



Mujeres triquis, trabajo y migración forzada

Territorios de la violencia política



Annaliese Hurtado Guzmán



**Mujeres triquis,
trabajo y migración Forzada**
Territorios de la violencia política

Annaliesse Hurtado Guzmán

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la Cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

Primera edición en español (GE), 2024
Annaliesse Hurtado Guzmán
Mujeres triquis, trabajo y migración forzada. Territorios
de la violencia política.
México: GE, 2024; 294 p.; 21x14cm
(Sección de Obras de Ciencias Sociales).
ISBN_digital: 978-607-8696-86-4

325.2 - Emigración / DEWEY

Primera edición: 2024

*Mujeres triquis, trabajo y migración forzada. Territorios
de la violencia política.*

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2024 Annaliesse Hurtado Guzmán

D.R. © 2024 Cátedra Jorge Alonso

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

D.R. © 2024 Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

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/>>).

Coordinación editorial general: Jorge Alonso Sánchez

Ilustración de portada: Maya Melisa Bautista Hurtado

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

Corrección: Grafisma

ISBN_digital: 978-607-8696-86-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A Maya

Nunca un alma amada cedió ante los infortunios

Entre hilos rojos

Continúo este andar entre hilos rojos,
un lugar en donde asomo mi mano de huipiles eternos,
cargado de memorias que no son de olvido,
nunca podrían serlo, porque las he traído de tan lejos.

Me despiertan con el amanecer,
cuando viajo entre tierras y me visto de flores.
Mi huipil me atavía de la tierra que me vio crecer
y que nace cada día entre historias que comparto con mis hijas,
con mis hijos, con las niñas de mi hermana y de mi vecina.

En ese lugar donde los hilos rojos recrean olores de mi pueblo,
me acompañan entre días pálidos y manos extendidas
porque han visto anochecer mi lengua,
que se pierde entre estas calles desoladas, de pisos ásperos,
ahí, donde mi rostro cambia.

Mi huipil traza en mi mente sonrisas y rostros conocidos,
porque en la lejanía soy triqui que resguarda herencias,
y sostiene a mi pueblo cansado, porque estas nuevas tierras
son templo de alguien más.

Cada día extendiendo mi mano vestida de rojo bienvenida,
sin embargo, sólo encuentro silencios y distancias sin borde.

Hoy quiero encontrarme en estas tierras,
vestida de hilos rojos, de orugas y flores,
entre andanzas que mi alma lleva.
Porque entre hilos rojos me reconozco,
alma mía, de mi pueblo, de mí, que hoy respiro.

Poema dedicado a las mujeres artesanas triqui
Annaliese H.G.

Índice

Entre hilos rojos	7
Introducción	13
CAPÍTULO I	
Discusiones preliminares: ciencia, cultura y tecnología	23
Tejidos de comprensión: entre el saber científico y el saber cultural	23
El contacto humano en la investigación cualitativa: la interacción cara a cara y a través de medios digitales.	32
El significado del cuerpo material del investigador en la investigación social y la idea del espacio frontera.	33
Tensión entre tradición y tecnologías: la emergencia de territorios virtuales.	40
CAPÍTULO II	
Espacio público y trabajo	49
Espacio público y vida cotidiana en la marginalidad	49
Espacio público y lucha indígena en Ciudad de México: ¿la emergencia de lo común?	52
CAPÍTULO III	
Estado, violencias y trabajo	63
Colectivos Triquis: su llegada a la Ciudad de México.	63
El Estado nación en el contexto del desplazamiento interno forzado de la comunidad triqui: entre relaciones de dominación y autonomía.	68
Mujer triqui.	68
Discusiones sobre el Estado y la dificultad del convivir.	73
El sacrificio: entre intercambios económicos y de desplazamiento interno forzado.	81
Los rostros del sacrificio: la donación.	88
Ley, autonomía y democracia en el contexto de los pueblos indígenas.	92

