona desde el *territorio cuerpo-tierra* para reivindicar y entrelazar la defensa del cuerpo de las mujeres y de la tierra misma. Por tanto, la explotación de la naturaleza es simultáneamente, una violencia sobre los cuerpos-territorios de las mujeres. Recuperar el *cuerpo-territorio* significa defenderlo respecto a la explotación, racismo, pero también, de cara al *extractivismo* que busca convertir en mercancía a los bienes naturales y a los cuerpos. El *cuerpo-territorio* representa además parte del esfuerzo, voluntad, acción e intención de estas mujeres por transformar la realidad.

La herida colonial sobre el cuerpo de las mujeres mestizas

Como se mencionó anteriormente, el pacto entre hombres conquistadores y hombres conquistados analizado por Mendoza (2014) y Lugones (2008) acarreó diversas consecuencias sobre las mujeres indígenas y *mujeres de color*. En este apartado propongo que este pacto hizo posible además el surgimiento de la identidad mestiza.

De acuerdo con Guillermo Bonfil (1972), el *indio* es una categoría supraétnica, es decir, que expresa algo más que etnicidad, pues “denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (Bonfil, 1972: 110). Antes de la conquista “No había ‘indios’ ni concepto alguno que calificara de manera uniforme

a toda la población del continente” (Bonfil, 1972: 111). Con la construcción de la categoría, se invisibilizó la diferencia étnica de las poblaciones originarias, esta homogeneización se realizó a pesar de sus particularidades, “las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios” (Bonfil, 1971: 111).

De la misma manera, a los miembros de diferentes poblaciones traídas de África como esclavas se les homogeneizó con el término de negras y se les introdujo en una escala aún menor que la de los indígenas, en la división racial del trabajo. Fue así como la estructura de dominio colonial contribuyó al surgimiento de la categoría de indio la cual, sirvió para “identificar y marcar al colonizado” (Bonfil, 1972: 111). Esta estructura colonial también hizo posible el surgimiento de la identidad mestiza, pues “El régimen colonial iberoamericano demandaba una capa social capaz de desempeñar una serie de tareas [...] que la población netamente colonizadora no bastaba para cubrir” (Bonfil, 1972: 113).

Ser mestizo significó tener mayores privilegios que los indios y ocupar en la división racial del trabajo un espacio de mayor jerarquía, pero al mismo tiempo, los mestizos se mantuvieron en desventaja frente a la población criolla. Con ello, se dividieron los trabajos de acuerdo con las “funciones que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada” (Bonfil, 1972: 113). La población mestiza satisfizo esta carencia, se les concedieron privilegios y se les aculturizó para que negaran su origen indio:

Sobre este grupo se ejerció una intensa acción aculturativa que dio por resultado su desarraigo del sector colonizado (que en general coincidía con su filiación materna); a ellos se destinó legalmente una serie de ocupaciones distintas de las admitidas para el indio; se les concedieron privilegios que los enfrentaban con los indios y, en fin, se les asignó un estatuto social diferente y superior al que ocupaba el colonizado, aunque también subordinado a la capa colonizadora estrictamente definida (Bonfil, 1972: 113).

Desde el giro decolonial, podríamos decir que con el etnocidio y la aculturación se crearon *heridas coloniales* (Mignolo, 2007); primero, en las poblaciones precolombinas homogeneizadas bajo la categoría de indígenas y, posteriormente, en las nuevas subjetividades mestizas. La aculturación se sostuvo en los sentimientos de inferioridad frente a lo blanco europeo y criollo. Para que fuese posible el blanqueamiento, el mestizo debió renunciar a la identidad étnica y así lograr acceder a mayores privilegios, en contraste con la población indígena. Con la construcción del Estado-nación mexicano se profundizó esta *colonialidad del ser*. De acuerdo con Yásnaya Aguilar (2018), el surgimiento de lo mestizo es producto de las políticas del Estado encaminadas a des-indianizar a las y los sujetos.

Para comprender el mestizaje, me parece útil el concepto de *blanquitud* de Bolívar Echeverría (2016), con éste podemos entender el surgimiento de la identidad mestiza como una identidad blanqueada, que es parte del *ethos* capitalista de la modernidad colonial, pero también podemos comprender que la identidad mestiza no escapa de las ideologías racistas que siguen teniendo como horizonte la blancura de la modernidad. La identidad mestiza en cuanto identidad blanqueada intentó borrar el origen indígena, pensando a este origen como un pasado que impedía el desarrollo y alcanzar la “civilización plena” que planteaba Occidente. La identidad mestiza es por ello la manifestación de la *herida colonial* (Mignolo, 2007), porque para ser mestizo no sólo habría que “mezclar” las sangres, sino blanquear la identidad, ser como el hombre blanco moderno:

Puede decirse, entonces que un racismo identitario, promotor de la blanquitud civilizatoria, que no de la blancura étnica —es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” *alien*, “ajenos” o “extranjeros”—, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento (Echeverría, 2016: 63).

Rita Segato identifica varios tipos de racismo, el de convicción; el político-partidario-programático; el emotivo; y, finalmente, el de costumbre, al que la autora considera como el más peligroso, pues éste es invisible para la ley, ya que no puede tipificarlo pues lo considera un prejuicio, una actitud del ámbito privado. Sin embargo, "Este tipo de racismo hace parte del universo de nuestras creencias más profundas y arraigadas" (Segato, 2007: 68). El racismo interiorizado a lo largo de los procesos disciplinarios ha sido parte inherente de la construcción del Estado mexicano. La identidad mestiza significó el *blanqueamiento* de gran parte de la sociedad y del etnocidio moderno.

En concordancia con la indisociable relación entre raza y género, surgen ciertas jerarquías que van más allá de la lógica patriarcal entre hombres y mujeres. Como bien señala Oyěwùmí (2017), la situación colonial produjo cuatro categorías más que dominaban una sobre otra. En la cima de la pirámide encontrábamos a los hombres europeos, posteriormente se situaban las mujeres europeas, después los hombres conquistados y por último las mujeres conquistadas. No obstante, con el surgimiento de la identidad mestiza en las sociedades de la América conquistada, la jerarquía de cuatro elementos se complejizó de la siguiente manera: Hombres blancos sobre mujeres blancas, mujeres blancas sobre hombres mestizos, hombres mestizos sobre mujeres mestizas, mujeres mestizas sobre hombres indígenas, hombres indígenas sobre mujeres indígenas.

Figura 1. La colonialidad del género y la identidad mestiza



Fuente: Elaboración propia.⁴²

Las pinturas “de castas” realizadas durante la colonia, muestran las diferentes clasificaciones sociales de las poblaciones conquistadas y las “mezclas” que se producían, por ejemplo, entre una mujer indígena y un hombre negro surgía la identidad garífuna, clasificación hecha sobre todo en el Caribe. Como ejemplo pictórico, tenemos la siguiente imagen y su clasificación de mezclas:

⁴² Sin embargo, a la figura 1, le falta incluir a la población negra que fue traída como esclava en Abya Yala. Por otra parte, es necesario mencionar, que este esquema es una representación ideal de las relaciones de poder que no contempla las disputas al interior de estas relaciones y las contradicciones en los fenómenos de clase, raza y género. Como ejemplo podemos mencionar, las desigualdades de clase en los sectores blancos de la población, o las mujeres que en puestos de poder reproducen relaciones patriarcales.



Cuadro de castas, S. XVIII, anónimo. Museo Nacional del Virreinato. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1. Español con india, mestizo. 2. Mestizo con española, castizo. 3. Castizo con española, español. 4. Español con mora, mulato. 5. Mulato con española, morisco. 6. Morisco con española, chino. 7. Chino con india, salta atrás. 8. Salta atrás con mulata, lobo. 9. Lobo con china, gíbaro. 10. Gíbaro con mulata, albarazado. 11. Albarazado con negra, cambujo. 12. Cambujo con india, sambaigo. 13. Sambaigo con loba, calpamulato. 14. Calpamulato con cambuja, tente en el aire. 15. Tente en el aire con mulata, no te entiendo. 16. No te entiendo con india, tomaatraz.⁴³

La *herida colonial* (Mignolo, 2007) produjo identidades que han nutrido la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010). Sin embargo, también existe la posibilidad desde la misma herida colonial, de construir un conocimiento *Otro*, o *pensamiento fronterizo* (Mignolo, 2013). De acuerdo con Mignolo (2013), este conocimiento surge en los lugares en donde la expansión imperial/colonial negó la posibilidad de razón y humanidad. En los márgenes del sistema-mundo moderno/colonial puede nacer el *pensamiento fronterizo*. “El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica” (Mignolo, 2013:107). Una manifestación del pensamiento *Otro*, es el de las mujeres intelectuales indígenas citadas en el apartado anterior, quienes, a través de su propia vida, cuerpo y emociones, desafían los cimientos de la *colonialidad del saber*. Asimismo, un ejemplo del *pensamiento fronterizo* es el de la feminista y poeta Gloria Anzaldúa (1999) en su trabajo *Borderlands/La frontera. La conciencia de la nueva mestiza*. Al respecto Mignolo señala:

El pensamiento fronterizo se distingue de formas parecidas como *mestizaje*, en la medida en que “mestizaje” es una expresión inventada desde la perspectiva del poder. Por eso Anzaldúa subraya “la conciencia de la nueva mestiza”. El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el

⁴³ Disponible en Mediateca INAH: https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura%3A2123

pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él (Mignolo, 2013: 51).

El *locus de enunciación*⁴⁴ de Anzaldúa es el de una mujer chicana —habitante de “dos mundos” México y Estados Unidos— que nos habla de su propia experiencia con la *herida colonial*. La herida que ella manifiesta, parte de su relación con la cultura mexicana donde experimentó el machismo que ha menospreciado a las mujeres y a quien se desvíe de la norma heteropatriarcal; y, sin embargo, Anzaldúa al no desprenderse por completo de su historia, está dispuesta a enfrentar a quien, desde su privilegio blanco, menosprecie su origen:

Aunque siempre defenderé mi raza y cultura cuando sean atacadas por los *no-mexicanos*, *conozco el malestar de mi cultura*. Detesto algunas formas de mi cultura, cómo incapacita a sus mujeres, *como burras*, nuestras fuerzas usadas contra nosotras, vulgares y *burras* portando humildad con dignidad. La habilidad de servir, afirman los hombres, es nuestra mayor virtud. Detesto cómo mi cultura hace caricaturas *macho* de sus hombres. No, no asumo todos los mitos de la tribu en los que nací. Puedo comprender por qué cuanto más teñidas de sangre anglo, más firmemente mis hermanas de color y decoloradas glorifican los valores de su cultura de color —para compensar la extrema devaluación de la que es objeto por parte de la cultura blanca. Es una reacción legítima. Pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme (Anzaldúa, 2004: 79).

Anzaldúa nos habla de la herida de la india-mestiza, para ello, rememora el mito de la malinche y las expresiones populares masculinas que la señalan como una traidora “que nos vendió a los españoles”. Con respecto a estas interpretaciones sobre el mito, nos dice lo siguiente: “El peor tipo de traición reside en hacernos

⁴⁴ Existe una relación entre la producción de conocimiento y la *colonialidad del saber*; es decir, una geopolítica del conocimiento. El *locus de enunciación* sería de esta manera el lugar desde donde se produce conocimiento en relación con la geopolítica del mismo (Mignolo, 2013).

creer que la mujer india en nosotras es la traidora. Nosotras, indias y mestizas criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos" (Anzaldúa, 2004: 80). Por ello, "reconciliarse" con esta identidad, es parte de sanar la *herida colonial*. Lo que de alguna manera nos propone Anzaldúa, es partir de esta herida que la modernidad colonial causó y construir algo nuevo desde el *pensamiento fronterizo*.

Otro caso interesante para seguir profundizando sobre la experiencia de mujeres mestizas es el de Cherrié Moraga (1988), en su ensayo *La güera*, nos relata su experiencia como hija de una mujer chicana y un hombre blanco. En consecuencia, reflexiona cómo a través de reconocer sus privilegios por "llevar" la piel blanca, interiorizó el racismo y el clasismo "debajo de su piel". Moraga realizó de esta manera un cuestionamiento sobre su propia experiencia de opresión y blanqueamiento, esta conciencia le permitió romper con las dinámicas de poder en su intercambio con otras mujeres no blancas. Además, nos recuerda el proceso de blanqueamiento que atravesó por medio de su educación universitaria y por parte de su madre que quería "proteger a sus hijos de la pobreza" y por ello no les enseñó el español. "Entre más efectivamente pudiéramos pasar al mundo blanco, más garantizado estaría nuestro futuro" (Moraga, 2007: 20). Si bien el caso de Moraga es el de una mujer chicana, para el caso de las mujeres de esta investigación, la nacionalización y el blanqueamiento a través de la educación procedente del Estado, inculcó la identidad mestiza posicionando a la identidad indígena como un "pasado glorioso" pero que debía de ser superado.

Si bien la identidad de las mujeres mestizas ha sido abordada desde la experiencia de las mujeres *chicanas* considero que es necesario persistir en construir un pensamiento *Otro* que surja desde los cuerpos y experiencias emocionales de las mujeres mestizas de Abya Yala. Este camino puede abrir espacios inigualables para continuar con el desmantelamiento de la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010) y de la *colonialidad del género* (Lugones, 2008). Por esta razón, considero relevante el estudio de la frontera sur de México como parte central en la construcción de la identidad mestiza y del nacionalismo mexicano, tema que fue analizado en

el capítulo 1. Su estudio permite adentrarnos en el contexto de las mujeres mestizas y costeñas de la región del Soconusco, así como en su participación y resistencia, temas que serán abordados en los capítulos 3 y 4.

Aproximarnos desde los feminismos descoloniales y de los feminismos atravesados por y desde las fronteras nos brinda la posibilidad de adentrarnos a las mujeres de esta investigación. Feminismos antisistémicos y antirracistas, que cuestionan las *reglas del sentir* (Hochschild 1979, 2008) dominantes en la *colonialidad afectiva* (Guerrero, 2010). Como el sentimiento de inferioridad y vergüenza de la población indígena de cara a la identidad mestiza y con respecto a la estética eurocentrada. Así como el sentimiento de inferioridad y vergüenza de la población mestiza en presencia de la estética eurocentrada. De igual forma, se hace imperioso cuestionar el sentimiento de inferioridad y desprecio de la población mestiza, frente a las identidades indígenas en el contexto del Estado-nación. Procesos que fueron señalados anteriormente en este capítulo y en el cuadro “Reglas del sentir en la colonialidad afectiva”.

Feminismos que emergen de “múltiples opresiones, de *diferentes* diferencias, y del extrañamiento de muchas mujeres con *un* movimiento feminista con el que se identifican, pero cuya agenda y legado histórico resultan en gran medida ajenos puesto que toman como sujeto de referencia a la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbanita, educada y ciudadana” (Eskalera Karakola, 2004: 10). Los feminismos desde la frontera surgen desde la necesidad de transformar las relaciones de subordinación que no sólo se basan en las relaciones de género y clase, sino también en el racismo, los efectos de la colonización, el nacionalismo, el mestizaje y las migraciones transnacionales. Fenómenos presentes en la frontera sur de México. En este sentido, las prácticas y resistencias de las mujeres de esta investigación no podrían entenderse sin el lugar y el contexto en el que se desarrollan. Como lo veremos a lo largo de este libro, existe un continuo entre lo que experimentan y sienten y lo que ocurre en esta frontera de México.

Conclusiones

El recorrido planteado en este capítulo nos aproxima a la vigencia y preeminencia del estudio de las emociones en la disciplina antropológica, así como su desarrollo y algunos de sus principales exponentes. Esta ruta presentó además lo crucial de reconocer a las emociones de las investigadoras e investigadores como piezas fundamentales en la construcción de conocimiento —tema que será abordado en el capítulo 5— y problematizar de esta manera la *colonialidad del saber* (Guerrero, 2010) que sustenta la hegemonía y la universalidad de la razón.

El *continuum* razón-emoción-poder colocó a las emociones como relaciones sociales y políticas. El lugar de las emociones en los movimientos sociales, advierte lo indispensable de asignarles una carga histórica y cultural, en donde la *colonialidad afectiva* (Guerrero, 2010) ha jugado un rol sobresaliente en la distribución de los sufrimientos y violencias; pero también, desde la resistencia y movimientos sociales se han potenciado conceptos como el de *corazonar*, *sentipensar* y la *digna rabia*, que nos otorgan la viabilidad de plantear el carácter emancipatorio que adquieren las emociones en su intención por dismantelar la *colonialidad afectiva y del ser*. Pero, sobre todo, destacan la centralidad de la participación de las mujeres en la construcción de conocimiento y agendas políticas emancipatorias. Esta cuestión será abordada para la región del Soconusco, en los capítulos siguientes.

Asociar el estudio de las emociones con el giro decolonial revela el papel que la conquista y *colonialidad* han tenido en la clasificación social a partir de la raza y el género— entre otros elementos— en Abya Yala, así como algunas de las consecuencias vigentes de la *colonialidad afectiva* sobre el cuerpo y subjetividades de las mujeres indígenas, negras y mestizas. Al mismo tiempo, es una provocación para construir un pensamiento *Otro*, que emane desde la experiencia de la *herida colonial* (Mignolo, 2007) y que tenga en el centro el cuerpo y las emociones. Por último, las emociones que causan dolor y sufrimiento en la vida cotidiana de las mujeres pueden convertirse a través de la conciencia sobre la *herida*

colonial —la cual puede ser nombrada de diversas formas, como racismo, discriminación, violencia—, en elementos potenciales de lucha revolucionarios. El dolor y el sufrimiento pueden convertirse en dignidad y en colectivo pueden producir movimientos políticos emancipatorios, temas que serán descritos para el caso de la región del Soconusco, en los capítulos 3, 4 y 5.

CAPÍTULO 3

Emociones y resistencia de las mujeres del Soconusco

No habría movimientos sociales si no tuviéramos respuestas emocionales a los acontecimientos cercanos y lejanos. (Traducción propia. Jasper, 1998: 405).⁴⁵

El objetivo de este capítulo es mostrar las diversas violencias que experimentan las mujeres en este contexto fronterizo, así como explorar la resistencia, participación y emociones de las mujeres en la defensa del territorio. Para desarrollar lo anterior, en una primera parte se darán algunos ejemplos sobre la relación trabajo, cuerpo y género en el Soconusco, lo que permite mostrar las diversas violencias que experimentan las mujeres en este contexto. Posteriormente, en la segunda parte de este capítulo se mostrarán algunos ejemplos etnográficos sobre las emociones, en especial la alegría y su relación con la participación y resistencia de las mujeres.

Las preguntas que busca responder este capítulo son las siguientes: ¿cuál es el contexto que hace posible ciertos tipos de violencia sobre las mujeres del Soconusco de Chiapas? ¿Cuál es la relevancia de emociones como la alegría —entre otras—, en la participación y resistencia de las mujeres en un contexto fronterizo y de múltiples violencias?

⁴⁵ "There would be no social movements if we did not have emotional responses to developments near and far".

Violencia, mujeres y trabajo en la frontera sur

En la frontera sur del estado de Chiapas se ubica la ciudad de Tapachula,⁴⁶ en ella se encuentran instituciones del Estado, hospitales, escuelas, centros de investigación y las universidades más importantes de toda la región del Soconusco, así como una gran cantidad de migrantes provenientes de Centroamérica, Sudamérica e incluso de África y Asia. "Internacionalismo que constata que ésta es una frontera global particularmente importante dentro de la cartografía mundial de violencia contemporánea" (Álvarez, 2016: 22).

De acuerdo con Álvarez, en *Frontera sur chiapaneca el muro humano de la violencia: Análisis de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*, la ciudad de Tapachula y la frontera sur del estado de Chiapas son estratégicas para las dinámicas globales de movilidad humana, tráfico de mercancías y personas en el neoliberalismo (Álvarez, 2016: 87-95). En este sentido, la economía de la región del Soconusco se sostiene en gran medida del trabajo de jornaleros agrícolas de origen guatemalteco (ONU Mujeres, Colmex, 2015: 13); pero también del trabajo de hombres y mujeres de diversas nacionalidades, orígenes y condiciones. Para el caso de las mujeres migrantes centroamericanas, Hiroko Askura (2019), relata cómo la violencia y pobreza que experimentan en sus países de origen, las orilla a migrar y enfrentar los diversos peligros en los tránsitos fronterizos, como la discriminación, racismo y violencia sexual. Lo anterior, como parte del *continuum* de violencia que acompaña el tránsito de muchas migrantes. Azkura (2019), al indagar sobre la cuestión de género en la condición migratoria, indica la manera en que el tránsito de estas mujeres convierte a su cuerpo en depositario de mensajes por parte del crimen organizado y de las instituciones del Estado, que buscan controlar los territorios por donde ellas atraviesan.

⁴⁶La ciudad de Tapachula pertenece a la región del Soconusco, esta región está conformada por 15 municipios: Acacoyagua, Acapetahua, Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Huehuetán, Huixtla, Mazatán, Metapa, Suchiate, Tuxtla Chico, Tuzantán, Unión Juárez, Villa Comaltitlán y Tapachula.

Las condiciones estructurales, como la pobreza y la violencia, son al mismo tiempo acompañadas por los deseos, anhelos y emociones que las incitan a emprender esta travesía. Al respecto, concuerdo con Sandro Mezzadra cuando considera el papel activo de las y los migrantes y la situación ambivalente de su posición, pues “la movilidad en sí misma es un proceso que tenemos que indagar en su significado político, en el sentido que siempre tiene que ver con condiciones de coacción y con una búsqueda de libertad” (2005:17). Por tanto, el significado político de la movilidad humana no desplaza la dimensión subjetiva y emocional que también la hacen posible.

En concordancia con lo expuesto anteriormente, si bien la economía de la región del Soconusco está fuertemente sustentada en la migración de jornaleros agrícolas de Guatemala, el trabajo de las mujeres migrantes resulta también esencial.

En uno de los primeros estudios que se realizó en la ciudad de Tapachula, se pudo constatar que alrededor de 90% de las trabajadoras del servicio doméstico eran de Guatemala; muchas de ellas menores de edad, iniciándose en el trabajo doméstico desde los 12 años (ONU Mujeres, Colmex, 2015: 14).

En estos espacios, muchas de estas mujeres experimentan explotación y diferentes tipos de violencia.

Con respecto a las trabajadoras sexuales, éstas se encuentran entre los sectores más vulnerables debido a la “desprotección frente a potenciales daños a la salud, por los obstáculos socioculturales, jurídicos y económicos para la satisfacción de sus necesidades básicas y por la falta de respeto a sus derechos humanos” (Quintino, *et al.*, 2011, citado en ONU Mujeres, Colmex, 2015: 15). Pero, además “En su mayoría, este grupo está integrado por mujeres que provienen de países centroamericanos, aunque también hay mujeres mexicanas que participan en los circuitos de movilidad interna que se producen en esta región fronteriza” (ONU Mujeres, Colmex, 2015: 15). Un dato relevante, es la cantidad de mujeres que son mexicanas y que trabajan en este sector en la frontera sur:

A partir de una encuesta aplicada a trabajadoras sexuales, se identificó que 32 % de ellas son mexicanas originarias de otras localidades fronterizas o de otros estados del país, y 69 % son extranjeras provenientes de los países centroamericanos. De ese 69 %, 39 % son hondureñas, 38 % guatemaltecas, 16 % salvadoreñas, 5 % nicaragüenses y 1 % panameñas, y siete de cada diez se encontraban en una situación migratoria indocumentada [...] El 78 % de las mexicanas y 69 % de las extranjeras en la industria del sexo tienen hijos” (Quintino *et al.*, 2011: 112-113, citado en ONU Mujeres, Colmex, 2015: 15-16).

Esta situación puede observarse en algunos municipios del Soconusco, en ellos las mujeres que son chiapanecas generan algunas estrategias para no ser identificadas y, por ende, estigmatizadas por su familia y comunidad, como lo menciona el siguiente testimonio obtenido en trabajo de campo:

Generalmente las mujeres que se dedican a la prostitución (en la región del Soconusco), no lo hacen acá (en sus municipios de origen) se van a otro pueblo o a Tapachula. Muchas de ellas fijate que vienen bien vestidas, yo conozco a una chica que viene bien vestida, viene de Huixtla y así de zapatilla, bien bonita, haz de cuenta que va a trabajar a una oficina, llega al prostíbulo y ya se disfraza de la vida galante y a las 6 de la tarde ella vuelve a salir con su ropa, su bolso. Un día le pregunté: Oye estás muy bonita ¿Por qué estás trabajando acá? Y me dice: 'Fijate que tengo hijos que mantener ya están grandes, ya van a la universidad.' Y le digo: ¿Y no te da miedo? 'Pues sí, sí me da miedo, pero no voy a trabajar mucho tiempo, en lo que mi hijo sale de la universidad.' ¿Y qué le dices? 'Que trabajo en el Cristóbal Colón de Mapastepec.⁴⁷ Soy madre soltera, están mis niños y mi mamá que me cuida a mis hijos, mi mamá tampoco sabe, y ya si alguien me ha visto acá, pues *híjole* que pena, pero mientras me voy a estar atendiendo, voy a ir al doctor para no tener ninguna enfermedad y voy a tratar de cuidarme.' Y, ¿ganas bien? '¡Uy, super bien! tengo todo, ya tengo una casa, ya me voy a comprar un coche y en cuanto terminen mis hijos de estudiar yo también voy a tener mi guardadito y ya me voy a dedicar a un negocio y ya me voy a olvidar de

⁴⁷ En una terminal de camiones que se dirigen a diversos lugares de la república mexicana y la región del Soconusco.

esto.' Entonces algunas planifican su vida, pero sí yo pienso que es muy riesgoso (Sofía. Soconusco, junio de 2019).

Si bien el relato anterior nos muestra a una mujer que mejoró sus condiciones de vida por medio del trabajo sexual, existen también otros casos que señalan lo contrario, pues "uno de los mayores problemas que tienen las trabajadoras sexuales es la violencia (física, psicológica y/o sexual), así como la coerción, extorsión y maltrato" (ONU Mujeres, Colmex, 2015: 16). Aunque muchas de ellas pueden trabajar por decisión propia en bares o *botaneros*, no por ello dejan de ser explotadas, además existen condiciones estructurales que las orillan a ejercer el trabajo sexual, cuestión que se desarrollará más adelante.

Simultáneamente, existen mujeres que han sido obligadas y se encuentran reclutadas en las redes de tráfico de personas. En trabajo de campo, conocí el caso de una mujer del municipio de Escuintla, que se dedicaba a reclutar mujeres para el comercio sexual en su espacio, que era "legal", pues contaba con licencia. De acuerdo con Casillas:

Aunque la licencia municipal no autoriza la participación de menores y extranjeras, mucho menos indocumentadas, la falta prolongada de una supervisión de dichos centros, con apego a la ley, ha significado la práctica extensiva y sin disimulo alguno del ilícito que involucra de distinta manera a los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) (2006: 191).

En este lugar se encontraban mujeres de diversas nacionalidades e incluso mujeres mayores de 60 años.

Este caso me permitió tener un acercamiento a las relaciones de poder entre mujeres migrantes y mujeres locales. La mujer reclutadora, originaria del Soconusco, contaba con un terreno de gran tamaño donde las mujeres migrantes trabajaban, ellas tenían que pagar una cuota a cambio de permanecer en este espacio, aunque esto significara que gran parte de sus ingresos, se vieran reducidos por esta situación. Es así como el cuerpo de las mujeres en la frontera del Soconusco es clasificado desde su condición de

género, racial, nacional y migrante como un cuerpo que puede ser explotado. Como se expuso en el capítulo anterior, la clasificación racial y sexual del trabajo es parte de la *modernidad/colonialidad* (Restrepo y Rojas, 2010) que continúa de diversas maneras en las dinámicas sociales y en lugares como la frontera, donde las condiciones de trabajo se basan en la explotación, marginalidad y peligro. En aquella casa, por ejemplo, “se vende de todo”⁴⁸ incluido el cuerpo de las mujeres. Este lugar representa sólo un espacio a lo largo de la geografía del Soconusco, donde las fronteras entre lo legal e ilegal son invisibles.

Para continuar, es necesario mencionar que en torno a la prostitución existe un debate entre dos posicionamientos,⁴⁹ uno considera que ésta no puede ser entendida en ninguna circunstancia como trabajo sexual, a esta corriente se le denomina como abolicionista; por otra parte, encontramos a quienes manifiestan que la prostitución puede ser considerada como un trabajo. Este libro no pretende resolver este debate, sino aproximarse al contexto donde algunas mujeres ejercen el trabajo sexual—sin dejar de lado las situaciones de exclusión y violencia—; en contraste, también se abordan algunos de los procesos que envuelven a la trata de personas con fines de explotación sexual en el Soconusco de Chiapas.

Un elemento central en estas dinámicas de mercantilización de los cuerpos de las mujeres y niñas migrantes guarda correlación con las “redes internacionales de comercio y explotación sexual,

⁴⁸ Se refiere sobre todo a venta de drogas como la cocaína, muy popular entre los transportistas que transitan la región y hacen largos recorridos sin la posibilidad de descansar.

⁴⁹ “El debate feminista ha consolidado una dicotomía en torno a la cuestión de la prostitución, de un lado quienes la conciben como trabajo sexual y del otro quienes aseveran que la prostitución es una forma de violencia de género. Este proceso de polarización comenzó en la década de 1980, originado en el ámbito norteamericano y luego se ha extendido a nivel internacional tanto en el campo académico como en el activismo [...] El debate se ha organizado dicotómicamente en torno a cómo se concibe a la prostitución: ¿es un trabajo o es violencia/esclavitud? [...] De un lado se busca legitimar la prostitución, concibiéndola como trabajo sexual, y por el otro se la condena como una forma de violencia de género y se pretende la abolición de la prostitución/esclavitud sexual.” (Morcillo y Varela, 2017: 215).

venta de infantes e incluso tráfico de órganos” (Álvarez, 2016: 237), redes que se encuentran a lo largo del Soconusco y que tienen como una de sus sedes a la ciudad de Tapachula. Los locales de la frontera sur, especialmente de esta ciudad, establecen relaciones de explotación, comercio sexual, trata y tráfico de personas con los *otros*; estos *otros* son las y los migrantes que llegan a la región y cuya violencia hacia sus cuerpos ha sido normalizada.

Todo esto como un “orden normal” de relacionarse con los indocumentados. Esto que sale a la luz a partir de esa distinción hecha por la misma gente de Tapachula es producto directo de la existencia de una sutil, pero muy profunda, frontera social entre los unos —los tapachultecos— y los *otros*, los migrantes indocumentados (Álvarez, 2016: 244).

Algunos conflictos que pueden surgir entre las mujeres originarias de la región del Soconusco y las mujeres migrantes se relacionan con el capital sexual que puede ser traducido como la belleza que las mujeres centroamericanas poseen y que representa un recurso en esta región que les permite conseguir empleo, no sólo en el trabajo sexual, sino en otros espacios. “Son bonitas y a las mujeres de acá les da celos [...] dicen que les quitan el marido o el trabajo se los dan a ellas [...] son delgadas y bonitas” (Luis. Soconusco, julio de 2019). Aunque también es común que algunas mujeres migrantes, después de trabajar en el comercio sexual se establezcan y formen familia en los municipios:

Sí pasa, ha pasado a muchas mujeres migrantes que ya son parte hoy del pueblo, conozco muchas y pues que bien o sea el mundo es de todos, la tierra es de todos, yo no tengo problema con eso, no discriminar a la gente que viene de Guatemala, Honduras [...] se critica mucho a las mujeres que vienen de allá porque como vienen con mucha necesidad económica y sí son bonitas, entonces los hombres pues las buscan, entonces muchas mujeres se molestan porque dicen “hay es que son quita maridos o andan de prostitutas”. Actualmente como se ha regado mucho la idea de que hay SIDA, de que hay muchas enfermedades venéreas entonces pues ya los hombres como que le piensan un poquito,

pero pienso que no todas las mujeres vienen enfermas y las que se dedican a la prostitución pues creo que hoy tienen más dificultades para sobrevivir, entonces muchas mujeres migrantes pues mejor deciden irse a trabajar a una casa, buscar otra actividad porque creo que ha de ser muy pesado para ellas (Sofía. Soconusco, junio de 2019).

Como bien lo ejemplifica Ángela Velásquez (2017), para el caso de Ocosingo, región selva fronteriza de Chiapas, el trabajo que las mujeres migrantes desempeñan en centros nocturnos, bares, etcétera, aporta a “una economía local de la que se benefician diferentes actores y sectores de la sociedad: propietarios y administradores de bares, dueños de hoteles y moteles, los clubes nocturnos, los funcionarios de las dependencias públicas, policías y militares, taxistas, la industria licorera, entre otros” (Velásquez, 2017: 116). Desde este punto, la economía del Soconusco también se sustenta en el trabajo sexual de estas mujeres que no siempre son migrantes.

Con respecto a las mujeres centroamericanas que ocupan puestos en el trabajo doméstico, sobre todo en ciudades como Tapachula —aunque también en las familias mestizas de los municipios del Soconusco—, éstas suelen tener salarios muy bajos. Lo anterior, pude observarlo en el caso de Sol,⁵⁰ una mujer de 52 años originaria de Guatemala, pero que actualmente vive en el municipio de Escuintla y trabaja como empleada doméstica. Sol recibe 100 pesos diarios como salario, inicia su jornada laboral a las 7 a. m. y termina a las 4 p. m., de lunes a viernes lava, plancha y hace el aseo para una maestra de la cabecera municipal de Escuintla. Sol actualmente vive con su segundo esposo, en una casa que rentan por mil pesos al mes. Se fue de Guatemala hace 10 años, cuando decidió dejar a su anterior marido, después de experimentar 25 años de violencia. “Dios me hizo despertar. Si seguía con él, me esperaba la muerte, iba a estar en el cementerio” (Sol. Soconusco, junio de 2019). Tuvo que dejar a sus tres hijos, que en ese entonces

⁵⁰ Los nombres de las personas entrevistadas durante trabajo de campo han sido mantenidos en el anonimato o han sido cambiados.

tenían 5, 13 y 17 años. Decidió irse a Chiapas para trabajar en la pizca de café y así poder mandar dinero a sus hijos y rehacer su vida.

En los casos arriba mencionados, las cuestiones de raza, género y nacionalidad desempeñaron un componente esencial en la división social del trabajo, en el caso de las mujeres centroamericanas, estos elementos suelen ubicarlas en el trabajo sexual, agrícola y doméstico.

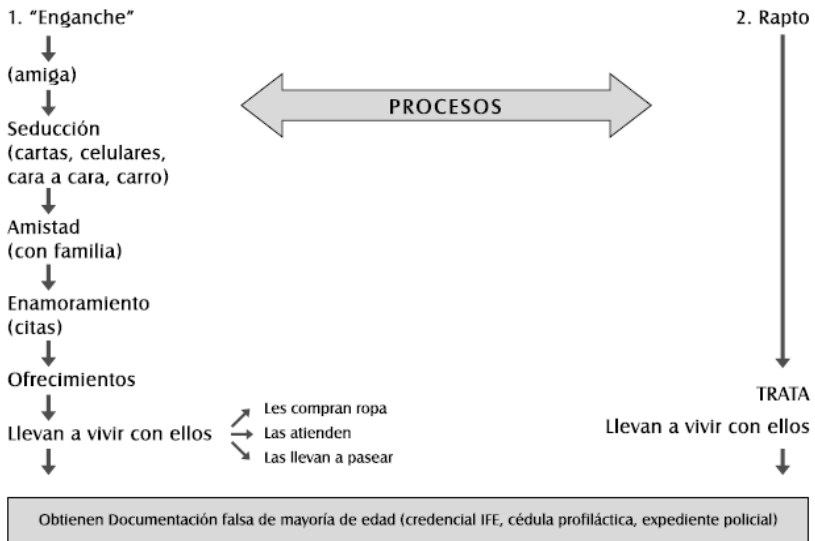
Para decirlo de manera sencilla: las modalidades a través de las cuales los “portadores” (otro término crucial empleado por Marx) de la fuerza de trabajo acceden a su “potencia” están marcadas estructural y originariamente (¡es decir, no secundariamente!) por la raza, la nación, el origen geográfico y el género (Mezzadra; Neilson, 2017: 40).

La frontera se vuelve un espacio central en la producción de la fuerza de trabajo como mercancía, y yo añadiría que la condición de género y raza⁵¹ fortalece en este proceso la mercantilización de los cuerpos de las mujeres.

En la investigación *La trata de mujeres, adolescentes, niñas y niños en México: Un estudio exploratorio en Tapachula, Chiapas* (Casillas, 2006), se describen algunas de las características del contexto que admite la trata de personas para el comercio sexual en la ciudad de Tapachula. “En particular, llama la atención la percepción de normalidad que diversas formas de explotación, sexual principalmente, han cobrado en los últimos tiempos, generando sustantivos beneficios para lugareños y organizaciones delictivas diversas: locales, regionales, nacionales e internacionales” (Casillas, 2006: 192). La siguiente ruta, muestra la manera en que son reclutadas las mujeres en su mayoría centroamericanas y menores de edad, para la explotación sexual:

⁵¹ De acuerdo con los feminismos descoloniales, la relación raza-género es indisoluble.

Ruta Crítica



Fuente: (Casillas, 2006: 135).

La ruta anterior ilustra cómo las mujeres pueden ser enganchadas o raptadas para ser explotadas en prostíbulos y *botaneros*⁵² donde acuden locales, policías, agentes migratorios y militares. El sufrimiento de estas mujeres es sólo una parte de lo que Rita Segato ha denominado como *La Guerra contra las Mujeres*, la “rapiña que se desata sobre lo femenino”, la cual se manifiesta “tanto en formas de destrucción corporal, sin precedentes, como en las formas de trata y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite” (Segato, 2016: 58).

De igual modo, la falta de empleos bien remunerados para las mujeres originarias de la región —y no únicamente para las migrantes—, las orilla a salir de sus pueblos e ir a Tapachula u otros municipios a buscar empleo, aunque esto no les garantiza que encuentren lo que buscan. Una mujer de 25 años, madre de dos

⁵² Así se les conoce a los bares donde trabajan las mujeres en el estado de Chiapas.

hijos y originaria del municipio de Acacoyagua, me comentó que años antes trabajó en Tapachula en un hotel, su horario de trabajo era de 5 de la mañana a 11 de la noche, dormía en el hotel y no tenía ni un día de descanso. Por su labor como camarera recibía 400 pesos semanales. Debido a esta precariedad laboral, decidió buscar otro empleo, fue entonces contratada como mesera; sin embargo, también le pagaban muy poco, esta vez decidió pedir un aumento. Cuando habló con la dueña del establecimiento, sucedió lo siguiente. “Me dijo que si quería más dinero me tenía que ir con los hombres [...] es que aquí muchas muchachas así le hacen”. (Laura. Soconusco, agosto de 2019). Ante la precariedad laboral que enfrentan las mujeres, el trabajo sexual se vuelve una opción.

Con respecto a la relación entre locales y migrantes, un aspecto que acrecienta la tensión se vincula con el imaginario de competitividad. Es común que la población originaria considere que frente a la escasa posibilidad de encontrar un empleo bien remunerado, las y los migrantes “desplazan a los locales”, aunque “no se ven necesitados”, pues “muchos de ellos están bien vestidos”; “no están flacos”; “no vinieron por hambre”; “traen buenos tenis”; “fueron financiadas sus caravanas”, entre otros comentarios recopilados durante trabajo de campo. Además de la competencia, el racismo también se encuentra presente en esta relación. Durante una de las visitas que realicé a la ciudad de Tapachula, pude observar una gran cantidad de migrantes, hombres y mujeres de diferentes nacionalidades. Un sector destacó, por ser el más numeroso; se trataba de la población negra que se encontraba en la plaza central frente a la iglesia, provenientes en su mayoría de Haití. Varios de ellos se encontraban reunidos en las jardineras. Los hombres escuchaban música y se cortaban el cabello y la barba, mientras que las mujeres trabajaban haciendo trenzas. Algunos de los comentarios de la gente oriunda de Tapachula y municipios colindantes, señalaban que había un incremento en la criminalidad e inseguridad; esa situación se la adjudicaban a los migrantes. “Antes era muy tranquila Tapachula, ahora hay muchos *negritos*, se ha vuelto muy inseguro” (María. Soconusco, agosto de 2019).