CAPÍTULO IV	
Capitalismo, violencias y trabajo	111
La libertad y los territorios de esclavitud en el contexto del capitalismo.	111
De capitalismo, territorios de autonomía y trabajo artesanal.	116
Discriminación y trabajo.	118
Apuntes sobre discriminación racial y lo indígena.	123
CAPÍTULO V	
Migración y trabajo: una revisión historiográfica	131
Migración y trabajo: breves apuntes de la relación cultura indígena y capitalismo.	131
Contexto histórico: elementos políticos, económicos y socioculturales.	133
CAPÍTULO VI	
Burocracia gubernamental en Ciudad de México y el trabajo indígena	145
Explotación laboral: la relación gobierno-capital-burocracia y su impacto en el trabajo de indígena artesanal.	145
Clases sociales: apuntes sobre el trabajo de mujeres indígenas artesanas dentro del capitalismo.	154
Autonomía y herencia. Su relación con el trabajo de mujeres indígenas artesanas y comerciantes.	157
Trayectos de trabajo en calle.	161
Mujeres triqui en la economía informal en la Ciudad de México.	163
Especialización del trabajo y su relación con las tecnologías.	172
El cuerpo y el trabajo manual/artesanía.	176
Trabajo y salud.	178
CAPÍTULO VII	
La transición: juventudes, violencias y trabajo	181
Sobre los desplazamientos y el olvido: las nuevas generaciones de jóvenes triquis en Candelaria de los Patos.	182
Juventudes indígenas y capitalismo.	187
Espacios de expulsión en la vida cotidiana: la discriminación racial y capitalismo.	195
CAPÍTULO VIII	
Comunidad, trabajo y cultura	201
De procesos de reterritorialización y de disolución.	201
Memoria colectiva y territorio: reterritorializando después del desplazamiento forzado.	205
Comunidad y religión.	207

El ritual religioso y el sentido del trabajo: del espacio rural al espacio urbano.	210
Comunidad y conflicto.	216
Comunidad y familia.	219
Familia, comunidad y trabajo: El huipil triqui.	220
Comunidad y calle: los diversos intercambios en el tianguis triqui	224
CAPÍTULO IX	
Protesta social, espacio público y tecnologías	233
Acceso al trabajo y actividad política del colectivo triqui de Candelaria de los Patos en Ciudad de México.	233
Las tecnologías de la información y la comunicación como ámbito político.	242
CAPÍTULO X	
El respeto y el límite: reflexiones en contextos migratorios y de trabajo	251
El respeto y el límite en contextos de violencias.	253
El respeto, la costumbre en el caso de mujeres migrantes.	257
La noción de hogar en contextos interculturales y el lugar de la frontera.	262
Conclusiones	267
Bibliografía	281

Introducción

Le pregunté a un grupo de jóvenes triquis sobre el significado del trabajo. Una de las respuestas captó mi atención, Pablo me decía: "es algo que no debería de existir". Mi sorpresa no era tan evidente después de estar cercana a su comunidad por casi tres años y medio. Cuando Pablo llegó a la Ciudad de México experimentó la vida precaria en compañía de su madre y de su comunidad, tenía alrededor de ocho años de edad. Ahora que han pasado aproximadamente 12 años, y de comprender diversos procesos relacionados con el trabajo, entre ellos las violencias, no puedo más que pensar que la respuesta tiene un sentido importante.

¿Cómo podría llevarse una vida en donde el trabajo es mayormente sufrimiento y desazón? O ¿el trabajo del otro sea intervenido para evitar que el producto derivado del mismo sea satisfactorio o del orden del beneficio común? O ¿el trabajo se fracture por prácticas de violencia? En estos casos, la vida en sí misma dentro del "orden social" imperante se arrebatada por las dinámicas de opresión y control social vividas dentro de las relaciones sociales, lo que imposibilita el trabajo o genera un trabajo acorde con escenarios de violencias.

No puedo más que expresar la preocupación en relación con las condiciones por las cuales mujeres y hombres establecen una lucha casi deshumanizada y en la cual se implantan las reglas de cómo llevar a cabo la organización social basada en el predominio de unos cuantos. En otro aspecto, cómo ciertos grupos humanos son impactados dentro de tales luchas. El contexto social en el que se dan las relaciones por el poder en los espacios laborales: de acuerdo con el estatus social, las alianzas políticas y económicas, de género, etcétera, genera una serie de discusiones que a lo largo de estas páginas se vierten.