Las políticas migratorias de Estados Unidos han puesto el acento en la frontera sur de México, lo que está ocasionando una crisis humanitaria que cada día vulnera a más mujeres, hombres, niñas y niños que tienen que dejar su país de origen en busca de una vida digna, pero que quedan varados en la ciudad de Tapachula. “El nuevo muro está en el sur” (Rosa. Soconusco, julio de 2019). Un comentario que me mostró el alto grado de violencia sobre los cuerpos de las y los migrantes, fue el siguiente: “Ellos (las y los migrantes centroamericanos principalmente) ponen los cuerpos para la trata y el tráfico de órganos” (Leonora. Soconusco, agosto de 2019). La frontera como control y disciplinamiento de los cuerpos y como eje central en la mercantilización de los mismos, queda plasmada cruelmente en aquel enunciado. Con respecto a la violencia que experimentan las mujeres, en el texto *La violencia de género y la discriminación en la frontera sur de México: Un panorama general*, se señala que en la frontera sur:⁵³

[...] aproximadamente 4 de cada 10 mujeres casadas o unidas (39.05 %) se enfrentaron a eventos de violencia por su pareja, mientras que en el caso de las separadas la prevalencia es mucho mayor, son 6 de cada 10 mujeres violentadas por su expareja (60.05 %); poco más de la tercera parte de las mujeres solteras han sido violentadas por su novio (33.7 %); así también, 16 de cada 100 mujeres adultas mayores sufren violencia (16.3 %). En el ámbito comunitario, la cuarta parte de la población de mujeres mayores de 15 años ha sido violentada en los espacios públicos (Tinoco, 2016: 21).

Considero que la violencia sobre el cuerpo de las mujeres se vincula con las dinámicas de biopolítica que se experimentan en el territorio fronterizo. Las mujeres que son originarias de este espacio no escapan de éstas, ya que “Resulta innegable que la violencia modela las vidas y las relaciones que se despliegan en y a través

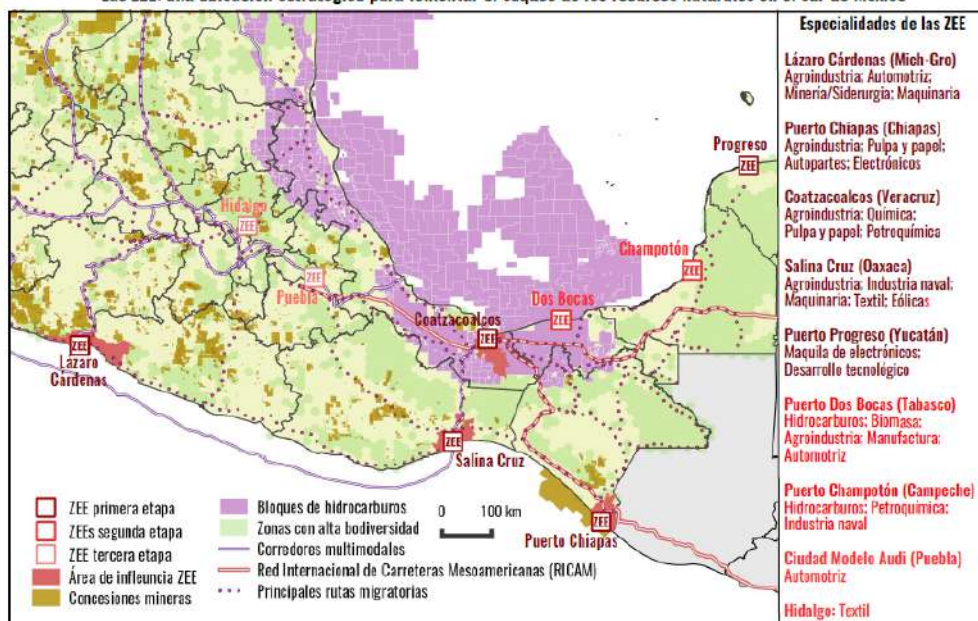
⁵³ Este trabajo, de acuerdo con Tinoco (2016), presenta los resultados de la revisión, el análisis y la síntesis de las estadísticas disponibles sobre la situación de la violencia de género y contra las mujeres, así como de la discriminación en cuatro estados de la Frontera Sur de México: Chiapas, Campeche, Tabasco y Quintana Roo.

de las fronteras" (Mezzadra y Neilson, 2017: 11). Las fronteras en la *modernidad/colonialidad* (Restrepo y Rojas, 2010) iniciaron con la delimitación de los territorios conquistados y posteriormente con la construcción de los Estados-nación, que, en el caso mexicano, fortalecieron la identidad mestiza para homogeneizar a la población y delimitar sus territorios mediante el nacionalismo. La frontera en este sentido también fomenta procesos de subjetividad en las mujeres locales y las migrantes. Esto corresponde con la necesidad de identificarse como mexicano o mexicana y no como migrante *ilegal*; lo anterior, puede observarse cotidianamente en la revisión que la Guardia Nacional realiza sobre los caminos y trasportes que usan los locales que van hacia Tapachula u otros municipios colindantes. En estas revisiones se busca el "fenotipo" de la o el migrante centroamericano o caribeño. Las fronteras son dispositivos de disciplinamiento de género, clase y raza. Son un ejemplo del control sobre los cuerpos feminizados y racializados en la modernidad/colonialidad.

Al mismo tiempo, las fronteras concuerdan con el dominio del espacio, del lugar; en este sentido, remitirnos al cuerpo de las mujeres como un territorio, nos permite complejizar el enfoque de frontera. En concordancia con lo anterior, cabría preguntarse qué lugar ocupa el control de los cuerpos de las mujeres en los espacios fronterizos, así como la relación que esta biopolítica mantiene con el fortalecimiento del sistema neoliberal y la expansión territorial por parte de las corporaciones empresariales y criminales que mercantilizan todo lo que esté a su alcance, incluido el cuerpo de las mujeres. Además de lo expuesto anteriormente, existen otros componentes importantes para contextualizar la región; éstos se refieren a los procesos mediante los cuales el capitalismo crea sus propios lugares y fronteras. Como ejemplo de ello, el siguiente mapa señala a los municipios de Chiapas que tienen concesiones mineras desde el año 2015, algunas de estas concesiones no se encuentran activas; sin embargo, esta imagen refleja la extensión de los proyectos extractivistas en el estado, siendo justamente la región del Soconusco de las más afectadas.

Mapa 5. El Puerto Chiapas en las Zonas Económicas Especiales

Las ZEE: una ubicación estratégica para fomentar el saqueo de los recursos naturales en el sur de México



Fuente: (Geocomunes, 2018a).

Los proyectos extractivistas influyen en las dinámicas fronterizas y en la vida de las mujeres en particular, así como en sus luchas por el territorio, por ello, la frontera como un lugar de lucha, representa las tensiones, encuentros y desencuentros de estos espacios territoriales, simbólicos y políticos. Lo anterior, “nos permite realizar un agudo análisis crítico no sólo del modo en el que las relaciones de dominación, desposesión y explotación están siendo redefinidas en el presente sino también de las luchas que adquieren forma en torno a estas relaciones cambiantes” (Mezzadra; Neilson, 2017: 37). Finalmente, las dinámicas fronterizas, pueden ser una ventana para acceder a las estrategias empleadas por las mujeres para sobrevivir en estos contextos, pues “Por más violenta que sea la realidad fronteriza, pueden emerger formas de solidaridad y resistencia” (Álvarez, 2016: 24), tema que veremos a continuación.

“¿Cuáles mujeres sumisas?” Risa, alegría y resistencia de las mujeres en la región del Soconusco

Existen luchas dirigidas a romper o por lo menos cuestionar *la colonialidad afectiva y del ser* (Guerrero, 2010), aunque sea momentáneamente; por ello, el *continuum* razón-emoción-poder entiende al poder como una lucha que vislumbra en el proceso de este *continuum* las contradicciones, encuentros y desencuentros en las y los sujetos. Este apartado mostrará la manera en que emociones como la alegría, expresada en la risa, así como la valentía de las mujeres son parte de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) de la región del Soconusco, que, sustentada en la vida cotidiana, permiten la reproducción de la vida. Como se ha mencionado anteriormente, el estudio de las emociones no puede ser aislado del poder. En este caso, las emociones sirvieron a las mujeres para resolver problemas, sostener la vida y resistir el despojo y contaminación de sus territorios.

James Scott, en *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000), nos muestra cómo diversos grupos subordinados o con escaso poder, han resistido a lo largo de la historia procesos de dominación. Si bien, las estrategias empleadas no son espectaculares como los estallidos revolucionarios, el autor nos señala las diversas configuraciones que puede adquirir la resistencia en situaciones de considerable desigualdad, circunstancias en las cuales la vida corre peligro si se afronta de forma abierta al poder. “Si la expresión ‘hablarle con la verdad al poder’ tiene todavía un halo utópico, incluso en las democracias modernas, se debe sin duda a que rara vez se practica” (Scott, 2000: 24). Campesinos, esclavos negros, entre otros, nos enseñan cómo, a través de eufemismos, robos, rumores, el anonimato, etcétera, resisten cotidianamente; lejos de resignarse, estos actores cuestionan las relaciones de poder en su vida diaria.

Asimismo, Scott advierte que la rebelión ideológica de los subordinados también puede presentarse públicamente en elementos de la cultura popular (Scott, 2000: 188). Es así como en este apartado propongo que la cultura popular es también una

manifestación de la *cultura emocional*. Por lo tanto, esta dimensión puede revelar las diversas composiciones que adquiere la resistencia en el Soconusco, sobre todo la resistencia de las mujeres. Partiendo de lo anterior, el enfoque teórico de las emociones hace posible nuevas interpretaciones sobre las prácticas de resistencia. Intentaré ilustrar esto a partir de la presentación de diversas situaciones registradas durante el trabajo de campo.

Alrededor de 15 mujeres de Acacoyagua y Escuintla estábamos conviviendo alegremente, tomando café y haciendo tortillas. La señora Rosita, como era su costumbre, comenzó a hacer algunos chistes y comentarios de contenido sexual “el sacerdote de Escuintla está bien guapo, yo sí le doy su apretón”. Estos comentarios provocaron la risa y regocijo de las mujeres presentes. La celebración de la sexualidad por medio de comentarios, chistes, alburas, fueron comunes durante mi estancia en trabajo de campo, sobre todo cuando las mujeres se reunían para convivir o trabajar.⁵⁷ En algún momento de la plática y debido a la alegría que suscitaron estos comentarios, una de las mujeres me hizo una acotación sarcástica que tenía como fin evidenciar la particularidad de las relaciones sexo/genéricas en la región y cuestionar la visión de víctimas de las mujeres. “Caro, ahora sí vas a hacer tu tesis sobre las mujeres sumisas de la Costa”. Este comentario, provocó mucha risa entre las que estábamos ahí. Enseguida respondí “Desde el segundo día —de mi estancia en campo—, me di cuenta de que estaba en un lugar diferente”. Otras expresiones que intentan dar cuenta de la personalidad de las mujeres y que escuché reiteradamente, sobre todo por parte de los hombres, fue: “Las costeñas son cabronas”. Es común que las mujeres se defiendan de la violencia que llega a ejercer el esposo o pareja, y que constantemente, cuestionen las relaciones de poder al interior de la familia.

Yo pienso que de repente la mujer somete al hombre, y que a veces no le pide permiso para salir, nada más le avisan voy a tal lado y ahí regreso, y

⁵⁷ Los hombres también hacen este tipo de comentarios, muchos de ellos hablan, por ejemplo, de los botaneros donde frecuentan a trabajadoras sexuales.

pues también hay parejas pues que se llevan bien, como en todos lados ¿No? No todos los matrimonios son perfectos, pero creo que la mujer de acá a veces se impone, impone su carácter con el hombre, no deja que el hombre sea tan machista, yo he logrado ver que muchos hombres yo creo que tal vez un 30 % son machos, son machistas, y tal vez un 70 % la mujer los hace meterse a actividades del rol de la cocina, de cuida tú a los niños yo ahorita vengo o comparto las actividades del hogar (Rocío. Soconusco, agosto de 2019).

Las mujeres *costeñas* como ellas mismas se autoidentifican, se defienden y resisten de diversas maneras y cotidianamente; ya sea frente al marido, pareja y, últimamente, ante la Guardia Nacional, que revisa y custodia los caminos y el transporte que se dirige a Tapachula en busca de migrantes centroamericanos. “Papacitos” y otras palabras, pueden ser dirigidas a los militares para avergonzarlos, situación que puede llegar a suceder, sobre todo, cuando van varias mujeres juntas. Pero, además, las mujeres han sido protagonistas de luchas por el territorio, como sucedió en los municipios de Acacoyagua y Escuintla, donde lograron detener la explotación de empresas mineras.

Con el transcurrir de mi estancia en campo, comencé a comprender que, en el Soconusco, no podían aplicarse las divisiones sexo/genéricas “tradicionales”, como lo muestra Oyëwù mí (2017), cuando discute con los estudios realizados desde los feminismos occidentales en África. La frase “ya vas a hacer tu estudio de las mujeres sumisas”, expresa un cuestionamiento hacia la forma como han sido representadas las mujeres que no pertenecen a la modernidad eurocentrada.⁵⁸ La autopercepción de su carácter

⁵⁸ Al respecto Oyëwù mí señala “Con el sólo hecho de analizar una sociedad particular con constructos de género, quienes investigan crean categorías de género. Para decirlo de otra forma: al escribir sobre cualquier sociedad desde una perspectiva de género, investigadoras e investigadores necesariamente inscriben el género en dicha sociedad. El género, como la belleza, frecuentemente está en la mirada de quien observa. La idea de que al manejar constructos de género se contribuye necesariamente a su creación resulta evidente en la afirmación de Lorber según la cual: ‘la paradoja suprema del género es que, para desmantelarlo como institución, primero debes hacerlo muy visible’. En la práctica el proceso de visibilizar el género es además el proceso de su creación” (Oyëwù mí, 2017. 23).

como alegre, fuerte y valiente, puede llegar a ser un componente relevante en la identidad de las mujeres:

Las mujeres costeñas somos muy bravas, espontáneas, valientes, fraternas, pero también muy violentas, o sea muy violentas de que cuando las lastiman ¡cuidado! y ¡hasta con los esposos, eh! Con los esposos podemos ser muy sumisas más si estamos enamoradas 'sí lo que tú digas' 'lo que tú quieras' pero cuando las hartan, son capaces hasta de *chingárselos*, de darles sus sartenazos y no nos dejamos. En algunos casos también el hombre ha logrado someterlas, no vamos a decir que todas las costeñas no se saben dejar, hay algunas mujeres que sí sufren violencia porque el marido las tiene sometidas. Pero, por ejemplo, mi mamá me decía 'cuando te cases ese es el hombre con el que te vas a morir, ¡pero no te dejes pegar!', eso sí siempre me lo decían.

Aquí hay muchos divorcios, porque también la mujer ya no está tan dispuesta a dejarse, y le hacen una y a volar *pues*, ya no están diciendo "Ay mis hijos ¿Quién me los va a mantener?" eso no. Son muy atrevidas, atrevidas en ese aspecto, se van a trabajar muchas se han ido a Estados Unidos, o se van a la ciudad de México o están en Tijuana, dicen no pues si no hay trabajo aquí yo me largo a trabajar, entonces no les da miedo, son bien intrépidas y cuando las invitas a hacer trabajos de fuerza ellas no escatiman, yo siento que las costeñas no son mujeres débiles, son mujeres muy valientes, atrevidas, groseras, peleoneras, y les encanta el chisme (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

Los procesos de aculturación en la región fronteriza del Soconusco son parte de las políticas integracionistas del Estado-nación mexicano que bajo la identidad mestiza construyó el proyecto nacional, proyecto que implicó la invisibilización de las identidades étnicas y la exaltación de la mexicanidad. Muchas de las mujeres del Soconusco, no se identifican con algún grupo étnico, algunas evocan un pasado e identidad mam, pero por lo general se autodefinen como *costeñas*. Ser *costeña* y *costeño* según sus palabras, es tener la "sangre caliente", lo anterior, puede observarse en la cotidianidad cuando manifiestan en sus discursos sus emociones de alegría, deseo, sexualidad y también cuando experimentan el enojo. El trabajo de Emma Chirix (2009) nos relata, por ejemplo, cómo el tema de la sexualidad en las mujeres kaqchikeles de Guatemala es

relevante para comprender la risa y placer que genera en la vida cotidiana:

Generalmente, hablar sobre sexualidad entre mujeres, entre hombres, o en espacios mixtos —mujeres y hombres— provoca risa y nervios, lo cual denota que se suscita placer al tratar el tema. Lo que se ha podido observar es que algunas mujeres sienten placer al hablar sobre este tabú. [...] Así, entre broma y broma van expresando sus sentimientos, sus emociones y sus experiencias. La broma se construye sobre aquello que se parece al falo o a la vulva. Algunas mujeres y jóvenes bromearon, expresando libertad y deleite, y dieron rienda suelta a su imaginación y al sentimiento de alegría (Chirix, 2009: 150).

Cuando las mujeres se congregan para convivir, trabajar, cocinar, platicar en el Soconusco, ríen. En gran medida, la risa la provocan comentarios en torno a la sexualidad, muchos de ellos hacen alusión al pene: “Aquí es pura verga”. Reí mucho durante trabajo de campo, sobre todo con las mujeres; pronto comprendí que la alegría era una actitud constante que les permitía participar, dialogar, entablar afectos, relaciones de amistad y compañerismo. La alegría en este contexto es una fuerza vital, de acuerdo con Jorge Rueda “Aproximarse al estudio de la risa como una forma de resistencia significa [...] pensarla como una estrategia para recuperar y sostener la vida” (2013:341). Asimismo, esta actitud que manifiesta un constante gozo les ha permitido luchar contra proyectos extractivistas en la región.

Las mujeres que son más hábiles en provocar la risa y alegría entre sus compañeras y compañeros ganan cierta reputación y en algunos casos esta actitud puede contribuir a que sean percibidas como lideresas. De acuerdo con Chirix, para el caso que ella estudió: “Las mujeres más atrevidas, con mayor experiencia y con sentido del humor, son quienes hacen comentarios jocosos y guían la conversación en el grupo, durante la cual ocurre un proceso de retroalimentación de la broma” (2009:151). La sexualidad es un tema común entre hombres y mujeres del Soconusco, para las mujeres es, además, una manera de resistir diversos tipos de violencia y de relacionarse con los hombres, pues si logran avergonzarlos con sus comentarios o hacerlos reír esto es percibido como un logro.

“Caro, ¿ya vas a ir a que te hagan alineación y balanceo?” Este comentario que causó la risa de las mujeres que estábamos reunidas, surgió cuando algunas de ellas supieron que regresaría por un tiempo a la ciudad de México; con esta cómica analogía, me hicieron saber que era “necesario” regresar a mi casa para que me “atendiera” sexualmente mi pareja. Lo anterior es un ejemplo de cómo las mujeres expresan abiertamente el deseo sexual y la alegría asociada al ejercicio de la sexualidad. Otro de los comentarios que también causaron carcajadas entre las mujeres, fue cuando a un compañero antropólogo que estaba haciendo una estancia en la región, le dijeron: “Acá vas a encontrar tu *pompi*”; es decir, a una mujer que lo hiciera feliz y enamorara; en este comentario estaba implicada, una vez más, la sexualidad y la alegría.

Jorge Rueda (2013), en su texto: “Risa y resistencia en las poblaciones de Santiago de Chile: 1973-1989”, muestra la manera en que la población chilena de clases populares y en especial las mujeres, resistieron cotidianamente a la dictadura, muerte y violencia que los rodeaba.

La risa, por tanto, fue un mecanismo simbólico de una visión del mundo: un *ethos* (una manera de actuar), un *pathos* (una manera de sentir y expresar) y un *imago* (una fuerza o potencia para imaginar y creer en la voluntad para cuidar la vida). La risa motivó, movilizó e integró a los pobladores a través de la carga afectiva que ella soporta (Rueda, 2013: 343).

La risa y alegría en la vida cotidiana de las y los pobladores del Soconusco es una manera de actuar y sentir que representa a la identidad *costeña*, es parte de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) que les permite cuidar la vida y enfrentar en algunos casos el despojo neoliberal.

En contraste, los procesos de despojo son frecuentemente acompañados por crueles manifestaciones de violencia sobre los cuerpos de las mujeres. Estos crímenes dejan un impacto social entre los miembros de una comunidad. En junio de 2019, una mujer catequista fue asesinada al interior de la iglesia de Acacoyagua; un

grupo de hombres armados entraron a la iglesia del pueblo y le dispararon: "Asesinan a balazos a mujer catequista. Dos sujetos a bordo de una motocicleta entraron armados a la capilla y fueron directamente a donde estaba su víctima a quien le dispararon a quemarropa dejándola herida de muerte y luego huyeron" (*El Heraldo de Chiapas*, 16 de junio de 2019). Este hecho, que cimbró al municipio, forma parte de una serie de asesinatos ocurridos en la región, pues como me lo relataron algunos pobladores durante mi estancia en trabajo de campo: "El crimen organizado ha aumentado". El asesinato de jóvenes ha sido parte de esta escalada de violencia, en especial en el municipio de Acacoyagua: "Ejecutan a menor en Acacoyagua" (*Diario del Sur*, 4 de diciembre de 2018); "Ejecutan de tres balazos a joven en Acacoyagua" (*Expreso Chiapas*, 20 de septiembre 2019); "Acribillan a balazos a joven frente a su casa" (*Cuarto Poder de Chiapas*, 22 de julio de 2020).

La participación de las mujeres del Soconusco en la lucha antiminera y por la conservación del territorio, se desarrolla en este contexto de múltiples violencias. Dos de las mujeres con las que trabajé durante mi estancia en trabajo de campo participaron en la expulsión de una empresa minera. Ambas fueron amenazadas de muerte: "[...] llegaron a pedir 100 mil pesos por mi cabeza y por la de ella 50 mil" (Leonora. Soconusco, julio de 2019). Durante esta declaración, paradójicamente las entrevistadas rieron, esto porque mencionaron con ironía que en la región: "Ya matan por mil pesos". (Leonora y Mar. Soconusco, julio de 2019). La risa es también una estrategia para enfrentar el miedo a la represión, sin duda una emoción incómoda para las lideresas. El miedo puede ser desafiado a través del *manejo emocional* (Hochschild 1979, 2008), tema que se abordará en el siguiente capítulo.

Los feminicidios y desapariciones perpetrados por grupos delictivos pretenden proveer un mensaje que intenta demostrar "quién manda" y perpetuar así el control sobre los territorios en disputa. "En la lengua del feminicidio, cuerpo femenino también significa territorio" (Segato, 2016: 47). Lorena Cabnal señala como *feminicidio territorial* al "asesinato de mujeres defensoras de su cuerpo y su territorio porque constituyen una amenaza

para el patriarcado capitalista neoliberal” (Cabnal, 2019: 121). La participación de las mujeres en la defensa del territorio es acompañada en muchos casos de sus pueblos y organizaciones; por ello, en la actualidad, cuando una mujer es amenazada, asesinada o desaparecida, el mensaje también es dirigido para las mujeres organizadas, sus familias y los movimientos sociales a los que acompañan, pues su participación es para los grupos hegemónicos en el poder, una amenaza.

Lo anterior se encuentra enmarcado en un contexto de frontera que implica, además, considerar procesos de securitización y el control de movilidades humanas por parte del Estado y crimen organizado. Si bien las mujeres de esta región enfrentan diferentes obstáculos, entre ellos la frontera —que divide México de Guatemala— y que atraviesa sus territorios y por ende sus cuerpos y cotidianidad, su participación es de suma relevancia. Como bien lo señala Cabnal (2019), la defensa del territorio es indisoluble de la defensa del *cuerpo-territorio* y de la vida de las mujeres:

Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa de nuestro territorio tierra. Dos dimensiones entrelazadas en la Red de la Vida porque reconocemos que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad. Por lo tanto, reconozco que las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la naturaleza como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal carece de sostenibilidad política (Cabnal, 2019: 121-122).

La violencia y el despojo han sido parte del contexto donde las mujeres y sus comunidades han logrado resistir al *extractivismo* (Gudynas, 2013) que se desarrolla sobre sus cuerpos y territorios. Como bien lo señala Scott (2000), en contextos de desigualdad, la resistencia que ejercen los grupos subordinados no siempre se lleva a cabo de manera abierta. Por ello, el análisis de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) como revelación de la cultura popular, nos brinda elementos para entender el papel que la risa y la alegría

desempeñan como fuerzas vitales en el Soconusco. La *cultura emocional* es al mismo tiempo, una manifestación estratégica de las y los subalternos para mantener, sostener y reproducir la vida ante el despojo y la violencia de este contexto fronterizo.

Camila: “¡No hallaban qué hacer con la gran respuesta de la naturaleza y de la gente que estaba dispuesta a morir defendiendo al pueblo!”

Una mujer valiente y de una gran fuerza moral es Camila, una de las mujeres que participaron en la expulsión de la empresa minera de nombre Cristina, en el municipio de Acacoyagua. Camila es parte del Frente Popular en Defensa del Soconusco. Nos recibió en su casa para contarnos su experiencia en esta lucha:

Moría mucha gente pero no sabíamos por qué enfermábamos, no sabíamos que nos mataban como cucarachas, no sabíamos qué lo provocaba. Yo trabajaba en la Clínica del IMSSS -ayudando a la doctora del pueblo- la doctora me preguntaba ¿Por qué muere tanta gente? ¿Qué estarán comiendo? Cada año se hace un diagnóstico en la región y no hallábamos la explicación de cuál era el daño. Yo recuerdo que había como 4 o 5 muertos al día por cáncer, era de tener miedo.

Pasó el tiempo, me jubilé y me dediqué a los talleres de pastoral social en diferentes pueblos, ahí conocí el documento del papa Francisco, el *Laudato Si'*. El *Laudato Si'* nos decía que cuidemos a la madre tierra porque es nuestra vida y así supe que la minería nos afectaba. Esto se lo platicaba a la comunidad en la Asamblea, les platicaba que la minería nos invade mucho. Nos unimos hace 4 años a la lucha contra la minería, fuimos parte del Frente Popular en Defensa del Soconusco. Me acuerdo cuando en Otros Mundos⁵⁹ nos decían “va

⁵⁹ “Otros Mundos A.C. es una asociación civil mexicana legalmente constituida y sin fines de lucro, conformada por un colectivo interdisciplinario, que trabaja por la defensa del Territorio contra megaproyectos extractivistas, con sede en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. No persigue ni está vinculada a intereses políticos, empresariales, partidistas ni religiosos. Los principales financiamientos provienen de agencias de cooperación internacionales, de donativos de la sociedad civil nacional e internacional,

a venir la minería y nos va a dañar, va a venir el crimen organizado y la droga, va a haber mucho impacto”, pero no lo creíamos, hasta que se hizo realidad.

Cuando la minería llegó a Escuintla y Acacoyagua la gente se comenzó a organizar. La mina tenía 180 metros de profundidad y tenía agua que llegaba al arroyo y el arroyo cae al río grande, se acabaron los peces por un tiempo.

Nos mentían (las empresas mineras) nos decían que nos iban a construir un hospital de 1er nivel, que iban a construir escuelas, puras promesas y mentiras. Vinieron varios representantes de instituciones gubernamentales como Conagua, Semarnat, pero no nos daban solución. Fuimos a 4 reuniones con estas instituciones y no se resolvía nada, no somos sus tontos les decíamos, nosotros sabemos que nos están dañando. Yo les dije que estaban vendidos. Se cancelaron estas reuniones, fue entonces que la gente se decidió por tapar el camino.⁶⁰ Dijimos hay que taparles el paso porque si no, no los vamos a detener. Tapamos 6 meses el camino, pusimos un campamento, llegaban periodistas y también de otros movimientos sociales que nos dejaban víveres. Los periódicos nos difamaron nos decían extorsionadores, vividores. Pero funcionó nuestra estrategia, el pueblo que antes no sabía nada, comenzó a saber. Les dijimos que si no parábamos esto iban a venir sicarios y sí, desde ese tiempo comenzaron a matar chamacos porque están con los cárteles, pensábamos que no iba a pasar, pero sí pasó tal y como nos lo dijeron, amanecían muertos, me di cuenta que no era normal que nos estuvieran matando.

La Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) y Otros Mundos, nos asesoraron, fue así que metimos una queja a nivel internacional, sólo así nos escucharon⁶¹. Por tres años no va a haber permiso para la mina. Si es necesario con nuestra propia vida vamos a defendernos de la minería. (Camila. Soconusco, noviembre del 2019).

así como de las mismas comunidades y organizaciones beneficiadas por el trabajo de Otros Mundos. La institución no recibe y rechaza recursos provenientes de cualquier acto, acción o grupo considerado ilegal por las leyes mexicanas y las leyes y la normatividad internacional”. Disponible en: <https://otrosmundoschiapas.org/quienes-somos/>

⁶⁰ Camino por donde pasaban los camiones llenos de material extraído por la minería.

⁶¹ A través de este acompañamiento, el Frente Popular en Defensa del Soconusco logró que el municipio de Acacoyagua y Escuintla se declararan libres de minería.

Asimismo, Camila relata cómo la empresa intentó comprar a la población pues: “A algunas familias les entregaron 5 mil pesos”. Esto provocó la división entre los pobladores, “nos enfrentamos con gente comprada de las comunidades.” Pareciera contradictorio que al ver deteriorado su territorio y estar también expuestos a la contaminación, mucha gente pudiera ser sobornada. Sin embargo, esta situación puede explicarse en gran medida por la *colonialidad de la afectividad* (Guerrero, 2010), que bajo la promesa de alcanzar la felicidad —aunque sea momentánea— por medio de recursos materiales, se instauró en los anhelos y corazones de algunas personas del municipio. En este sentido, Patricio Guerrero señala que en la *colonialidad económica*:

[...] el capitalismo se muestra como el único modelo planetario de regulación económica, como el camino a la **felicidad**⁶² y al desarrollo, el mismo que se sustenta en una visión evolucionista y unilineal de progreso, y que ha hecho de la universalización del desarrollo unilineal el más efectivo discurso civilizatorio, que se impone sobre otras racionalidades y sabidurías, de pueblos que no se sustentan en la acumulación del capital, sino en formas de solidaridad, reciprocidad y redistribución (Guerrero, 2010: 85).

Al respecto, una entrevista hecha por el Canal 3 XHTV⁶³ a uno de los prestanombres de una mina extractora de titanio de nombre El Bambú, perteneciente a la empresa Obras y proyectos Mazapa S.A. ubicada en el municipio de Escuintla, Ejido Nueva Francia, deja ver las estrategias usadas por esta empresa y su prestanombres Héctor Silva, para cooptar a la población por medio de engaños, despensas y promesas de ingresos económicos. En esta entrevista también se puede observar el cinismo de la empresa y sus emisarios, así como el intento de deslegitimar la organización comunitaria en contra de la minería. A su vez, se minimiza los daños ocasionados al medioambiente y el deterioro en la salud de la población:

⁶² El subrayado es mío.

⁶³ Entrevista Héctor Silva Camacho | Canal 3. 30 de noviembre 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=lKWpDT3sFCI>

Entrevistador:

[...] Nos encontramos con el dueño de la mina [...] Estamos viendo que (la mina) no está afectando [...]

Héctor Silva:

[...] Lamentablemente han brotado dudas a través de unos líderes de organizaciones que hasta la fecha no han podido mostrar científicamente que la mina tenga algún tipo de contaminación o que esté generando alguna problemática o una enfermedad, nosotros siempre hemos estado al pendiente, hemos estado en comunicación y les hemos pedido a estos líderes que si hay una persona que esté enferma que por favor nos los haga saber. [...] Y quiero aprovechar estos medios para pedirles a esos falsos líderes que por favor investiguen bien y que si tienen alguna documentación que pueda comprobar lo que ellos están asegurando pues que lo hagan saber de dominio público [...] porque a lo largo de 3 años no nos han podido demostrar absolutamente nada de lo que están ellos diciendo, entonces yo sí quiero aprovechar este medio para pedirle a la población general de los municipios de Acacoyagua y Escuintla principalmente que sus hijos que tienen estudio intégrense al internet y ahí investiguen [...] los beneficios [...]

Entrevistador:

Claro que sí [...] comentaba con referente a los líderes, están bloqueando carreteras, están impidiendo el trabajo [...] hay personas de acá que comentan que ya tienen años viviendo acá y no les ha afectado (la mina), les preguntamos si han padecido alguna enfermedad y nos comentan que no, que al contrario le están agradeciendo a usted por haber invertido más que nada en esta comunidad.

Héctor Silva:

Sí Epifanio, realmente a veces es fácil hacer comentarios que ponen en tela de juicio o tela de duda las buenas intenciones de las empresas [...] si tú logras captar en tu cámara pues tenemos muchas necesidades en este barrio, no hay pavimento, las casitas están hechas de manera austera [...] sabemos que el gobierno tiene muchas tareas y que no le alcanza para solventar todas las necesidades, nosotros nos estamos incorporando a esa actividad de apoyo y le pedimos a las organizaciones⁶⁴ que por

⁶⁴ Al usar el término "organizaciones" en el contexto de esta entrevista, se está intentando decir que el descontento no es de la población sino de organizaciones externas a la comunidad.

favor nos dejen hacer nuestro trabajo [...] Eso es lo que le pedimos a las autoridades, que nos apoyen y también a las organizaciones que nos respeten, queremos trabajar.

Entrevistador:

Claro que sí, nos están comentando también que usted ha hecho una gran labor altruista en esta comunidad, como algunas calles que ha invertido usted en esta comunidad.

Héctor Silva:

Sí se han hecho labores de apertura de caminos a barrios que no han tenido acceso [...] hemos hecho pavimentos, hemos participado en diferentes actividades sociales, culturales, deportivos, hemos estado al pendiente de algunos eventos religiosos, entonces hemos participado y todo con el afán de ganarnos la confianza de la gente con la que estamos compartiendo muchas horas y estamos compartiendo un proyecto.

Entrevistador:

El día de hoy usted acudió ante una junta de pobladores, estamos viendo que usted se ha comprometido año con año en regalarles una despensa, cabe mencionar que ya ni los políticos ni los presidentes municipales han invertido en las comunidades en una despensa, como usted como altruista ¿Cómo le fue el día de hoy en la reunión?

Héctor Silva:

Sí, el día de hoy participé en una reunión ordinaria de ejidatarios en la cual vine a informarles a ellos de que vamos a continuar con los proyectos (con la minería) y los compromisos que hemos adquirido desde que entramos, lo de la despensa viene siendo un acto de voluntad, un acto de voto de confianza [...]

Entrevistador:

En reportajes anteriores de otros medios [...] decían que había un daño al medioambiente ¿Cómo se considera al medioambiente?

Héctor Silva:

[...] el principal medioambiente que tenemos que cuidar es el medioambiente familiar porque al escuchar la palabra medioambiente nos vamos por la cuestión de flora fauna y pues también las familias para que puedan generar un buen ambiente familiar tiene que haber lo básico en la casa que es para la luz eléctrica, para pagar el gas, para pagar

la comida, para ver las televisiones [...] un buen ambiente familiar se crea cuando hay para mandar a los hijos a la escuela, para comprarles sus zapatos, su uniforme, sus libros, entonces cuando todo eso en un hogar está solventado, entonces hay un buen ambiente, un buen ambiente familiar, eso es lo que quiero que también pongamos en la balanza, yo le pido a la población que lo analicen [...] Las organizaciones [...] no le ven nada bueno a la minería, todo lo ven mal [...]

A pesar de que la empresa logró comprar algunas conciencias y, por medio de este acto, amedrentar a la población, la movilización y organización de la gente, logró expulsar a la empresa minera que contaminaba sus ríos.



Foto 4. En defensa del Soconusco (Otros Mundos Chiapas, 2021).⁶⁵

El avance de megaproyectos en México y Chiapas es parte de la *colonialidad de la naturaleza* que prioriza el capital frente a la vida y la salud de las personas, esta visión ha provocado que “la naturaleza

⁶⁵ Disponible en: <https://otrosmundoschiapas.org/tag/frente-popular-en-defensa-del-soconusco/>

sea transformada en mercancía, en simple recurso, en objeto para generar plusvalía y acumular ganancias” (Guerrero, 2010: 86). Lo anterior, se contrapone con el *apego al lugar* que señala Alice Poma como uno de los procesos emocionales que posibilitan la defensa del territorio:

Un elemento clave para comprender los conflictos socioambientales son los apegos al lugar, a nivel local y global. Ese vínculo ha sido definido como “la relación simbólica formada por personas que otorgan significados emocionales/afectivos culturalmente compartidos a un particular espacio o terreno que proporciona la base para la comprensión y la relación con el medioambiente del grupo y del individuo (Low, 1992, p. 165, citado en Poma, 2019: 51).

El *apego al lugar* (Poma, 2019) fue relevante en el caso de la participación de Camila, relatado anteriormente. Esta participación estuvo acompañada de la dimensión espiritual y del documento *Laudato Si'*; este último es una carta encíclica hecha por el actual papa Francisco, este documento es considerado como un referente importante e incluso revolucionario dentro de la iglesia católica, pues en él se coloca a la tierra como “hermana”, “madre”, una de las más agraviadas por la avaricia del ser humano. Es un llamado también para el cuidado de la naturaleza y una crítica al antropocentrismo despótico que se desentiende de las demás criaturas y cosifica a la tierra, “nuestra casa común”:

Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que “gime y sufre dolores de parto” (Rm 8, 22)⁶⁶. Olvidamos que nosotros mismos somos

⁶⁶ Romanos, 8, 22.

tierra (cf. Gn 2, 7)⁶⁷. Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura. (Papa Francisco, 2015:3).

Cuando le pregunté a Camila si hubo algún componente espiritual que le ayudara a fortalecer su valentía en esta lucha, me contó la siguiente experiencia:

Sí, claro, estuvo la presencia de Dios, hubo un momento en que ya se querían dar —matar entre pobladores con machetes— yo le pedí a Dios que no se mataran, le pedí a Dios que nos liberara, había mujeres, niñas y niños. Nos pusimos en oración y ¡cayó un aguacero! Estábamos todos mojados. Los contrarios —a los que la minera había comprado con 5 mil pesos— llevaban machetes, fue entonces que uno de ellos gritó “¡No levanten los machetes porque nos va a caer un rayo!” No hallaban qué hacer con ¡la gran respuesta! de la naturaleza y de la gente que estaba dispuesta a morir defendiendo al pueblo, fue entonces que decidieron no enfrentarse con los que nos oponíamos a la mina (Camila. Soconusco, noviembre de 2019).

Otro componente relevante en el desarrollo de esta resistencia se refiere a la convivencia de la población que se mantuvo en el plantón, el cual impidió el tránsito de los camiones de la empresa minera. En este espacio, la comida hecha por las mujeres, la plática, las bromas y sobre todo la alegría, fueron componentes cotidianos que fortalecieron la resistencia y la participación de la población. Jasper (2012), denomina el *placer de la protesta* a las emociones satisfactorias que surgen en las personas que participan en alguna causa o movimiento social, haciendo posible que éstos se sostengan a pesar de las adversidades. La alegría emerge cuando los individuos defienden sus creencias, ideales y valores morales. Para las mujeres y hombres que participaron en la resistencia contra la minería, la defensa del medioambiente estaba asociada a la protección de la salud y la vida; esta alegría, no se podía comprar con dinero.

⁶⁷ Génesis, 2, 7.



Foto 5 y 6 Territorios del Soconusco (Díaz, 2019).

Si bien la empresa minera, a través de algunos emisarios, le ofrecieron a Camila y a su esposo un millón de pesos para dejar la lucha, no los aceptaron; por el contrario, continuaron en la resistencia y defendiendo sus creencias y valores. Como lo muestra su experiencia, el componente espiritual fue relevante para resistir ante la muerte, esta dimensión dotó de fuerza y convicción a esta mujer que: “Sabía que estaba haciendo lo correcto”. Como se mencionó anteriormente, su formación en la pastoral social y el documento *Laudato Si’* fueron herramientas que profundizaron su actitud de valentía —común en las mujeres del Soconusco—, lo que le permitió resistir a pesar de sentir miedo de ser asesinada. La esperanza de un mejor futuro para las niñas y niños fue otra de las emociones que la acompañó en este proceso: “¿Qué les vamos a dejar?” “Queríamos un mejor futuro para todos”. (Camila. Soconusco, noviembre de 2019). El amor por su pueblo, la madre tierra y el *apego al lugar* (Poma, 2019) fueron impulsos que la animaron a no claudicar.

Algunos aportes desde el enfoque de las emociones para el estudio de movimientos sociales

Como se mencionó anteriormente, la resistencia que analiza James Scott se lleva a cabo de manera oculta; una de sus manifestaciones es a través de la *infrapolítica* (Scott, 2000), cuestión que será analizada en el siguiente capítulo. Sin embargo, cuando la resistencia de los subalternos se torna abierta y pública, expresa sus emociones más profundas.

Siempre que, al principio de un movimiento social, una consigna en particular parece estar en boca de todos y reflejar el estado de ánimo general, lo más probable es que su fuerza venga de que condensa algunos de los sentimientos más profundos del discurso oculto (Scott, 2000: 266).