Parto del argumento que el trabajo indígena en tanto es creado y desarrollado dentro de un contexto cultural, al ser impactado por las violencias y por el capital en tanto tienen una incidencia global, tenderá a abrirse camino por espacios marginales. Esos espacios marginales no siempre promueven el trabajo, sino que, al ser marginales, juegan en un contrapeso con una serie de fuerzas que están incidiendo tanto para su mantenimiento como para su extinción; en este caso, los sujetos necesitarán abrir canales para que su trabajo se desarrolle; ante lo cual se exigirá desde un ámbito subjetivo una autonomía, un sentido de apertura ante lo nuevo, una agencia que permita posicionarse ante las violencias y un sentido de lo común, o del don que permita sostenerse en ese espacio.

El escenario del desplazamiento interno forzado provoca que las personas, en dichas condiciones, al ingresar al medio urbano se ubiquen dentro de espacios marginales, esto como consecuencia del conjunto de fuerzas encontradas de tipo psicosocial, político, económico que logró tal expulsión. En tales espacios frontera, su subjetividad y su identidad étnica sufrirán cambios; las actividades de trabajo pueden ser anuladas siempre y cuando sus respuestas ante estos escenarios de riesgo no generen acciones en común, promotoras de un espacio de gestación de fortalezas y reconstitución tanto subjetiva como sociocultural. En tal sentido, también se puede apuntar que la migración produce nuevas agencias: se obtienen nuevos conocimientos en contacto con la realidad experimentada, nuevas capacidades/destrezas y fortalezas personales, pero en ciertas condiciones de suma hostilidad las tensiones psíquicas posibilitan un debilitamiento de la persona que le impida generar un nuevo sentido de vida. Los espacios físicos y su desplazamiento obligan a contactar con otras realidades que van impactando al sí mismo.

Al respecto, el trabajo, en tanto una actividad imprescindible para la sobrevivencia del ser humano y para su ser social, cuando en sus normas están instituidas las violencias o las violencias lo atraviesan derivado de las asociaciones de sujetos con intereses propios, los sujetos que se integran, si no se subordinan a las normas establecidas y no asumen el trabajo instituido, su trabajo tenderá a la expulsión o a la desintegración de lo nuevo y de su autonomía al considerarse elemento de amenaza aparente en el sistema en donde se integra.

Dicho esto, la violencia dada su complejidad tiene múltiples formas de expresión, los efectos son diversos, entre ellos la muerte. Así, existen diferentes mecanismos que la generan y la reproducen. Por tanto, a lo largo de estas páginas se expondrá en relación con otros conceptos y autores, generando una explicación dentro de las problemáticas sociales objeto de análisis, siendo el último capítulo en donde se pondrá más énfasis en relación con el respeto y el límite. Se retoma una primera acepción escrita por Ferrándiz y Feixa:

Al hablar de violencia nos referimos a relaciones de poder y relaciones políticas (necesariamente asimétricas), así como a la cultura y las diversas formas en las que ésta se vincula con diferentes estructuras de dominación en los ámbitos micro y macrosocial (en términos de Gramsci, es hablar de relaciones de hegemonía y subalternidad) (2004: 159).

El interés de este estudio descansa en diversas inquietudes: espacios de la relación social en donde se atiende al quiebre de los valores humanos y hacen que lo político y el trabajo se mantengan intervenidos mutuamente dentro del conflicto. El trabajo está ligado a la idea de subsistencia, pero dentro del orden capitalista existen diversas complicaciones que hacen del trabajo un sufrimiento que se va concatenando con otras problemáticas de suma preocupación.