Al respecto, Jasper (1998; 2012) señala que las emociones y los movimientos sociales están íntimamente vinculados, el estudio de esta relación es una ventana para observar la motivación y objetivos de sus miembros:

Las emociones están presentes en todas las fases y aspectos de la protesta (aquí los términos movimientos sociales y protesta se superponen lo suficiente como para usarlos de manera intercambiable); motivan a los individuos, se generan en la multitud, se expresan retóricamente y dan forma a los objetivos manifiestos y latentes de los movimientos. Las emociones pueden ser medios, también fines, y otras veces fusionan ambos; pueden favorecer o dificultar los esfuerzos de movilización, las estrategias y el éxito de los movimientos. La cooperación y la acción colectiva siempre han ofrecido la oportunidad de pensar la acción social de una forma más integral; el retorno de las emociones es la última fuente de inspiración para ello (Jasper, 2012: 49).

Emociones como la alegría expresada en la risa, así como la actitud de valentía de las mujeres son parte de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) de la región del Soconusco de Chiapas, que, sustentadas en la vida cotidiana, permitieron la reproducción de la vida y la resistencia en presencia del *extractivismo* (Gudynas, 2013).

Conjuntamente, la indignación y el agravio moral de mujeres y hombres que resistieron a la minería fueron parte de la construcción colectiva de un *marco de injusticia* (Jasper, 2012) sobre la situación de despojo, contaminación del medioambiente, y su relación con algunas enfermedades en los cuerpos de las personas. De acuerdo con Barrington Moore, es necesario que los sujetos sientan que esta injusticia puede ser evitada, es decir que enfrenten la aparente irremediabilidad de los hechos:

La conquista de este sentimiento de inevitabilidad resulta esencial para el desarrollo de un agravio moral que sea políticamente efectivo. Para que esto suceda, la gente debe de percibir y definir su situación como consecuencia de la injusticia humana: como una situación que no debe, no puede y no necesita soportar [...] sin la agitación muy considerable que produce el agravio moral, tales cambios no ocurren (Moore, 1989: 433).

En vinculación con lo mencionado anteriormente, Jasper se refiere al *shock moral* (Jasper, 1998, 2018) para precisar cuándo un acontecimiento inesperado, por ejemplo, la contaminación de un río por la minería y las enfermedades que esta contaminación produce en la población, despierta el enojo, la sorpresa, la ira, entre otras emociones, así como la posterior indignación y agravio. El *shock moral* puede motivar la acción y radicalización de la protesta. Este proceso incluye, además, la identificación de culpables y responsables del agravio moral (Poma, 2017: 42). La afectación en la salud y el medioambiente provocados por la empresa minera se convirtieron en un grave riesgo para los pobladores. Su salud y vida corrían peligro. Reconocer que el origen de enfermedades como el cáncer tenía como causa la contaminación provocada por la empresa minera produjo en muchos de ellos un *shock moral* que los indignó y movilizó en contra de la empresa. En consecuencia, la indignación de hombres y mujeres que participaron en la resistencia anteriormente relatada fue emprendida por la búsqueda de justicia.

La alegría y el *apego al lugar* (Poma, 2019) fueron *sentipensares* (Guerrero, 2010) de la vida cotidiana que, junto con

la espiritualidad y la esperanza, acrecentaron el sentimiento de dignidad en la población que resistía. “No merecemos esto, ni los demás tampoco” (Camila. Soconusco, noviembre de 2019). En el capítulo 2, se mostraron algunas de las *reglas del sentir* (Hochschild 1979, 2008) que sostienen la *colonialidad afectiva y del ser* (Guerrero, 2010). La dignidad en este sentido significó resistencia ante los imperativos de la *herida colonial* (Mignolo, 2007). En este caso, sentirse merecedores del derecho a la salud del cuerpo y del medioambiente, impulsó la resistencia contra la minería. “Nuestra salud y vida son valiosos” (Camila. Soconusco, noviembre de 2019).

Por otra parte, podemos observar en esta resistencia, un claro ejemplo de contestación a la *colonialidad de la naturaleza*, la cual es una *regla del sentir* impuesta desde la visión capitalista que “legitima el dominio masculino sobre la naturaleza, desde el poder de la razón, la ciencia y la técnica, eje del modelo civilizatorio ecocida occidental, que prioriza el capital sobre la vida, y que está poniendo en riesgo las posibilidades de existencia de todo el planeta” (Guerrero, 2010: 88). Al respecto, Poma señala que el capitalismo no es sólo un modelo económico, sino también cultural que promueve ciertas *reglas del sentir*, por ende, para superar la actual crisis ambiental es necesario construir una nueva *cultura emocional* que priorice el amor por el planeta y sus habitantes (2019:58).

Por otra parte, Besserer (2014) sostiene, por ejemplo, que las emociones juegan un papel central en las nuevas formas de organización del poder y la economía a nivel global. Por ello, propone el estudio de una economía política de los sentimientos. Este enfoque le permite comprender los mecanismos emocionales de sujeción y explotación en el capitalismo tardío. Desde la economía política de los sentimientos se entiende que las formas y contenidos que “adquieren los sentimientos son un producto y son constitutivos de los regímenes en que se encuentran. En segundo lugar, los afectos se producen, se distribuyen y se consumen; en este proceso la población se los apropia o le son impuestos” (Besserer, 2014: 60). En consecuencia, plantea el término *regímenes de sentimientos* basándose en el concepto de *régimen* propuesto

por Foucault (1979). Lo anterior, para elaborar la idea de que los *regímenes de sentimientos* se encuentran vinculados con los sistemas de poder “ya sea en el plano de la sociedad, de la política o de la economía” (Besserer, 2014: 60). En este sentido, los sentimientos producen al poder, al mismo tiempo en que los sentimientos son producto del poder. Sin embargo, al mismo tiempo considera que existe en cada régimen sentimental la posibilidad de la *contienda de sentimientos*. En esta contienda las y los sujetos pueden cuestionar el régimen sentimental al que pertenecen, originándose así, conflictos y transformaciones.

Por último, estoy de acuerdo con Jasper cuando enfatiza que las emociones son un ingrediente clave en la movilización social; y no sólo eso: su estudio nos puede ayudar a esclarecer los mecanismos ocultos que están detrás de conceptos —como el de la resistencia de James Scott—, que hemos usado por mucho tiempo en disciplinas como la antropología. Estudiar la *dimensión emocional* (Calderón, 2012) nos permite construir nuevas interpretaciones en las investigaciones sobre el poder.

Conclusiones

En la primera parte de este capítulo, pudimos acercarnos a diversos tipos de violencia que acontecen sobre los cuerpos de las mujeres originarias del Soconusco y sobre las mujeres migrantes que atraviesan la frontera chiapaneca cotidianamente. La región es parte de las redes internacionales de comercio y explotación sexual, venta de infantes e incluso tráfico de órganos (Álvarez, 2016). Su economía está fuertemente sustentada en el trabajo y explotación sexual y laboral de mujeres migrantes; pero también, de mujeres locales y nacionales. Con este fin, se describió el papel que juega la frontera sur de México, en el control de los cuerpos y como eje central en la mercantilización de los mismos. En suma, se narraron algunas de las relaciones de poder entre las mujeres migrantes y las mujeres locales, las cuales permiten que este *continuum* de violencia se siga reproduciendo en la cotidianidad.

Paralelamente, la presencia de la minería forma parte de la expansión territorial del *extractivismo* (Gudynas, 2013) en la

región; no obstante, las mujeres también han sabido resistir. Por ese motivo, se pudo observar el lugar que ocupa la alegría y la valentía, en las características de la participación y liderazgo de mujeres. Su participación tuvo como fundamento la búsqueda de salud y la defensa de la vida para sus familias, comunidades y para ellas mismas. El caso de Camila presentado en esta investigación nos muestra cómo una mujer y parte de su comunidad, enfrentaron la contaminación del agua y subsuelo, cuestión que les negaba el derecho a vivir con salud. Al tomar conciencia de las razones por las cuales estaba muriendo y enfermando la población, Camila, experimentó un *shock moral* (Jasper, 1998, 2018) el cual fue decisivo para la emergencia de un *marco de injusticia* (Jasper, 2012) que indignó y movilizó a otros habitantes.

Por último, la espiritualidad de esta mujer le permitió fortalecer el sentimiento de dignidad y valía necesarios para saberse merecedora de la vida, esto le proveyó de fuerza para refutar *la colonialidad de la naturaleza* (Guerrero, 2010) que concibe a la tierra y a las personas como recursos explotables. La población que participó junto con Camila también tuvo que resistir ante la *colonialidad económica* (Guerrero, 2010), la cual sostiene que el dinero es la única vía para alcanzar la felicidad. Si bien la empresa compró algunas conciencias, muchos otros se negaron a claudicar.

CAPÍTULO 4

Reglas del sentir, manejo emocional y sutileza: **El liderazgo y participación de Mar y Leonora**

[...] cada ámbito de resistencia explícita contra la dominación está acompañado por un ámbito gemelo infrapolítico donde, con los mismos fines estratégicos, se recurre a una actitud de extrema discreción, mejor preparada para resistir a un enemigo que probablemente pueda ganar cualquier enfrentamiento directo (Scott, 2000: 218).

El objetivo de este capítulo es mostrar la relevancia de la participación de las mujeres del Soconusco de Chiapas y su vínculo con las emociones y la práctica de la *sutileza*. Así como del *manejo emocional* y *reglas del sentir* (Gravante, 2020; Poma y Gravante, 2018; Hochschild 1979, 2008). En especial, se analizará el caso de Mar, de 37 años de edad y Leonora de 43, lideresas de la región.⁶⁸ Las preguntas que busca responder este capítulo son las siguientes: ¿qué características personales y *reglas del sentir* posibilitan o impiden la participación de las mujeres del Soconusco? ¿Cuáles son los obstáculos y las paradojas a las que se enfrentan las mujeres que participan? ¿Cómo se manifiestan los liderazgos y la participación de las mujeres? ¿Qué lugar ocupa la *sutileza* en la manera en cómo se desarrolla su participación, liderazgo, resistencia y *manejo emocional*? ¿Qué significa la práctica de la *sutileza* en la participación y liderazgo de mujeres?

⁶⁸ Los nombres de las lideresas han sido cambiados para que permanezcan en el anonimato, el municipio al cual pertenecen no se menciona, pero pertenece a la región del Soconusco. Mi agradecimiento a estas mujeres, sin las cuales este trabajo no hubiese sido posible.

La estructura del capítulo será la siguiente. En el primer apartado, se desarrollarán los conceptos *reglas del sentir y manejo emocional* (Hochschild 1979, 2008); posteriormente se abordará el caso de Mar lideresa de la región, para analizar algunas de las emociones permitidas para las mujeres y la ruptura con las *reglas del sentir*; el siguiente apartado, se centrará en Leonora y la práctica de la *sutileza*, categoría construida por ella para explicar su participación y el conocimiento de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) de la región; en seguida, se analizará cómo surge esta categoría y las características de la misma; particularmente se abordarán los conceptos de resistencia e *infrapolítica* (Scott, 2000).

Reglas del sentir y manejo emocional

Como se ha analizado en capítulos anteriores, los aportes de Arlie Hochschild (1979; 2008), al estudio de la dimensión emocional desde la perspectiva sociocultural son muy relevantes. En este apartado, se desarrollarán dos de sus categorías: *las reglas del sentir* y *el manejo emocional*; ambas, nos permiten comprender la manera en que las mujeres participan y las características mismas de su participación. De acuerdo con la autora, las emociones al ser relaciones culturales y políticas⁶⁹ pertenecen a convenciones sociales, las cuales se traducen en *reglas del sentir*.

Las reglas del sentimiento definen lo que imaginamos que deberíamos y no deberíamos sentir, y lo que nos gustaría sentir en una gama de circunstancias: muestran cómo juzgamos el sentimiento. Difieren de las reglas de la expresión en el hecho de que una regla de los sentimientos gobierna nuestra manera de sentir, mientras que una regla de la expresión gobierna la manera en que expresamos el sentimiento (Hochschild, 2008: 212).

⁶⁹ Las emociones también son parte de procesos cognitivos y corporales, cuestión que se abordó en el capítulo 2.

Así, en el caso del Soconusco, una de las *reglas del sentir* es la alegría en la convivencia cotidiana; en este sentido la risa y las bromas de contenido sexual son parte de las *reglas de expresión* por las cuales se manifiesta la alegría en este contexto. En su trabajo sobre *La mercantilización de la vida íntima* Hochschild (2008) nos muestra varios ejemplos sobre cómo las *reglas del sentir* se manifiestan en determinados contextos; el caso de una mujer que va a casarse pero que no siente la alegría que una novia supuestamente debería de sentir el día de su boda —sobre todo en sociedades occidentales, que se caracterizan por la idea del vínculo entre el matrimonio y el amor romántico—, rompe con el sentimiento “adecuado” en una circunstancia y contexto sociocultural específico. Es importante mencionar, que si bien las emociones cuentan con una dimensión individual —que depende de la biografía, personalidad y experiencias de las y los sujetos—, también poseen una dimensión colectiva, que se expresa en las *reglas del sentir* dominantes. Debido a lo cual, el contexto sociocultural y sus instituciones como la familia, la iglesia, la escuela y el Estado-nación, nos enseñan a sentir de forma “adecuada”. Por ende, en muchos casos se pueden identificar las *reglas del sentir* cuando estas no son expresadas “apropiadamente” y cuando el contexto, las instituciones o las personas ejercen una sanción contra quien rompe esta norma. Las sanciones pueden ser diversas, desde miradas y gestos desaprobatorios, hasta la estigmatización y señalamiento público.

Reglas del sentir (Hochschild 1979; 2008)



Fuente: Elaboración propia.

Las *reglas del sentir* y la *cultura emocional* no escapan de las relaciones de poder. De tal manera que reflejan modelos de pertenencia social (Hochschild, 2008: 147), incluso pueden ser una manifestación del dominio o gobierno del Estado y sus instituciones en la vida íntima de los sujetos.⁷⁰ Es así que los criterios de raza, clase, género y edad —entre otras jerarquizaciones— son elementos que condicionan cómo “debería” sentir y cómo siente alguien en relación con la posición interseccional que ocupa en determinado contexto social.⁷¹ Hochschild describe, en su análisis sobre la cadena de enojos, una manifestación de las jerarquías sociales y su expresión en la vida diaria. Esta cadena se refiere a que existen personas más propensas a sentir emociones incómodas, como la hostilidad de los otros. Lo

⁷⁰ Cabe señalar, como ejemplo de ello, el caso de las mujeres que buscan justicia en los juzgados: “El machismo que impera en los servidores y en los ministerios públicos continúa justificando y legitimando la ideología patriarcal, “las mujeres tratan de presentarse como mujeres “buenas”, que cumplen con sus “responsabilidades” domésticas” (Hernández, 2004: 366). Esto con la finalidad de que les crean y para acceder a la justicia; de esta manera, se refuerzan la desigualdad y ciertos roles de género que justifican el maltrato y la violencia contra las mujeres (Díaz, 2014: 34-35).

⁷¹ Este tema se abordó más profundamente en el capítulo 2, cuando se analiza la *herida colonial* y el *continuum* razón-emoción-poder.

anterior, de acuerdo con la posición social a la que pertenezca el individuo.

Podríamos examinar con considerable seriedad el caso proverbial del jefe que pierde los estribos con el trabajador, el trabajador que pierde los estribos con su esposa, la esposa que se enoja con los hijos y los hijos que patean al perro (Hochschild, 2008: 127).

Las relaciones de poder en el estudio de las emociones, nos permite preguntarnos: ¿quién es más propenso a sentir felicidad o sufrimiento en determinada sociedad?

Así, para el caso de las *reglas del sentir* y su relación con patrones de género, Tommaso Gravante (2020), basándose en la perspectiva sociocultural de las emociones propuesta por Hochschild, señala algunas de las emociones “indebidas” para las mujeres —como la rabia— y el cuestionamiento y transformación de esta *regla del sentir* por parte de colectivas feministas. Gravante demuestra, así, que las *reglas del sentir* pueden ser cuestionadas por las personas y transformadas por los movimientos sociales; en este caso, la rabia de las mujeres podía ser expresada libremente en los colectivos feministas analizados en México. Al respecto, realiza la siguiente tabla donde expone algunas de las *reglas del sentir* dominantes (Hochschild 1979, 2008), según patrones de género:

Emociones en las mujeres		Emociones en los hombres	
Permitidas	No permitidas	Permitidas	No permitidas
Sensibilidad	Rabia	Rabia	Tristeza
Tristeza	Enojo	Enojo	Amor (romántico)
Duelo	Orgullo	Orgullo	Miedo
Amor (romántico)	Dignidad	Dignidad	Sensibilidad
Ansiedad	Indignación	Duelo	
Miedo	Odio	Ultraje	

Fuente: (Gravante, 2020: 168).

Es necesario mencionar, que si bien, existen *reglas del sentir* de acuerdo con los patrones de género, éstas no son llevadas a cabo

sin cuestionamientos. Por el contrario, pueden ser desafiadas constantemente por las y los sujetos, dando pie al conflicto y a la transformación social. Besserer (2014) sostiene, por ejemplo, que en cada *régimen sentimental* existe la posibilidad de la contienda de sentimientos. En esta contienda las y los sujetos pueden cuestionar las emociones hegemónicas, dando pie a los conflictos y transformaciones:

[...] los sentimientos de una persona o una población pueden entrar en contradicción con las formas dominantes de un momento determinado; se trataría [...] de “sentimientos inapropiados” que hacen evidente la tensión entre afectos hegemónicos y subalternos [...] Por ello [...] es necesario partir de la experiencia vivida, de los sentimientos encarnados, con el cuerpo mismo como un lugar de contienda (Besserer, 2014: 64-65).

En consecuencia, la experiencia de las sujetas se presenta como un eje fundamental para comprender las disputas y cuestionamientos hacia los sentimientos hegemónicos, dando pie a la contienda emocional. Para continuar con la reflexión sobre cómo las emociones pueden ser transgredidas y desafiadas, resulta útil el concepto de *manejo emocional* o *trabajo emocional*, el cual se refiere al esfuerzo e intento de cambiar en grado o calidad una emoción (Hochschild, 1979) por parte de sujetos o colectividades, lo anterior independientemente del “éxito” o no de este proceso.⁷² El *manejo emocional* comienza cuando existe una discrepancia entre lo que uno siente y entre lo que se quiere sentir.⁷³ En este

⁷² El enfoque de Hochschild, toma muy en cuenta cómo las personas tratan de sentir y lo que sienten conscientemente en determinada situación. Esta aproximación la distingue de Freud que se centra en los procesos inconscientes y de Goffman, que resalta la actuación de los sujetos.

⁷³ Sin embargo, es necesaria la distinción entre el trabajo emocional y el control o supresión emocional. De acuerdo con A. Hochschild: “El trabajo emocional se diferencia del “control” o la “supresión” de las emociones. Los dos últimos términos sugieren un esfuerzo simplemente para sofocar o prevenir los sentimientos. El “trabajo emocional” se refiere más ampliamente al acto de evocar o moldear, así como reprimir, un sentimiento en uno mismo. Evito el término “manipular” porque sugiere una superficialidad que no quiero dar a entender. Podemos hablar, entonces, de dos tipos amplios de trabajo

sentido, la evocación de la emoción es fundamental en el *manejo emocional*, según la autora, existen diversas técnicas para ello: la cognitiva, la corporal y la expresiva.

Uno es el cognitivo: el intento de cambiar imágenes, ideas; o pensamientos con el fin de cambiar los sentimientos asociados con ellos. El segundo es corporal: el intento de cambiar los síntomas somáticos u otros síntomas físicos de la emoción (por ejemplo, tratar de respirar más despacio, tratar de no temblar). En tercer lugar, está el trabajo de la emoción expresiva: tratar de cambiar los gestos expresivos al servicio de cambiar los sentimientos internos (por ejemplo, intentar sonreír o llorar) (Traducción propia. Hochschild, 1979: 562).

Otro punto importante, es que el *manejo emocional* puede iniciarse sobre uno mismo; sobre las emociones que uno siente por los otros; y de los otros hacia uno mismo. (Hochschild, 1979: 562)⁷⁴. Por consiguiente, puede realizarse individual y colectivamente. De acuerdo con Gravante y Poma (2018), el *manejo emocional* es también una estrategia que puede ser empleada por los movimientos sociales, por ejemplo, para no perder la esperanza o evitar el agotamiento; es decir, el *manejo emocional* puede ser utilizado como herramienta política de la acción colectiva. Lo anterior, puede ser posible a través de la celebración de los logros alcanzados por el movimiento o colectivo; en la convivencia y en los festejos donde la comida y compartición son importantes; y aprendiendo a sobrellevar el miedo a la represión y al fracaso (Hochschild, 1979: 609-610). En este sentido, el *manejo emocional*, puede ser una manifestación de la resistencia de las y los sujetos, así como de las colectividades.

En esta investigación, el *manejo emocional* del miedo a la represión, hacia la estigmatización social, o la desesperanza causada

emocional: la evocación, en la que el foco cognitivo está en un sentimiento deseado que inicialmente está ausente, y la supresión, en el que el foco cognitivo está en un sentimiento no deseado que está inicialmente presente" (1979: 561). Traducción propia.

⁷⁴ "[...] *emotion work can be done by the self upon the self, by the self upon others, and by others upon oneself.*"

por los obstáculos en la participación de las mujeres, puede ser realizado a través de la evocación cognitiva, corporal y expresiva de la alegría y la valentía. Estas emociones se convierten en herramientas que favorecen el liderazgo de mujeres. El *manejo emocional* que realizaron Mar y Leonora forma parte de sus estrategias de resistencia. Si bien la alegría es una *regla del sentir* común en la vida cotidiana, para el caso de las mujeres que son lideresas en la región, la alegría y la habilidad de responder —por medio de las *reglas de expresión* adecuadas a su contexto sociocultural— son, además, un requisito para el desarrollo y fortalecimiento de su liderazgo. Esta alegría en el establecimiento de los vínculos afectivos y sociales es una muestra de que conocen la *cultura emocional* de la región. La alegría, así como la actitud de valentía en las mujeres, son parte de las *reglas del sentir* que caracterizan su participación. Pues sin estos elementos emocionales, difícilmente lograrían convertirse en lideresas en ese contexto sociocultural. Conjuntamente, el *manejo emocional* se expresa en la práctica de *la sutileza*, cuestión que se desarrollará más adelante.

Las emociones permitidas para las mujeres y la ruptura con las reglas del sentir: El caso de Mar y su camino por alcanzar la libertad

Mar, de 37 años de edad y originaria del Soconusco, estuvo casada con un hombre que la violentaba física y emocionalmente. Lo conoció cuando tenía 14 años, Juan era 10 años mayor. Mar no quería casarse, sin embargo, Juan decidió “pedirla”⁷⁵. Antes de su unión matrimonial, como mujer soltera, Mar constantemente tenía que cuidar su honorabilidad, sobre todo en relación con su virginidad. Al respecto, Ortner y Whitehead (2000: 157) señalan que: “Un sistema de género es, en primer lugar y, ante todo, una estructura de prestigio en sí misma”. El prestigio se encuentra asociado al honor, el cual se transforma de acuerdo con el contexto

⁷⁵ Costumbre que hace alusión al momento en que algún hombre pide permiso a los padres de una mujer para contraer matrimonio con ella. En muchos casos, sobre todo en generaciones anteriores, este acuerdo no tomaba en cuenta los deseos de la joven.

sociocultural en el que toma lugar (Pitt- Rivers, 1989). Asimismo, el honor está vinculado con patrones de género y con determinadas prácticas (Díaz, 2014: 58-68). En el caso de Mar, tenía relación con mantener intacta su virginidad. Cuando salía a hacer algún mandado, su madre le contaba el tiempo exacto de ida y de regreso para que no se “perdiera”⁷⁶ en el camino. Además, cuando se encontraba sola o sin el cuidado de sus padres, su tío constantemente intentaba abusar sexualmente de ella por lo que siempre permanecía alerta y con miedo. Cuando Juan fue a “pedirla”, ella no quería casarse, pues deseaba seguir estudiando, sin embargo, su madre le dijo: “Tú ya estás para buscar hombre”. A la edad de 15 años, Mar se casó con Juan. Dice haber estado ilusionada de iniciar una nueva vida, pero esta emoción le duró poco tiempo. Él se la llevó al Estado de México pues era albañil y le ofrecieron empleo, Mar no quería irse; sin embargo, partieron.

Juan era un hombre muy celoso, por lo que Mar continuó cuidando su honor, la manera en que vestía, la gente con la que hablaba; aunque esto no evitó que Juan la golpeará constantemente “por celos”. Sufrió 15 años de maltratos, no obstante, ella recalca que se defendía de los golpes que él le propiciaba, incluso estando embarazada. Tuvo dos hijos con él, una mujer y un hombre. Ella recuerda que cuando su hija cumplió los 15 años, Juan la golpeó; esta ocasión, sin embargo, fue la última vez: “Le dije esta es la última vez que me pones una mano encima” y así fue. Mar tenía mucho tiempo pensando separarse de su esposo, pero sentía miedo de que sus hijos la rechazaran si decidía irse, esta situación la hacía sentir culpa, además no tenía a dónde ir y no contaba con el apoyo de su familia sobre todo porque la relación con su madre —que vivía en Chiapas—, era muy distante y conflictiva.⁷⁷ Al mismo tiempo, se encontraba lejos del lugar donde había nacido,

⁷⁶Perderse, en el contexto sociocultural de la región, se refiere no únicamente al extravío físico, sino moral, ya sea por ejercer el noviazgo, el cortejo y sobre todo la pérdida de la virginidad, la cual en muchos contextos rurales es exigida para las mujeres, por lo menos idealmente hasta el matrimonio o unión conyugal, aunque en la actualidad estas ideas se han transformado en gran medida.

⁷⁷ Su madre la violentó en su infancia.

las relaciones que mantenía en la ciudad no eran significativas pues no contaba con amistades, los celos de Juan la habían mantenido aislada, esta situación la hacía sentir miedo de dejarlo. A pesar de todo, una oportunidad se le presentó cuando un familiar la invitó a trabajar en la cosecha del mango en el Soconusco, fue así como decidió regresar a Chiapas. Sus hijos y su esposo se quedaron en el Estado de México. La distancia y realizar *manejo emocional* de la culpa, miedo y tristeza, causaron que, con el paso del tiempo, ella comenzara a sentirse mejor, con más ganas de vivir y más alegre.

Helena Flam (2005) propone el concepto de *liberación emocional*, para abordar la ruptura de las y los sujetos con las emociones que estaban vinculadas a alguna institución, como por ejemplo a la familia o a la relación de pareja. Esta ruptura con los vínculos afectivos hace posible que surjan nuevos escenarios para los movimientos sociales y para los sujetos pertenecientes a ellos, además de dar pie a nuevas prácticas que producen liberación en los mismos. El caso de Mar es un ejemplo de la ruptura del vínculo emocional con la institución de la familia nuclear y de pareja, que a través del miedo y la culpa habían hecho posible que esta mujer soportara el maltrato y la violencia. Hacer *manejo emocional* de la culpa, hizo posible que disminuyera el miedo y creciera el amor propio que, desde las *reglas del sentir* dominantes para las mujeres, era sancionado por ser considerado como egoísmo. Esta ruptura y *liberación emocional*, hizo posible como veremos más adelante que Mar conociera a Leonora, otra líder de la región, y que juntas trabajaran por la defensa del medioambiente y el territorio, dando pie a nuevos vínculos afectivos. Asociado a lo anterior, es importante mencionar que la *liberación emocional* que propone Flam (2005), no es lineal, sino que es parte de un proceso tanto individual, como de diferentes circunstancias.⁷⁸

⁷⁸ "Finalmente, Flam (1992; 1993) propone tres contextos diferentes en los que los individuos se vuelven más abiertos a la protesta: a) cuando los lazos sociales se debilitan, es decir, cuando las organizaciones de masas destinadas a representar y las instituciones destinadas a vincular no representan los intereses ni vinculan las emociones de sus miembros; b) cuando los proyectos de vida a largo plazo están bloqueados y estos no pueden llevarse a cabo debido a la ausencia de oportunidades (educación bloqueada

Como se ha mencionado en capítulos previos, la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) de la región, está fuertemente sustentada en la alegría manifestada en la risa entre otras *reglas de expresión*. Lo anterior es parte de la identidad que reivindican las y los costeños del Soconusco. Este contexto sociocultural, al cual Mar había retornado, la impulsó a sentir la alegría y las ganas de vivir que había perdido. “La gente de acá es alegre, diferente a la ciudad”. De la misma manera, cuando comenzó a trabajar consiguió recursos económicos que le hicieron posible rentar un espacio donde vivir. Fue entonces que decidió dejar definitivamente a su esposo y vivir de nuevo en el Soconusco.

Si bien sus hijos no querían que se separara, ella ya había tomado la decisión: “No quería seguir sufriendo y vivir con miedo”. La esperanza de un mejor futuro y la alegría que había perdido, la animaron a seguir adelante, a pesar de que su madre le reprochó el haber decidido divorciarse. Las *reglas del sentir* impuestas para las mujeres inculcan la culpa por desear vivir una vida que incluya otro rol social además del de ser madre o esposa. Este deseo puede generar un sentimiento de culpa en algunas mujeres, pues son señaladas como egoístas. Además, sus hijos, sobre todo su hija, se habían enojado con ella por haber decidido irse; sin embargo, con

y / o pocas oportunidades laborales / profesionales; relaciones de género o familiares sofocantes; sofocar los controles burocráticos o intervenciones destructivas del mercado, etc.); y c) cuando las presiones sociales y los controles sociales hacen imposible el juego de identidades múltiples, a veces contradictorias. En estos tres contextos, los individuos inician un largo proceso de liberación emocional que implica desvincular las lealtades y otras emociones positivas de las instituciones y organizaciones a las que hasta ahora estaban vinculados. La liberación emocional incluye la transformación emocional, la relajación y el corte de los viejos vínculos emocionales y la construcción de nuevos vínculos emocionales.

Esto prepara el terreno para lo que los politólogos denominan transferencia de lealtades. Los procesos involucrados en la liberación emocional también hacen que las personas tengan una mente más abierta a las negociaciones sobre unirse a movimientos sociales de ideas afines. Flam (1993: 86-7) contrasta este concepto con la liberación cognitiva de McAdam, que los movimientos ayudan cuando postulan un nuevo objetivo para la atribución de culpa y difunden la creencia en su propia eficacia (McAdam 1988). Flam sostiene que ambos deben correr en paralelo para que los individuos se unan y permanezcan en los movimientos sociales. Debra King muestra, además, que la liberación cognitivo-emocional no debe entenderse como un momento único de iluminación, sino que constituye un proceso sin fin para muchos activistas” (Flam 2005: 31-32). (Traducción propia).

el tiempo la joven comprendió que Mar necesitaba ser feliz y a los pocos meses se fue a vivir con ella al Soconusco.

Mar actualmente disfruta como nunca lo hizo de su libertad, sus ojos se ven llenos de vida, su carácter risueño y alegre la han ido posicionando como lideresa de la región. El retornar al lugar donde nació, entablar relaciones de afecto y amistad con otras personas, así como restablecer la relación con su padre, la fortalecieron emocionalmente. Asimismo, el anhelo y el amor por el territorio que la vio nacer creció cuando se fue a vivir a la ciudad “gris”. Cuando regresó al Soconusco, la gran diversidad natural, el mar, la montaña, el manglar, la hicieron querer defender el territorio cuando la minería comenzó a contaminar el agua de los ríos. Como bien lo señala Alice Poma (2019), el *apego al lugar*, así como el amor hacia las personas y la naturaleza, juegan un rol central en la defensa del medioambiente. El caso de Mar no es la excepción; esta vez ya no se marcharía del Soconusco como cuando se casó, en esta ocasión, su territorio le había dado la oportunidad de dejar su pasado y alcanzar la libertad que nunca antes había experimentado.

Este amor y *apego al lugar* se los transmitió a su hija, quien la acompañó en la resistencia contra la minería: “Si no lo defendemos nosotros —el territorio— qué le vamos a dejar a nuestros hijos [...] es el agua con la que nos bañamos la que está contaminada, eso no lo podemos permitir [...]” (Mar. Soconusco, junio de 2019). De acuerdo con Poma:

El compromiso con las nuevas generaciones es central en los conflictos socioambientales, porque proporciona esperanza. Al involucrar a los niños en la defensa del agua y el bosque, las luchas se convierten en espacios de aprendizaje y resistencia, donde la dignidad de no rendirse se transforma en un ejemplo a seguir (Poma, 2019: 54).

Con su retorno a Chiapas, Mar comenzó a trabajar con otra lideresa de la región, Leonora. Ambas son parte de la lucha por el territorio, del rescate de la medicina tradicional y del cuidado del medioambiente en el Soconusco de Chiapas. Juntas crearon un centro de cultura ambiental donde han cultivado plantas medicinales de la región y

preparan a las mujeres en el rescate y fortalecimiento de la salud comunitaria. Los nuevos vínculos que generó Mar con Leonora hicieron posible que creciera su participación y liderazgo. Estas dos mujeres se han apoyado mutuamente, a pesar de sus diferencias biográficas su encuentro ha sido beneficioso para ambas.

La siguiente tabla muestra las *reglas del sentir* que fomentaron que Mar por mucho tiempo decidiera no dejar a su esposo, pero también se muestra el *manejo emocional* que realizó para transformar sus emociones y lograr cambiar su vida personal y profesional. Es importante mencionar que el *manejo emocional* realizado por Mar no necesariamente implica la desaparición de las *reglas del sentir* dominantes en su vida cotidiana, pues el *manejo emocional* es también un proceso con contradicciones, no es lineal y mucho menos exento de conflicto.

Tabla 1. Reglas del sentir y manejo emocional (Hochschild, 1979; 2008) en el caso de Mar

REGLAS DEL SENTIR	MANEJO EMOCIONAL
Mandato de maternidad y abnegación por los hijos y pareja Esta <i>regla del sentir</i> forjaba el sentimiento de culpa en Mar, lo anterior por desear y buscar una vida donde pudiera experimentar la libertad. La culpa también se generaba por el contexto social y familiar que señala como egoístas a las mujeres que rompen con la abnegación hacia los hijos y pareja.	Amor propio y dignidad A través del amor propio y la dignidad priorizó el autocuidado, fue entonces capaz de romper vínculos afectivos que la lastimaban y de esta manera logró construir nuevas relaciones libres de violencia. La dignidad y el amor propio fueron muy importantes para sentirse merecedora de experimentar la felicidad y, por ende, emprender el camino para encontrarla.

Mandato de maternidad y abnegación por los hijos y pareja Esta <i>regla del sentir</i> originó en Mar, miedo, tristeza y desesperanza por no contar con los recursos emocionales, materiales y sociales para subsistir más allá de su rol de madre y esposa.	Alegría y valentía La valentía para romper con su matrimonio y volver a Chiapas, hicieron posible que se identificara con la <i>cultura emocional</i> del Soconusco que prioriza la alegría en la vida cotidiana y la valentía en las lideresas. En su camino por la libertad, la alegría de Mar aumentó cuando encontró un sentido a la vida más allá del rol de madre o esposa. Lo anterior la hizo buscar su realización personal a través de su participación y liderazgo. De esta manera, la valentía y alegría fueron centrales en su camino por alcanzar la libertad y lograr así tomar decisiones propias y establecer nuevos vínculos afectivos, esto hizo posible que conociera a Leonora y que juntas fortalecieran su participación y liderazgo.
Mandato de maternidad y abnegación por los hijos y pareja Provocó que Mar experimentara desesperanza y resignación por sentir que no era capaz de cambiar su presente y futuro.	Esperanza Al imaginar un futuro distinto creció en Mar la esperanza y el deseo de construir una vida libre de violencia y un mejor futuro para ella y sus hijos.

Colonialidad de la naturaleza (Guerrero, 2010) Sustenta la explotación de la naturaleza a costa de los derechos de ésta y de los pueblos al territorio, la naturaleza es concebida como un recurso explotable. Lo anterior, es acompañado por el uso de la violencia y represión del Estado y de las empresas extractivistas contra quienes se resisten a la minería y megaproyectos. Conjuntamente, las estrategias de violencia pueden provocar miedo entre las personas que se encuentran en resistencia.	Amor por el territorio y apego al lugar (Poma, 2017) Frente a la violencia del despojo, el amor por el territorio en que nació impulsó a Mar a luchar contra la minería y posteriormente, a trabajar en el centro de cultura y cuidado ambiental.
--	--

Fuente: Elaboración propia.

La valentía de Mar para comenzar una vida diferente fue parte del *manejo emocional* que realizó para enfrentar el miedo a ser juzgada por sus hijos, familia y contexto social por romper el vínculo matrimonial. El miedo lo enfrentó gracias al amor propio, que la liberó de la culpa por no seguir sintiendo abnegación; de esta manera buscó un futuro donde pudiera realizarse más allá del de ser madre y esposa. Esta búsqueda la llevó a convertirse en lideresa y a luchar en contra de una empresa minera que contaminaba el río de su municipio. Además, gracias a la *liberación emocional* (Flam, 2005) que experimentó, fue capaz de construir nuevos vínculos afectivos y de trabajar por su pueblo en el centro de cultura y cuidado ambiental, donde se fomenta la salud comunitaria, de las mujeres, así como la defensa del medioambiente. Todos estos procesos le han devuelto la alegría de vivir, alegría que, al mismo tiempo, fue fomentada por la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) del Soconusco que exige que las lideresas sean hábiles en provocar la risa y alegría

entre sus compañeras y compañeros.⁷⁹ Al mismo tiempo, la valentía es también parte de las *reglas del sentir* que se imponen para las mujeres lideresas de la región, por lo que enfrentar el miedo a la violencia del Estado se vuelve un requisito para la participación de las mujeres y la construcción de liderazgos, así como, cuestionar y hacer *manejo emocional* de la culpa y abnegación, exigida para las mujeres que dedican tiempo completo a su vida familiar.

El retornar a su lugar de origen, también hizo posible que restableciera vínculos afectivos con familiares —sobre todo con su padre— y eso la hizo adquirir fortaleza, pues ya no se sentía aislada. El control de su marido dejó de ser un obstáculo para establecer relaciones de afecto y amistad por lo que sus lazos crecieron. El miedo a ser violentada y estar constantemente en alerta, dio paso a la alegría de vivir y a la esperanza de tener un futuro en el que ella es quien toma las decisiones. El retornar a su territorio y ser capaz de valorar el medioambiente y la cultura a la que pertenece, hizo crecer su amor y *apego al lugar* (Poma, 2019), característica crucial en su participación en la lucha contra la minería. Si algo puede definir a Mar en la actualidad, es el amor por la libertad que adquirió en su nuevo comienzo.

La alegría es una *regla del sentir* que posibilita que las mujeres ejerzan el liderazgo en el Soconusco. Para ello, es necesario desafiar los obstáculos que impiden su expresión como lo demuestra el caso de Mar. Contar con la capacidad de responder pícaramente, con sabiduría, así como expresar el deseo sexual con alegría y libertad son parte del liderazgo femenino; paradójicamente, las mujeres líderes no se encuentran absueltas de resguardar su honorabilidad, lo anterior es parte de las paradojas del liderazgo y la participación de las mujeres. Por consiguiente, su participación no se encuentra separada del conflicto, existen costos personales que tienen que enfrentar, como el cuestionamiento de la pareja o los hijos, así como el acoso de algunos hombres, como le sucedió a Mar, cuando un compañero al ver que era divorciada y vivía sola intentó abusar

⁷⁹ Ver apartado 3.3 “¿Cuáles mujeres sumisas?” Risa, alegría y resistencia de las mujeres en la región del Soconusco.

de ella. Sin embargo, Mar se defendió y logró salir adelante de esta situación. Por ende, las mujeres que participan en el ámbito público tienen que mostrar fortaleza para “equilibrar” la alegría exigida en su participación. Finalmente, el respaldo que Mar ha brindado a Leonora, y viceversa, ha sido central para el crecimiento de sus liderazgos. En este sentido, es importante señalar que los liderazgos de mujeres no se construyen en soledad, sino, tejiendo vínculos con otras y otros.

El *manejo emocional* de Leonora y su participación en el centro de cultura y cuidado ambiental

“Yo le hablo al corazón de las personas [...] tenemos que comunicarnos desde acá, desde el corazón” (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019). Leonora es una reconocida lideresa de la región que ha impulsado un importante trabajo por el rescate de la medicina tradicional, el cuidado del medioambiente y la defensa del territorio, en el centro de cultura ambiental que ella coordina. Es una mujer con gran carisma que tiene una habilidad extraordinaria para comunicarse con las personas de la región, así como con servidores públicos. Al oírla hablar muchas y muchos quedan cautivados. Su conocimiento de la *cultura emocional* del Soconusco le ha permitido fortalecer su liderazgo, pues de acuerdo con Le Breton (2009), las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una manera de comunicarse y por lo tanto de poder reconocerse.

Su abuela materna, de origen mam, y su abuelo paterno alemán son muestra de la diversidad cultural del Soconusco, espacio que ha contado con diversas migraciones y constante flujo de personas provenientes de diversos países, debido a la condición fronteriza de la región. La infancia de Leonora no fue sencilla, sufrió carencias como muchas de las personas que habitan esta geografía, su padre no se responsabilizó de los gastos del hogar por lo que su madre era el principal sustento. Conforme fue creciendo, ella fue quien la impulsó para que estudiara:

Mi mamá quedó huérfana muy chiquita (la constante violencia que vivió la abuela de Leonora por parte de su abuelo la hicieron enfermar hasta que murió). Mi mamá me decía *mija* es que tú tienes que estudiar, la mujer que estudia puede ganar más dinero, yo no te quiero de criada, de sirvienta, no porque una sufre [...] Yo le tenía mucho miedo al fracaso, le tenía miedo a no tener oportunidades [...] ella me metía mucho miedo de que la mujer que no sabe ganarse las cosas por ella misma sufre, el marido le pega [...] me obligó a que yo tuviera que valerme por mí misma, inconscientemente, mi mamá me ayudó mucho a que yo fuera independiente en todos los aspectos (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019).

Además, la espiritualidad que le inculcó su madre, le permitió adquirir un sentimiento de valía básico para enfrentar la *herida colonial* (Mignolo, 2007) que se abordó en el capítulo 2.

Yo le pedía mucho a Dios que no me abandonara, que por favor no me abandonara, pedía y pedía y nunca me sentí menos, siempre dije bueno es que las personas todas somos iguales [...] yo nunca me minimicé y siempre pensé como muy en grande, muy en grande.

El sentimiento de inferioridad es parte de la memoria emocional de la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010), este sentimiento despoja de dignidad a las y los sujetos, en especial a los pertenecientes a pueblos originarios; y, posteriormente, con el nacionalismo mexicano y el blanqueamiento de la población indígena por medio de la ideología mestiza, el sentimiento de inferioridad sirvió para acelerar el proceso de aculturación necesario para el surgimiento del mestizo y mestiza en el Estado mexicano.

En el caso de Leonora, la espiritualidad inculcada por su madre le dotó de una identidad que trascendió las jerarquías raciales y clasistas, pues, al comprender que “todos valemos lo mismo”, fue capaz de cuestionar la *herida colonial* (Mignolo, 2007). La espiritualidad es un elemento muy importante para el desarrollo de la personalidad de Leonora y para las actividades que realiza, ésta se vincula con pensamientos, valores, sentimientos y acciones, como la defensa del territorio y el amor y *apego al lugar* (Poma, 2017);

este tema se desarrollará a lo largo de este capítulo. Por otra parte, el miedo a la posibilidad de experimentar violencia y a depender del sustento masculino, fueron importantes para que Leonora se convirtiera en una mujer independiente económicamente, por lo que su labor de gestión en el centro comunitario le ha permitido buscar recursos materiales para su sostenimiento y para el de sus colaboradores más cercanos. Asimismo, otro de los sucesos que marcaron su destino y a los cuales constantemente hace referencia, es un parto que presencié a la edad de 12 años:

A los 12 años, mi mamá me metió a ver partos me fue a recomendar con un doctor para que yo fuera a aprender de partos, todo eso me hizo madurar, *gacho* porque imagínate ver un parto a los 12 años ni siquiera menstruaba yo, fue un susto, no fue ir a aprender fue un susto el que me llevé, entonces todo eso pues empecé a entender que a las mujeres nos cuesta mucho vivir, como que padecemos más que los hombres, entonces yo solita empecé a entender que un parto es mucho dolor, pensaba ¿Y por qué los hombres no paren? ¡Que le tocara a un hombre y no a una mujer! Decía yo desde mi pensamiento de niña [...] yo maduré muy chica pero muy chica, yo creo que fue todo eso que mi mamá me puso. (Leonora. Soconusco, junio de 2020).

Esta experiencia, significó un *shock moral* (Jasper, 1998; 2018) para Leonora, el cual, puede definirse como una respuesta emocional a un evento inesperado que pone en cuestión los valores y compromisos morales, lo anterior, crea un “antes y un después” en las y los sujetos que lo experimentan, pues significa un momento de ruptura dentro de la cotidianidad. El *shock moral* que experimentó Leonora en su adolescencia, la hizo madurar a muy temprana edad y adentrarse en la “realidad” de las mujeres. Fue, además, una de las razones por las cuales señala no haber decidido ser madre antes de culminar sus estudios, los cuales, fueron su prioridad; y una de las causas por las que rompió con las *reglas del sentir* que orillan a muchas de las mujeres a ser madres y priorizar el matrimonio antes de terminar una carrera o realizarse profesionalmente.

El deseo de ser madre o contraer matrimonio, pueden convertirse en muchos casos en un obstáculo para estudiar

alguna carrera en un contexto social, en el cual, las mujeres son las principales encargadas de matenar y realizar el trabajo de cuidados. Fue así como Leonora entró en contradicción con las emociones hegemónicas impuestas a las mujeres. Por consiguiente, protagonizó una *contienda emocional* (Besserer, 2014) para desafiar la lógica sentimental de su contexto sociocultural. Al respecto, Besserer señala, “Esta lógica sentimental [...] no debe entenderse como una fórmula inescapable y carente de contradicciones” (2014: 60). Pues existen cuestionamientos como el que planteó Leonora, el cual forma parte de una *contienda emocional* experimentada en su cuerpo y vida personal.

Cuando Leonora concluyó la preparatoria, partió a la ciudad de Oaxaca para continuar sus estudios y convertirse en maestra. Su formación en el magisterio y la infancia que experimentó con diversas carencias materiales, la sensibilizaron para comprender las necesidades de otras personas: “[...] algo que a mí sí me atormenta mucho es sentir el dolor del otro” (Leonora. Soconusco, julio de 2019). La empatía, que fue desarrollando con el tiempo, ha sido trascendental para la comunicación y alianzas que ha logrado entablar con diversos actores y personas a lo largo de su participación. Igualmente, su trabajo como profesora en comunidades indígenas de Oaxaca y el haber formado parte del movimiento magisterial en la Sección 22 de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), fueron componentes significativos en su formación política e intelectual. Fue durante este tiempo que decidió ser madre; sin embargo, su embarazo no le impidió participar en la organización y manifestaciones que se llevaron a cabo durante el conflicto magisterial. Todas estas experiencias, así como su formación en el magisterio, le permitieron ampliar sus conocimientos, desarrollar la empatía necesaria para enfrentar el individualismo y fortalecer proyectos colectivos:

Empecé a observar que no tiene mucho sentido que tú te beneficies y veas la pobreza, veas la miseria y no hagas nada [...] 14 años los viví en las comunidades, ahí pues aunque no seas sensible te vuelves sensible a las necesidades de los niños, a las necesidades de las mujeres, de la

misma comunidad [...] entonces me di cuenta que si nosotros como seres humanos nos involucramos en los problemas de los demás, yo creo que podemos colaborar en gran parte, el mundo está tan caótico y la gente piensa en para mí, para mí (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019).

La inteligencia, preparación y experiencias de Leonora son parte de las herramientas que le han permitido realizar análisis del contexto social y político de la región, plantear soluciones y crear alianzas para la construcción de proyectos colectivos; de igual manera, su capacidad para transmitir y comunicar conocimientos es otra de las habilidades adquiridas en su formación, de hecho, la gente con la que trabaja la llaman *profe* o maestra. En varias conversaciones que tuve con Leonora, manifestó la relevancia que tuvo para ella conocer la *comunalidad* como forma de organización de los pueblos indígenas de Oaxaca. La *comunalidad* es también un concepto desarrollado por diversos intelectuales; entre ellos, Jaime Martínez Luna (2009) y Floriberto Díaz (2007) para expresar algunos elementos que la hacen posible, como el territorio, la organización política, el trabajo colectivo, la fiesta, la lengua entre otros elementos. Después de haber vivido 14 años en Oaxaca, Leonora decidió retornar al Soconusco. Al poco tiempo, inició sus alianzas con un movimiento campesino; a través de este proceso, fundó un centro de cultura y cuidado ambiental en el cual se imparten talleres, pláticas sobre el cuidado del medioambiente, cultivo de plantas medicinales y salud comunitaria. Este espacio es en la actualidad, un lugar importante de encuentro entre personas de los municipios de Acapetahua, Acacoyagua, Escuintla y Villa Comatitlán entre otros; es, además, un espacio de rescate de plantas medicinales.



Foto 7. Mujeres visitan el huerto del centro de cultura ambiental (Díaz, 2019).



Foto 8. Siembra de arroz en el centro de cultura ambiental⁸⁰ (Díaz, 2019).

⁸⁰ El cultivo de arroz es parte de la herencia de las migraciones chinas y japonesas en el Soconusco y este es fundamental para la gastronomía de la región donde la “comida china” es parte de la vida cotidiana.

A Leonora le ha interesado el tema de la salud en gran medida por la experiencia que tuvo con el parto que se mencionó anteriormente. Pero, también, a causa de la contaminación del medioambiente por parte de empresas mineras y por los agrotóxicos usados en el campo, así como por las dificultades que la población tiene para acceder a la salud en el estado de Chiapas. Todo lo anterior se convirtió en fundamento para interesarse por este aspecto y buscar alternativas propias de sanación, no sólo a nivel individual sino comunitario:

En la costa del Soconusco consideramos que hay muchos problemas de salud, principalmente por el agua, el agua está muy contaminada, los agrotóxicos, el trabajo de la minería, también se ha dejado de comer saludablemente, la dieta de la milpa prácticamente se ha perdido, los campesinos salieron de sus tierras y han emigrado, se van por el sueño americano y entonces la tierra está abandonada,⁸¹ por lo tanto ya no se come como antes y la gente ha enfermado. Los índices de cáncer han aumentado principalmente en las mujeres, problemas de piel, y las epidemias que luego hay de dengue, generalmente es una zona donde hay muchas epidemias, entonces eso nos ha llevado a pensar que necesitamos tener nuestras alternativas de sanación. Recuperando la herbolaria, la medicina ancestral [...] (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

Además de lo anterior, la dificultad de la población para acceder al único hospital de alta especialidad o tercer nivel, ubicado en la ciudad de Tapachula, ha generado en la población incertidumbre y vulnerabilidad. Como ejemplo de esto, puede mencionarse la muerte de un niño que no pudo ser atendido porque no había una ambulancia disponible en la clínica del municipio para llevarlo a la ciudad, acontecimiento que presencié Leonora cuando trataba de ayudar a los padres del menor. "Existe demasiada burocracia o no sé cómo llamarle para poder acceder a la salud". En el caso de las mujeres, menciona lo siguiente:

⁸¹ Aunque también la producción de mango, papaya, palma africana entre otros, son muy relevantes en la región, esta producción juega un papel fundamental en la contaminación del agua y del suelo por el uso de agrotóxicos. Además, la palma de aceite ha ocasionado sequía.

Lo que nosotros hemos podido observar es que no hay una verdadera atención a las mujeres que tienen cáncer de mama o cervicouterino, es decir, prolongan mucho las citas, hay muchos protocolos que a veces no se pueden cumplir, cuando la mujer llega hasta el 4to o 5to mes que le dan la cita, ya el cáncer ya avanzó, eso no puede ser posible que siga sucediendo.

Segundo, las personas llegan a los hospitales y no hay medicamentos, o sea ni siquiera se puede atender bien la atención primaria, mucho menos que tengamos acceso a los hospitales de tercer nivel [...] (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

Como puede observarse, el tema del acceso a la salud es un elemento central en la vida cotidiana de hombres, mujeres, niñas y niños del Soconusco, esto sin contar los miles de personas migrantes que atraviesan la frontera en condiciones de pobreza, marginalidad, y que, en muchos casos no encontrarán la asistencia sanitaria necesaria. Yo misma, durante trabajo de campo, experimenté constantemente el acecho de enfermedades; asiduamente me cuidaba de los piquetes de mosquito que ocasionan que cientos de personas enfermen de dengue, chikungunya y zika. Fue muy triste enterarme de la muerte de una niña de 5 años, por la picadura de un mosquito que la enfermó de dengue, mientras realizaba esta investigación. En la clínica de salud “sólo te dan paracetamol”, por lo que muchas personas que enferman buscan curarse con plantas medicinales. La salmonela es otra enfermedad común. “Todos tenemos salmonela”, esto puede deberse a la contaminación del agua de los ríos. “El agua de Escuintla tiene caca”. (Rosa. Soconusco, agosto de 2019). Razones por las cuales enfermar del estómago es algo común. Es dentro de este contexto, que el trabajo con plantas medicinales se convierte en un elemento fundamental en el centro de cultura y cuidado ambiental; éste se ha convertido en una herramienta para acceder a la salud de mujeres y hombres de los alrededores.

Un paso importante en la construcción de este espacio sucedió cuando Leonora, a su regreso al Soconusco, se incorporó a la movilización campesina. En este momento, inicia su trabajo y alianzas estratégicas con algunos líderes masculinos. Esta

experiencia fue fundamental en su crecimiento como lideresa. Algunas de las prácticas de resistencia que llevaban a cabo estas organizaciones campesinas, incluían la movilización y toma de carreteras, así como de instituciones. Acciones que provocaron que Leonora se adentrara en diferentes estrategias de presión política para obtener o “bajar” recursos del Estado: “[...] entonces vi que eran un poco más radicales en pedir las cosas que necesitan”. (Leonora. Soconusco, agosto de 2019). Parte de esta experiencia y movilización, le permitieron adquirir los recursos necesarios para construir el centro de cultura y cuidado ambiental. Esto fue posible ya que la organización campesina a la que Leonora se había adherido hizo una toma de la Comisión Nacional de Áreas Protegidas (CONANP),⁸² para obtener así los recursos necesarios en la construcción de este centro.



Foto 9. Toma de caseta por parte de organizaciones campesinas en la carretera Panamericana (Díaz, 2019).

⁸² Ubicada en la Reserva de la Biósfera “La Encrucijada”.

Estas estrategias frontales le mostraron a Leonora el “lado masculino” de la política, pues la mayoría de los líderes campesinos eran hombres y abrirse camino no siempre fue sencillo; tendría continuamente que mostrar fortaleza y conocimiento de la realidad del campo en Chiapas. Sin embargo, Leonora siempre ha mostrado una gran inteligencia, sentido del humor, calidez y habilidades comunicativas que le han otorgado un lugar, aún en los espacios tradicionalmente masculinos.

La siguiente tabla muestra las *reglas del sentir* a las que Leonora constantemente resiste y ha resistido. Al mismo tiempo, se muestra el *manejo emocional* que realizó para transformar sus emociones y lograr convertirse en una de las lideresas más relevantes de la región del Soconusco. Así como en el caso de Mar, es importante mencionar que el *manejo emocional* realizado por Leonora no necesariamente implica la desaparición de las *reglas del sentir* dominantes en su vida cotidiana, ya que el *manejo emocional* es procesual.

Tabla 2. Reglas del sentir y manejo emocional (Hochschild, 1979; 2008) en el caso de Leonora

REGLA DEL SENTIR	MANEJO EMOCIONAL
Herida colonial (Mignolo, 2007) y el sentimiento de inferioridad La <i>herida colonial</i> y el racismo estructural han provocado el sentimiento de vergüenza de ser quien se es, en los cuerpos y subjetividades indígenas y mestizas. El proceso de blanqueamiento incluye además el desprecio por lo indígena y la admiración por la <i>blanquitud</i> (Echeverría, 2016) y lo eurocentrado. Además, el racismo estructural legitima jerarquías sociales que se vinculan con la explotación del trabajo.	Dignidad y amor propio La madre de Leonora le inculcó la creencia y el conocimiento de que todos los seres humanos tienen el mismo valor. Este saber le permitió cuestionar la <i>herida colonial</i>, y desarrollar la dignidad necesaria para fortalecer su participación y realización personal y posteriormente, trabajar en proyectos que tuvieran como objetivo el bien comunitario.
Mandato de la maternidad y el deseo de ser madre y formar una familia Esta <i>regla del sentir</i> inculca la búsqueda del matrimonio y la maternidad a temprana edad. Además de dar prioridad a la vida en pareja antes que a la vida profesional.	Miedo al fracaso, miedo a la violencia masculina y valentía El miedo a la violencia masculina estimuló en Leonora la valentía para buscar ser una persona independiente económicamente y lograr realizarse profesionalmente, lo que le permitió estudiar una carrera y salir de su pueblo para ampliar sus horizontes, conocimientos y experiencias. Asimismo, el miedo al fracaso la llevó a elegir terminar una carrera antes de ser madre.

Colonialidad de la naturaleza (Guerrero, 2010) Sustenta la explotación de la naturaleza a costa de los derechos de la tierra y de los pueblos al territorio. Lo anterior, es acompañado por el uso de la violencia y represión por parte del Estado y las empresas extractivistas contra quienes se resisten a la minería y megaproyectos. Conjuntamente, las estrategias de violencia pueden provocar miedo entre las personas que se encuentran en resistencia.	Apego al lugar (Poma, 2017) valentía y alegría El <i>apego al lugar</i> y el amor por su territorio provocaron que Leonora decidiera regresar al Soconusco, participar en la lucha contra la minería y posteriormente crear el centro de cultura y cuidado ambiental. La alegría en su trato con la gente y valentía para enfrentar la violencia y amenazas de muerte le permitieron convertirse en lideresa de la región. Así como poner en práctica la <i>sutileza</i> como estrategia de resistencia y fuerza vital. La valentía necesaria para enfrentar diversos miedos le permitió adquirir algunas habilidades como la de hablar en público y aprender a manejar un automóvil.
Colonialidad del ser (Guerrero, 2010) La búsqueda de intereses individuales a costa de los intereses colectivos ha fortalecido las prácticas clientelares del Estado y viceversa; además de favorecer la cooptación de personas por parte de empresas mineras, lo que en muchos casos ha generado división en las comunidades afectadas.	Amor y empatía El amor de Leonora por su pueblo, la inspiró a poner en práctica la <i>sutileza</i> como estrategia para generar alianzas, además la empatía le permitió trabajar con las contradicciones e “impurezas” de la gente y de esta manera impulsar proyectos colectivos que busquen el bien común

Fuente: Elaboración propia.

Una de las *reglas del sentir* que desarrollan el sentimiento de inferioridad, es la vergüenza de ser quien se es, en contraposición a la dignidad y al amor propio. En consecuencia, la vergüenza —sobre todo en mujeres de poblaciones originarias, negras o mestizas—, es

una de las *reglas del sentir* dominantes, que refuerzan los valores de una sociedad patriarcal, racista y clasista. La vergüenza y el sentimiento de inferioridad son parte de la memoria emocional de la *colonialidad afectiva y del ser* (Guerrero, 2010) tema que fue analizado con mayor profundidad en el capítulo 2. Para Leonora, cuestionar esta *regla del sentir* le significó concebirse valiosa y por ende buscar su realización personal. Una manera de alcanzar esta aspiración fue a través de seguir su sueño de estudiar y convertirse en una sujeta autónoma. Conocer diversas experiencias en las comunidades donde ejerció su profesión, así como participar en el proceso de resistencia y organización de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), fue vital para el florecimiento de la empatía que la animó a construir proyectos colectivos en su propio territorio.

Paradójicamente, para lograr sus objetivos tuvo que posponer el deseo de ser madre y priorizar su realización personal y profesional. Este deseo que es parte de las *reglas del sentir* de su contexto sociocultural se vio disminuido por el miedo a depender económicamente y ser violentada por la figura masculina, como le sucedió a su abuela materna y a su propia madre. El mandato de maternidad se refiere a la manera en que los estereotipos de género inculcan valores, prácticas e ideas en el ejercicio de la maternidad, pues la concreción de ésta se sujeta al hecho de ser mujer. Las mujeres han sido las principales encargadas de esta tarea, con este fin, las emociones y *reglas del sentir* asociadas a ésta han jugado un papel esencial; en concordancia, la maternidad ha sido emparentada indisolublemente con la realización y la plenitud de las mujeres:

Las sociedades construyen imágenes de hombre y de mujer, imponiendo férreamente papeles, normas, expectativas y creencias diferenciados. A la mujer, por siglos se le asoció directamente con la figura de madre, de tal suerte que el *destino natural* de toda mujer era la maternidad. A este binomio, la sociedad europea del siglo XIX añadió la imagen de familia burguesa por lo que la maternidad debía darse en el matrimonio y la mujer, además de esposa y de procrear, se hacía cargo de los cuidados y

educación inicial de los hijos (Burgaleta, 2011). Estas relaciones fueron válidas para amplios segmentos sociales, incluso lograron generar los sentimientos de realización, plenitud y felicidad (Rodríguez, Millanes y Durand, 2019: 44).

Cuestionar las *reglas del sentir* asociadas a la maternidad le permitió a Leonora alcanzar la plenitud a través de otros espacios. De esta manera, le dio mayor importancia al hecho de estudiar una carrera y volverse independiente económicamente antes de ser madre, por lo que adquirió conocimientos y herramientas que le han sido muy útiles en su desarrollo como lideresa. Al mismo tiempo, es necesario señalar que los feminismos en clave decolonial señalan cómo, en algunos casos donde las mujeres son muy importantes para el ejercicio de proyectos comunitarios —como en el caso del zapatismo—, se incluye la participación de las y los niños para el desarrollo y fortalecimiento de los procesos autonómicos, así como la transformación de la paternidad. En estos proyectos políticos, *maternar* no es sólo un ejercicio de las mujeres, sino de la comunidad. En este sentido, se cuestiona el individualismo de los feminismos hegemónicos y su enfoque acerca de la maternidad, vista sólo como un obstáculo para la realización de las mujeres y un proyecto patriarcal.⁸³

Un miedo relevante en la vida de Leonora se refiere a la violencia y represión del Estado y empresas mineras que contaminan los ríos y medioambiente, pues su participación en la resistencia la puso en peligro al ser amenazada de muerte. Fue a partir de lo anterior, que sus estrategias de resistencia cambiaron y comenzó a hacer un uso consciente de la *sutileza*, como ella denomina a la transformación de sus estrategias de resistencia, cuestión que se analizará más adelante. De la misma manera, el amor por su

⁸³ “Los estudios decoloniales permiten dialogar críticamente con los feminismos de la periferia (Mohanty, 2008; Suárez-Navaz y Hernández, 2008; Tripp, 2008) que se oponen en muchos sentidos, a algunas ideas feministas de corte individual y liberal de Occidente, en el que se excluyen a los hombres pero también a los niños y niñas de las luchas femeninas, al considerar en casos extremos, que la maternidad es en sí, una construcción patriarcal para someter y enclaustrar el cuerpo femenino, tal como lo expresa Lagarde (1997) al referir a la condición de *madresposa* [...]” (Rico, 2018: 16).

territorio es otro de los elementos que la orillaron a participar en esta resistencia y a regresar al Soconusco de Chiapas para construir el centro de cultura y cuidado ambiental.

La fortaleza y valentía fueron además parte del *manejo emocional* que realizó para poder hablar en público, comunicar sus ideales y los conocimientos adquiridos durante su proceso de formación como maestra. A su vez, una de las herramientas que le han sido de gran utilidad en su participación es la de aprender a manejar un automóvil. Gracias a ello, ha logrado transportarse y transportar a personas a lo largo del estado para realizar gestiones, conseguir recursos, entre muchas otras actividades que fortalecen su liderazgo. Para lograr aprender a manejar, Leonora tuvo que hacer *manejo emocional* del miedo.

Como se ha mencionado anteriormente, la valentía y fortaleza son algunos de los requisitos de la *cultura emocional* (Le Bretón, 2009) del Soconusco, que hacen posible que las mujeres participen y se conviertan en lideresas. Una manera eficaz de mostrar este hecho en este contexto sociocultural es ser capaz de manejar o conducir un automóvil. Por otra parte, la alegría, actitud constante de la vida cotidiana y en las relaciones interpersonales del Soconusco, es además requisito indispensable en la construcción del liderazgo femenino. Esta actitud le ha permitido a Leonora enfrentar diversas adversidades —como disminuir el miedo y la desesperanza— y tejer redes de afecto y solidaridad con hombres y mujeres.

Para enfrentar el egoísmo, pieza significativa en la política clientelar de la región, el trabajo colectivo desarrollado en el centro de cultura ambiental ha impulsado la búsqueda del bien comunitario, que en gran medida es alimentado por la postura espiritual de Leonora, la cual le ha dado como horizonte de sentido el amor por su pueblo y su territorio. La dimensión espiritual —como se desarrolló en el caso de Camila en el capítulo 3—, se sustenta en creencias, valores y emociones hacia el territorio y hacia la gente que lo habita. En este sentido, si no existe el amor y el *apego al territorio* (Poma, 2019) difícilmente podría ser posible la resistencia y la defensa del mismo. La dimensión espiritual puede generar un sentido de identidad y pertenencia que propicia una conciencia

sobre el lugar que se ocupa en la historia; en términos gramscianos, de una conciencia para sí, esto es “alcanzar un nivel superior de consciencia, con cuya ayuda se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios derechos y obligaciones” (Gramsci, 1916 citado en Crehan, 2004: 95). Es por ello que la espiritualidad les permitió a estas dos mujeres —Camila y Leonora— luchar contra la *colonialidad del ser* (Guerrero, 2010) y la *herida colonial* (Mignolo, 2007) que han despojado de dignidad a las subjetividades a través de los sentimientos de inferioridad y vergüenza.

La espiritualidad, como la ha desarrollado Leonora, se expresa también en intuición y un lenguaje adecuado para comunicarse con los demás. Lo que le ha permitido entablar relaciones estratégicas en un ambiente hostil:

Soy muy perceptiva con las personas [...] Muchas veces he visto el peligro en personas, yo mejor me acerco, y de esta manera he logrado que personas muy malas hayan dejado su pasado y hoy estén trabajando conmigo [...] yo me he relacionado con secuestradores, matones, o sea de lo peor, de lo peor, y hoy son mis grandes amigos, pero han cambiado su forma de ser, o sea ya no se dedican a eso, es que cuando el corazón encuentra un pretexto para hacer el bien, sabe que aquello que antes hacía no estaba tan bien y que no se sentía bien haciéndolo y que ahora tiene paz, entonces sus acciones han cambiado [...] el meterme a trabajar con personas así complicadas porque tal vez creen que sí los entiendo ¿No? [...] Yo le hablo al corazón de las personas [...] tenemos que comunicarnos desde acá, desde el corazón [...] yo creo que eso es como ir cultivando la espiritualidad (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019).

La comunicación que Leonora logra entablar con personas de diversas procedencias y con personas “de lo peor” es parte de su conocimiento sobre la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) del Soconusco. Sabe cómo comunicarse; sabe en qué momento y de qué manera expresarse; y, por último, sabe cómo lograr tejer alianzas en un contexto que puede vulnerar su seguridad personal. Una experiencia que ella me compartió me aclaró su postura sobre

el trato que establecía con la gente: un amigo de su pasado que se había dedicado a la contemplación y el desarrollo espiritual no quería seguir manteniendo contacto con las personas pues consideraba que estaban “contaminadas” a nivel energético; esto lo llevó a aislarse y dejar proyectos comunitarios. A Leonora esta decisión le pareció muy extrema y contradictoria con el camino espiritual que su amigo decía seguir; ella comprendió que, en su caso, continuaría trabajando directamente con la gente, a pesar de sus contradicciones: “Jesús estaba con los leprosos”. Asimismo, la empatía le ha permitido a lo largo de su participación comunicarse y establecer alianzas y amistad con personas diversas: “[...] puedo entender qué sufre, qué siente el otro”. Por este motivo, a lo largo de su liderazgo, ha comprendido las contradicciones que surgen cuando la gente está interesada en conseguir recursos materiales y quiere emprender proyectos comunitarios, pero al mismo tiempo, buscan programas que no se desligan de lógicas clientelares del Estado⁸⁴. “La gente necesita comer”. (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

Así, la *sutileza* ha sido una estrategia fundamental en la vida de Leonora para tejer alianzas con personas que continúan esperando dádivas del Estado, que están enmarcadas en la política clientelar o que tienen un pasado cuestionable. Al mismo tiempo, la *sutileza* ha permitido que con el paso del tiempo se vayan sumando más personas al trabajo por la salud comunitaria, así como por la defensa del territorio y medioambiente; y de esta forma apostar por un proyecto en donde se logre debilitar el clientelismo; lo anterior, sin escapar en su totalidad de las contradicciones y dificultades.

De las reglas del sentir al manejo emocional liberador

Una cuestión sustancial que es necesaria de abordar es el tránsito de las *reglas del sentir* hacia el *manejo emocional* liberador. Este proceso se origina cuando las mujeres son conscientes de

⁸⁴ Como el programa “Sembrando Vida” que en la región ha ocasionado la expansión de monocultivos y la individualización en la producción agrícola.

que existe un malestar o desazón en sus vidas, este malestar puede manifestarse en el cuerpo en forma de enfermedad o a nivel emocional con angustia, nerviosismo, tristeza, miedo, ira, u otras emociones incómodas. Es entonces cuando comienza una búsqueda por encontrar el “origen” y significado de su malestar, en muchos casos esto da pie a la contienda o batalla emocional en sus cuerpos y relaciones cotidianas. La *contienda emocional* (Besserer, 2014) puede llevar al cuestionamiento de las *reglas del sentir* que les impiden transformar sus vidas y enfrentar el malestar. Este cuestionamiento forma parte de un proceso reflexivo y emocional donde se compara o contrasta su situación con otras formas de vida, o con mujeres que fueron capaces de transformar sus trayectorias biográficas, sirviéndoles estas experiencias de ejemplo; o por el contrario, también puede suceder que quien enfrenta el malestar contraste sus experiencias con las de otras mujeres o personas que llevaron vidas dolientes o trágicas, lo cual las lleva en algunos casos a deducir: “No quiero esto para mí” y por ende llegan a protagonizar una batalla emocional para enfrentar las *reglas del sentir* hegemónicas que les impiden alcanzar el bienestar personal.

Conjuntamente, recordemos que Flam (1992) propone algunos contextos en que los individuos se vuelven más abiertos a la protesta, uno de ellos es cuando los proyectos de vida a largo plazo se encuentran bloqueados debido a la ausencia de oportunidades. Otro de los factores que pueden propiciar este bloqueo se refieren a las relaciones de género o familiares sofocantes. Por lo tanto, la liberación incluye la transformación emocional y el corte de los viejos vínculos y la construcción de nuevos vínculos emocionales (Flam, 1992).

Por ejemplo, en el caso de Mar la violencia que experimentó con su pareja le originaron malestares corporales en su estómago, esto la mantenía en un estado de depresión y ansiedad. Al encontrar el “origen de su malestar” fue percatándose que había otras mujeres que no experimentaban esta situación de violencia. En este proceso, fue capaz de darle significado y origen a la angustia que experimentaba. Además, el anhelo de disfrutar del amor de pareja y la libertad, fueron grandes estímulos emocionales que la dirigieron

a adquirir la energía emocional necesaria para transformar su vida. Recordemos que para Hochschild (1979, 2008) parte del *manejo emocional* tiene un componente cognitivo, es decir el intento de cambiar ideas, pensamientos con la finalidad de cambiar los sentimientos asociados a ellos.

De acuerdo con este enfoque, Mar realizó un trabajo emocional a través de la evocación, es decir, el foco cognitivo de Mar estaba en un sentimiento deseado que inicialmente estaba ausente. En este caso, el deseo de enamorarse y de ser dueña de su destino y libertad fueron parte del *manejo emocional* realizado por Mar y de la evocación cognitiva de las emociones deseadas. En este trayecto retorna a su tierra de origen y el amor por ella la lleva a participar junto con Leonora en su conservación, esta participación se encontró vinculada con la búsqueda de salud individual y comunitaria, de esta manera los proyectos personales se conjuntaron con los colectivos. Por último, su encuentro con Leonora le permitió fortalecer su proceso de participación y liberación emocional y crear nuevos vínculos afectivos de colaboración y amistad.

En el caso de Leonora el malestar emocional inició cuando se percató que las carencias materiales le originaban dolor a su madre y a ella misma. Además, la experiencia del parto que observó en la adolescencia la llevaron a conectar estas dolencias con la “realidad” de las mujeres, en este proceso sintió empatía con las condiciones de vida de las otras; y al mismo tiempo, se distanció de las *reglas del sentir* que priorizan la realización personal con el ser madre. Al contrastar su vida con la experiencia de su madre y abuela quienes habían experimentado carencias materiales y violencia de parte de la figura masculina, sintió la necesidad de no repetir la misma historia en su vida.

Al tener la oportunidad de estudiar, experimentó la relevancia de adquirir otros conocimientos para resolver problemas comunitarios y pudo contrastar su situación con la de otras personas que, al igual que ella, eran maestras y maestros que daban servicio a la comunidad, esto fue de gran inspiración para su activismo. Por otro lado, la violencia experimentada por el despojo de las mineras ocasionó que Leonora sintiera un gran malestar, incluso una fuerte

decepción por ser amenazada de muerte por su participación en la conservación del territorio. Experimentar miedo e inseguridad —emociones incómodas— por su liderazgo, originó el desarrollo de la *sutileza* como práctica y estrategia de resistencia, que le permitieron sostener la vida a través del trabajo por la salud comunitaria y el cuidado del medioambiente.

En ambos casos podemos observar la manera en que un malestar las encaminó a evocar emociones deseadas y, al mismo tiempo, a construir un proyecto personal y colectivo que les diera la posibilidad de transformar sus emociones incómodas en resistencia personal y colectiva. El iniciar este proceso individualmente las condujo al encuentro, el cual se convirtió en un soporte relevante para el *manejo emocional* liberador.

Es tiempo de la *sutileza*

Cuando Leonora tuvo conocimiento de que la minería estaba afectando al medioambiente y salud de la población del Soconusco, no dudó en ser parte de la resistencia. Su participación estuvo acompañada por el movimiento campesino al cual se había unido. La estrategia fue frontal, directa. Las acciones incluyeron la detención comunitaria de uno de los prestanombres de la empresa minera; el establecimiento de plantones para impedir el paso de camiones que transportaban material y recursos extraídos en la mina, y el enfrentamiento con los emisarios comprados por la misma. Esta participación la llevó a ser amenazada de muerte, cuestión que la llevaría a buscar otras estrategias como la *sutileza* para continuar con la resistencia y lograr permanecer con vida. “Yo voy a trabajar con la *sutileza*. Es tiempo de la *sutileza*” (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019). Las amenazas de muerte y el miedo a perder la vida y poner en riesgo a su familia, fueron parte de un posterior o segundo *shock moral* (Jasper, 1998; 2018), que la orilló a transformar sus estrategias de resistencia.

El *shock moral* puede motivar a la acción y radicalización de la protesta y descontento social, aunque también puede ser el responsable de la inmovilización y parálisis emocional. Algunas

de las emociones relacionadas con el *shock moral*⁸⁵ son el dolor, el desencanto, la indignación, la impotencia, la tristeza, el miedo, el coraje, la frustración, la sorpresa, etcétera. Asimismo, el *shock moral* puede propiciar la reelaboración de la realidad por parte de sujetos y colectivos y, por ende, motivar a la acción. En el caso de Leonora, movilizó su necesidad de poner en práctica la *sutileza* como estrategia de resistencia e *infrapolítica* (Scott, 2000).

Los impactos del *shock moral* (Jasper, 1998; 2018) en la vida de Leonora y sus consecuencias



⁸⁵ Algunos de estas reflexiones sobre el *shock moral*, fueron analizadas en la clase de “Emociones, protesta y movimientos sociales: acercamiento teórico y metodológico” Impartida por Alice Poma y Tommaso Gravante (2020), en la UNAM.

Leonora comprendió que *la sutileza* —categoría hecha por ella misma ante este contexto hostil, le brindaría la posibilidad de resistir y sobrevivir ante un horizonte de violencia que cada día adquiriría mayores dimensiones. Fue así que el rescate de las plantas medicinales y el trabajo por la salud comunitaria, se convirtieron en una forma de luchar por el territorio; lo anterior, dejando de lado el enfrentamiento directo con las empresas mineras y el Estado que las protege. De esta manera, Leonora aprendería a caminar en dos sentidos; uno, mediante la confrontación directa y la movilización a través del movimiento campesino al cual se había adherido, y dos; mediante el centro de cultura ambiental que ella misma coordina, y en el cual apostaría por el trabajo de salud comunitaria y rescate de plantas medicinales. A través de la *sutileza*, Leonora busca inspirar el desarrollo de una conciencia comunitaria que desafíe la política individualista y el clientelismo.

En este sentido, para comprender la participación de Leonora en la defensa del medioambiente y en la lucha contra la minería, es necesario abordar el *apego al lugar* (Poma, 2017). Una promesa que le hizo al mar del Soconusco cuando era una jovencita, justo antes de partir a Oaxaca para formarse como maestra, fue determinante para comprender el sentido simbólico y espiritual de su participación como lideresa, así como su interés por defender el medioambiente y el mar de la región:

Tenemos una misión, pero esa misión va acompañada de la espiritualidad, es muy importante la espiritualidad, no puede estar desligada. Cuando yo era chica, antes de terminar mi bachillerato, yo fui al mar agarré un puño de arena y le dije 'cuando yo regrese haz que yo sea una mujer sabia, que yo pueda ayudar', cuando dije eso lloré. Fue un hechizo que hice, no fue casual [...] entonces creo que tengo que dar pagos ahí -en el mar-, no sé cuánto tiempo voy a trabajar ahí pero hasta que él me diga [...] Yo hablo mucho del arraigo a tu comunidad no porque quieras que la gente viva aquí y nunca prospere o que no se vaya, pero tienes que dar algo independientemente de que tú seas exitoso en otro lugar, esa parte me mueve mucho porque le debemos a la tierra, nos debemos en gran parte a ella, entonces sí es bueno que uno gane para su familia, pero también pensar en que también la tierra nos dio algo (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019).

En la actualidad, parte del trabajo que está desarrollando Leonora con el centro de cultura ambiental en la costa del Soconusco, se ha centrado en las mujeres. Este tema se desarrollará en el capítulo 5. Sin embargo, es importante mencionar que una de las cuestiones que le interesan trabajar en estas comunidades cercanas a la costa, es el cuidado de los manglares y del mar, los cuales se han visto amenazados por las concesiones mineras que existen en El Puerto Chiapas, así como por la plantación de palma africana, la cual ha provocado sequía de manglares y desabasto de peces y camarones, lo que afecta directamente a pescadores locales y sus familias. Además, algunas de las mujeres con las que ha estado trabajando están interesadas en generar algún proyecto que les permita subsistir, pero al mismo tiempo conservar el medioambiente. Es por ello, que Leonora junto con sus colaboradores más cercanos en el centro de cultura ambiental, están llevando a cabo un trabajo de concientización sobre estos temas.

Uno de los obstáculos más complejos de enfrentar en la construcción de proyectos comunitarios son la política clientelar y el individualismo. Leonora constantemente hacía alusión a estas problemáticas: “Yo creo que entre las mujeres siempre hemos ido cultivando el individualismo, la competencia y entonces poco a poco ir aprendiendo otra forma de relacionarse pues también ha sido complicada, no ha sido fácil” (Leonora. Soconusco, agosto de 2019). En relación con la política clientelar, Leonora considera que para generar adeptos en la actual crisis ambiental y económica que enfrenta el país, es necesario: “Generar conciencia social, pero con estrategia”. La expresión “con estrategia” se refiere a la necesidad de generar recursos económicos, pues: “Si no hay dinero, la gente no te va a seguir”. En este sentido, su participación con organizaciones campesinas está ligada a la obtención de recursos económicos que estas organizaciones “bajan” del Estado, por medio de la movilización y proyectos estatales dirigidos al campo. Algunos de estos recursos los ha utilizado estratégicamente en el centro de cultura ambiental para consolidar los proyectos de salud comunitaria y promover la concientización acerca de la defensa del territorio.

Si bien Leonora ha participado directamente en la resistencia contra la minería, esta participación pudo costarle la vida. Por ello, le resulta fundamental caminar colectivamente: “La conciencia tiene que ser colectiva, no individual” (Leonora. Soconusco, agosto de 2019). Una forma estratégica de desarrollar esa conciencia colectiva ha sido a través de usar los recursos económicos en el centro que ella coordina, para que más personas se sumen al proyecto de salud comunitaria y cuidado del medioambiente. Lo anterior, en colaboración con algunos médicos del Hospital de 3^{er} nivel de Tapachula; la Universidad Autónoma de Chiapas y la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. Es así como Leonora ha sabido relacionarse con diversos personajes, líderes de organizaciones campesinas, así como con servidores públicos. En consecuencia:

La *sutileza* ha sido una estrategia para construir proyectos colectivos a pesar de las dificultades económicas y de la política clientelar; una habilidad comunicativa que busca generar alianzas y una estrategia para mantenerse con vida frente a la violencia de los megaproyectos.