Un aspecto que se me pondría en cuestión es retomar autores de otras latitudes, inclusive las grandes teorías para comprender las realidades que vive una comunidad indígena en Ciudad de México, y en específico de mujeres jóvenes migrantes que se abren paso en esta urbe para generar su actividad de trabajo. Sin embargo, me integro a la vorágine de fenómenos que han trascendido lo temporal y espacial y, que sólo puedo dar cuenta, más que con un arsenal teórico y metodológico lo suficientemente nutrido, con las propias estrategias y reflexiones que, a lo largo de mi trayecto como investigadora y científica social he generado en más de 15 años de trabajo.

De igual forma, retomo de las grandes aportaciones de Hegel esta condición de *totalidad*, en tanto los fragmentos de realidad que recojo se van interrelacionando unos con otros, y no existe aún un punto final en donde pueda decir que he encontrado todo el saber sobre mis investigaciones.

Desde un aspecto antropológico, mi acercamiento con las personas, quienes me mostraron parte de su realidad, ha representado un gran desafío. Siempre el mundo humano y el “contacto” encarna un desafío. Este es el primer objeto de interés de este estudio, por ello he querido retomar la categoría “forzado”, que en estas páginas la recupero del desplazamiento forzado al tratar de comprender el proceso migratorio de la mayor parte del pueblo triqui de San Juan Copala. Pero lo forzado me ha invitado a pensar que esta condición conlleva un componente de violencia que no permite identificar un camino viable de comprensión. Lo forzado en el contacto humano, en esta investigación se establece desde una desposesión de la idea de una pretendida superioridad como investigadora, por lo que el tiempo establecido en ese contacto no tendrá el sello de la apuración, ya que el tiempo en el contacto también es fundamental. Nunca el ámbito de lo forzado podría generar una entrevista honesta o una amistad casi espontánea. De repente sin saberlo, nos sumergimos en las diversas tensiones que provoca el campo. Las fuerzas que llevan a la persona investigadora por diversos lugares del conocimiento no es un asunto de eclecticismo, sino de diferentes caminos para llegar al conocimiento, y son aspectos de un todo. Por ello, el método dialéctico me ha resultado bastante idóneo. Ese campo que de manera literal toca profundamente al sujeto investigador se convierte en un análisis o una reflexión que desemboca en otros conocimientos.

Es innegable, como lo ha demostrado la historia, que diversos intentos para lograr la vida en comunidad en plena armonía son imposibles, ya que la homogeneidad también acaba con el área autónoma de la vida social y personal. No por ello he de decir que no existen áreas de convivencia social en las cuales emerge lo común y el trabajo en un *entre*. Así, se intenta captar y discutir lo común en aquellos resquicios en donde no existe un elemento forzado. Lo no forzado permite entender que la investigación se torna intervención con la presencia de la persona interviniente. ¿Qué tipo de intervención sería? Ya que podría caer en el ámbito de las violencias, porque en primera instancia, no se demandó su presencia.

¿Cómo interpretar la realidad desde otros lugares de enunciación? La producción científica en el ámbito social no escapa

al atravesamiento del sujeto investigador en torno a los diversos significados sobre lo femenino y masculino, lo cual se refleja en lo que investigamos y cómo lo investigamos. De ahí que Marina Ariza hable sobre “tratar de subsanar las enormes lagunas en el conocimiento a que había conducido el sesgo ideológico por construcción de género”. Al respecto, los acercamientos a un mismo objeto de estudio tendrán sus caminos muy diferenciados en cada persona investigadora. Y, aunque se pretende estudiar una realidad localizada, he de comentar que las dinámicas del capital tienen una incidencia global y el proceso de pensamiento trasciende lo temporal y lo espacial, por tanto, coexistimos con diversos conocimientos, con los cuales es oportuno dialogar y exponer su pertinencia o no para comprender las realidades, que para este estudio se establecen en el marco de migración forzada de pueblos indígenas y las trayectorias laborales de mujeres en ese contexto. Asimismo, una comprensión desde el feminismo me permite tomar una posición sobre los cruces interpretativos con tales realidades sociales que experimentan las mujeres. Escribo desde un feminismo marginal, en donde mi visión está en el acto mismo, que no siempre será conveniente ni aceptable, pero analizo las historias de vidas de las mujeres en un entramado de dinámicas políticas, socio culturales, subjetivas, económicas e históricas, generando un conocimiento a partir de la cercanía. No puedo explicar tales procesos negado a otros sujetos implicados.