Desafiar el clientelismo en la vida cotidiana de Leonora y en su participación como lideresa no ha sido fácil. Por el contrario, constantemente existen conflictos y dudas sobre cómo seguir caminando como centro de cultura ambiental de cara a las necesidades económicas de la población y las diversas enfermedades que les acechan. Es por ello que, como centro comunitario, también han solicitado recursos a través de proyectos de instituciones del Estado, como el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI)⁸⁶, para ofrecer talleres en algunas comunidades y así aprovechar estratégicamente estos espacios para crecer en redes. Algunos de los temas que se han abordado, han sido los

⁸⁶ En el año de 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI). Posteriormente, en el año 2003 cambia su nombre a Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Actualmente lleva el nombre de Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

derechos de las mujeres y defensa de la biodiversidad; defensa de los derechos colectivos de los pueblos, entre otros. Sin embargo, es necesario resaltar que el INPI y el indigenismo como política de Estado han sido una herramienta del poder para provocar procesos de aculturación que, en nombre del desarrollo y del progreso, inducen la homogeneización de las poblaciones originarias. Paradójicamente, el indigenismo enaltece aspectos culturales de estas poblaciones por medio del folclor. Aunque en la práctica les niega derechos políticos como la autonomía y obstaculiza el pleno ejercicio de comunidades indígenas y sus integrantes al territorio (Díaz, 2019). En consecuencia, construir proyectos desde los lineamientos de instituciones indigenistas, puede convertirse en un obstáculo para la creación de proyectos comunitarios y fortalecer la política clientelar del Estado. Esto cuando no se realiza un trabajo serio de concientización y formación sobre la defensa del territorio, entre otras cuestiones.-

Por otro lado, cuando Leonora comenzó a trabajar con organizaciones y movimientos campesinos del Soconusco, conoció a Vicente, líder de una organización campesina. Con el paso del tiempo comenzaron a trabajar juntos en la construcción de proyectos comunitarios. Leonora se convirtió así, en un enlace estratégico de la región para la organización campesina que lideraba Vicente en el Soconusco. La resistencia contra la minería en la que participó Leonora estuvo acompañada de esta organización. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, la práctica de la *sutileza* inició cuando fue amenazada de muerte por su participación en esta lucha. Este hecho le exigió transformar sus estrategias de resistencia, lo que le ocasionó conflictos con Vicente:

Vicente ha sido una parte fundamental, aunque al principio había mucha confrontación con las ideas y eso, porque la lucha de clases, toda la metodología del trabajo con los campesinos y la lucha por la tierra es diferente a lo que yo hago, a veces no coincidimos tanto. Seguir todavía en la confrontación de lucha contra el gobierno, no coincido, sí tengo que exigir, pero tengo que hacer también propuestas, yo creo que tenemos que inspirar, inspirar con nuestras formas de pensar y con nuestras formas de plantear las cosas [...] entonces yo peleaba mucho

con él, me decía: "es que tu forma tan sutil y tu forma tan pendeja de decir las cosas" (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

La confrontación que menciona Leonora fue parte de su enfrentamiento con la política tradicional masculina, donde las emociones y tejer redes dando importancia relevante a los afectos, ha sido considerado secundario o irrelevante. Lo anterior, acontece cuando se prioriza el análisis político que se desliga de lo considerado como privado —relaciones familiares y de pareja, etcétera—, así como por el reforzamiento de valores e ideas patriarcales que enaltecen la voz de mando y el liderazgo masculino. Esta situación ocurre tanto en la política "formal" o desde las instituciones del Estado, como en la política que se lleva a cabo en algunos de los movimientos sociales, incluso en aquellos que se nombran izquierdistas y populares.

Una de las maneras en que me fue posible observar la práctica de la *sutileza* por parte de Leonora y por lo tanto el cuestionamiento a esta política, fue cuando asistimos a una reunión en una comunidad ubicada en las montañas del Soconusco. Este poblado es parte de las poblaciones serranas que se identifican más cercanas a un pasado indígena, a diferencia de las y los costeños. En medio de las montañas, nos esperaban alrededor de 20 campesinos que expondrían algunas de sus problemáticas ambientales, como los constantes derrumbes del cerro, que se agravaron con el huracán Stan ocurrido en el año 2005; así como por la constante deforestación de la montaña, pues anteriormente había muchas ceibas, las cuales fueron taladas para que su madera se convirtiera en cajas que transportan la producción de mango que se vende a lo largo del país y el extranjero,⁸⁷ ocasionando graves derrumbes de cerros y contaminación de ríos y del mar. A esta reunión asistió un delegado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), de la Ciudad de México. Este

⁸⁷ Cuando conocí del cruel destino de las ceibas, árbol sagrado para la cosmovisión maya, fue muy triste para mí: un árbol tan enorme que es elemental para la preservación del medioambiente y la fauna de Chiapas, talado para convertirse en cajas.

funcionario llegó a la serranía gracias a la movilización y presión de la organización campesina a la que Leonora y Vicente pertenecen. También asistieron dos de los biólogos encargados de La Reserva de la Biósfera de El Triunfo y La Encrucijada, quienes tenían tiempo colaborando con el centro que coordina Leonora, pues les interesa que la población del Soconusco se involucre en el cuidado de las reservas y en la protección de éstas ante la minería y la plantación de palma africana. A Leonora, le parecía fundamental trabajar y entablar alianzas con ellos para impulsar el cuidado y defensa del medioambiente.

La intención de la reunión por parte de Vicente y Leonora era exponer la problemática ambiental y explorar la posibilidad de entablar alguna alianza con la SEMARNAT para favorecer así la protección del ecosistema de la costa y sierra del Soconusco. Cuando la reunión dio inicio, los campesinos comenzaron a contar su experiencia con los derrumbes, además de exponer algunas de sus necesidades económicas. Sin embargo, cuando tocó el turno del delegado de la SEMARNAT, algunos campesinos comenzaron a plantear sus dudas en torno a la finalidad de la reunión, pues consideraron que la visita se trataba de propaganda política o algún programa del gobierno. Cuando el funcionario explicó que el objetivo de la reunión era que se atendiera la problemática de los derrumbes, algunos campesinos se molestaron y un anciano del pueblo mencionó lo siguiente: “No queremos que nos engañen [...] somos como niños, con un dulce nos engañan [...]” Entonces intervino Leonora, señalando que la reunión tenía el propósito de promover que los campesinos se organizaran para reforestar el cerro y evitar los derrumbes, fue así que el funcionario de la SEMARNAT expresó lo siguiente: “Hay un enfermo (el cerro) [...] no se puede sacar dinero de un enfermo [...] hay que curar al enfermo, aquí hay muchos doctores [...]”.

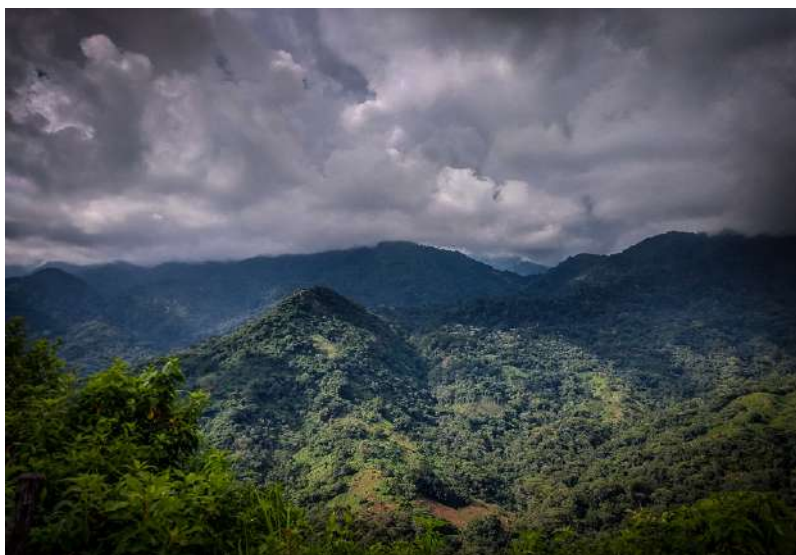


Foto 10. Serranía del Soconusco de Chiapas (Díaz, 2019).

Otro de los momentos en los que identifiqué que aumentaba el descontento de los campesinos fue cuando Vicente se dirigió a ellos alzando la voz: “No se trata sólo de pedir dinero”. La tensión comenzó a escalar y por un momento creí⁸⁸ que nos “amarrarían”⁸⁹. Sin embargo, lo que disminuyó radicalmente el disgusto de los campesinos fue que algunos comprendieron que para la solución de la problemática del cerro se tenía que contar con su participación, ya que era una cuestión que les afectaba directamente. Esto quedó más claro cuando se los comunicó Leonora, con una voz ecuánime y cercana: “Vamos a hacer tequio [...] No venimos por proyecto,⁹⁰ sino por tequio”⁹¹.

⁸⁸ Posteriormente confirmé que no fui la única que lo sospechó, otras personas que venían de parte del centro comunitario pensaron lo mismo.

⁸⁹ Se dice así, en los casos en que campesinos o comunidades retienen a algún funcionario por algunas horas para ejercer presión a las instituciones que representa, con el fin de que sean atendidas sus demandas.

⁹⁰ Con el término “proyecto”, se refería a propaganda o campaña políticas.

⁹¹ Trabajo colectivo para el bien común.

Otra acción que contribuyó a calmar la tensión fue cuando Leonora compartió una gran canasta llena de tamales y agua que transportaba en la camioneta donde veníamos; los campesinos comieron y disfrutaron los alimentos, se relajaron. La mayoría de ellos había caminado hasta dos horas para llegar a la reunión. Los tamales, comida hecha por mujeres que participan en el centro de cultura ambiental, fueron fundamentales no sólo para conseguir disminuir el enojo de los pobladores, sino para lograr que al otro día los campesinos se desplazaran desde la montaña, hasta este centro para asistir a una reunión con miembros de otras comunidades y hacer un diagnóstico colectivo sobre la problemática ambiental. Lo anterior sirvió para reforzar los vínculos entre los pobladores de la serranía y la organización campesina a la que pertenece Vicente y Leonora, así como con el centro de cultura y cuidado ambiental que coordina la lideresa. La experiencia relatada muestra la práctica de la *sutileza* como una expresión del conocimiento de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) y de la forma “correcta” de entablar comunicación con los campesinos, así como del “don” que Leonora les otorgó a través de los tamales que sirvieron para saciar el hambre de aquellos que habían caminado varias horas para asistir a la reunión.



Foto 11. Mujeres del centro de cultura ambiental cocinando tamales (Díaz, 2019).

Durante mi estancia en trabajo de campo y en mi seguimiento del centro de cultura ambiental, se hizo más que evidente que:

La comida preparada por las mujeres es un elemento de suma importancia para las reuniones con campesinos, organizaciones y personajes que llegan al centro de cultura y cuidado ambiental. Su preparación y degustación, es además un momento en que las mujeres comparten, platican y muchas veces hacen bromas y ríen. La comida es así, una manifestación de la práctica de la *sutileza* y una forma de participar y hacer política desde las mujeres. Política que les permite entablar alianzas presentes y futuras.

Al terminar la reunión que mantuvimos con los campesinos en la sierra nos dirigimos a la costa. Una vez más pude presenciar la habilidad comunicativa de Leonora con las cooperativas de pescadores que nos esperaban. Los pescadores expusieron la problemática de la contaminación de los esteros y el mar, y exigieron que los funcionarios visitaran a las comunidades para que conocieran de cerca sus problemáticas.



Foto 12. Pescadores del Soconusco (Díaz, 2019).

Vicente mencionó que la intención de la reunión era: “Ver cómo nos organizamos y cuáles son las problemáticas [...] ninguno de nosotros quiere ser candidato, de eso no se trata”. Posteriormente, un pescador dijo lo siguiente: “Si la reunión fuera por algún político se los juro que no vengo, ya no les creemos nada”. Cuando tocó el turno de Leonora, habló desde su propia experiencia haciendo énfasis en la importancia de percibir las problemáticas ambientales a nivel regional, es decir, en relación costa y montaña:

Yo soy de la región [...] mi abuelo era pescador [...] desde allá arriba en las montañas, hasta acá abajo en la costa, hay relación con la contaminación [...] nos bañamos con agua de caca [...] en la región ¿Quién no sufre de salmonela? [...] el problema ambiental de ellos en la sierra, tiene que ver con el de acá en la costa [...] hay que hacer una ruta que nos permita trabajar en conjunto [...].



Foto 13. El mar del municipio de Acapetahua (Díaz, 2019).

Las palabras de Leonora relatadas anteriormente fueron sentidas por los miembros de las cooperativas como cercanas y conocedoras de la realidad que les afectaba. Fue así que un pescador comentó lo siguiente: “Hay mucha basura y contaminación en el mar, cuando era

niño no había la contaminación que hay hoy en día [...] no queremos dejarles esa contaminación a los niños [...]”. Si bien las cooperativas se han visto afectadas económicamente por la veda de pesca, la reunión adquirió un fondo ambientalista y no sólo económico. Fue así que:

La *sutileza* sirvió para plantear estrategias ambientales a nivel local y regional, y la posibilidad de crear un proyecto productivo en el que se proteja el ecosistema.⁹²

Obstáculos para la práctica de la *sutileza*

Si bien las experiencias anteriores muestran algunos de los logros de la práctica de la *sutileza*, por otra parte, es importante mencionar que, así como Leonora ha recurrido a la *sutileza* para construir redes y tratar con las “impurezas” de la gente o entablar relación con personas cuyo pasado puede tener múltiples contradicciones para la vida comunitaria, también ha tenido que enfrentar la cooptación por parte del crimen organizado de personas que de alguna u otra manera han mantenido relación con el centro de cultura ambiental. Esto ha representado un reto para su seguridad personal y para entablar compromisos colectivos. En este sentido, si bien se han mostrado algunos de los logros de la *sutileza*, su práctica representa muchos obstáculos y no siempre logra sus objetivos. Estos retos son parte del contexto específico del Soconusco, donde el clientelismo, el individualismo, la economía ilegal y la condición fronteriza pueden convertirse en impedimentos para su pleno desenvolvimiento, dicho lo cual, surge la siguiente pregunta: ¿la *sutileza* es suficiente para romper con el clientelismo y enfrentar el despojo? Una discusión entre Vicente y Leonora ilustra estos dilemas y parte de los retos que enfrenta cotidianamente la lideresa en su participación:

⁹² El poblado al que pertenecen estas cooperativas pesqueras se encuentra en la Reserva de La Biósfera de La Encrucijada, de esta manera el cuidado ambiental que lleve a cabo la población será fundamental para mantener con vida el ecosistema y la fauna del lugar. Por ello, el interés de algunos biólogos de la CONANP de colaborar con el centro de cultura y cuidado ambiental que coordina Leonora.

Vicente:

¡Demuéstrame que el centro es un proyecto diferente! Que los autónomos⁹³ no nos van a decir que nos vendimos, que nos absorbió el Estado, que no es una política clientelar, que no estamos haciendo lo mismo que el Estado [...] Se tiene que generar base social, formación de cuadros, pensamiento crítico [...] No podemos trabajar así con el EZ, con el CNI, ellos no pueden juntarse con los que reciben programas de gobierno [...] ellos son muy estrictos en eso.” [...] Tenemos que fortalecer las bases, romper con la idea clientelar [...] demuéstame que se puede hacer, ese es el trabajo que te toca, que podamos construir un proyecto autónomo, autogestivo, que cuestione la modernidad [...]

Leonora:

[...] Me pides el cielo en las manos [...].

Como puede observarse, los obstáculos para construir un proyecto comunitario no son sencillos de sortear; sólo el tiempo, el trabajo y las circunstancias, así como el saber elegir qué batallas se desean pelear, mostrará el éxito o el fracaso en este sentido. Lo que sin duda es evidente, es que:

La *sutileza* forma parte del *manejo emocional* que ha realizado Leonora y las mujeres que participan en el centro comunitario para construir y fortalecer sus liderazgos en un contexto de múltiples violencias, y en el que la vida corre peligro, sobre todo cuando se cuestiona el despojo, la contaminación del territorio y las consecuencias que esto tiene para la salud y vida de la gente.

La práctica de la *sutileza* como resistencia e *infrapolítica*

Para lograr convertirse en lideresas, las mujeres recurren a una serie de estrategias; entre ellas, la *sutileza*, la cual es una manifestación de la *infrapolítica* (Scott, 2000). La *infrapolítica* se refiere a una “gran

⁹³ Refiriéndose al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y a colectivos y organizaciones apartidistas y anticapitalistas como el Congreso Nacional Indígena (CNI).

variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión” (Scott, 2000: 44). En este caso:

La política de la *sutileza*, empleada por las mujeres, es una manera de construir liderazgos femeninos en un contexto en el que su participación pública puede ser cuestionada y tener consecuencias a nivel personal. La participación de las mujeres es además la manifestación de una *infrapolítica* hecha por ellas mismas, la cual les va proveyendo de espacios de poder “poco a poco”, además de brindarles la posibilidad de construir y ampliar vínculos afectivos para la construcción de proyectos colectivos.

La *infrapolítica* proporciona algunos principios para adentrarse en el análisis de los procesos de resistencia que han sido menos visibles en los estudios sobre el poder; espacios y prácticas donde la estrategia es fundamental para lograr mantenerse con vida. La *infrapolítica* consiste en saber “escribir entre líneas” por parte de los subalternos (Scott, 2000: 217), es el arte de la resistencia simbólica y material. La *infrapolítica* nos permite concebir a los pequeños e insignificantes actos que pueden devenir en avalancha (Scott, 2000: 227). Así como Scott se preguntó: ¿cómo se obliga a la resistencia abierta a volverse cada vez más furtiva y clandestina? En mi caso, me interesé por preguntar: ¿cómo surgió la práctica de la *sutileza*? Su surgimiento corresponde o es parte de:

Saber elegir estratégicamente qué batallas se desean pelear y cuáles no, teniendo como precedente los objetivos, intereses y emociones de las mujeres. La *sutileza* es la manifestación de la resistencia como “prudencia, discreción y protección”. Es saber observar la dimensión subjetiva y emocional de las y los sujetos, para subrayar los niveles micro sociales donde se libran batallas por el poder, pero también la correlación que lo micro social, mantiene con lo macro y su violencia estructural, pues la *infrapolítica* “es fundamentalmente la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo” (Scott, 2000: 235).

La práctica de la *sutileza* es una fuerza vital que les permite a las mujeres sostener la vida en un contexto de despojo, extractivismo y múltiples violencias.

La *sutileza* es estrategia política. "Sin duda alguna, la infrapolítica es política real [...] En las condiciones de tiranía y persecución en las que vive la mayoría de los sujetos históricos, la infrapolítica es vida política" (Scott, 2000: 236-237).

La *sutileza* es también, un disfraz ante el poder y su violencia. En virtud de ello, la resistencia-*sutileza* implementada por las mujeres líderes del Soconusco tiene que verse a la luz de las dinámicas del *extractivismo* (Gudynas, 2013) y las violencias ejercidas por parte del Estado que protege a las empresas mineras. La forma que adquiere la resistencia de las mujeres en este contexto, nos indica también las condiciones de opresión en las que intentan sobrevivir.

Finalmente, me gustaría ejemplificar la importancia del disfraz en la práctica de la *sutileza* con una imagen de una danza que presencié durante mi estancia en trabajo de campo de nombre "Moros contra cristianos",⁹⁴ la cual relata, más que el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes, el proceso de conquista espiritual que se originó en Abya Yala durante el periodo colonial. Pero al mismo tiempo, parece ser un relato de resistencia de las poblaciones indígenas, así como del proceso de negociación que se suscitó entre dos visiones del mundo radicalmente distintas. Coloco la siguiente fotografía, sólo como un ejemplo poético del disfraz y sobre la apariencia de las "cosas", pues tanto en la *sutileza* como en la *infrapolítica* es necesario "algo más de interpretación. Las cosas no son como parecen" (Scott, 2000: 235). Propongo de esta manera que:

La *sutileza* significa profundidad política y su práctica, es un disfraz estratégico ante el poder y sus múltiples violencias.

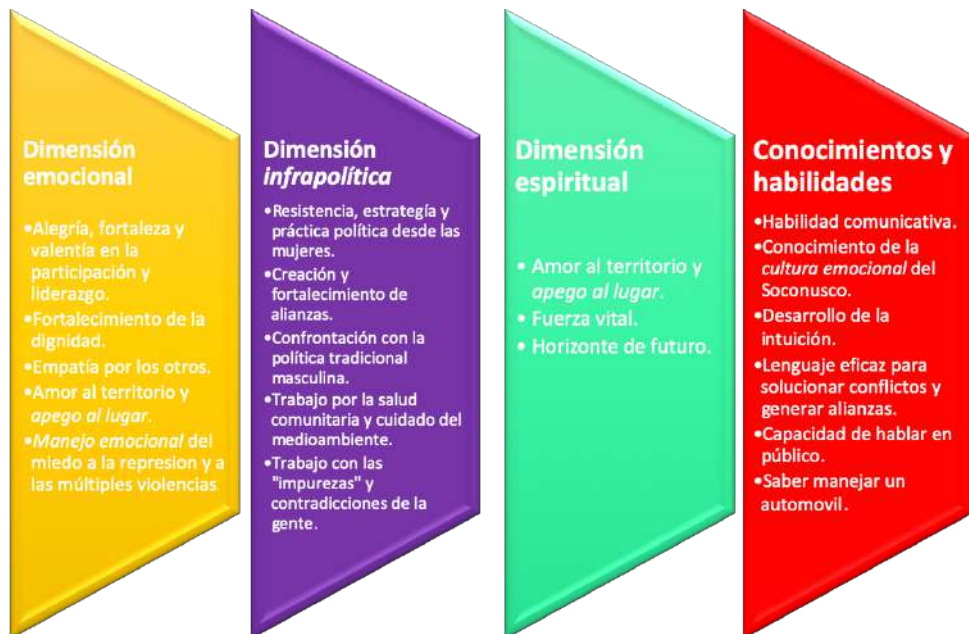
⁹⁴ Esta danza la presencié en el pueblo de San Felipe, perteneciente al municipio de Escuintla, pero también se lleva a cabo en diversos municipios del Soconusco.



Foto 14. Disfraz de moro (Díaz, 2019).

En el siguiente diagrama realizo una propuesta acerca de la práctica y significado de la sutileza, desde las mujeres que participan y son lideresas en la región del Soconusco. La *sutileza* cuenta de esta manera con cuatro dimensiones: emocional, *infrapolítica*, espiritual, habilidades y conocimientos, las cuales son una muestra de su complejidad y profundidad

Las cuatro dimensiones de la *sutileza*



Fuente: Elaboración propia.

El siguiente cuadro tiene como objetivo mostrar la manera en la que se expresa la dominación y la resistencia abierta, pero también la práctica de la *sutileza* en los procesos de dominación-resistencia en el Soconusco.



Fuente: Elaboración propia con base en James Scott, 2000: 234.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo, pudimos conocer la experiencia de dos mujeres y el proceso que las llevó a convertirse en lideresas. En los casos analizados, el *manejo emocional* (Hochschild, 1979; 2008), se convirtió en una herramienta de gran utilidad para resolver problemas, alcanzar sueños, resistir el despojo y mantener la vida. Si bien son mujeres con diferentes experiencias biográficas —una de ellas se convierte en madre y esposa a temprana edad, cuando la otra tuvo oportunidad de estudiar—, juntas han fortalecido su liderazgo y participación. El florecimiento de una y de otra dependió en gran medida del haber coincidido y de las decisiones que las llevaron a colaborar en un proyecto común.

Las *reglas del sentir* (Hochschild, 1979; 2008) que hacen posible que las mujeres se conviertan en lideresas son la alegría, valentía y fortaleza. Al mismo tiempo, para lograr participar, las mujeres tienen que enfrentar *reglas del sentir* que obstaculizan esta tarea y hacer *manejo emocional* de la culpa y abnegación que es requerida para las mujeres que dedican la mayor parte de su esfuerzo y tiempo a la vida familiar. Debido a lo cual, se convierten en protagonistas de *contiendas emocionales* (Besserer, 2014) experimentadas en su vida personal y pública.

Simultáneamente, el amor al territorio y el *apego al lugar* (Poma, 2017) fueron procesos emocionales que dotaron de sentido y significado a su participación como defensoras del territorio y de la salud comunitaria. Estas emociones proporcionaron, así, las características de su liderazgo. A nivel personal, el amor propio y la dignidad fueron parte del *manejo emocional* que han tenido que llevar a cabo para romper con vínculos emocionales —como en el caso de Mar que la herían profundamente—, y para hacer frente a los señalamientos —como cuando Mar decidió separarse de su pareja—.

Para ambas, la dignidad fue un impulso para su participación, pues buscaron la realización no sólo en el ámbito familiar sino social. Aunque también han tenido que hacer *manejo emocional* sobre el miedo a la represión del Estado, a la represión del despojo y a las múltiples violencias que acontecen en la región, lo que ha ocasionado que busquen diversas alternativas para resistir y, en consecuencia, elegir estratégicamente las batallas que están dispuestas a enfrentar. La participación y liderazgo de las mujeres no están exentas de dificultades; día con día, enfrentan costos personales como el cuestionamiento de la pareja o hijos, o de personas de la región que no comprenden el deseo de las mujeres por participar en proyectos colectivos. A lo anterior, habría que añadirle la violencia del *extractivismo* (Gudynas, 2013) y la condición fronteriza de la región.

La participación de las mujeres cuenta con diversas habilidades, entre ellas, el conocimiento de las *reglas del sentir* propias de la *cultura emocional* del Soconusco, dicho conocimiento les permite participar y hacer uso estratégico de éste a través

de la práctica de la *sutileza*. Conjuntamente, las *reglas del sentir* que sostienen su liderazgo les exigen ser alegres, pero, al mismo tiempo, las mujeres que participan en el ámbito público tienen que mostrar fortaleza para legitimar su liderazgo. Por ende, la *sutileza* no significa debilidad, sino profundidad; es una manifestación del conocimiento de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) y de los valores que se desarrollan en el Soconusco y ponerla en práctica requiere de destreza. Una mujer construye su liderazgo haciendo un balance entre la alegría —manifestada en la risa, comentarios de contenido sexual, chistes, etcétera— y la fortaleza y valentía que requiere su presencia para que sea respetada por las y los demás.

La práctica de la *sutileza* ha sido útil para enfrentar el miedo y para hacerle frente a la violencia; es una herramienta política para el fortalecimiento del liderazgo femenino en el Soconusco. La *sutileza* es una estrategia implementada desde las mujeres, que sirve para generar, fortalecer lazos y participación comunitarios; desafiar algunos obstáculos en el liderazgo de mujeres, así como para enfrentar emociones incómodas como el miedo y la desesperanza en un contexto de violencia y frontera. La práctica de *la sutileza* en el contexto de participación de las mujeres significa, además, tener conocimiento de *la cultura emocional* y de las *reglas del sentir* de la región. Por consiguiente, la *sutileza* es un conocimiento, así como una manifestación de la resistencia e *infrapolítica* de las mujeres, frente a diversos tipos de violencia y una estrategia para permanecer con vida; es decir, una fuerza vital. La práctica de *la sutileza* significa hacer política desde las mujeres del Soconusco de Chiapas. En esta política, los vínculos entre lo considerado tradicionalmente como privado y lo público son inherentes.

En definitiva, las cuatro dimensiones de la *sutileza* desarrolladas en este libro son parte de una categoría que emergió durante mi encuentro con estas mujeres. Estas 4 dimensiones —emocional, *infrapolítica*, espiritual, habilidades y conocimientos—, explican la interrelación entre los procesos biográficos, sociales y políticos. Al tiempo que demuestran la potencialidad del *manejo emocional* que las sujetas son capaces de realizar para resolver problemas y transformar su realidad en la *cultura emocional* a la que pertenecen.

CAPÍTULO 5

Tenemos que sanar: El cuerpo y las emociones en la investigación antropológica

Una técnica consiste en tratar de identificar ciertas emociones o momentos emocionales que han estado presentes o son relevantes en el proceso de investigación [...] por ejemplo, vergüenza, culpa, ira, miedo o disgusto. Se puede trabajar con ellos como un “viaje a través de las emociones” a lo largo de todo el proceso de investigación (Blakely 2007). Campbell (2001) habla de “investigación involucrada emocionalmente” [...] (Traducción propia. Ruíz y García, 2019: 14).⁹⁵

Mi cuerpo es a la vez mío, en tanto carga con las huellas de una historia que me es personal y una sensibilidad que me es propia, pero contiene también una dimensión que se me escapa en parte y remite a los simbolismos que dan carne al vínculo social, pero sin la cual yo no sería (Le Breton, 2009:35).

El objetivo de este capítulo es analizar la participación de las mujeres y su relación con la sanación. Además de narrar la manera en que mi cuerpo y emociones fueron partícipes en el desarrollo de esta investigación; es decir, el proceso en que la *práctica etnográfica encarnada* (Ruíz y García, 2019) tuvo lugar. Relataré parte de mi experiencia *autoetnográfica* (Bérnard, 2019). “La autoetnografía es un acercamiento a la investigación y a la escritura, que busca

⁹⁵ *One technique is to try to identify certain emotions or emotional moments that have been present or relevant in the research process [...] for example, shame, guilt, anger, fear, or disgust. These can be worked with as a “journey through the emotions” throughout the entire research process (Blakely 2007). Campbell (2001) speaks of “emotionally involved research,*

describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para entender la experiencia cultural” (Ellis, Adams y Bochner, 2019: 17). Así, las preguntas que busca responder este capítulo son las siguientes: ¿por qué resulta importante la sanación de las mujeres en su participación y organización? ¿De qué manera la práctica etnográfica se relaciona con las emociones y el cuerpo de la investigadora? ¿Qué trabajo se lleva a cabo en el centro de cultura ambiental y cómo se relaciona con la práctica de la *sutileza*?

Para responder lo anterior, en una primera parte se reflexionará sobre la dimensión espiritual y la práctica de la *sutileza* a través de una ceremonia de sanación en la cual pude participar. Enseguida, se abordará una reflexión sobre el papel de mi cuerpo y emociones en el desarrollo de esta investigación. En un tercer apartado, se presentará el trabajo sobre salud comunitaria que coordina Leonora. Posteriormente, se expondrán algunos de los talleres en los que se trataron diversas violencias contra las mujeres y la manera en que fueron llevados a cabo. Para concluir, presentaré la experiencia de algunas mujeres en su papel activo como sujetas transformadoras de la realidad social.

La dimensión espiritual de la *sutileza*

Nos encontrábamos alrededor de 15 mujeres en el centro de cultura ambiental. El motivo de nuestro encuentro era experimentar la sanación de algunas heridas emocionales que aquejan a las mujeres que trabajan de cerca con Leonora. Para ello, fue invitada “la hermana Luz” de origen mam, originaria de Comitán, municipio que se encuentra aproximadamente a 5 horas de la costa del Soconusco. Esta sanadora ha realizado un trabajo importante por el rescate de la espiritualidad maya mam, en el estado de Chiapas. Luz, junto con su esposo, pertenecieron a la Diócesis de San Cristóbal, donde trabajaron en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), en este espacio comenzó su interés por la teología de la liberación; y posteriormente, por la teología india. Incluso, conocieron de cerca a Samuel Ruíz (1924-2011), quien fue obispo de San Cristóbal e impulsor de ambas teologías, distinguido por ser mediador durante

el conflicto armado entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Estado mexicano, del mismo modo que por su trabajo en defensa de los derechos de las poblaciones indígenas, quienes lo llamaban de cariño *Tatik* (caminante).

En Chiapas, México y América Latina, la teología de la liberación tiene sus orígenes en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Este concilio buscó cuestionar a la iglesia católica alejada de las problemáticas de la sociedad y del compromiso social.⁹⁶ Una de las expresiones de esta corriente del catolicismo ha sido a través de la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), las cuales, en palabras de Leonardo Boff, significaban la cristalización de tres fuerzas históricas, la utopía de los primeros misioneros, la emergencia del laicado y la irrupción política de los pobres (Boff, 1992:123).⁹⁷

En las CEB se interpreta el evangelio enfatizando su dimensión política; es decir, "estableciendo un vínculo estrecho entre la Biblia y la realidad" (Duarte, 2011: 51). Además, se trata de dimensionar la pobreza en términos históricos y estructurales.⁹⁸ La teología de la liberación es un factor importante para entender

⁹⁶ Fue a partir de este concilio que en el año de 1968 se celebró la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia; y en 1979 en Puebla, México. Estos son algunos de los precedentes de la teología de la liberación. Fue así como se impulsó el acercamiento de la iglesia con las problemáticas de los pobres y "optar por ellos". Algunas de estas reflexiones las traté en mi tesis de maestría, donde trabajé con una Asociación Civil de nombre *Kalli Luz Marina*, la cual tenía entre sus colaboradoras a mujeres religiosas.

⁹⁷ Es decir, el cristianismo antes de que se institucionalizara y estableciera una relación íntima con el poder; antes de la ordenación de sacerdotes y del establecimiento de jerarquías al interior de la iglesia; y por la convicción de que el mensaje de la "buena nueva" o buena noticia, es y debe ser impartido a los pobres, no para que mantengan su pobreza sino para que emprendan una búsqueda por la justicia social.

⁹⁸ Entre los años setenta y ochenta fue cuando más CEB se crearon en América Latina; sin embargo, a partir de la llegada de Juan Pablo II como papa de la iglesia católica, se comienza una persecución a estas comunidades y la censura las debilitó, por lo que muchas de ellas desaparecieron. En la actualidad esta reflexión teológica que nació en Latinoamérica continúa, aunque no necesariamente bajo el nombre de teología de la liberación; aún existen sacerdotes, religiosas, laicos y laicas que acompañan a movimientos y organizaciones civiles que trabajan por la justicia, el medioambiente, los migrantes etc. Además, la teología feminista es también otra postura crítica al interior de la iglesia católica que cuestiona no sólo las jerarquías de poder, sino la discriminación de las mujeres, entre otras cuestiones de suma relevancia.

algunas de las luchas y movimientos sociales en América Latina/ Abya Yala, pues las CEB impulsaron dinámicas que trascendieron lo religioso y promovieron procesos que incidieron en lo político. Por consiguiente, es poco probable que se puedan comprender a profundidad los movimientos sociales de las últimas décadas, pasando por alto la presencia de la teología de la liberación. De acuerdo con Duarte (2011), la participación popular en muchas movilizaciones del continente, las luchas contra las dictaduras y a favor de los derechos humanos en el Cono Sur, las revoluciones centroamericanas y el movimiento zapatista son ejemplos de procesos relacionados con esta corriente del catolicismo.

Denunciar el genocidio en Abya Yala durante el proceso de conquista iniciado por la Corona Española, en alianza con sus misioneros cristianos, fue importante para el desarrollo de la teología de la liberación. Esta crítica planteada por sus adherentes permitió en alguna medida una resignificación del evangelio y una reconstrucción del discurso bíblico. Asimismo, esta teología trae al debate cuestiones anteriormente olvidadas o negadas en el discurso católico, como el *pecado estructural* (Fausto, 2018), que da cuenta de la existencia de estructuras políticas, económicas y sociales que reproducen desigualdades y opresiones en la vida de las personas, que, por consiguiente, se traducen en injusticia social. En este sentido, la teología de la liberación no sólo mantiene una opción preferencial por los pobres, sino también en contra de la pobreza; es decir, en contra de la injusticia y de las relaciones históricas de dominación que han mantenido a grandes poblaciones en una posición inferior con respecto a otras.

Al celebrar el encuentro interreligioso que surge no únicamente de las religiones formalmente reconocidas o institucionalizadas, sino también a través de las religiones históricamente negadas, como en el caso de las pertenecientes a Abya Yala; surge la necesidad de crear una teología india que pone en el centro la cosmovisión de los pueblos, así como la práctica de su propia espiritualidad. Por consiguiente, la teología india no sólo propicia la reivindicación de derechos, sino también la sanación de la *herida colonial* (Mignolo, 2007), que inició con el proceso de conquista que negó la subjetividad, cosmovisión y

espiritualidad de las poblaciones indígenas, pues: “Toda colonización desestructura la cultura sometida y obliga a las personas a internalizar la figura del colonizador y a reprimir las legítimas exigencias de liberación y de justicia.” (Boff, 1992: 19).

Si bien la hermana Luz, cuya formación pastoral la recibió en la Diócesis de San Cristóbal, donde la teología india y de la liberación han tenido sus mayores expresiones, en la Diócesis de Tapachula a la cual pertenece la región del Soconusco, existen sacerdotes y sobre todo laicos y laicas que, han puesto atención a esta corriente del catolicismo, así como a las reivindicaciones del documento *Laudato Si'*, el cual enfatiza la importancia de la defensa de la tierra de cara al extractivismo y antropocentrismo despótico, aspectos que fueron tratados en el capítulo 3, con la experiencia de Camila.

Fue así que la hermana Luz, llegó al Soconusco para que, a través de una ceremonia, el centro de cultura ambiental se fortalezca y se convierta en: “[...] un espacio para el pueblo, para la lucha comunitaria, un espacio de sanación para las mujeres con la ayuda de las plantas [...]” (Luz, junio de 2019). Cuando todas las mujeres que participaríamos en el ritual de sanación estábamos presentes, nos dirigimos a la cocina para tomar café y platicar. Luz conversó con cada una de nosotras por separado para conocernos personalmente, nos leyó el horóscopo maya y nos explicó cuál era el *nahual*⁹⁹ que nos regía y nuestras características de personalidad. A mí me dijo que mi nahual era “el ser humano”. Entre las características de personalidad que me regían, según la lectura que realizó Luz, estaban la capacidad de escuchar; en este sentido, la escucha es siempre importante en la práctica etnográfica y por las palabras de Luz, fui aún más consciente de esta habilidad durante el proceso de investigación. Dar cabida a la sensibilidad en mi formación y ejercicio como antropóloga, me ha permitido ser consciente de la impronta que tiene la intuición y otros sentidos durante el proceso de investigación: “[...] intentamos descentralizar

⁹⁹ Animal o entidad que rige la personalidad de las personas, dependiendo de su día de nacimiento.

la vista como metáfora sensorial privilegiada del conocimiento, más desencarnada que otros sentidos, y así romper con la “anestesia epistemológica”, la pérdida de sensibilidad en el conocimiento” (Traducción propia. Ruíz y García, 2019: 13).¹⁰⁰

Posteriormente, nos fuimos a dormir entre risas y comentarios de contenido sexual y chusco, aunque percibí que Luz esperaba más solemnidad; pero en la costa: “Todo es muy diferente”. Todas las mujeres nos dormimos juntas en el suelo. A las 6 de la mañana, nos despertamos para iniciar la ceremonia, llevamos algunas flores que tenían que ser cortadas por nosotras mismas. Hicimos un círculo, la hermana Luz realizó una ofrenda en el suelo para “los abuelos” y la “madre tierra”, colocó nuestras flores, ocote, semillas, miel, chocolate y velas. Prendió el fuego encima de la ofrenda, hizo una serie de oraciones dedicadas a 13 deidades mayas, en total fueron 13 círculos de oración. A cada deidad se le dirigió una petición y oración especial.

Las oraciones incluyeron constantemente un llamado a “los abuelos”, entre los abuelos que Luz mencionó estaban el *Tatik* Samuel Ruíz y monseñor Romero,¹⁰¹ los únicos mestizos que nombró, ambos practicantes de la teología de la liberación. Cada una de nosotras se “limpió” el cuerpo con plantas, de abajo hacia arriba para purificarnos de los “males” emocionales y corporales que tuviéramos. Posteriormente, estas plantas se pusieron en la ofrenda para ser quemadas y producir más fuego. Constantemente, las oraciones pedían que el centro de cultura ambiental se convirtiera en un espacio donde las mujeres pudieran sanar el alma, las emociones y el cuerpo; que Leonora tuviera la sabiduría y la protección de “los abuelos” para poder realizar este trabajo y continuar en “alianza con el pueblo”; que se terminaran las

¹⁰⁰ “[...] we try to decentralize sight as a privileged sensory metaphor of knowledge, more disembodied than other senses, and thus break with “epistemological anesthesia,” the loss of sensitivity in knowledge.”

¹⁰¹ Sacerdote de origen salvadoreño, asesinado durante la celebración eucarística en el año 1980. En sus homilias hacía constantemente denuncias sobre la violación a los derechos humanos en el Salvador.

divisiones internas¹⁰²que existen entre algunas mujeres del equipo; y finalmente, por “la justicia y la lucha por la vida”.



Foto 15. Ofrenda a la madre tierra y a los abuelos (Díaz, 2019).

Fue muy conmovedor poder participar en esta ceremonia y observar cómo se tejieron dos elementos; por un lado, la sanación de las mujeres que es un proceso individual y colectivo; y por otro, la relación que existe entre la sanación y el fortalecimiento de procesos organizativos.¹⁰³ Leonora tenía mucho interés en que las mujeres se reunieran con el propósito de avanzar en la sanación de

¹⁰² Algunos conflictos han surgido por “envidias”.

¹⁰³ Al respecto se han escrito algunos trabajos, como ejemplo tenemos: *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (Fulchirone, 2011). Este libro surgió por la necesidad de denunciar los agravios que experimentaron estas mujeres por parte del ejército guatemalteco —durante la guerra de exterminio iniciada en la década de 1960—; así como por su incansable y multifacética búsqueda de justicia. Estas mujeres consideraron que era necesario construir una justicia más allá de las instituciones del Estado; para lograrlo, resultó esencial iniciar procesos de sanación con respecto a las vejaciones que experimentaron.

algunas de sus heridas, al respecto me comentó lo siguiente: “Esto nos va a ayudar a estar más unidas [...] tenemos que ser promotoras de paz, promover la paz entre nosotras [...] hay que sanar las heridas [...] es importante la sanación mutua entre mujeres”.

En suma, esta ceremonia fue un ejemplo de la dimensión espiritual de la *sutileza*. Como vimos en el capítulo anterior, la *sutileza* cuenta con varias dimensiones: emocional, *infrapolítica*, espiritual, habilidades y conocimientos. En este caso:

La dimensión espiritual se caracteriza por tres elementos: el amor al territorio y *apego al lugar* como fuerza vital, y horizonte de futuro.

Sin embargo, a estas cualidades de la dimensión espiritual de la *sutileza*, habría que añadirle una cuarta característica:

El esfuerzo de las mujeres por el rescate y construcción de una espiritualidad propia, que tenga como elemento central la participación de las mujeres, su sanación y la defensa y conservación del territorio a través del conocimiento sobre las plantas medicinales.

Dimensión espiritual de la *sutileza*



Fuente: Elaboración propia.

Cuerpo y emociones en la investigación antropológica

Los rezos dirigidos a la sanación de las mujeres presentes, por la justicia y la lucha por la vida, fueron muy recurrentes en la ceremonia dirigida por “La Hermana Luz”. Entre fuego, flores, miel, semillas, azúcar, velas, olores, calor; en fin, una mezcla muy rica de sensaciones que hizo de esta ceremonia un acto muy especial; ésta duró aproximadamente tres horas. Constantemente se nos pedía que miráramos al “abuelito fuego”¹⁰⁴, de esta manera se alentó la introspección, así como la apertura para *sentipensar* (Guerrero, 2010) sobre las heridas emocionales y estructurales que nos aquejaban. Ellis (1991) denomina *introspección* a la conciencia sobre la conciencia o autoexamen que somos capaces de llevar a cabo cuando realizamos investigación y escritura del texto autoetnográfico. En este sentido, coloca a la *introspección* como un proceso sociológico que genera información significativa sobre la etnografía y sobre los otros con los que trabaja. Por tanto, permite que las emociones y experiencias puedan comprenderse de mejor manera. “En resumen, la introspección puede lograrse en diálogo con uno mismo y representarse en forma de notas de campo o narrativas” (Traducción propia. Ellis, 1991: 32).¹⁰⁵

Mi experiencia en esta ceremonia me permitió profundizar mi acercamiento al vínculo entre las heridas que hemos experimentado las mujeres en nuestra propia historia particular y la violencia estructural —racista, clasista y heteropatriarcal—, que cada una ha experimentado de diversa manera, es decir, la *herida colonial*. El reconocimiento de las relaciones de poder al realizar investigación permite cuestionar el lugar que ocupa la investigadora en las jerarquías sociales y los privilegios con los que se cuenta en la producción de conocimiento. Ser consciente de las prácticas corporales en la investigación denota no sólo el

¹⁰⁴ Para mí fue muy sugestivo y sorprendente lograr observar la figura de un ser humano bailando en el fuego por varios minutos. Según la interpretación de Luz, el que yo haya podido observar esta imagen significaba que mi *nahual* estuvo presente en la ceremonia.

¹⁰⁵ “In summary, introspection can be accomplished in dialogue with self, and represented in the form of fieldnotes, or narratives [...]”

potencial del *conocimiento encarnado* (Ruiz y García, 2019), sino de las diversas opresiones que atraviesan a los cuerpos, producto de relaciones de poder:

El concepto de “prácticas corporales en la investigación” no sólo se refiere al valor epistémico del cuerpo, al conocimiento encarnado, sino que también sirve para reflexionar sobre cómo el ejercicio de la investigación y el académico en general intenta disciplinar y regular los cuerpos (entendiendo los cuerpos desde un punto de vista fisiológico, subjetivo y social y atravesado por estructuras sociales y ejes de opresión que se cruzan) de tal manera que ciertos cuerpos (que son marcados y no marcados, masculinos, blancos, heterosexuales, etc.) parecen tener un cierto privilegio epistémico, mientras que otros están en desventaja (aunque siempre producen resistencia) (Traducción propia. Ruiz y García, 2019: 4).¹⁰⁶

Sentipensar (Guerrero, 2020) sobre cómo fue leído mi cuerpo en trabajo de campo implicó el reconocimiento de mis privilegios —mujer estudiada, blanco-mestiza, que realiza investigación con sujetas racializadas—. Muchas de las mujeres con las que me relacioné en esta investigación, enfrentan condiciones de marginalidad y vulnerabilidad cotidianamente. Estas condiciones se ven reflejadas en las heridas emocionales que han experimentado en su vida familiar y de pareja. Mi cuerpo en este contexto ocupó una posición privilegiada dentro de las dinámicas cotidianas de poder.

Ruiz y García (2019), mencionan que la *reflexividad fuerte* es un proceso que revela las implicaciones que conlleva realizar investigación, cuando se toma en cuenta no sólo las emociones y el cuerpo en la producción de conocimiento, sino también, las

¹⁰⁶ “The concept ‘corporeal practices in research’ not only refers to the epistemic value of the body, to embodied knowledge, but also serves to give thought to how the exercise of research and the academic in general tries to discipline and regulate bodies (understanding bodies from a physiological, subjective, and social viewpoint and as crossed by social structures and axes of oppression that intersect) in such a way that certain bodies (which are both marked and unmarked, masculine, white, heterosexual and so forth) seem to hold a certain epistemic privilege, while others are at a disadvantage (although they always produce resistance)”.

desigualdades que atraviesan a estos cuerpos. Lo anterior, nos motiva a cuestionar las jerarquías sociales y nos orienta en la construcción de una investigación comprometida. Además, nos permite cuestionar el disciplinamiento que han construido las ciencias sociales sobre los cuerpos de las y los investigadores, y la manera en que estos cuerpos se han relacionado con los sujetos y sujetas que han sido investigados. “La actitud corporal del investigador positivista, que entiende la objetividad como ‘distanciamiento’ y ‘neutralidad’, no puede ser la misma que entiende la investigación como una articulación comprometida” (Traducción propia. Ruiz y García, 2019: 6).¹⁰⁷

Cuando terminaron los rezos, Luz, nos dio una flor a cada una. Toda la ceremonia me conmovió mucho, en especial cuando se oraba por la justicia y por las y los defensores “de la vida y del territorio”. Mis emociones desde el inicio de la ceremonia hasta el final estuvieron a flor de piel. Concuerdo con Flores (2010) cuando puntualiza que las emociones son primordiales en la investigación etnográfica y un factor de primer orden no sólo en el trabajo de campo, sino en el proceso de análisis, reflexión y escritura del texto antropológico. Al finalizar la ceremonia, todas las mujeres nos abrazamos; pude observar que algunas se pidieron disculpas por haberse lastimado anteriormente, algunas lloraron. Una mujer, Carmen, entre lágrimas me dijo: “Tenemos que sanar”.

Después de almorzar, continuamos con la segunda parte de esta experiencia. Para iniciar, Luz formó en el piso un útero con pétalos de flores, todas las mujeres pasamos a pedirle y ofrecerle algo —una promesa, deseo, o agradecimiento—, a esta representación. Luz, resaltó la importancia del vínculo entre las mujeres, la vida y la fuerza femenina de la divinidad. Nos sentamos en el suelo y se hicieron algunos ejercicios de respiración para relajarnos. Posteriormente, se nos pidió que cada una de nosotras viera a otra mujer a los ojos, en silencio y sin reír.

¹⁰⁷ “*The corporeal attitude of the positivist researcher, who understands objectivity as “distance” and “neutrality,” cannot be the same as one who understands research as a committed articulation*”.

A continuación, Luz nos sugirió que compartiéramos lo que habíamos sentido, algunas manifestaron no haberse podido conectar, otras no podían sostener la mirada, y unas más dijeron que habían visto mucho dolor; como Sofía, que dijo haber sentido la tristeza de María, porque sabía que había experimentado violencia en su infancia. Esto provocó que María comenzara a llorar, Luz se le acercó y le dijo que soltara su dolor. Entonces la colocaron en el piso, Luz le tocó la mandíbula, María gritó y lloró profundamente. Luz le tocaba varios puntos del cuerpo, los omóplatos, el pecho, el estómago y las piernas. Comprendí que, a través del tacto, se lograba que el cuerpo de María expresara los dolores y heridas emocionales que había guardado. Después del llanto, llegó la calma y María se quedó recostada tranquilamente.

En seguida, Carmen, también comenzó a llorar. Ella ha sufrido bastante porque su esposo se fue con otra mujer. Si bien en la cotidianidad ríe mucho, Luz le preguntó lo siguiente: “¿Cuántas veces has reído cuando te está llevando la chingada?” El llanto de Carmen se incrementó, mientras Luz tocaba su mandíbula. Lloró como si se tratase de una catarsis por varios minutos, posteriormente se calmó. Debido a esta experiencia, comprendí que la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) del Soconusco, si bien, prioriza la alegría en la vida cotidiana, había inculcado en Carmen la necesidad de mostrar alegría, aunque no la sintiera; esto le permitía ocultar su dolor y manejar el señalamiento público por haber sido “abandonada” por su esposo.

Al presenciar estas manifestaciones de dolor, comencé a sentir como si algo en mi interior se desgarrara, una opresión en el pecho y la espalda, mis ojos se llenaron de lágrimas, sentí mucha tristeza. Me conmovió profundamente el sufrimiento de estas mujeres; sin embargo, Luz, me miró a los ojos y me dijo: “El dolor que sientes es tuyo”. Me hizo comprender que, si bien me veía reflejada en el malestar de aquellas mujeres, yo también había experimentado la aflicción por “ser mujer” en una sociedad patriarcal. “¿Quieres participar?”, me preguntó Luz. Por un momento dudé, finalmente accedí. Me puse en el suelo, percibí que cuando Luz tocaba la mandíbula lo hacía con mucha fuerza, sentí un dolor intenso y grité,

también lloré, me dejé llevar. Luz me decía al oído que tenía que sanar mis heridas “para poder volar”. Que si bien me habían “roto las alas” tenía que confiar en mi valentía para salir adelante. Estas palabras calaron hondo en mí, recordé algunas de las dificultades que las investigadoras y activistas enfrentamos cotidianamente en contextos cada vez más violentos; los diversos miedos que he encarado en mi caminar como antropóloga y como mujer; y las veces que la valentía me sacó adelante. Al mismo tiempo, rememoré algunas de las heridas emocionales que se originaron en mi infancia y la tristeza que me ocasionaron en la juventud. Posteriormente, Luz me dijo que me pusiera en posición fetal, algunas de las mujeres me acariciaron suavemente con las yemas de los dedos mientras Luz me daba un poco de miel en la boca y me decía: “Todo lo amargo, todo el dolor, finalmente se convierte en miel”. Me quedé en el piso hasta que pude incorporarme nuevamente.

Una de las herramientas para iniciar la *reflexividad fuerte* (Ruiz y García, 2019) y hacer evidente la práctica etnográfica encarnada, puede hacerse a través de la memoria, recordar los momentos, contextos y situaciones en las que nuestro cuerpo ha sido más evidente o hemos sido más conscientes sobre él. Las experiencias relatadas anteriormente, fueron relevantes en este sentido. Reflexionar sobre “poner el cuerpo” en la investigación, me hizo darme cuenta de la importancia que tuvo esta experiencia para profundizar en cómo las y los antropólogos pocas veces hacen evidente su propia enunciación. Por ejemplo, Mari Luz Esteban (2004), nos muestra que la *antropología encarnada*, nos motiva a autoanalizarnos para lograr conocernos y de esta manera entablar relaciones más empáticas con las personas con las que trabajamos:

[...] lo resumo en el término “antropología encarnada”, mediante el que pretendo reivindicar un ejercicio antropológico que tenga en cuenta la doble dimensión: (a) la de lo “auto” (autoobservación, autoanálisis) (Hernández, 1999), la pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otros/as, sobre todo cuando “se ha pasado por las mismas cosas”. (b) Articulado con el análisis desde el concepto de *embodiment*, de corporización, conflictual, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales, un concepto que integra muy bien la tensión entre el cuerpo individual, social y político (Esteban, 2004: 3-4).

Una vez más, el cuerpo es un factor determinante para estas contribuciones. Ser observada por las demás mujeres, llorar y gritar en el suelo, hizo plausible que se derribara una barrera existente entre ellas y la antropóloga (yo). Ya no sólo era una espectadora, me convertí en “objeto” de escrutinio. Pero no solo eso, su acompañamiento durante esta ceremonia fue cariñoso y comprensivo. En el texto de Ruiz y García (2019), se analizan algunos talleres que estas autoras realizaron para propiciar la *reflexividad fuerte* entre estudiantes e investigadoras; en ellos se exhortó a que las y los participantes hicieran una “línea de vida”, a partir de ella se examinaron de manera individual y colectiva su trayectoria y experiencias, así como las implicaciones éticas que han tenido que sortear en sus procesos de investigación. En consecuencia, las y los investigadores experimentan la sensación de ser observados por las y los demás participantes; lo que estimula el autoconocimiento, pues se posicionan como “sujetos-objetos” de investigación.

La experiencia que tuve con estas mujeres fue también un ejercicio de *reflexividad fuerte* (Ruiz y García, 2019) que me colocó frente a ellas como mujer, y no únicamente como investigadora. Las diferentes opresiones que las aquejan tenían relación con la pobreza, marginalidad, racismo estructural, falta de oportunidades; por ejemplo, algunas de ellas no pudieron estudiar, aunque deseaban hacerlo. Otras no contaron con los recursos económicos o sociales para sostener sus necesidades, o habían experimentado discriminación cuando salían de sus pueblos. Las opresiones que atravesaron sus vidas marcaron sus cuerpos, emociones y subjetividad. A pesar de todo, en este espacio ceremonial y de sanación, logramos compartir algunos dolores por el simple hecho de ser mujeres, esto nos acercó. Esta experiencia fue, además, una manifestación del *manejo emocional* (Hochschild 1979, 2008) de las participantes que al exponer algunas de sus dificultades y heridas emocionales, aspiraban a sanarlas. Por consiguiente, pude presenciar cómo la sanación o *manejo emocional*, son importantes para fomentar la participación, unión y fortalecimiento de las mujeres que colaboran con Leonora, en el centro de cultura y cuidado ambiental.

En relación con la sanación, la *autoetnografía* (Bérnard, 2019) como dispositivo de reflexión y práctica antropológica, permite exponer las experiencias subjetivas e interpersonales de los y las investigadoras como herramientas de reflexión social, pero también, como herramientas terapéuticas que buscan la sanación y la transformación cultural:

Por ejemplo, en Estados Unidos, durante los sesenta, la feminista Betty Friedan (1964) identificó “el problema que no tiene nombre”, “el vago descontento crónico” que muchas mujeres blancas de clase media experimentan por no ser capaces de comprometerse con su “desarrollo personal”; particularmente por no ser capaces de trabajar fuera de casa, en ambientes de trabajo igualitarios y solidarios “[...] Su escritura no sólo vino a funcionar como terapia para muchas mujeres, sino que también motivó significativamente un cambio cultural [...]” (Ellis, Adams, Bochner, 2019: 27- 28).

La intención de referirme a la *autoetnografía* (Bérnard, 2019) y su capacidad terapéutica tiene el objetivo de que las experiencias narradas puedan ser instrumentos de reflexión para la disciplina antropológica, para las y los lectores de este libro, así como para las interlocutoras y protagonistas de esta investigación. Con el propósito de que la sanación emocional y corporal a nivel individual y colectivo sea impulsada con la sensibilidad de que ésta puede convertirse en un dispositivo para la participación y el fortalecimiento de las mujeres en sus luchas políticas y cotidianas.

Las preguntas más importantes para los autoetnógrafos son: ¿quién lee nuestro trabajo?, ¿cómo afecta a los lectores? y ¿cómo mantiene viva una conversación [...] Los autoetnógrafos ven en la investigación y en la escritura, actos socialmente justos. Más que tener una preocupación por la exactitud, el objetivo es producir textos analíticos, accesibles, que nos cambien a nosotros y al mundo en el que vivimos para mejorarlo [...] (Ellis Carolyn; Adams Tony; Bochner Arthur, 2019: 32).

Después de todo, las y los seres humanos aprendemos a través del cuerpo y en contacto con los cuerpos de otros. “Un mundo sin otros

es un mundo sin vínculos, condenado a la dispersión y la soledad” (Le Breton, 2009: 34). Sin la otredad y la relación entre los cuerpos, no existiría el aprendizaje, ni mucho menos el conocimiento. Este apartado nos recuerda la necesidad de incluir en nuestro trabajo antropológico la centralidad del cuerpo y las emociones como potenciales herramientas epistemológicas y metodológicas. En concordancia, la *autoetnografía* (Bernard, 2019) se presenta como una posibilidad para adentrarnos en la experiencia personal y al mismo tiempo social, procesos indisolubles que implican cuerpo y afectividad.

Nos dicen brujas: Sanación y sutileza

Uno de los objetivos primordiales de Leonora ha sido el rescate de las plantas medicinales de la región¹⁰⁸; ella considera que el conocimiento de éstas es un legado de los antepasados: “de nuestros abuelos”. Percibe que su uso y cuidado es muy valioso para alcanzar la salud y cura de enfermedades físicas, emocionales e incluso espirituales. Es común que las mujeres usen plantas para hacerse “limpieza” de algunos males ocasionados por envidias o malas intenciones. Así, una de las enfermedades espirituales más comunes en las niñas y niños es *el mal de ojo*. Esta enfermedad, provoca el llanto en los infantes y un agudo malestar; si no se atiende puede ocasionar la muerte. La enfermedad se origina cuando alguna persona ve a la niña o niño con una “mirada pesada”. Para curarlo se le tiene que hacer una limpia, otro de los procedimientos incluye, además, conseguir la ropa de algún hombre ebrio y limpiar con esa ropa al enfermo. Cuando les comenté a algunas personas con las que conviví en el Soconusco, que el “mal de ojo” no era común en la ciudad de México, les parecía muy curioso. En una ocasión presencié cómo Leonora “limpiaba” a un niño con albaca para curarle el mal

¹⁰⁸ Parte de este trabajo ha sido impulsado por un antropólogo originario de la sierra de Chiapas que colaboraba en el centro, a petición suya su nombre se mantendrá en el anonimato; sin embargo, quiero agradecerle profundamente su amistad, las conversaciones que tuvimos y el acompañamiento que me brindó.

de ojo, el olor que desprendió la planta fue espectacular. Una mujer me comentó lo siguiente: “Cuando los niños lloran mucho, hay que pasarles —por todo el cuerpo— pimienta y huevo, no llevarlos al doctor y no dejar que los inyecten porque se mueren. Los niños con *susto* se curan con limpias”.

Es muy sabido para quienes nos dedicamos a la antropología, que durante trabajo de campo solemos enfermar del estómago. En esta ocasión, no fui la excepción. Una tarde le comenté a Mar, que me sentía mal, ella me dijo: “hay que darte verbena”, una planta que es usada para bajar la fiebre y curar infecciones estomacales. La acompañé a cortarla, antes de proceder, Mar le pidió permiso a la planta para ser utilizada. Con el tiempo me fui percatando que este trato sacramental a las plantas era algo cotidiano y serio en varias de las mujeres que trabajan en el centro de cultura ambiental. Mar licuó las plantas con un poco de agua y limón, antes de beberla me dijo que le pidiera a la planta por mi sanación. Poco después, comencé a sentirme mejor, a la media hora el dolor y el malestar estomacal habían terminado, hice este procedimiento dos días después y la enfermedad desapareció.¹⁰⁹

En varias ocasiones, escuchaba que gente de la región enfermaba de dengue o zika; las hierbas para bajar la fiebre son muy usadas por las mujeres para aliviar los incómodos síntomas de estas enfermedades. Entre ellas están la verbena, cordoncillo y hojas de mango criollo, entre otras más.

¹⁰⁹ Aunque no fue la única vez que enfermé del estómago, en otra ocasión decidí ir al médico para que me recetaran antibióticos, me preocupó que la infección se agravara y me impidiera trasladarme. El agua de consumo, aunque fuera de “garrafón” puede contener “bichos” “corta tripas” según los testimonios de varias mujeres.



Foto 16. Plantación de cúrcuma en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental.



Foto 17. Ofrenda en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental¹¹⁰ (Díaz, 2019).

¹¹⁰ Una de las plantas que se han comenzado a usar en el centro de cultura y cuidado ambiental es la cúrcuma, originaria de la India, esta planta es conocida por sus propiedades antiinflamatorias. Su flor, que es de color rosa y muy bella, la utilizamos en la ofrenda que hizo Luz para la ceremonia. En varias ocasiones presencie cómo las plantas, flores, semillas, y frutas fueron usadas en ofrendas.

Además de ser un conocimiento ancestral que se quiere rescatar, la población ha tenido que sortear las dificultades para el acceso a la salud del Estado, con remedios y plantas medicinales. Leonora me comentó en varias ocasiones que tenía la intención de que la medicina alópata y la tradicional se convirtieran en aliadas en el centro de cultura y cuidado ambiental. Consideraba que la medicina alópata, podría derribar su “deshumanización” al valorar la relevancia de las emociones y contemplar a los pacientes desde la empatía:

[...] o sea los doctores llega un paciente y ni siquiera le ven los ojos, nada más le dicen la ficha tal, que pase, o sea ni siquiera los llaman por su nombre, nada más le piden los síntomas y no los voltean ni a ver, entonces el paciente no se siente atendido, no se siente tomado en cuenta, sino estuviera enfermo no iría a buscar un médico [...] incluso hasta para dar diagnósticos o darles un resultado de algún padecimiento algunos médicos no tienen el tacto para hacerlo, lo dicen así, de manera fría, como si el ser humano no tuviera sentimientos [...] La medicina tradicional ve al ser humano como alguien que sí está asustado, por eso duerme mucho o está cansado. Yo creo que muchos aspectos la medicina tradicional los observa desde otra perspectiva, entonces el curandero te pregunta ‘¿qué te pasa? ¿qué te está pasando? ¿cómo te sientes? ¿en qué quieres que te ayude?’ Entonces hay otra comunicación, mucho más empática y cercana a la realidad del problema o enfermedad del paciente.

Las plantas igual, el adecuado uso de las plantas, si no te cura tampoco te daña y en cambio, el exceso de medicamentos hemos visto que sí te daña ciertos órganos. Entonces en este momento lo que tendríamos que hacer es ¿qué de la medicina alópata nos sirve para tomarla como herramienta?, y entonces la medicina tradicional ser aliada de la medicina alópata, no entrar en un debatir de quien está mal o bien, sino qué de lo que tú tienes me sirve para atender a este paciente, no criticarse, sino qué de lo que yo tengo y de lo que tú tienes le puede servir al paciente. Convivir en un mismo espacio respetándose ambas, porque tanto es comprobada la medicina alópata desde la ciencia, como ha sido comprobada la medicina tradicional con su uso (Leonora, noviembre de 2019).

Parte del trabajo que se ha desarrollado en el centro de cultura ambiental tiene que ver con la partería. Durante mi estancia, Leonora inició una búsqueda de mujeres originarias de comunidades colindantes, que practicaran y resguardaran este conocimiento. En varias ocasiones se reunieron para compartir sus experiencias sobre cómo han atendido partos y las hierbas que han utilizado.

A continuación, un testimonio escrito.

Equipos 4

Que conocimientos se puede comentar de la partería.

Buena la partería es una persona con mucho conocimiento con experiencias y saberes atender al embarazo de alto riesgo como quitar cordón enlazados, dar masajes al bebé de izquierda a derecha, cuando viene de pie el bebé, darle masaje para acomodarlo, igual cuando viene de pie.

Cuando no lloran al nacer poner al bebé en posición de lado izquierdo y hacer masaje en su pancita hasta que llora.

Los problemas frecuentes de nosotras es cuando no madura el cuello de la matriz, para ayudarle para madurar a ministran un té de rama de siper, albaca, chocolate, té de arve, albarico, manzanilla, hinojo, ruda y hierba buena.

Usando estas prevenciones hasta hoy no ha habido muerte prenatal.

Testimonio de 2 parteras
Cecilia Antonio Cruz
Idolina Perez Lopez

Qué conocimientos se puede comentar de la partería.

Bueno, la partería: es una persona con mucho conocimiento con experiencias y saberes atender embarazos de alto riesgo como quitar cordón enlazados, dar masajes al bebé de izquierda a derecha, cuando viene de pie el bebé, darle masaje para acomodarlo, igual cuando no viene de pie.

Cuando no llora al nacer poner al bebé en posición de lado izquierdo y hacer masaje en su pancita hasta que llora.

Los problemas frecuentes de nosotras son cuando no madura el cuello de la matriz, para ayudarte para madurar a ministran un té [...] albaca, chocolate, té árnic, manzanilla, hinojo, ruda y hierba buena.

Usando estas prevenciones hasta hoy no ha habido muerte prenatal.

Testimonio de 2 parteras.

Cecilia Antonio Cruz

Idolina Perez Lopez

(Sic)

Agosto de 2019.

Algunas mujeres han atendido partos aun sin ser parteras, como lo muestra el siguiente testimonio: “[...] la sobé con Vick Vaporub hasta calentarle su estómago, con unas brasas también [...] cuando la placenta no salía le di *chanclazos* en la espalda y salió todo [...]”. Esta señora me comentó que pudo atender este parto pues había adquirido experiencia al parir doce hijos, sólo le sobrevivieron ocho. Otra mujer, me comentó que el trabajo de la partera es muy importante para brindar seguridad: “La partera debe de darle valor a la mujer que va a parir”.

En otra ocasión, pude presenciar una discusión entre parteras. Todo inició cuando comenzaron a compartir las plantas que utilizan, una de ellas mencionó las siguientes: “Yo uso ciprés y raíz de hierba santa para el parto, albahaca también”. Otra de las mujeres mencionó que ella utilizaba epazote, pues: “Disuelve los coágulos de sangre”. Sin embargo, una de las parteras que dijo haber asistido a un curso donde participaban médicos alópatas, éstos le indicaron que: “estaba mal usar epazote porque provoca inflamación en las mujeres, por eso algunas quedan panzonas.” Este comentario ocasionó que las parteras que utilizan esta planta se molestaran: “Eso es mentira [...] yo les doy —antes de parir—, un té de albahaca, manzanilla, un pedacito de árnica y epazote [...]” Otra mujer mencionó que un elemento importante para que las plantas funcionen y el parto salga bien, era: “Tener fe en la planta y la confianza que la mujer le tenga a la partera.” Particularmente, las mujeres consideraron que la medicina alópata ha introducido la desconfianza hacia la labor de la partería. Leonora resaltó lo siguiente: “[...] en el Soconusco se tiene muy olvidadas a las parteras [...] por eso es importante conocerlas.” Finalmente, una señora concluyó: “Los doctores no quieren que las parteras atiendan los partos”.¹¹¹

Entre las razones por las cuales las mujeres de zonas indígenas y rurales de Chiapas prefieren atender sus partos en casa, se deben a que esta práctica es cercana a su cultura, así como porque en los hospitales muchas veces enfrentan discriminación y violencia obstétrica. Además, las mujeres generalmente prefieren el parto vertical y en los hospitales no existe esta opción. Si bien se han creado diversas casas maternas en el estado de Chiapas —en el año 2010 en San Andrés Larráinzar y en el 2012 en San Cristóbal de las Casas región Altos—, que han intentado fomentar el parto intercultural; y donde además participan parteras y médicos, la

¹¹¹ Las mujeres también señalaron que la luna era muy importante en el desarrollo del embarazo: “Las mujeres cuando estamos embarazadas estamos con la luna [...] cuando el niño nace en la luna llena, el niño sale macizo, cuando nace con la luna tierna, el niño nace aguado [...]”. Otra mujer puntualizó: “La luna trae bastante de lo que somos”.

asistencia de la población a éstos ha sido poca. Según García, Baker, Turner y Welsh, (2018), esto se debe a diversos factores: las madres desean la presencia de la familia durante el parto; la distancia que existe entre las comunidades y estas casas maternas; la falta de recursos económicos para trasladarse; la desconfianza de las mujeres al personal médico por experiencias de discriminación y violencia obstétrica; y la preferencia del parto vertical.

Asimismo, un factor decisivo es el “calor” que las mujeres requieren en este arduo proceso:

Ni en la casa materna ni en el hospital se cuenta con áreas para dar cabida a todos los miembros de la familia. Por otra parte, en el entorno comunitario la celebración familiar de un nacimiento dura varias horas o incluso días, y rituales como el sacrificio de un ave es un proceso complicado e imposible de ocurrir en el entorno hospitalario. El calor, tanto el calor literal del fuego y de la comida recién hecha, y como el calor figurativo del amor de los miembros de la familia, es un factor clave en la cultura indígena para eventos como la llegada al mundo de un nuevo miembro. Ninguna de las situaciones antes descritas es posible en un ambiente hospitalario (García, Baker, Turner y Welsh, 2018, 227).

Leonora ha reflexionado sobre estos temas y al respecto considera que, si bien en el centro de cultura ambiental se intentará el trabajo conjunto entre médicos del Hospital de 1^{er} Nivel de Tapachula y las parteras, es necesario que el personal médico respete a las mujeres que se dedican a esta labor, y que no se les criminalice cuando ocurren muertes maternas: “Cuando a un médico se le muere una mujer no va a la cárcel, pero las parteras sí”. Según el Observatorio de Mortalidad Materna, en el año 2016, ocurrieron 65 muertes maternas en Chiapas, 64.6 % murió en una clínica u hospital de los servicios federales o estatales de salud. 20 % murió en el hogar (Luna, Muños y Freyermuth, 2018).

El debate entre parteras que tuve la oportunidad de presenciar me recordó la manera en que la medicina alópata y el conocimiento científico, en tanto producción imbricada a la *colonialidad del saber* (Guerrero, 2010), se ha impuesto frente al conocimiento ancestral de otras poblaciones; o en este caso, en presencia de la partería,

“pues cuando ellos están en la historia, nosotros en la prehistoria; ellos tienen cultura, nosotros sólo folklor; ellos ciencia, nosotros mitos; ellos arte, nosotros artesanía; ellos literatura, nosotros tradición oral; ellos religión, nosotros hechicería; ellos tienen medicina, nosotros magia” (Guerrero, 2010: 84). Cuando terminó la reunión, Paty me comentó: “A todas las que venimos aquí, nos dicen brujas [...] Mi hijo me dice: ‘de seguro se juntan a hacer sus aquelarres todos los sábados’”.

La dimensión *infrapolítica* de la *sutileza* nos habla entre otras cosas de la resistencia y estrategia política desde las mujeres; el cuidado y defensa del medioambiente; y el trabajo por la salud comunitaria. Este último elemento, resulta ser muy significativo para motivar la participación de las mujeres en el centro que coordina Leonora, pues como ya se ha mencionado anteriormente, el acceso a la salud es un problema cotidiano para las familias de la región. Este interés ha permitido el crecimiento y unión de las mujeres que participan en el centro. De esta manera:

La *sutileza* es también el trabajo por la sanación de las mujeres, entendido como potencial político y transformador, por ello se ubica en la dimensión *infrapolítica*.

Estos conocimientos y experiencias propician que el centro de cultura ambiental se vaya consolidando. Jasper (2012), apunta que los grupos se fortalecen cuando comparten emociones y lealtades afectivas. La identidad colectiva es, así, un logro emocional.

Incluso las emociones compartidas de carácter negativo pueden fortalecer emociones recíprocas positivas. Aun las experiencias de miedo o ansiedad [...] consiguen ser una fuerza importante para la creación de un sentido de colectividad y una potencia atractiva en la acción colectiva (Eyerman, 2005: 43, citado en Jasper, 2012: 57).

Las adversidades para acceder a la salud y las emociones que esta situación produce se han convertido en motores para la identidad colectiva de estas mujeres que quieren convertirse en sanadoras, mejorar sus conocimientos sobre las plantas o la partería.

Al mismo tiempo, el conocimiento acerca de las plantas es también un potencial político para las mujeres, pues dota de prestigio y respeto. Este conocimiento genera placer. Parafraseando a Jasper (1998), la identidad colectiva no es sólo un proceso cognitivo, es ante todo una emoción. En este caso, una emoción placentera. La alegría de compartir con otras, de conocer diferentes experiencias, y la posibilidad de aprender para ayudar a otras mujeres y personas proporciona alegría para las mujeres; por ello se reúnen, aunque muchas veces tengan que gastar dinero que no tienen en pasaje para llegar todos los sábados al centro de cultura ambiental.

Es también el placer lo que impulsa a Leonora a seguir con este trabajo. El deseo de producir un efecto sobre el mundo es una gran motivación para muchas lideresas y activistas.

En los movimientos sociales, este deseo proviene a menudo de una perspectiva moral –o una ideología– que sugiere que el mundo debería ser diferente a como es. En sus intentos de obtener apoyo, los activistas deben balancear los placeres de conseguir un impacto con una continua sensación de miedo, ira, y amenaza que demanda la acción constante (Jasper, 2012: 54).

Leonora ve su futuro en la sanación:

Yo sí me quiero ver como una anciana sabia, donde me libere yo de muchas cosas y me dedique a la sanación, siento que ese es el camino, pero para llegar a eso tengo que padecer, no padecer sino aprender, aprender muchas cosas (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019).

La medicina tradicional es un conocimiento que ha sido negado por la *colonialidad del saber* (Guerrero, 2010); pero, al mismo tiempo, ha sido rescatado y resguardado por las mujeres a través de la historia. Este conocimiento se vincula con la conservación del medioambiente y el territorio, pues sin plantas y tierra donde sembrarlas, no sería posible su existencia.

El rescate de las plantas medicinales y su conocimiento forma parte de la dimensión espiritual de la *sutileza*.

Los talleres: Las violencias salen a la luz

Desde que llegué al Soconusco, le propuse a Leonora impartir algunos talleres como una manera de colaborar en mi periodo de investigación. El trabajo colaborativo permite que la investigadora devuelva parte de lo construido durante el proceso de investigación y a través del diálogo con las interlocutoras, se manifiesten las necesidades de las mismas. De alguna manera, la antropología colaborativa tiene la convicción de que nuestro trabajo puede tener un impacto positivo en los procesos que acompañamos, pues parte de plantearse el por qué y para quién se hace investigación (Arribas, 2015: 60-62). “La noción común es que nuestros trabajos no deben responder únicamente a problemas teóricos o disciplinares, sino que han de resultar también útiles y relevantes para los sujetos con quienes trabajamos” (Arribas, 2015: 60).

Cuando Leonora me preguntó qué tema me interesaba compartir en los talleres, le dije que en investigaciones anteriores había trabajado violencia de género. Al respecto me dijo que le parecía muy bien, pues en ese momento se estaba enfocando en la participación de mujeres en el centro y este tema podría ser de gran utilidad para consolidar y ampliar los lazos entre las mismas. Aunque también, mencionó: “Aquí las mujeres ‘amansan’ a los hombres”; es decir, resisten a la violencia.

Mi participación en estos talleres nos permitió a las colaboradoras del centro comunitario de cultura ambiental y, a mí, construir metas compartidas (Speed, 2015: 284). Una de ellas fue el cuestionamiento e identificación de las diversas violencias que aquejan a las mujeres y buscar posibles soluciones. La *investigación colaborativa* en este sentido permite que los nuevos conocimientos o saberes que surgen con el diálogo de la investigación se puedan integrar a la generación de nuevas estrategias o prácticas políticas. Con ello se busca transformar las relaciones de saber/poder que mantienen a ciertos sectores de la población en posiciones de subordinación (Mora, 2015: 249).

La metodología impulsada en los talleres se centró en la relevancia del cuerpo y las emociones, así como en tratar las diversas

violencias que atraviesan las vidas de las mujeres, para ello trabajé junto con Luis —antropólogo que colabora en el centro—; posterior a mi participación, él trataría la problemática de los megaproyectos y el *extractivismo* (Gudynas, 2013) en la región. Esto nos permitió conectar la violencia interpersonal con la violencia estructural que acontece en el Soconusco. Lo que favoreció en el enfoque del *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2019). Con estos acuerdos y metas, partimos a una comunidad ubicada cerca del mar.¹¹²

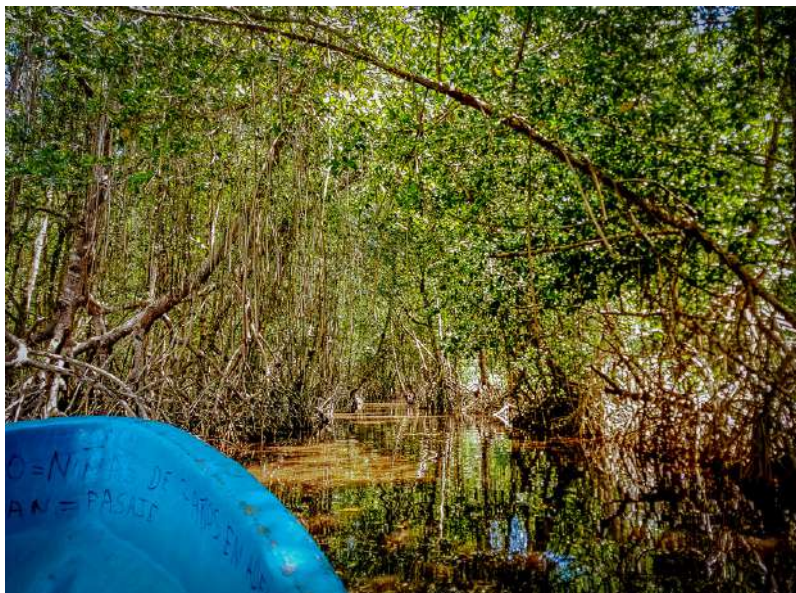


Foto 18. Rumbo a los talleres (Díaz, 2019).

Como he mencionado en capítulos anteriores, la identidad de las mujeres del Soconusco es muy particular: “Somos cabronas”. Incluso conocí algunos hombres que afirmaban esta peculiaridad. “Las mujeres son más encabronadas, no las puede uno controlar, la mujer de acá de la costa es más aventada, es más agresiva, es más amachorrada, si te apendejas, te madrea, esa es la verdad, te estoy

¹¹² La comunidad permanecerá en el anonimato.

hablando como costeño” (Rodrigo. Soconusco, julio de 2019).¹¹³ Estas expresiones y actitudes parecieran manifestar que las mujeres no experimentan violencia en sus hogares; sin embargo, a través de los talleres pude presenciar cómo la violencia acontece en la cotidianidad, aunque con su respectiva resistencia por parte de las mujeres.

Estaban reunidas alrededor de 25 mujeres, entre los 20 y 50 años, varias generaciones en un mismo espacio. Comenzamos a hablar sobre las modalidades y tipos de violencia para encaminarnos en el tema.¹¹⁴ Las señoras mayores y jóvenes estaban prestando mucha atención y tomaban apuntes. Después de explicar los tipos y modalidades de violencia, algunas se sintieron identificadas y reconocieron haber experimentado violencia económica, psicológica y física por parte de su pareja o padre.

Una dinámica que nos permitió “poner el cuerpo” fue cuando les presenté el “violentómetro”. Este instrumento creado por el Instituto Politécnico Nacional (IPN) hace una escala —tipo termómetro—, acerca de las diversas violencias y los grados que éstas pueden alcanzar cuando son ignoradas: bromas hirientes; chantajear; mentir, engañar; ignorar, ley del hielo; celar; descalificar; ridiculizar, ofender; humillar en público; intimidar, amenazar; controlar, prohibir —amistades, familiares, dinero, lugares, apariencia, actividades, celular, redes sociales—; destruir artículos personales; manosear; caricias agresivas; golpear “jugando”; pellizcar, arañar; empujar jalonear; cachetear; patear; encerrar, aislar; amenazar con objetos o armas; amenazar de muerte; forzar a una relación sexual; violar; mutilar; asesinar.

¹¹³ Revisar apartado: 3.3 “¿Cuáles mujeres sumisas?: Risa, alegría y resistencia de las mujeres en la región del Soconusco”-

¹¹⁴ Según la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2006), existe la modalidad familiar, laboral y docente, en la comunidad e institucional. Los tipos de violencia son la económica, psicológica, patrimonial, física y sexual.



Foto 19. Poner el cuerpo en los talleres (Luis, 2019).

Violentómetro del IPN.