El sentido del ser mujer en las diversas sociedades va de la mano con las formas de acción *de, con, hacia* las mujeres en una estructura sociocultural y política dada. De ahí que, inclusive para efectos de esta investigación, las narrativas de mujeres en sociedades precolombinas, y hasta mediados del siglo XX, no tengan proliferación escrita y los estudios científicos en el campo social sobre migración de mujeres apunten hacia análisis en los cuales se desdibuja la agencia de las mujeres en dicho proceso. Marina Ariza realiza un trabajo sobre la producción académica de las tres últimas décadas referente a las complejas relaciones entre la construcción social del género y los procesos migratorios:

En el terreno de los estudios de migración podemos tomar como punto de partida la reunión celebrada en 1974 por la Academia Americana de Antropología, en la Ciudad de México, con el tema "La mujer en el proceso migratorio" (Ariza, 2000). La divisa que guiaba los esfuerzos analíticos en aquellos primeros años tenía como lema otorgar visibilidad a las mujeres migrantes. Se trataba de subsanar las enormes lagunas en el conocimiento a que había conducido el sesgo ideológico por construcción de género. A la par de este interés se hacían esfuerzos por evitar la tipificación estereotipada de la migración femenina como exclusivamente *asociacional*; es decir, dependiente de y realizada por otros, subsumiendo todos los desplazamientos migratorios de mujeres bajo una misma rúbrica (2007: 456).

Por tanto, se retoman saberes provenientes no sólo desde la psicología social, sino también de la filosofía, la sociología, la antropología, la teoría política, y la historia, ya que para generar una mayor comprensión es necesario dialogar con otras áreas de conocimiento que permitan un acercamiento a los fenómenos antes expuestos.

En el caso del trabajo indígena y de jóvenes indígenas en las urbes, específicamente en Ciudad de México, encuentro diversos procesos que expondré con altísimo interés. Es por ello por lo que he ubicado los elementos de intercambio o de choque como dos grandes guías para ir discutiendo las categorías de análisis.

No se puede hablar de grupos indígenas y de autonomías en torno a su trabajo sin dejar de considerar la dimensión política que les cruza. Dentro de tal contexto, las juventudes indígenas se encuentran en el dilema en el cual se constituyen sujeto por la lucha o son absorbidos por las urbes augurando un nuevo proceso de concebirse indígenas y personas capitalinas al mismo tiempo. Las mujeres triquis jóvenes se encuentran dentro de diversas tensiones, así como algunos otros integrantes de su comunidad, en donde los diferentes contextos que se irán mostrando van dando cuenta de un complejo, en donde la dupla trabajo-subjetividad es esencial para abordarlo en relación con diversos campos disciplinares como la filosofía política.

Así, el trabajo en los contextos capitalistas nos invita a tratar tales procesos que se expanden de una forma global y, asimismo, discutir los temas sobre la modernidad y la comunidad.

Al respecto, me acerqué a la comunidad de Candelaria de los Patos, tratando de contactar inicialmente con el grupo de jóvenes. Pero mis percepciones iniciales se topaban con una gran dificultad: pensaba, derivado del fracaso de mis primeras inmersiones, que una comunidad mantiene resguardados a sus integrantes más jóvenes. Entendía que el proceso de acercamiento inicial sería con la familia y, específicamente, con quienes estaban a cargo de ésta. A lo largo de estos años he podido contactar, sin planearlo, con jóvenes que trabajan, y en un acercamiento mayor, con mujeres jóvenes que tienen hijos y, a su vez, son el sostén de su familia, es decir, están a cargo. Sin darme cuenta, la dinámica de relación me fue llevando a contactar también con un área sumamente valiosa: la amistad.