Para que este instrumento aterrizara en el cuerpo y las emociones de las que estábamos ahí, les pedí a las mujeres que nos pusieramos de pie y que al mencionar cada una de estas violencias, diéramos un paso al frente si las habíamos experimentado a lo largo de nuestra vida.¹¹⁵ Fue muy conmovedor cuando algunas llegaron a reconocer la violencia sexual —ubicada en la escala 27 de 30—. Posteriormente, les pedí que hiciéramos lo mismo, pero en esta ocasión, reconoceríamos las violencias que ejercemos o ejercimos

¹¹⁵ Esta dinámica la aprendí cuando desde la Red Universitaria Anticapitalista, realizamos un encuentro de "Mujeres que luchan" en marzo de 2019 en la CDMX. Unas compañeras realizaron esa dinámica en la cual pude participar. Saber que otras han experimentado ciertos tipos de violencia y que incluso una misma la ha ejercido, resulta ser una experiencia emotiva que atraviesa el cuerpo, por ello se me ocurrió plantearla es este espacio y ser parte de ella, junto con las mujeres de la región.

con nuestras parejas, parientes, hijas, hijos, conocidas y conocidos etc. Esta experiencia, fue muy reveladora para ellas: “porque nos dimos cuenta de que también hemos hecho violencia”.



Foto 20. Construyendo alternativas a la violencia (Díaz, 2019).

Después de este potente ejercicio, se formaron tres grupos para que las mujeres construyeran la “historia de vida” de alguna mujer imaginaria que hubiera experimentado algún tipo de violencia, y de esta manera describieran: ¿quién la ayudó?, ¿cómo la ayudaron?, ¿a qué autoridad recurrió? La intención de esta actividad fue que las mujeres pudieran imaginar alternativas a la violencia y la posibilidad de romper con ella; ayudarse entre mujeres; escuchar y creerles a las niñas cuando dicen que han experimentado algún tipo de violencia; así como la relevancia que tiene enseñarles a los hijos e hijas a no reproducir violencias machistas.

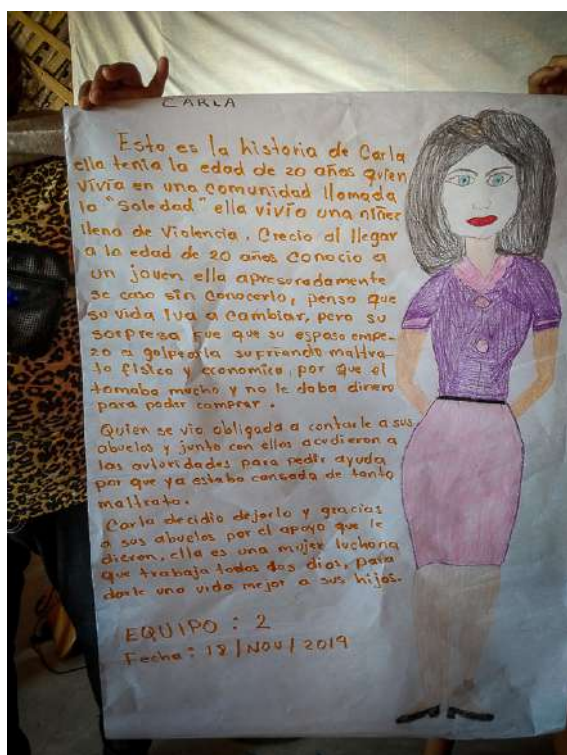


Foto 21. Mujer luchona (Díaz, 2019).

En el desarrollo de este taller, una mujer dejó expresar su dolor a través del llanto, mencionó que se casó muy joven con un hombre mayor que la maltrataba mucho, según su testimonio este maltrato le ocasionó diversas enfermedades —tumores en la matriz y ovarios, diabetes e hipotiroidismo—. Lo único que detuvo el maltrato fue que su esposo al ser mayor que ella, envejeció: “Ahora es sordo”. Este testimonio nos muestra la relación que existe entre las emociones, el cuerpo y la salud de las mujeres, y lo que acontece cuando la violencia que otros ejercen se “instala” en el cuerpo. Otra de las señoras señaló: “Debería de invitar a los hombres a venir

porque ellos son los que golpean".¹¹⁶ Leonora, se comprometió a tratar posteriormente este tema.

Finalizamos este día¹¹⁷ con la rica comida preparada por las mujeres del centro de cultura ambiental, este hecho como se ha mencionado en capítulos anteriores es fundamental para entablar y consolidar lazos, por lo que es una característica de la dimensión *infrapolítica* de la *sutileza*. Al otro día, inicié el taller con un video sobre la Comandanta Ramona,¹¹⁸ en éste puede observarse cómo era respetada por los milicianos zapatistas y por el Subcomandante Insurgente Marcos. Lo anterior les sorprendió mucho a las mujeres presentes. Después del video, les comenté que Ramona había hecho junto con otras compañeras indígenas, La Ley Revolucionaria de Mujeres, así que expuse de qué trataba esta ley. Todo lo expuesto les pareció sorprendente. No era de su conocimiento que en el EZLN existieran mujeres indígenas comandantas. Ni mucho menos, que una de sus reivindicaciones fundamentales, fuesen los derechos de las mujeres.¹¹⁹

¹¹⁶ Para algunas organizaciones que trabajan estos temas y dinámicas en contextos rurales e indígenas, resulta fundamental tratar estas problemáticas también con los hombres. En mi experiencia de maestría haciendo trabajo de campo con Kalli Luz Marina A. C., ubicada en la sierra de Zongolica, esta demanda propició que la organización intentara por medio de talleres sobre masculinidades, trabajar con hombres que ejercían o ejercieron violencia contra sus hijas, hijos y esposas.

¹¹⁷ Los talleres se impartieron durante 4 días, repartidos en dos fines de semana. El horario fue de 10 de la mañana a 2 o 3 de la tarde.

¹¹⁸ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cArq3X24aFA>

¹¹⁹ Sin embargo, una de las autoridades de la comunidad llegó en el momento en que puse el video. Durante la estancia de investigación tuve conocimiento de que este personaje era muy machista. Una de sus hijas que estaba en el taller, me comentó que su papá enfadado, le dijo: "Ya les están abriendo los ojos a las mujeres". Ella le respondió: "Ya ves cómo era una mujer la Comandanta [...] ya ves cómo era ella y no el Marcos." A lo que su padre respondió con un comentario racista: "Era el olor, como no se bañaba andaban atrás de ella".



Foto 22. Mujeres en el taller (Díaz, 2019).

La intención de exponer la experiencia zapatista era presentar la posibilidad de organización y defensa de los derechos desde las propias mujeres. Otro de los temas que a Leonora le interesa seguir trabajando en estas comunidades cercanas a la costa, es el cuidado de los manglares y del mar, los cuales se han visto amenazados por las concesiones mineras que existen en El Puerto Chiapas, así como por la plantación de palma africana, la cual, ha provocado sequía de manglares y desabasto de peces y camarones, cuestión que afecta directamente a pescadores locales y sus familias.

Sobre este punto, es necesario decir que en la región se producen otras violencias que afectan a las mujeres. Así comprendemos que la violencia en el ámbito familiar se relaciona con otros procesos; es decir, la violencia en las relaciones interpersonales se articula íntimamente con la violencia estructural y con patrones de desigualdad como la clase social, el racismo, y el despojo (Merry, 2009). Fue así como Leonora les comunicó a las presentes que: “El mar ya está concesionado a empresas mineras y las cooperativas de

pescadores se acaban de enterar”. Este comentario fue recibido con sorpresa y malestar. “Todo lo vende el gobierno”, comentó una de ellas. En consecuencia, Luis inició la segunda parte del taller donde se trató la importancia de la región y los megaproyectos que la afectan. “El Soconusco ocupa el 1er lugar en cáncer a nivel nacional [...] esto se debe a la minería”. Indicó que las concesiones ubicadas en el mar del Puerto Chiapas buscan la extracción de arena y titanio, lo que pondría todavía más en riesgo la salud de la población. Entre otros megaproyectos que mencionó, estaban la construcción de un gaseoducto que atravesará la región.

Las mujeres presentes se mostraron preocupadas por la información que se expuso, dijeron que harían lo posible por impedir que las desplacen de su territorio y que se contamine el mar. Al mismo tiempo, algunas reconocieron que sus esposos o padres, habían plantado palma africana, pero que cuando se percataron de la sequía que producía, decidieron terminar con ellas “inyectándoles gasolina”. La defensa de los territorios como espacios de vida material, cultural, histórica y simbólica, así como de los cuerpos, son luchas conjuntas (Vargas, 2019). El *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2019) es la expresión de esta dimensión y resistencia.

Para algunas expresiones de los feminismos indígenas, el cuerpo es visto como unidad ecológica, en la cual, se desarrolla la vida, donde se organizan los hechos cotidianos y donde ésta sobrevive gracias a los bienes comunes de la naturaleza, como el agua, la tierra, el aire. Así, el cuerpo territorio es territorio individual y territorio colectivo (Vargas, 2019: 185).

Un trabajo que ilustra de manera contundente todo lo anterior, se refiere al póster: “10 problemáticas socioambientales en la Argentina y Sudamérica y sus graves consecuencias en la salud. Cuerpo Territorio” (Iconoclastas, 2021). Este documento ilustra cómo los megaproyectos extractivistas como la megaminería, el *fracking*, las hidroeléctricas, los agronegocios e incluso la violencia armada, afectan directamente al *cuerpo-territorio*, en este caso de las mujeres y sus hijos. Por ejemplo, la extracción de hidrocarburos

no convencionales a través del *fracking* puede provocar: irritación en la piel, ojos y parte superior del tracto respiratorio, alteraciones del sistema nervioso, depresión, dolores de cabeza, vértigo y náuseas, fatiga, confusión mental, debilitamiento muscular, cáncer de piel y de pulmón. Con la megaminería se producen: afecciones respiratorias, neurodegenerativas, lesiones en la piel, daño celular y genético, tumores, malformaciones congénitas, problemas cardiovasculares, afecciones en la salud mental, proceso inflamatorio de diversos órganos (Iconoclasistas, 2021). Este material aún no se encontraba disponible cuando realizamos los talleres, el cual hubiera sido de gran utilidad; sin embargo, sería interesante que esta experiencia se expandiera en el territorio mexicano y que ilustrara el despojo a nivel nacional, no sólo sobre los *cuerpos-territorios*, sino también, sobre las poblaciones originarias, dando cuenta del *continuum* histórico de violencias que acontecen desde el periodo colonial hasta nuestros días.

El *cuerpo-territorio* (Cabnal, 2019) expresa de una manera precisa las configuraciones en que las violencias estructurales sobre las mujeres y sobre los territorios que habitan están íntimamente conectadas y, en consecuencia, hace posible el entrecruzamiento del racismo, *extractivismo* (Gudynas, 2013) y la militarización en la vida de las mujeres. Los cuerpos y los territorios son espacios donde se disputa el poder y donde el capitalismo busca aterrizar para convertirlos en mercancías. Así, el cuerpo de las mujeres es el primer territorio en disputa, al igual que la tierra (Cabnal, 2019). Recuperar el *cuerpo-territorio* significa defenderlo respecto a la explotación, el racismo, pero también, de cara al *extractivismo*.

En la siguiente imagen se pueden localizar —a través de números— las afectaciones a diversos órganos en el *cuerpo-territorio* de las mujeres en América del Sur debido a problemáticas ambientales que incluyen megaproyectos: 1) agronegocios; 2) *Feedlots*-lotes para la producción de carne; 3) incendios; 4) megaminería; 5) forestales; 6) *fracking*; 7) salmoneras; 8) hidroeléctricas; 9) hidrocarburos; y 10) violencia armada.



Como se reflexionó en el apartado anterior, el cuerpo y las emociones son herramientas que favorecen la construcción de conocimiento. La intención de estos talleres partió de esta premisa, así como de la relevancia de las emociones como factores fundamentales para la movilización política (García y Ruiz, 2021). En este sentido, la vergüenza que rodea a las mujeres que experimentan violencia por parte de sus parejas, padres o hermanos, puede generar en ellas culpa y depresión. Cuando las afectadas comienzan a hablar abiertamente de esta violencia pueden verse reflejadas en las experiencias de las otras. Esta situación permite que —al menos por un momento— expresen y rompan el silencio que gira en torno a la violencia. Si bien transformar la vergüenza y la culpa en indignación y, por ende, caminar hacia la movilización y organización es un proceso o viaje emocional de largo aliento, este espacio inició con esta búsqueda e interés. Algunas de las participantes comprendieron el potencial de abrir estos encuentros.

La estrategia metodológica de estos talleres tuvo la intención de posicionar sustancialmente el papel del *cuerpo-territorio* y las emociones, así como de hacer pública la violencia y contribuir a disminuir la culpa y vergüenza que rodea esta situación. Fue una manera de cuestionar el dualismo público/privado, que atraviesa la vida de las mujeres. Hacer pública la violencia es también una estrategia política que puede impulsar y fortalecer la organización. El trabajo colaborativo que inicié con Leonora, fue un método para contribuir en el centro de cultura ambiental, y de crear un espacio (los talleres) donde pudiéramos “poner el cuerpo” para manifestar las diversas experiencias en relación a las violencias que nos afectan como mujeres; las cuales, no sólo se expresan en los hogares sino a través del despojo y la violencia que ejerce el Estado y el crimen organizado, temas que fueron analizados en los capítulos 1 y 3. A la par, presentar experiencias exitosas de organización y participación como el caso zapatista, contribuyó a generar curiosidad y aumentó el deseo de participar. Adicionalmente, conocer este suceso convergió con el fortalecimiento de la memoria colectiva sobre la participación que han tenido las mujeres de la costa, cuestión que veremos a continuación.

Las mujeres somos más chingonas

Una experiencia relatada por las mujeres durante el taller revela la importancia de su participación y los conflictos que existen en relación con la conservación del medioambiente y la práctica de la pesca. Rosa rememoró aquella vez que, aun estando embarazada, defendió a su esposo cuando los marines¹²⁰ lo detuvieron junto con otros pescadores. Esto enfureció a las mujeres pues evaluaron que a los pescadores locales se les criminaliza, mientras que: “A los barcos que vienen de Sinaloa y se llevan toneladas de peces los dejan trabajar libremente”. Fue así como Rosa organizó a otras mujeres para que se subieran a una lancha y se dirigieran hacia donde estaban retenidos sus esposos. Mientras la lancha andaba, Rosa se lanzó hacia el bote donde estaba un miembro de la marina y algunos de los pescadores cautivos, las otras mujeres saltaron después. En ese momento: “Le quitamos la manguera —al bote—, ya no podía avanzar”. Rosa le aseguró al militar que no lo iban a “soltar” hasta que dejaran libres a los pescadores, pero éste “cortó cartucho”; sin embargo, no logró amedrentar a las mujeres, ellas hicieron un gran alboroto.

De acuerdo con Rosa, un helicóptero de la Marina comenzó a perseguirlas, pero ella no tuvo miedo; por el contrario, le hizo indicaciones con las manos “para que bajara”. Las mujeres lograron tripular la lancha hasta la orilla, ahí bajó el helicóptero y las mujeres lograron negociar la liberación de los pescadores. “Desde ahí no han vuelto a molestar [...] Las mujeres somos más chingonas”.

Las mujeres son actoras activas de los procesos sociohistóricos, este testimonio es un ejemplo de ello. El caso de Rosa demuestra, además, que la violencia que enfrentan las mujeres no sólo se ubica en el ámbito familiar, sino también a nivel institucional y por parte del Estado. La valentía con la que afrontaron esta situación es ejemplo de las *reglas del sentir* (Hochschild 1979, 2008) asociadas a la participación de las mujeres en el Soconusco. Esta memoria

¹²⁰ Miembros de la Armada de México.

que surgió en los talleres brotó de las emociones —empatía, admiración, sorpresa— que despertó conocer el caso zapatista y de confirmar el hecho de que una mujer indígena fuera Comandanta de una organización revolucionaria. Fue un suceso inesperado que nació gracias al encuentro que propiciaron los talleres.

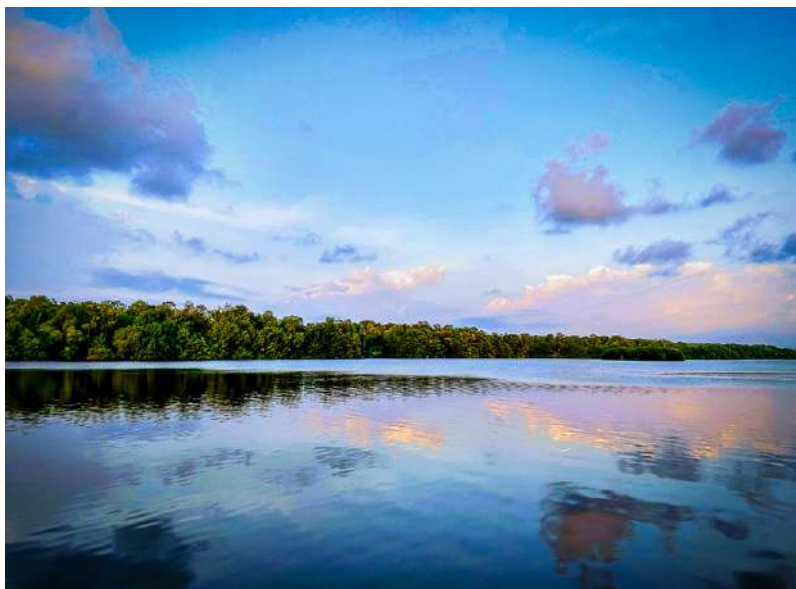


Foto 23. Manglar (Díaz, 2019).

Conclusiones

A través de este capítulo abordé la dimensión espiritual de la *sutileza* y lo significativo de construir prácticas espirituales propias desde las mujeres. Al tiempo que la *sutileza* como *infrapolítica* (Scott, 2000) nos aclara la manera en que el conocimiento sobre la medicina tradicional es una manera de participar y fortalecer la unión entre mujeres y su correlación con la defensa del territorio. Las adversidades para acceder a la salud y las emociones que esta situación provoca se han convertido en mecanismos para la identidad colectiva de estas mujeres que quieren convertirse en sanadoras. Al mismo tiempo, el conocimiento acerca de las plantas y la medicina tradicional genera placer y alegría, pues representa

un aprendizaje que puede auxiliar a otras y otros. Este rescate es un cuestionamiento a *la colonialidad del saber* (Guerrero, 2010) y una búsqueda de salud personal y colectiva que alimenta y fortalece la organización comunitaria. En el centro de cultura ambiental, las mujeres intentan sanar las diversas enfermedades físicas y espirituales, producto de las vivencias personales y de la violencia estructural.

Conjuntamente, mi experiencia sensorial me permitió plantear la relevancia de la *práctica etnográfica encarnada* (Ruiz y García, 2019) y de la *autoetnografía* (Bérnard, 2019). A través de la *reflexividad fuerte* y la *introspección*, es decir, el autoanálisis, pude comenzar a construir relaciones dialógicas con las sujetas con las que trabajé. La *autoetnografía* es un proceso que puede generar materiales interpretativos de uno mismo y de otros, útiles para la comprensión de la experiencia vivida sobre las emociones. (Ellis, 1991). Mi participación en la ceremonia de sanación posicionó mi cuerpo y emociones en la mirada de mis interlocutoras. Esta experiencia me hizo ser más sensible y empática sobre las experiencias y heridas de estas mujeres. Los talleres sobre la violencia de género también fueron un espacio para poner mi cuerpo en escena y ser partícipe de las dinámicas. Esto me lleva a concluir, que el conocimiento es un proceso colectivo, que surge del encuentro, así como de las prácticas sociales, no únicamente de la reflexión del o la investigadora; de esta forma, nos dirigimos a cuestionar el *individualismo epistémico* (Ruiz y García, 2019: 9). En este proceso, el cuerpo y las emociones son esenciales.

Concuerdo con Jasper (1998) cuando advierte que las emociones ayudan a explicar el origen y difusión de los movimientos sociales, pero también, su continuación o declinación. En este sentido, la búsqueda de sanación y la conservación del territorio son fundamentales para comprender la participación de las mujeres. Pero, además, las emociones son auténticos motores de transformación social, pues son centrales en la producción de conocimiento y en la movilización política (García y Ruiz, 2021).

Al mismo tiempo, es importante hacer notar que la violencia que experimentan algunas de las mujeres en sus hogares, no es

la única que acontece en la región fronteriza, incluso, no siempre es la que más preocupa a las mujeres. Existen otras violencias que se producen en el Soconusco que son parte de la violencia institucional y de Estado —presencia de la Guardia Nacional, crimen organizado, trata de personas, falta de acceso a la salud, enfermedades, precariedad laboral, etcétera—. Como si no fuese suficiente, actualmente la región se ha convertido en un espacio estratégico para la implantación de megaproyectos, los cuales contaminan y despojan a las mujeres de sus territorios.

Si bien la conservación y rescate de plantas medicinales se relaciona con la conservación del territorio, de la misma manera, la defensa del mar y los manglares incluye la lucha por los *cuerpos-territorios* de las mujeres y de sus familias. Después de todo, al centro de cultura ambiental y a las comunidades pertenecientes a esta región, les queda un largo camino en este aspecto. Sanar el cuerpo es también sanar el territorio y recuperarlo frente a los proyectos extractivistas.

Reflexiones finales

Además de contribuir al conocimiento de un campo de estudio joven y en desarrollo, creemos que la comprensión del papel de las emociones es estratégica para los que luchan, ya que lo que los sujetos sienten y como interpretan y manejan sus emociones es parte de la arena de la lucha política (Poma, 2017: 163).

Llamé por teléfono a Leonora, le pregunté: Si pudieras decirme al día de hoy, ¿cuál es la emoción que hace que sigas haciendo lo que haces?

Es un entendimiento intenso de que formo parte de todo, si sano yo, sanan los demás, si los demás sanan, sano yo. Siento un amor profundo por los demás, y por mí misma. Tengo una enorme gratitud por todo lo que estamos logrando (Leonora. Soconusco, junio de 2021).

El trabajo que se realiza en el centro de cultura y cuidado ambiental experimentó diversos obstáculos cuando la pandemia del SARS-CoV-2 provocó que gran parte de la población del Soconusco enfermara. Fueron varios meses en los que la crisis económica y sanitaria, ocasionaron que las reuniones y organización se interrumpieran. Sin embargo, las plantas medicinales, fueron una vez más, la respuesta:

Las mujeres han confirmado con mayor fuerza que las plantas son las mejores aliadas, si no hay médico están las plantas, son nuestras guardianas, las mujeres dicen: "No estábamos equivocadas ¡Que razón tenían las abuelas!". El covid nos reafirmó que las plantas son nuestras mejores aliadas (Leonora. Soconusco, junio de 2021).

Si bien varias de las mujeres y hombres que participan en el centro de cultura ambiental enfermaron durante la pandemia, con las plantas medicinales muchas de ellas y ellos lograron recuperarse de la

enfermedad: "Si fortaleces tu sistema inmunológico con las plantas, es difícil que te de fuerte la enfermedad" (Leonora. Soconusco, junio de 2021). De hecho, uno de los últimos proyectos de Leonora y Mar es construir un libro que resguarde este aprendizaje sobre las plantas medicinales que utilizaron para enfrentar la pandemia: "Son las plantas las que nos salvan" (Mar. Soconusco, junio de 2021). Este conocimiento sobre la medicina tradicional es parte de la *sutileza e infrapolítica* de las mujeres del Soconusco.

La región del Soconusco de Chiapas, violencia y frontera sur de México simboliza la geografía desde donde se realizó esta investigación, espacio en el que la normalización de la violencia (Álvarez, 2016) ha generado un clima propicio para la instalación de megaproyectos, incluidos la minería. "AMLO dijo que la minería es prioridad, ahorita se detuvo un poco, pero tenemos conocimiento de que van a intentar continuar" (Leonora, junio de 2021). A lo largo de este trabajo, observamos la manera en que los procesos de fronterización atraviesan la vida y los cuerpos de las personas, en especial de las mujeres del Soconusco. Esta violencia se desarrolla a la par de la *colonialidad de la naturaleza* (Guerrero, 2010), la cual se sustenta en el dominio y explotación de los recursos naturales, el despojo y la contaminación del medioambiente. Como parte de esta dimensión del poder, encontramos las políticas neoliberales dirigidas al campo, éstas han ocasionado diversos conflictos y al mismo tiempo, han profundizado la creación de cuerpos desechables, territorios explotables y contaminables.

En un mismo sentido, la economía de la región está fuertemente sustentada en el trabajo y explotación sexual y laboral de mujeres migrantes; pero, también, de mujeres locales y nacionales. En este aspecto, se describió el papel que juega la frontera sur en el control de los cuerpos y como eje central en la mercantilización de los mismos. Paralelamente, se narraron algunas de las relaciones de poder entre las mujeres migrantes y las mujeres locales, las cuales permiten que este *continuum* de violencia se siga reproduciendo en la cotidianeidad.

Al respecto, la violencia y el despojo ha sido parte del contexto donde las mujeres y sus comunidades han logrado

resistir al *extractivismo* (Gudynas, 2013) que se desarrolla sobre sus cuerpos y territorios. Las mujeres de esta investigación fueron referentes primordiales para acercarnos a emociones que fortalecen la participación y liderazgo, como el amor por el territorio, el *apego al lugar* (Poma, 2019) y la alegría. La envergadura de incorporar el estudio de las emociones en la participación de las mujeres posibilita comprender de manera concreta, que las emociones son relaciones sociales y al mismo tiempo, políticas.

La importancia del rol que desempeñan las emociones en los procesos de transformación y cambio nos lleva a interesarnos por su vínculo con los movimientos sociales (Jasper, 1998; 2012), el estudio de esta relación nos permite conocer la motivación y objetivos de quienes participan en estos procesos.

El cuidado de la vida es lo que vamos a cimentar por, sobre todo. El amor profundo por los demás y la naturaleza, tenemos fe y esperanza de que otros mundos son posibles [...] Todo lo que es generado desde el corazón, se va expandiendo [...] Resonaron las peticiones que le hemos hecho a las montañas, a la tierra (Leonora. Soconusco, junio del 2021).

Desde la *colonialidad afectiva* (Guerrero, 2010) comprendimos la carga histórica y cultural que el proceso colonial ha dibujado en la *dimensión emocional* (Calderón, 2012) de los pueblos y mujeres racializadas, así como las implicaciones de este proceso en la fundación de la identidad mestiza. La *colonialidad afectiva*, forma parte de la distribución de los sufrimientos y violencias sobre los cuerpos. De esta manera, expusimos *las reglas del sentir* (Hochschild 1979, 2008), propias de esta dimensión del poder:

Sentimiento de inferioridad y vergüenza de la población indígena de cara a la identidad mestiza. Así como de la población mestiza en presencia de la estética y corporalidades eurocentradas.

Sentimiento de superioridad y desprecio de la población mestiza frente a lo indígena, en el contexto del surgimiento, consolidación y desarrollo del Estado-nación.

En tal sentido, ha sido a través del racismo y la violencia como se han originado diversas fronteras internas en la región del Soconusco, que excluyen y estigmatizan a aquellos *otros* que son considerados como opuestos al proyecto de mexicanización y mestizaje. Lo anterior, nos permitió visibilizar las relaciones de poder entre esta población migrante y los locales, mayoritariamente mestizos. A través de algunos testimonios, se analizó particularmente, la manera en que el cuerpo de las mujeres migrantes es clasificado desde su condición de género, racial y nacional como explotable. Por consiguiente, la frontera, se presenta como un espacio que permite la mercantilización de los cuerpos, en especial de las mujeres en la modernidad/colonialidad.

Por otra parte, mediante el concepto de *reglas del sentir* (Hochschild, 2008; 1979), nos acercamos a la dimensión individual —que depende de la biografía, personalidad y experiencias de las y los sujetos—, y a la dimensión colectiva y cultural de las emociones; es decir, la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) la cual se expresa en diversas *reglas del sentir* dominantes. De este modo, a través de la socialización aprendemos a sentir de forma culturalmente “adecuada”.

Las *reglas del sentir* nos indican:

Lo que deberíamos sentir.

Lo que no deberíamos sentir.

Lo que nos gustaría sentir.

Lo anterior, depende de las circunstancias y del contexto sociocultural e histórico en el cual se desarrollen las y los sujetos; las relaciones de poder que sustentan las jerarquías de raza, clase, género, edad, etcétera; así como por la experiencia biográfica. Sin embargo, las *reglas del sentir* no son llevadas a cabo sin cuestionamientos; por el contrario, pueden ser desafiadas constantemente, dando origen al conflicto y a la transformación social. Con este fin, el concepto de *manejo emocional* (Hochschild, 1979, 2008), se refiere al esfuerzo e intento de cambiar en grado o calidad, una emoción por parte

de sujetos o colectividades. El *manejo emocional*, es también una estrategia que puede ser empleada por los movimientos sociales (Gravante y Poma, 2018) para fortalecer su organización; por consiguiente, puede ser utilizado como herramienta política de la acción colectiva. En este aspecto, el *manejo emocional*, puede ser una manifestación de resistencia.

A través de dos mujeres del Soconusco nos adentramos en *las reglas del sentir* y el *manejo emocional* (Hochschild, 1979, 2008), que realizaron para lograr convertirse en lideresas. Mediante sus casos, se describieron los procesos en que emociones como el amor propio, la dignidad, la alegría y la valentía, fueron parte del *manejo emocional* necesario para cuestionar el mandato de maternidad. Por ejemplo, esta *regla del sentir* forjaba el sentimiento de culpa en el caso de Mar, por desear y buscar una vida donde pudiera experimentar la libertad. La culpa también se generaba por el contexto social y familiar que señala como egoístas a las mujeres que rompen con la abnegación hacia los hijos y pareja. A través del amor propio y la dignidad priorizó el autocuidado, fue entonces capaz de romper vínculos afectivos que la lastimaban y de esta manera logró construir nuevas relaciones libres de violencia. La dignidad y el amor propio fueron muy importantes para sentirse merecedora de experimentar la felicidad y convertirse en lideresa de la región.

La valentía para romper con su matrimonio hizo posible que Mar se identificara con la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) del Soconusco, que prioriza la alegría en la vida cotidiana y la valentía en las lideresas. En su camino por la libertad, la alegría de Mar aumentó cuando encontró un sentido a la vida más allá del rol de madre o esposa. Esto provocó que buscara su realización personal a través de su participación y liderazgo. La valentía y alegría fueron centrales en su *liberación emocional* (Flam, 2015) lo que le permitió establecer nuevos vínculos afectivos, esto hizo posible que conociera a Leonora, y que juntas, fortalecieran su participación y liderazgo. En sentido opuesto a la *colonialidad de la naturaleza* (Guerrero, 2010), el amor por el territorio la impulsó a luchar contra la minería, y posteriormente, trabajar en el centro de cultura y cuidado ambiental.

En el caso de Leonora, hacer *manejo emocional* de la *herida colonial* (Mignolo, 2007), por medio de sus creencias espirituales y el amor propio le permitió fortalecer su participación y realización personal: “[...] nunca me sentí menos, siempre dije bueno es que las personas todas somos iguales [...]” (Leonora, 2019). Una de las *reglas del sentir* que desarrollan el sentimiento de inferioridad, es la vergüenza de ser quien se es, en contraposición a la dignidad y al amor propio. La vergüenza y el sentimiento de inferioridad, es parte de la memoria emocional de la *colonialidad afectiva y del ser* (Guerrero, 2010). Para Leonora, cuestionar esta *regla del sentir*, le significó amarse y buscar su realización personal a través de su participación en el centro de cultura ambiental. Su madre fue quien le inculcó esta creencia: “Todos somos valiosos, todos valemos lo mismo”.

Posteriormente, este proceso emocional le brindó las posibilidades de trabajar en proyectos comunitarios y procurar el bien común. Por otra parte, el miedo a la violencia masculina estimuló en Leonora la valentía para buscar convertirse en una mujer independiente, lo que la condujo a estudiar una carrera y salir de su pueblo para ampliar horizontes y conocimientos. Mas adelante, el *apego al lugar* (Poma, 2019) y el amor por el territorio motivaron que Leonora decidiera regresar al Soconusco para participar en la lucha contra la minería y crear el centro de cultura y cuidado ambiental. La alegría, pieza elemental en su trato con la gente, así como la valentía para enfrentar la violencia y amenazas de muerte, le permitieron poner en práctica la *sutileza* y, por ende, el rescate de plantas medicinales y la salud comunitaria.

De igual modo, el *manejo emocional* del miedo le permitió adquirir algunas habilidades como la de hablar en público y aprender a manejar un automóvil. El amor por su pueblo, la inspiró a poner en práctica la *sutileza* como estrategia para tejer organización comunitaria. Ejemplo de ello, es la experiencia que relato en el capítulo 4, cuando por medio de unos tamales y una voz tranquila, logró apaciguar el enojo de algunos campesinos y, así, lograr entablar alianzas. Por otra parte, la empatía le ha permitido trabajar con las contradicciones de la gente: “Jesús estaba con los

leprosos” (Leonora. Soconusco, agosto de 2019). Y de esta manera impulsar proyectos colectivos que busquen el bien común a pesar del clientelismo y la violencia que impera en la frontera sur: “Les digo que no todo se trata de dinero [...] Yo le hablo al corazón de las personas [...] tenemos que comunicarnos desde acá, desde el corazón [...]” (Leonora. Soconusco, noviembre de 2019).

Su conocimiento de la *cultura emocional* (Le Breton, 2009) le proveen de habilidades y potenciales adecuados para lograr comunicarse y de esta manera, generar alianzas:

Muchos son los llamados, pocos los escogidos [...] las mujeres vamos a ser creadoras de la vida [...] esta es una batalla espiritual [...] mientras estemos haciendo el bien que hablen los hechos [...] vamos a despertar el espíritu de ayuda mutua [...] no todo se trata de dinero [...] esto se construye a través de sueños, sueños de corazón [...] una vez me preguntaron ¿Cuál es tu sueño? Yo les dije que sanar, sanar yo primero, sanar los apegos y las heridas [...] y después trabajar en la sanación comunitaria [...] Se trata de sueños y de construir [...] las personas negativas se estancan [...] a mí los problemas me la persignan [...] (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

La práctica de la *sutileza* le ha brindado la posibilidad de resistir y participar. Ha sido a través del rescate de plantas medicinales y el trabajo por la salud comunitaria, que ha logrado sumar a más personas en la conservación y defensa del territorio. El trabajo por la salud es muy valioso para motivar la participación de las mujeres. Este interés ha permitido la consolidación del centro de cultura ambiental. El trabajo por la sanación comunitaria cuenta con un gran potencial político. Por consiguiente, la *sutileza* es la manifestación de la política hecha por las mujeres, la cual representa la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo. Esta cuenta con las siguientes dimensiones:

1. Dimensión emocional: Esta se compone de diversas emociones por parte de las mujeres como la alegría, valentía, empatía, amor al territorio y *apego al lugar*. Además, del *manejo emocional* que realizan las mujeres para lograr participar y convertirse en lideresas.

2. Dimensión *infrapolítica*: Es decir, como resistencia, estrategia y práctica política desde las mujeres. Esto incluye la creación y fortalecimiento de alianzas. La confrontación con la política tradicional masculina. El trabajo por la salud comunitaria y el cuidado del medioambiente. Y, finalmente, la capacidad de las mujeres para enfrentar el despojo y el clientelismo.
3. Dimensión espiritual: En esta dimensión, destacan emociones como el amor y el *apego al lugar*. Estas emociones se alimentan de la relación cotidiana con el territorio, como ejemplo tenemos el conocimiento de las plantas medicinales que les permite a las mujeres y a sus comunidades, fortalecer su salud y por consecuencia mantener la esperanza para pensar y construir un horizonte de futuro. El conocimiento sobre las plantas medicinales es una manifestación de una fuerza vital que les permite mantener y reproducir la vida. Este conocimiento, es un componente crucial en la participación de las mujeres y en su sanación, por consiguiente, el conocimiento sobre las plantas medicinales de la región es una forma de participar y defender el territorio desde las mujeres del Soconusco.
4. Dimensión de conocimientos y habilidades: Esta dimensión se compone de diversas capacidades y aptitudes en las mujeres, como la habilidad comunicativa para entablar el diálogo con otras personas y el conocimiento de la *cultura emocional* del Soconusco. Además de la intuición, que se refiere a tomar en cuenta las emociones propias y de otros para la toma de decisiones y el accionar político. El conocimiento de la *cultura emocional* de la región les permite a las mujeres adquirir un lenguaje y formas de expresión adecuadas para emprender una interlocución con diversos actores, así como la capacidad de hablar en público. Finalmente, saber manejar un automóvil para realizar diversas diligencias y fortalecer la autonomía personal.

Para escribir estas reflexiones finales, realicé una lectura completa de este trabajo y en ese proceso tuve nuevamente un “viaje emocional”, recordé las emociones que aterrizaron en mi cuerpo durante gran parte del proceso de investigación. Realizar *manejo*

emocional (Hochschild, 1979, 2008), tal y como lo hicieron y hacen las mujeres con las que trabajé, fue una de las características consientes en el desarrollo de este libro. Usar una categoría que aterricé no sólo en trabajo de campo, sino también en mi propia subjetividad, fue una lección profunda y fructífera. Lo que observaba y buscaba en mis interlocutoras, era un reflejo de lo que sucedía también en mí.

Escribir este libro fue duro y al mismo tiempo, muy placentero. En este proceso, pude constatar que, para lograr construir una investigación comprometida es imprescindible la autoobservación y autocuestionamiento, así como la voluntad de “abrirse emocionalmente” a otras realidades. Tuve que trabajar constantemente la empatía para reconocer en mis interlocutoras, su capacidad para resistir y luchar por la vida. *Sentipensar* (Guerrero, 2010) sobre la importancia de trabajar la empatía, me llevó a valorar aún más el proceso de investigación y no únicamente el resultado. Lo cual, representa un cuestionamiento al *blanqueamiento de la antropología*, que se refiere a la manera en cómo se nos ha enseñado a sentir y por ende a construir conocimiento a las investigadoras (es). Esto nos ha llevado en muchos casos, a ser “neutrales” “objetivas” “objetivos” y valorar por sobre todo el resultado de la investigación, menoscabando el proceso en el cual nos relacionamos con las y los otros. Lo anterior puede llevarnos a objetivar a las personas e impedir que realicemos *investigaciones comprometidas* (Mora, 2015; Leyva, 2015; Speed, 2015) que sirvan como herramientas para la transformación social. Provoca que dejemos de plantearnos nuevas preguntas que activen nuestro compromiso en la lucha por la vida. Para avanzar en la descolonización del conocimiento, tenemos que plantear estos debates, y no únicamente plantearlos, sino estar dispuestas a vivirlos y, por ende, a transformarnos.

Quiero terminar este libro con una experiencia que revela la interacción entre las dimensiones corporales, emocionales y políticas experimentadas en el proceso de investigación. Leonora y Mar me habían comentado que sus ciclos menstruales se habían sincronizado debido a la convivencia y el trabajo cotidianos. Ese día, después de varios meses de trabajo de campo, mi ciclo se

sincronizó con el de ellas. Leonora propuso entonces que esa noche de luna llena hiciéramos un ritual. Invocamos a los cuatro elementos, fuego, aire, tierra y agua. Prendimos velas y pedimos por la vida y la energía femenina, por la sanación individual y colectiva, así como por la defensa del territorio y sus plantas medicinales.

En el contexto de la frontera sur, la *sutileza* representa la corporeización de la estrategia política de las mujeres, evidencia una afronta al poder y su dominio. Es la manifestación de la resistencia y lucha por la vida en un contexto de violencia y despojo. Es combate emocional. Es un disfraz para lograr contender en espacios políticos ampliamente masculinos. En muchos casos parece ser invisible, pero no ausente. Requiere de detenimiento, observación, intuición y apertura para poder ser contemplada.



Foto 24. *Sutileza* (Díaz, 2019).¹²¹

¹²¹ Cuando volví a revisar mi diario de campo durante el proceso de escritura, encontré esta fotografía que titulé desde el momento en que la tomé como *Sutileza*. Cuando capturé esta imagen no sabía que esta palabra se convertiría en un componente central para explicar la participación de las mujeres, supongo que inconscientemente estaba intuyendo y aprendiendo sobre algunos elementos del contexto y con el tiempo, este proceso emergió y se hizo más evidente en las palabras y acciones de mis interlocutoras. En la flor se esconde una mariposa.

Anexos

Ley Revolucionaria de Mujeres

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente Ley Revolucionaria de Mujeres (EZLN, 1993):

Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargos si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni

por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios.

Índice de imágenes y tablas

Fotos

Foto 1. El inicio del camino, el Soconusco	38
Foto 2. Incendian palacio municipal de Escuintla	69
Foto 3. La digna rabia de las milicianas zapatistas	93
Foto 4. En defensa del Soconusco	155
Foto 5 Territorios del Soconusco	158
Foto 6 Territorios del Soconusco	158
Foto 7. Mujeres visitan el huerto del centro de cultura ambiental	186
Foto 8. Siembra de arroz en el centro de cultura ambiental	186
Foto 9. Toma de caseta por parte de organizaciones campesinas en la carretera Panamericana	189
Foto 10. Serranía del Soconusco de Chiapas	208
Foto 11. Mujeres del centro de cultura ambiental cocinando tamales	209
Foto 12. Pescadores del Soconusco	210
Foto 13. El mar del municipio de Acapetahua	211
Foto 14. Disfraz de moro	216
Foto 15. Ofrenda a la madre tierra y a los abuelos	227
Foto 16. Plantación de cúrcuma en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental	238
Foto 17. Ofrenda en el centro comunitario de cultura y cuidado ambiental	238
Testimonio escrito	240
Foto 18. Rumbo a los talleres	246
Foto 19. Poner el cuerpo en los talleres	248
Foto 20. Construyendo alternativas a la violencia	249
Foto 21. Mujer luchona	250
Foto 22. Mujeres en el taller	252
Foto 23. Manglar	258
Foto 24. <i>Sutileza</i>	270

Mapas

Mapa 1. Región del Soconusco de Chiapas	40
Mapa 2. Localización de los municipios de Escuintla, Acacoyagua, Acapetahua y Villa Comatitlán	42
Mapa 3. Megaproyectos en el Soconusco de Chiapas	54
Mapa 4. Municipios con concesiones mineras en Chiapas en el año 2015	140
Mapa 5. El Puerto Chiapas en las Zonas Económicas Especiales	141

Tablas y esquemas

Niveles de análisis en Edith Calderón	82
Reglas del sentir en la colonialidad afectiva	103
Figura 1. La colonialidad del género y la identidad mestiza	119
Cuadro de castas, S. XVIII, anónimo. Museo Nacional del Virreinato. Instituto Nacional de Antropología e Historia	120
Ruta crítica (Trata de mujeres)	136
Reglas del sentir (Hochschild 1979; 2008)	168
Tabla 1. Reglas del sentir y manejo emocional (Hochschild, 1979; 2008) en el caso de Mar	177
Tabla 2. Reglas del sentir y manejo emocional (Hochschild, 1979; 2008) en el caso de Leonora	191
Los impactos del shock moral (Jasper, 1998; 2018) en la vida de Leonora y sus consecuencias	201
Las cuatro dimensiones de la sutileza	217
Dominación (material e ideológica) y resistencia (material e ideológica) en el Soconusco de Chiapas	218
Dimensión espiritual de la <i>sutileza</i>	228
Violentómetro del IPN	248
Póster "10 problemáticas socioambientales en la Argentina y Sudamérica y sus graves consecuencias en la salud. Cuerpo Territorio" (Iconoclasistas, 2021)	255

Bibliografía

- Abad, Luisa, . y Flores, Juan. (2010). "Abordando las emociones desde la antropología" En Luisa Abad González; Juan Antonio Flores Martos (eds.) *Emociones y sentimientos. La construcción social del amor*, España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Aguilar, Yásnaya. (2018). *Un nosotrxs sin Estado*, Valencia-Chiapas: Papel Negro Ediciones.
- Alonso, Jorge. (2013). *Repensar los movimientos sociales*. México: Publicaciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Álvarez, Soledad. (2016). *Frontera sur chiapaneca. El muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*. México: Universidad Iberoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Anzaldúa, Gloria. (1999). *Borderlands/La frontera. La conciencia de la nueva mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, Gloria. (2004). "Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan". En *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras. bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp. 71-80.
- Arribas, Alberto. (2015). "Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso". En *Ankulegi*, 19, 2015. Pp. 59-73.
- Asakura, Hiroko. (2019). "Cuerpos femeninos y control territorial: el *continuum* de la violencia sexual contra las mujeres migrantes centroamericanas", en H. Asakura y M. W.

- Torres Falcón (coords.) *Entre dos fuegos. Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*. México: CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata, Pp. 107-140.
- Aubry, Andrés. (2011). "Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales." En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk. (Coords.) *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS. Pp. 59-78.
- Aziz, Alberto; . y Alonso, Jorge. (2013). "La política más allá de las fronteras de las disciplinas", En Virginia García Acosta y Guillermo de la Peña (Coords.), *Miradas Concurrentes. La antropología en el diálogo interdisciplinario*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Pp. 253-272.
- Baronnet, Bruno., Mora, Mariana y Stahler-Sholk Richard. (Coords.) (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Benedict, Ruth. (1989). *El hombre y la cultura*. España: Edhasa.
- Bérnard, Silvia. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. México: Ediciones de la Universidad de Aguascalientes y el Colegio de San Luis.
- Berrío, Lina. (2006). "Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. Una mirada a sus procesos" Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Besserer, Federico. (2014). "Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental. Hacia una economía política de los afectos." En *Nueva Antropología*, vol. XXVII, núm. 81, julio-diciembre. México: Asociación Nueva Antropología A. C. Pp. 55-76.
- Blakely, Kristin. (2007). "Reflections on the Role of Emotion in

- Feminist Research." *International Journal of Qualitative Methods* 6 (2), Canadá: Universidad de Alberta. Pp. 59-68.
- Boas, Franz. (1961). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Boff, Leonardo. (1992). *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. España: Sal Terrae.
- Bonfil, Guillermo. (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial" En *Anales de antropología*, vol. IX, México: UNAM. Pp.106-124.
- Bourgois, Philippe. (2001). "The power of violence in war and peace. Post-Cold War lessons from El Salvador" En *Ethnography*, vol 2(1). SAGE Publications, London: Oaks CA; New Delhí. Pp. 5-34.
- Bourgois, Philippe. (2009). "Apertura. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". En Julián López García; Santiago Bastos; Manuela Camus (Eds.) *Guatemala: Violencias desbordadas*, Córdoba: Publicaciones de la Universidad de Córdoba. Pp. 28-62.
- Benedict, Ruth. (1989). *El hombre y la cultura*. España: Edhasa.
- 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*, México y Argentina: Cooperativa Editorial Retos; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Institute of Social Studies. Pp. 113-126.
- Calderón, Edith. (2012). *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Campbell, Rebecca. (2001). *Emotionally Involved: The Impact of Researching Rape*. Estados Unidos: Routledge.
- Casillas, Rodolfo. (2006). *La trata de mujeres, adolescentes, niñas y niños en México. Un estudio exploratorio en Tapachula, Chiapas*. México: Comisión Interamericana de Mujeres;

- Organización de Estados Americanos; Organización Internacional para las Migraciones; Instituto Nacional de las Mujeres; Instituto Nacional de Migración.
- Castellanos, Alicia. (2019). "Violencia y rebeldías de pueblos indígenas en México, continuidades y rupturas." En Lizette Jacinto (Cord.) *Racismo, cuerpo y violencia en América Latina*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Pp. 115-139.
- Castellanos, Antonio. (2018). "Palma de aceite en tierras campesinas: la política de las transformaciones territoriales en Chiapas, México." En *Revista Pueblos y Fronteras*, vol. 13, San Cristóbal de Las Casas: ene-dic 2018. Pp. 1-34.
- Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre colonialismo*. España: Ediciones Akal.
- Chirix, Emma. (2009). "Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles." En *Revista Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto 2009, México. Pp. 149-160.
- Chirix, Emma. (2019). "Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya" En Xochitl Leyva, Rosalba Icaza (coord.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias. Tomo IV*, México y Argentina: Cooperativa Editorial Retos; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Institute of Social Studies.
- Crehan, Kate. (2004). *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Cruz, Martín. (2012). *El japon del soconusco comunidad e identidad japonesa nikkei en el soconusco: una mirada desde adentro*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Septiembre de 2012.
- Comandanta Insurgente Esther. (2001). "Discurso de la Comandanta Esther ante el Congreso de la Unión" 28 de marzo de 2001. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm
- Cubillos, Javiera. (2015). "La importancia de la interseccionalidad

- para la investigación feminista." En *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 7. Pp. 119-137.
- Cumes, Aurea. (2019). "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma" En Leyva Solano, Xochitly y Rosalba Icaza (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV* Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso; Cooperativa Editorial Retos; Institute of Social Studies.
- Curiel, Ochy. (2014). "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado." En Espinosa Yuderlys, Gómez Diana y Karina Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Colombia, Universidad del Cauca. Pp. 325-334.
- Davis, Angela. (2004). *Mujeres, raza y clase*. España: Ediciones Akal.
- De Marinis, Natalia. (2020). "La huella testimonial del refugio: usos y destinos del testimonio experto en las Cortes de Inmigración de los Estados Unidos". En *Revista Desacatos*, núm. 62. Pp. 72-87.
- De Marinis, Natalia. y Macleod, Morna. (2020). "El testimonio en Latinoamérica: Usos destinos", *Revista Desacatos*, núm. 62. Pp. 8-17.
- De Parres, Francisco. (2019). "Continuum epistemológico razón-emoción: relación recursiva en la *aesthesis* decolonial". En Julieta Haidar; Ignacio Ramos (Coords.) *Fronteras semióticas de la emoción. los procesos del sentido en las culturas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Parres, Francisco. (2022). *Poéticas de la resistencia: Arte zapatista, estética y decolonialidad*, México: Cátedra Jorge Alonso; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.
- De Vos, Jan. (1993). *Las fronteras de la frontera sur. Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica*. Tabasco: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

- Diario Oficial de la Federación (2006). *Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*.
- Díaz, Carolina. (2014). *Género y justicia entre las mujeres nahuas del municipio de Rafael Delgado, Veracruz. Una mirada a través de la Asociación Civil Kalli Luz Marina*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social. Xalapa, Veracruz. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS- Golfo. Febrero de 2014.
- Díaz, Carolina. (2017). *Prevención y atención de la violencia contra las mujeres nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz: la experiencia de Kalli Luz Marina AC. 2007-2015*. México: Signos Solidarios, Kalli Luz Marina A. C.
- Díaz, Carolina.(2017b). "Género y justicia entre las mujeres nahuas de Rafael Delgado, Veracruz." En *Boletín de Antropología Americana*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, enero-junio, vol. 2, núm. 3.
- Díaz, Carolina. (2018). "La Guerra contra las mujeres en México" En *Pensares Y Quehaceres*. Revista de políticas de la filosofía. Dossier: "Feminismos en Abya Yala. Pensar y hacer el género", No. 4, novísima época, primavera-verano, junio 2017. Ediciones Eón, Pp. 73-88.
- Díaz, Carolina.(2019). "Mujeres y hombres otomíes, pertenecientes al Congreso Indígena de Gobierno, toman el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas." En *Somos Abya Yala*. Disponible en: <https://somosunaamerica.org/category/autonomias/>
- Díaz, Carolina. y De Parres, Francisco. (2022). "Pedagogías emancipatorias: resistencia epistémica y emocional en las iniciativas del movimiento zapatista en México" En *Runas Journal of Education and Culture*, Dossier Experiencias de educación y aprendizaje de movimientos comunitarios de base en el Sur Global, vol. 3, núm. 5.
- Díaz, Floriberto. (2007). "Comunidad y comunalidad". En Sofía Robles y Rafael Cardoso (Eds.) *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.

- Díaz, Rodrigo. (2006). *Renato Rosaldo. Ensayos en Antropología Crítica*. México: Juan Pablos Editores, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa.
- Duarte, Ángela. (2011). *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz. Construyendo política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dussel, Enrique. (1994). *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Dussel, Enrique. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo" En Edgardo Lander (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO. Pp. 41-54.
- Dussel, Enrique. (2001). "Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)", en: Walter Mignolo (Comp.) *En Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la política de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Duke University/Del Signo.
- Dussel, Enrique. (2006). *Filosofía de la Cultura y la Liberación. Ensayos*. Colección Pensamiento Crítico. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Ediciones Akal.
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Editorial Era.
- Ellis, Carolyn; Adams, Tony; . y Bochner, Arthur. (2019). "Autoetnografía: un panorama" En Silvia Bérrard (Coord.) *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. Ediciones de la Universidad de Aguascalientes y el Colegio de San Luis. Pp. 17-42.
- Ellis, Carolyn. (1991). "Sociological Introspection and Emotional Experience" En *Symbolic Interaction*, vol. 14, núm. 1. Pp. 23-50.
- Ellis, Carolyn. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Estados Unidos de América: AltaMira Press.

- Eskalera Karakola (2004). "Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista." En *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa... Madrid: Traficantes de Sueños.
- Espinoza, Yuderlys. (2014). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional." En Espinosa Yuderlys, Gómez Diana y Karina Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Colombia: Universidad del Cauca. Pp.309-325.
- Espinoza, Yuderlys. (2017). "La importancia de leer a Oyèwùmí en América Latina." En Oyèronké Oyèwùmí. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editorial En la Frontera.
- Esteban, Mari Luz. (2004). "Antropología encarnada. Antropología desde una misma." En *Papeles del CEC # 12*, junio de 2004.
- Eyerman, Ron. (2005). "How social movements move: emotions and social movements". En Helena Flam y Debra King (Eds.) *Emotions and Social Movements*. Londres: Routledge. Pp. 41-56.
- EZLN (1993). *Ley Revolucionaria de Mujeres*. En Centro de Documentación Sobre Zapatismo CEDOZ. Disponible en: <http://cedoz.org/site/content.php?doc=58&cat=2>
- EZLN (2008). Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Comisión Sexta-Comisión Intergaláctica del EZLN. 15 y 16 de septiembre de 2008.
- EZLN (2018). "Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan." Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/10/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-primer-encuentro-internacional/>
- EZLN (2018). "Palabras a nombre de las mujeres zapatistas al inicio

- del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan.” Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres>.
- EZLN (2019). “Carta de las zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo.” Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/02/11/carta-de-las-zapatistas-a-las-mujeres-que-luchan-en-el-mundo/>
- EZLN (2019). “Palabras de las mujeres zapatistas en la Inauguración del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan” Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/27/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-inauguracion-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>
- EZLN _____. (2019). “Palabras de las Mujeres Zapatistas en la clausura del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan” Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/31/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>
- Fábregas, Andrés. (1990). “La plurirregionalidad de la Frontera sur.” En *Revista de la Universidad de México*, México, núm. 471, abril de 1990, Pp. 9-14.
- Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fausto, Willian. (2018). “De estructuras de pecado a estructuras de solidaridad: posibilidades de un mundo más humano y fraterno” Tesis para obtener el grado de Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá: Colombia, enero de 2018.
- Federici, Silvia. (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, México: Tinta Limón Ediciones, Pez en el árbol México.
- Flam, Helena. (1993). “Die Erschaffung und der Verfall oposicioneller

- Identität", *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 2: 83-97. Primera Conferencia Europea de Movimientos Sociales, Berlín: octubre de 1992.
- Flam, Helena. (2005). "Emotions' map. A research agenda." En Helena Flam y Debra King (Ed.) *Emotions and Social Movements*. London/New York: Routledge.
- Flores, Juan. (2010). "Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas." En *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 14. España. Pp. 11-23.
- Foucault, Michel. (1979). "Verdad y poder". En *Microfísica del poder*. En Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (Eds.) España: La Piqueta.
- Galindo, María; . y Sánchez, Sonia. (2007). *Ninguna mujer nace para puta*. Argentina: lavaca Editora.
- Gamio, Manuel. (1916). *Forjando Patria (Pro Nacionalismo)*. México: Librería de Porrúa Hermanos.
- García, Dau. y Ruíz, Marisa. (2021). "Un viaje por las emociones en procesos de investigación feminista." En *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 50, marzo, 2021. Pp. 21-41.
- García, Rosario, Baker, Margaret, Turner, Katherine, Welsh, Stephanie. y Héctor Ochoa.(2018). "La atención intercultural del parto en zonas indígenas: la Casa Materna." En *La Frontera Sur de México ¿una salud en crisis?* Héctor Ochoa Díaz (Editor). México: Intersistemas S, A, de C, V. Pp. 217-230.
- Gargallo, Francesca. (2015). "La pregunta por los feminismos no occidentales de América Latina" En *Feminismos desde Abya Yala, ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Pp. 27-78.
- Geertz, Clifford. [1973] (1988). "Persona, tiempo y conducta en Bali" En Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España. Gedisa. Pp. 299-338.
- GeoComunes (2018a). *Las Zonas Económicas Especiales (ZEE): nueva amenaza neoliberal a los bienes comunes. Territorialización*

- de los decretos de ZEE de Lázaro Cardenas, Coatzacoalcos y Puerto Chiapas y Salina Cruz. GeoComunes. Disponible en: <http://geocomunes.org/>
- GeoComunes (2018b). *Las Zonas Económicas Especiales (ZEE): nueva amenaza neoliberal a los bienes comunes (parte III). Territorialización del decreto de la ZEE de Puerto Chiapas.* GeoComunes. Disponible en: <http://geocomunes.org/>
- Gramsci, Antonio. (1916). "Socialismo y cultura" En *Il Grido del Popolo*, núm. 601, 29 enero 1916.
- Gravante, Tommaso. (2020). "Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales." En Revista *INTER DISCIPLINA*, vol. 8, número 22, septiembre–diciembre de 2020, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), UNAM, México. Pp. 157-179.
- Guerrero, Patricio. (2010). "Corazonarelsentidodelasepistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte)." En *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Pp. 80-94.
- Giddens, Anthony. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas.* España: Ediciones Cátedra.
- Gudynas, Eduardo. (2013). "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales." Centro Latinoamericano de Ecología Social, núm. 18. Pp. 1-18.
- Gutiérrez, Carlos. (2017). "La frontera Chiapas-Guatemala como objeto de estudio de la antropología. Años ochenta del siglo XX" En Revista *Pueblos y fronteras digital* 12 (24) Pp. 163-182. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2017.24.282>
- Gómez, Dorotea. (2014). "Mi cuerpo es un territorio político" En Espinosa Yuderlys, Gómez Diana y Karina Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Aby Yala.* Colombia: Universidad del Cauca.

Pp. 263-276.

- Gómez, Pedro, y Mignolo, Walter. (2015). *Trayectorias de reexistencia: Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- González, Pablo. (1963). "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo" en *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: Año VI, julio - septiembre. Núm. 3.
- González, Pablo. (2003). "Colonialismo interno (una redefinición)", En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- 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.
- Hamui, Alicia. y Varela, Margarita. (2013). "La técnica de grupos focales" en *Elsevier*, México: Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 55-60.
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. España: Ediciones Cátedra.
- Hernández, Rosalva. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS, Editorial Porrúa.
- hooks, bell. (2000). "Clarity: Give Love Words", En bell hooks, *All about Love*, Londres: The Women's Press. Pp. 3-14.
- hooks, bell.(2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista." En *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa... Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hochschild, Arlie. (1979). "Emotion work, feeling rules, and social structure." En *American Journal of Sociology* No. 85. Pp. 551-575.
- Hochschild, Arlie. (2008). *Mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. España: Katz Editores.
- Huacuz, María. y Rodríguez, Verónica. (2014). "Introducción" En

- María Huacuz, Verónica Rodríguez (Coord.) *Estudios sobre ética de la investigación y violencia de género en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Iconoclasistas (2021). "10 problemáticas socioambientales en la Argentina y Sudamérica y sus graves consecuencias en la salud. Cuerpo Territorio." Argentina: Instituto de Salud Socioambiental; Fundación Rosa Luxemburgo; Iconoclasistas. Disponible en: <https://iconoclasistas.net/>
- Illouz, Eva. (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires: Editorial Katz.
- Imberton, Gracia. (2006). "La vergüenza. Enfermedad y tensiones sociales entre los indígenas choles de Chiapas, México." en Gerardo Fernández Juárez (Coord.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- INEGI (1994). *Región Soconusco de Chiapas. Perfil sociodemográfico. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*. INEGI, México. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825491048>
- INPI (2019). *Consulta libre, previa e informada para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los pueblos Indígenas y Afromexicanos. Principios y criterios para la reforma constitucional y legal sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano*. México: SEGOB; INPI.
- Jaggar, Alison. (1996). "Ética feminista: algunos temas para los años noventa", en Carmen Castells (Ed.) *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Jasper, James. (1998). "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements." En *Sociological Forum*, vol. 13, No. 3. Sep., 1998. Pp. 397-424.
- Jasper, James. (2012). "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación" En: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. Pp. 48-68.
- Jasper, Jasper. (2018). *The emotions of protest*. Chicago: University

of Chicago Press

- Jerrems, Ari. (2012). "Globalización y proliferación de fronteras: una reseña de los estudios críticos de fronteras". Revista *Relaciones Internacionales*, núm. 21. Madrid: Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales; Universidad Autónoma de Madrid.
- Jiménez, Elsa. (2020). "Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala: De zonas de sacrificio a espacios de sanación." En *GEOPAUTA*, 4(4). Pp. 68-92.
- Kauffer, Edith. (2005). "De la frontera política a las fronteras étnicas: refugiados guatemaltecos en México." En *Frontera Norte*, vol. 17, núm. 34, julio-diciembre. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Pp. 7-36
- Kuhn, Thomas. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Argentina: Ediciones Manantial.
- Lagarde, Marcela. (2011). "Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica." En Rosa Linda Fregoso (Coord) (2011) *Feminicidio en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres. Pp. 11-41
- Le Breton, David. (1995) [1990]. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Le Breton, David. (2009)[1998]. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David. (2012). "Por una antropología de las emociones" En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. Pp. 69-79.
- Leyva, Xochitl. (2015). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórica – política. En Xochitl Leiva, Jorge Alonso, Aída Hernández, et al. *Prácticas Otras de Conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. México, Cooperativa Editorial Retos. Pp. 199-222.
- Leyva, Xochitl. y Speed, Shannon. (2015). "Hacia la investigación

- descolonizada: nuestra experiencia de co-labor" En Xochitl Leiva, Jorge Alonso, Aída Hernández, et al. *Prácticas Otras de Conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. México: Cooperativa Editorial Retos. Pp. 451-480.
- Linton, Ralph. (1945). *Cultura y personalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López y Rivas, Gilberto. (2014). *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*. China: Ocean Sur, Ocean Press.
- López y Rivas, Gilberto. (2014). *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos. Manuales, mentalidades y uso de la antropología*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- López y Rivas, Gilberto. (2012). "Viejas y nuevas guerras sucias" en *El Cotidiano*, núm. 172, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Pp. 116-123
- Low, Setha. (1992). "Symbolic ties that bind." En Setha Low y I. Altman (Eds.), *Place Attachment*, New York: Plenum. Pp. 165-185.
- Lugones, María. (2008). "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. Walter Dignolo (Comp.) *Género y descolonialidad*, Ediciones del signo, Argentina. Pp. 13-54.
- Lugones, María. (2011). "Hacia un feminismo Descolonial" En *La manzana de la discordia*, julio-diciembre, vol. 6, núm. 2. Pp. 105-117.
- Lugones, María. (2015). "Hacia metodologías de la decolonialidad". En Xochitl Leiva, Jorge Alonso, Aída Hernández, et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo III. México: Taller Editorial La Casa del Mago, Cooperativa Editorial Retos. Pp. 75-92.
- Luna, Marisol, ., Muños y José., y Freyermuth, Graciela. (2018). *Mortalidad Materna en México. Numeralia 2016*. México: Observatorio de Muerte Materna en México, CIESAS.
- Lutz, Catherine. y White, Geoffrey. (1986). "The Anthropology of Emotions" En *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15. Pp. 405-436.
- Macleod, Morna. (2015). "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate" en Xochitl

- Leyva; Jorge Alonso; Aída Hernández et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México: Cooperativa Editorial Retos. Pp. 32-58.
- Maldonado, Nelson. (2007). "Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Santiago Castro y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar. Pp. 127-167.
- Maldonado, Vanessa. (2021). "Entre violencias y agenciamientos: el andar de mujeres trans en las caravanas migrantes." En revista *Ichan Tecolotl*, año 32, edición 348, mayo 2021, México: CIESAS.
- Marcos, Sylvia. (2014). "Feminismos en Camino Descolonial", en Márgara Millán (Coord.) *Más allá del Feminismo: Caminos para andar*, México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Martínez, Jaime. (2009). *Eso que llaman comunalidad*. México: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- Masson, Sabine. (2015). "Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk" en Xochitl Leyva; Jorge Alonso; Aída Hernández et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México: Cooperativa Editorial Retos.
- Mbembe, Achile. (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.
- McAdam, Doug. (1988). "Micromobilization contexts and recruitment to activism", en B. Klandermans, H. Kriesi and S. Tarrow (Eds.) *Research on Social Movements, Conflicts and Change*, Greenwich: Conn, JAI Press. Pp. 125- 154.
- Mead, Margaret. (1990). *Sexo y temperamento*. México: Paidós.
- Mendoza, Breny. (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano." En Yuderkys

- Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Colombia: Universidad del Cauca. Pp.91-104.
- Merry, Sally. (2009). *Gender Violence. A cultural perspective. Introductions to Engaged Anthropology*. Estados Unidos de América: Wiley-Blackwell.
- Mezzadra, Sandro. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mezzadra, Sandro. y Brett, Neilson. (2017). *La frontera como método. O la multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mignolo, Walter. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, España: Editorial Gedisa.
- Mignolo, Walter. (2013). "Prefacio a la edición castellana. «Un paradigma otro»: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico" En *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Princeton University Press, Ediciones Akal, S. A.
- Millán, Mágina. (2014). *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones del Lirio.
- Mohanty, Chandra. (2008). "Bajo los ojos de occidente." Academia Feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid: Editorial Cátedra.
- Montaña, María., Huicochea, Laura. y Mejía, Diana. (2015). "Ser coleteo: plantas en las casas de El Cerrillo, San Cristóbal de las Casas, México." En *Revista Culturales*, Vol. 3. No. 2, julio-diciembre.
- Morcillo, Santiago. y Varela, Cecilia. (2017). ""Ninguna mujer..." El abolicionismo de la prostitución en la Argentina." En *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*, no. 26. Pp. 213-235.
- Mora, Mariana. (2015). "Reflexiones desde el zapatismo: la

- producción de conocimiento en una investigación dialógica de compromiso social." En Xochitl Leiva, Jorge Alonso, Aída Hernández, et al. *Prácticas Otras de Conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. México: Cooperativa Editorial Retos. Pp. 247-272.
- Moraga, Cherrié. (1988). "La güera" en Cherrié Moraga; Ana Castillo (Eds.) *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: Editorial Ismo. Pp. 19-29.
- Moore, Barrington. (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morin, Edgar. (2006). *El método 6, Ética*. España: Catedra.
- Muñoz, Enrique. (2017). "El concepto de empatía (*Einfühlung*) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos" En *Veritas Revista de Filosofía y Teología* N° 38 diciembre 2017. Chile. Pp. 77-95.
- Neila, Isabel. (2012). "Me' vinik. una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de los Altos de Chiapas" En *Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 7, Número 2, mayo - agosto 2012. Pp. 137 – 170.
- Ochoa, Karina. (2014). "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización." En *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco. Pp. 13-22.
- Olivera, Mercedes. (1976). "Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio económico." En *Revista Anales de Antropología* Vol. 13, No 1, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Pp. 199-215.
- Olivera, Mercedes. (1998). "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad." En Rosalva Aída Hernández Castillo (Coord.) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, Grupo

- de Mujeres de San Cristóbal. A.C, Centro de Investigación y Acción para la Mujer CIAM. Pp.114-124.
- Olivera, Mercedes. (2014). "La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica." En Escárgaza F, Gutiérrez R, Carrillo J, Capece E, Börries N (Coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social, Volumen III*. México: UAM, BUAP, CIESAS, CEAM.
- ONU Mujeres, COLMEX (2015). *Las trabajadoras migrantes en la frontera sur de México. Hacia una agenda de investigación*. México: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, ONU Mujeres, El Colegio de México, COLMEX.
- Ortner, Sherry. y Whitehead, Harriet. (2000). "Indagaciones acerca de los significados sexuales." En Marta Lamas (Comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de Estudios de Género. Miguel Ángel Porrúa, Pp. 127-179.
- Osorio, Daniela. y Gandarias, Itziar.(2021). "Consideraciones ético-político-afectivas en investigaciones feministas: articulaciones situadas entre academia y activismo." En *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. No. 50, marzo, 2021. Pp. 43-63.
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editorial En la Frontera.
- Palerm, Ángel. (2008). "La formación colonial mexicana y el primer sistema económico mundial" En *Antropología y marxismo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Paniagua, Jorge. (2008). "De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los altos de Chiapas. Antecedentes, Balance y Perspectivas." En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 5, junio-noviembre, Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal, México.
- Papa Francisco (2015). *Carta encíclica laudato si' del santo padre*

- Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Roma: El Vaticano.
- Peirano, Mariza. (2004). "A favor de la etnografía". En Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (Comp.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Pp. 323-356. Argentina: Prometeo.
- Pitt-Rivers, Julian. (1989). "Los sexos: 3. Los valores de la mujer." En Julian Pitt-Rivers *Un pueblo de la Sierra: Grazaalema*. España: Alianza Editorial. S.A, Pp. 138-147.
- Poma, Alice.(2017). *Defendiendo territorio y dignidad. Emociones y cambio cultural en las luchas contra las represas en España y México*, Brasil: Editora da Universidade Estadual da Paraíba EDUEPB.
- Poma, Alice. (2019). "El papel de las emociones en la defensa del medioambiente: Un enfoque sociológico." *Revista de Sociología*, 34 (1). México: Universidad Autónoma de México. Pp. 43-60.
- Poma, Alice . y Gravante, Tommaso. (2018). "Manejo emocional y acción colectiva: las emociones en la arena de la lucha política." *Revista Estudios sociológicos*, Vol. 36 Núm. 108, septiembre-diciembre, 2018. México: Colegio de México, Pp. 595-618.
- Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En Edgardo Lander (Edit.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal. (2007). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Editores. Pp. 93-126.
- Quintana, Francisca. y Rosales, Cecilio. (2006). *Mames de Chiapas*, México: CDI.
- Quintino, Frida, et al. (2011). "Trabajadoras sexuales en la frontera

- México-Guatemala: vulnerabilidad y acceso a servicios de salud sexual y reproductiva”, en Rene Leyva y Frida Quintino. *Migración sexual y reproductiva en la frontera sur de México*, México: Instituto Nacional de Salud Pública (INSP) / Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) / Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).
- Ramírez, Areli. y Roblero, Marín. (2019). “Religiosidad mame en resistencia frente a la minería.” En *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, N.º 26, Ecuador: Flacso Ecuador. Pp. 153-172.
- Restrepo, Eduardo. y Rojas, Axel. (2010). “Introducción. Inflexión decolonial: características e historia.” En Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Pp. 13- 40.
- Rozental, Manuel. (2015). “*Indianizar-nos* frente a la hidra capitalista es armonizar el pensamiento y la práctica. En Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista III*. México: EZLN. Pp. 112-143.
- Rico, Norma. (2018). “Infancias y maternidades zapatistas: subjetividades políticas emergentes en las prácticas educativas y de resistencia-rebelde frente a la contrainsurgencia en Chiapas.” Tesis para obtener el grado de Doctora en Investigación Educativa, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Rodríguez, Sergio. (2017). *Subcomandante Insurgente Marcos. Escritos sobre la guerra y la economía política*. México, Pensamiento Crítico Ediciones.
- Rodríguez, José., Millanes, Brenda. y Durand, Juan. (2019). “Universidad y maternidad. Madres universitarias en la Universidad de Sonora.” En *Revista Universidades*, UDUAL, México, núm. 79, enero-marzo 2019. Pp. 41-57.
- Rosaldo, Michel. (1974). *Woman Culture and Society* Estados Unidos de América: StanfordUniversity Press.
- Rosaldo, Michel. (1984). “Toward an Anthropology of Self and

- Feeling". En *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, editado por Richard A. Shweder y Robert A. LeVine, Nueva York: Cambridge. Pp. 137-157.
- Rosaldo, Renato. [1989] (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Rovira, Guiomar. (2012). *Mujeres de Maíz*. México: Ediciones Era.
- Rueda, Jorge. (2013). "Risa y resistencia en las poblaciones de Santiago de Chile: 1973-1989." En *Revista Intersecciones en Antropología*. Facultad de Ciencias Sociales – UNCPBA.
- Ruiz, Marisa. y García, Dau. (2019). "Epistemic-corporeal workshops: putting strong reflexivity into practice." En *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, Taylor & Francis Group. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/25729861.2019.1664070>
- Rus, Jan. (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas 1974-2009*, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Sanguinetti, Juan. (2017). *Cerebro y persona*. Conferencia impartida en la Universidad de Mendoza, Argentina, 9 de agosto. Disponible en: Academia edu. https://www.academia.edu/34305996/CEREBRO_Y_PERSONA
- Schenerock, Angelica., Ramos, Claudia., Casa de la Mujer Ixim Antzetik A.C. (2021). *La Palma Aceitera desde la Palabra de las Mujeres Diagnóstico de la palma aceitera (Elais guineensis Jacq.) y sus efectos en los territorios de Chiapas*. Chiapas: Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente A.C.
- Scott, James. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Scheper-Hughes, Nancy. (1996). "Small Wars and Invisible Genocides." En *Social Science and Medicine*. XIVth International Conference on the Social Sciences and Medicine, Vol. 43, núm. 5. Pp. 889-900.
- Scheper-Hughes, Nancy. (1997) [1992]. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. España: Editorial Ariel.
- Smith, Neil. (2012), *La nueva frontera urbana*. Madrid: Traficantes de

Sueños.

- Segato, Rita. (2007). "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales." En Juan Ansion, Fidel Tubino (Eds.) *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Pp. 63-90.
- Segato, Rita. (2011). "Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación". Leído en la mesa "Feminismos Poscoloniales y descoloniales: otras epistemologías" durante el *II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos*, mayo de 2011, Ciudad de Guatemala.
- Segato, Rita. (2016). "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado." En Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños. Pp.33-56.
- Speed, Shannon. (2015). "Forjando el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida" En Xochitl Leiva, Jorge Alonso, Aída Hernández, et al. *Prácticas Otras de Conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. México: Cooperativa Editorial Retos. Pp. 273-298.
- Subcomandante Insurgente Galeano (2016). *Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo*. Febrero 2016. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- Subcomandante Insurgente Galeano (2017). "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?" En Sergio Rodríguez (Comp.) *Subcomandante Insurgente Marcos. Escritos sobre la guerra y la economía política*. México: Pensamiento Crítico Ediciones.
- Rivera, Tarcila. (2008). "Mujeres Indígenas Americanas Luchando por sus Derechos." En Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes España*: Editorial Cátedra. Pp 329-349.
- Tinoco, Rolando. (2016). *La violencia de género y la discriminación*

- en la frontera sur de México: Un panorama general.* México: Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR.
- Tlostanova, Madina. (2008). "¿Por qué cortarse los pies para caber en los zapatos occidentales?: Las excolonias soviéticas no europeas y el sistema de género colonial moderno." Walter Mignolo (Comp.) *Género y descolonialidad*, Argentina: Ediciones del signo. Pp. 85-122.
- Tovar, Ma. Elena. (2000). "Extranjeros en el Soconusco" En Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey, núm. 8, México. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Pp. 29-43.
- Valdés, Felix. (2016). *Leer a Fanon, medio siglo después. Ensayo introductorio, cronología y selección de Felix Váldes.* México: Rosa Luxemburg.
- Vargas, Virginia. (2019). "El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad." En Xochitl Leyva, Rosalba Icasa (coord.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias. Tomo IV*, México y Argentina. Cooperativa Editorial Retos; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Institute of Social Studies.
- Velasco, Honorio. y Díaz, Ángel. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela.* España: Editorial Trotta.
- Velásquez, Angela. (2017). "La investigación antropológica en contextos de violencia. Acercamiento a la situación de la mujer migrante centroamericana en el municipio de Ocosingo." En Yerko Castro Neira y Adèle Blazquez (Coords.) *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia.* México: Cuaderno nº5, lmi MESO. Pp. 113-124.
- Villafuerte, Daniel. (2008). "El Soconusco: la frontera de la frontera Sur." En José E. Sánchez, Ramón Jarquín (Ed.) *La frontera sur. Reflexiones sobre el Soconusco, Chiapas, y sus problemas ambientales, poblacionales y productivos.* Chiapas: Senado de la República Comisión de Biblioteca y Asuntos Editoriales. LX Legislatura. Colegio de la Frontera Sur ECOSUR.
- Villaplana, Virginia. (2012). "Claridad: dar palabras al amor. Por bell

- hooks. Traducción." En revista *Arte y políticas de identidad*, vol 6 / Jun. 2012, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Pp. 265-270.
- Wallerstein, Immanuel. (1979). *El Moderno Sistema Mundial, La Agricultura Capitalista y los Orígenes de la Economía Mundo Europeo en el Siglo XVI*. México: Siglo XXI Editores.
- Wieviorka, Michel. (2001). "La violencia: Destrucción y constitución del sujeto." En *Espacio Abierto*, Vol. 10 - No. 3, julio - septiembre 2001. Venezuela: Universidad de Zulia. Pp. 337-347.
- Wood, Julia. (2009). *Gendered lives: Communication, gender, and culture*. Estados Unidos de América: Wadsworth.
- Wolf, Eric. (2006). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zibechi, Raúl. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México: Bajo Tierra Ediciones.

Notas periodísticas

- Canal 3. HXTV (30 de noviembre de 2016). "Entrevista Héctor Silva Camacho." Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=lKWpDT3sFCI>
- Cuarto Poder de Chiapas (22 de julio de 2020). "Acribillan a balazos a joven frente a su casa." Disponible en: <https://www.cuartopoder.mx/reporte/acribillan-a-balazos-a-joven-frente-a-su-casa/332386/>
- Diario del Sur (4 de diciembre de 2018). "Ejecutan a menor en Acacoyagua". Disponible en: <https://www.diariodelsur.com.mx/policiaca/ejecutan-a-menor-en-acacoyagua-2755556.html>
- El Heraldo de Chiapas (16 de junio de 2019). "Asesinan a balazos a mujer catequista." Disponible en: <https://www.elheraldodechiapas.com.mx/policiaca/asesinan-a-balazos-a-mujer-catequista-dentro-de-una-iglesia-3773586.html>
- El Sol de México (10 de septiembre de 2019). "Caos en Escuintla, Chiapas; incendian palacio municipal y una ambulancia." Disponible en: <https://www.elsoldemexico.com.mx/republica/sociedad/>

caos-en-escuintla-chiapas-incendian-palacio-municipal-y-una-ambulancia-4165146.html

Expreso Chiapas (20 de septiembre de 2019). "Ejecutan de tres balazos a joven en Acacoyagua." Disponible en: <https://expresochiapas.com/noticias/2019/09/ejecutan-de-tres-balazos-a-joven-en-acacoyagua/>

Hernández, Luis. (21 de septiembre de 2021). "El infierno chiapaneco" en *Periódico La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2021/09/21/opinion/018a2pol>

Mendoza, Viridiana. (29 de enero de 2019). "Las concesiones mineras, observadas con lupa." En *Forbes México*. Disponible en: <https://www.forbes.com.mx/las-concesiones-mineras-observadas-con-lupa/>

Salinas, Carlos. y Camhaji, Elias. (2 de septiembre de 2020). "Renuncia el secretario de Medioambiente, voz incómoda en el Gobierno de López Obrador" Periódico *El País*, México. Disponible en: <https://elpais.com/mexico/2020-09-02/renuncia-el-secretario-de-medio-ambiente-voz-incomoda-en-el-gobierno-de-lopez-obrador.html>

Toledo, Víctor. (19 de diciembre de 2017). "El día que Monsanto infiltró a Morena" En Periódico *La Jornada* (19 de diciembre, 2017). Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2017/12/19/politica/016a1pol>

Videos

Comandanta Ramona (2018). Koman ilel. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cArq3X24aFA>



La sutileza de la resistencia

**Mujeres y emociones
contra el despojo
en la Frontera sur de Chiapas**

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

Se terminó en mayo de 2023
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y la autora.
Edición digital.

La región del Soconusco de Chiapas frontera sur de México, simboliza la geografía donde se realizó esta investigación, espacio en el que la normalización de la violencia ha generado un clima propicio para el extractivismo y la contaminación de amplios territorios. Conjuntamente, las diferentes violencias que acontecen sobre las mujeres y hacia las migrantes, nos permiten acercarnos al papel que juega esta frontera en el control de los cuerpos y como eje central en la mercantilización de los mismos. No obstante, las mujeres han resistido. La alegría y valentía son piezas fundamentales en la cultura emocional del Soconusco y en su participación y liderazgo.

La dimensión emocional fue parte fundamental de lo que significó hacer política en esta geografía, siendo la *sutileza*, una de sus expresiones más contundentes. Esta política de la *sutileza* contrasta en muchos casos, con la política tradicional masculina donde las emociones y las relaciones de lo considerado como privado han sido minorizadas; en consecuencia, este libro se interesa por visibilizar las miradas y experiencias de las mujeres. Lo anterior, representó una apuesta política que buscó poner en el centro su relevancia en la conformación de procesos de resistencia y transformación comunitarios, asuntos que en muchos casos han sido invisibilizados por los grandes procesos.

Les invitamos a adentrarse en los vínculos entre la antropología de las emociones, los estudios decoloniales y los feminismos no hegemónicos que permiten dar cuenta de los procesos de dominación y resistencia en ámbitos insospechados. Este es un viaje que incita a pensar en otras formas de hacer política, sutiles, pero profundas.