En el contacto con la comunidad triqui, se han revelado diversos elementos: su labor está ligada a la conformación de su pueblo. Los accesos al empleo se han dado mayormente de forma colectiva. He de decir que su llegada se da en el contexto de un desplazamiento forzado, por lo que el grupo en sí ha sido fuente de fortaleza para sostenerse en la nueva territorialidad, sin dejar de lado los conflictos existentes en la relación cotidiana al interior. Por lo que no se puede negar esa parte colectiva, ni desdibujar esta condición del trabajo inserto en su cultura. Por tanto, no puedo hablar del trabajo femenino indígena de las mujeres triquis sin dar cuenta, precisamente, del trabajo como pueblo indígena triqui y como pueblo que ha sufrido la segregación y la violencia. Aunque el proceso migratorio ha sido diferenciado de familia a familia y de sujeto a sujeto, la pérdida por asesinato es una condición que caracteriza a la comunidad de Candelaria de los Patos en tanto vive en la memoria de un pueblo. Y aunque esta condición de muerte por asesinato no es generalizable a todas las familias, el miedo y la necesidad de preservar la vida es un aspecto que les impide retornar.

Los procesos de migración interna en nuestro país han sido una constante. Diversos elementos articulados generan que tales desplazamientos surjan. En el caso de las migraciones del medio rural al urbano, se pueden enunciar elementos ligados como son: una economía precarizada, que es acompañada de diversos procesos de violencia y, para el caso de las comunidades indígenas, el velo del racismo ha sido

una condición no sólo sociocultural, sino también histórica que va construyendo subjetividades. De ahí que existan cierres diversos en los espacios producidos, principalmente laborales y de tránsito. “Desde los años setenta, la economía mexicana comenzó a presentar diferentes desequilibrios macroeconómicos que eventualmente llevaron a recesiones de diferente intensidad a partir de los años ochenta” (Mejía, Díaz y Vergara, 2017: 59), ante tal escenario las estrategias de sobrevivencia generan una reestructuración del ordenamiento de instituciones como la familia, teniendo que insertarse en nuevos contextos, en ocasiones, precarios. En esta movilidad se comienzan a generar cambios en las lógicas sociales y culturales. Para el caso de las mujeres, su inserción en el campo laboral presenta diferentes desafíos, derivados principalmente de su lugar social. Barrios y Barrios refieren cómo, durante 1990, se acentuó el incremento de la participación femenina en México “el cual se ha visto reforzado por la reestructuración del aparato productivo y el deterioro de las condiciones económicas que privan en nuestro país. [...] por lo que muchas mujeres se convierten en jefas de familia-proveedoras del sustento de sus hijos” (2016: 41-42). En la década actual, la economía rural tiene entre sus características:

En el campo habitan familias y grupos domésticos envejecidos, empobrecidos, que han dejado de vivir de las actividades agropecuarias y que dependen, cada vez más, de recursos externos, en especial dos: los subsidios públicos a través de los programas de subsidio a la pobreza y las remesas que envían los migrantes. La pérdida de viabilidad de la agricultura, la falta de empleos locales y regionales, así como el escaso acceso a la propiedad han obligado a los jóvenes a migrar de manera continua y a permanecer cada vez más permanentemente en los lugares destino; y a los grupos domésticos a vivir separados a largo plazo, de manera indefinida (Arias, 2013: 98).

Aunque las condiciones socioculturales, políticas y económicas para las mujeres han de ser diversas, dependiendo de su experiencia de vida y las condiciones que generan su migración, existen aspectos como los antes relatados que atraviesan todo el cuerpo social, dos de ellos son el contexto capitalista y las dimensiones políticas en donde las relaciones de dominación median. En el caso de las mujeres, su

integración al campo laboral también genera cambios en su rol social. Para Ana María Chávez, la migración es un fenómeno complejo que debe analizarse desde diversas aristas, por lo que propone:

El grado de participación en la actividad económica y el tipo de ocupación que desempeñan las mujeres migrantes en sus lugares de destino debe analizarse a partir del tipo de movimiento migratorio (rural, urbano); las características socioeconómicas de la población migrante (solteras, casadas, profesionistas o con pocos años de estudio); tiempo de haber migrado; tradición en la migración de los lugares de destino; estructura productiva y del mercado laboral de los lugares receptores, entre otros aspectos (Chávez, 2008: 29).

Esta migración, del medio rural al urbano, para los grupos indígenas entabla diversas reflexiones: una de ellas es la relacionada con su autonomía, el reconocimiento a su diferencia; así como el tema de la tenencia de la tierra. Al respecto, el proceso de desamortización de tierras dejó a muchas poblaciones campesinas, entre ellas indígenas, con un despojo de tierras y, con ello, un trastocamiento de su identidad étnica ligada con su territorio. En ese sentido, la migración del medio rural al urbano crea una serie de transformaciones y tensiones que tocan también con las acciones que puedan generar las mujeres migrantes indígenas para integrarse a los nuevos modos de ser sociales.

Afirma Larissa Lomnitz:

La modernización se concentra en las grandes urbes y los sectores agrario y artesanal tienden a quedar marginados de la economía nacional. Este proceso viene acompañado por la desvalorización de las ocupaciones tradicionales frente a las industriales modernas, y del campo frente a la ciudad (1975: 18).

Cuando las mujeres indígenas se incorporan a un espacio urbano con sus propias dinámicas, y estas formas/trabajo rurales no tienen cabida en la urbe, se ven obligadas a buscar nuevos intercambios económicos que posibiliten la subsistencia, principalmente en la calle. Ante ello, la calle, además de ser un espacio plural, da cuenta de diversas problemáticas económicas, políticas, socioculturales e históricas. Para el caso de la Ciudad de México, las calles toman la forma de

distintos intercambios económicos que estarán también mediados por relaciones de dominación y control.

Este estudio se divide en diez capítulos interrelacionados: en la primera parte se abordan las reflexiones iniciales que encaminan las discusiones en torno a la ciencia social, el saber cultural y los caminos tanto metodológicos como teóricos que se fueron ubicando para dar paso al proceso de comprensión de la compleja realidad que engloba el trabajo en relación con las violencias en sus diversas aristas (sacrificios, discriminación, estigmatización, violencia laboral, asesinatos, etcétera), el problema del Estado y el desplazamiento forzado, las incidencias del capitalismo, la configuración de grupos indígenas como sujetos políticos, su autonomía, y la interconexión mundo rural-urbano, entre otros.

Las siguientes partes del estudio a partir del capítulo II tienen la intención de ir ubicando estas problemáticas psicosociales, culturales, económicas y políticas en una conexión intergeneracional de eventos. Por ello, se comienza con un análisis inicial sobre su llegada a la Ciudad de México y sobre las condiciones que propician la expulsión de su territorio. Una parte historiográfica sobre trabajo y migración. Seguido de las formas de reterritorialización en Ciudad de México y su incidencia en el trabajo. Sus luchas para sobrevivir en un espacio laboral cerrado, violento e inaccesible en donde su constitución como sujetos sociales les permite vislumbrar una incidencia futura. Finalmente, se termina con una discusión sobre el respeto y el límite en contextos migratorios y de trabajo incorporando experiencias de otras latitudes fuera de México que abonan a la reflexión.

CAPÍTULO I

Discusiones preliminares: ciencia, cultura y tecnología

Tejidos de comprensión: entre el saber científico y el saber cultural

En este proceso de pandemia por coronavirus COVID-19 y de confinamiento como estrategia de salud, ha surgido, a partir de mi contacto con la comunidad triqui, la noción de “trueque”, de “intercambio”. Ciertamente, ese trueque evidenciado en la pandemia como estrategia de sobrevivencia, también abre diversas reflexiones sobre “el intercambio”. Esto me invitó a poner en juego los diversos intercambios previos y durante el proceso de mi investigación. No sólo intercambios de cosas materiales, sino también intercambios de formas de concebir la realidad, de pensarse y pensar al otro, de sentirse y sentir al otro.

Esos intercambios también tocan al ámbito de las ciencias sociales y a las formas en cómo se llega a comprender la realidad en la cual se vive. Así, el intercambio de saberes es una condición para conocer lo diferente.

Por ello, comenzaré este apartado discutiendo esos caminos por los cuales se pretende llegar a la comprensión de esa realidad social que permite evidenciar diversos fenómenos sociales en relación con la migración interna de jóvenes triquis, derivada de un desplazamiento forzado, y su inmersión en el trabajo no regulado dentro del espacio público.

Primeramente, discutiré esta acción del trueque como punto en donde se intersectan diversas formas de expresión de la realidad.

Con fecha del 01 de mayo del 2020 el periódico *Excélsior* publicaba la noticia “Indígenas ofrecen artesanías a cambio de despensa” (García, 2020):

Artesanos indígenas de las comunidades otomí Mazahua Triki instalaron un campamento en la esquina de circuito Plaza de la Constitución y avenida 20 de Noviembre a un costado de las oficinas del Gobierno de la Ciudad de México, donde colocaron una carpa en el que luce un letrero que dice centro de acopio.

Los artesanos decidieron esta mañana intercambiar artesanías por despensa y denunciaron que, del grupo de más mil artesanos, no todos recibieron el apoyo que otorgó el gobierno capitalino de mil 500 pesos y algunos señalaron que no se recibió completo.

Ciertamente, el contexto de pandemia por coronavirus COVID-19, que en México se evidencia en febrero del 2020, estaba complejizando y resaltando las conflictivas psicosociales, económicas y políticas en el país.

Las artesanas y artesanos que migraron a la Ciudad de México por diversas circunstancias (en los siguientes apartados discutiré el caso de la comunidad triqui) y, que, dentro de sus acciones de trabajo se encuentran la confección y venta de artesanías en el espacio público, experimentaban la dificultad del cierre de ese espacio, inaccesible para la venta de sus productos; ya que se implementó el confinamiento como estrategia para resguardar la salud, se imposibilitó la movilidad por espacios públicos, así como el contacto con el otro.

Tengo acercamiento con la comunidad triqui en tales circunstancias para llevarles despensa. He de comentar que, desde diciembre de 2019, había tenido mis primeros contactos: fui invitada el día 11 de dicho mes a la fiesta de la Virgen de Guadalupe de San Juan Copala y, a su vez, al festejo por el cambio de mayordomía. Su asentamiento se encuentra en las inmediaciones del metro Candelaria, en Candelaria de los Patos, Ciudad de México. Asimismo, había tenido contacto con una familia migrante proveniente de Cholula, Puebla; la señora Rosa¹ fue una de mis primeras interlocutoras, a quien también decidí visitar. Ella me comentó que recibieron un sólo apoyo de \$1,500, por parte de la alcaldía Venustiano Carranza, para sobrevivir por la falta de empleo durante la pandemia. Servidores públicos de la alcaldía les

¹ Se usarán pseudónimos para conservar el anonimato.

habían informado que recibirían dos apoyos económicos por dicha cantidad, pero el segundo apoyo, al parecer, ya no se realizó. También gestionaron con SEPI (Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes) la solicitud de comida, misma que llevaron en dos ocasiones. Información que posteriormente me confirmó uno de los líderes de la comunidad triqui, asentada en el mismo territorio. Sin embargo, después de meses de confinamiento, ese apoyo se hizo insuficiente. Rosa me expresó que no les permitieron vender, tentativamente, hasta el mes de octubre del 2020. Ella se dedica a la venta de comida, sus clientes son algunos trabajadores de la zona. Comentó que tenía buena relación con el encargado de la gasolinera cercana: les vendía comida. Sin embargo, debido a las condiciones económicas inestables que con mayor agudeza enfrentaba el país, lo despidieron en ese periodo de crisis, por lo que dicho espacio para la venta de comida se tornó inviable.

El señor Pedro me invitó a su asamblea el martes 16 de junio. Era de su conocimiento, desde mis primeros contactos, mi identidad como investigadora y de mi interés por conocer su comunidad. Por lo que tomé la decisión de aceptar su invitación a la asamblea, pese al contexto de pandemia. Le extendí mi apoyo en cuanto a conocimientos que pudiera compartirles respecto a la pandemia y sobre la crisis de salud presente. Pero lo que me propuso fue un “trueque”, en el cual compartiría mis conocimientos respecto al cuidado de la salud, y, por su parte, me enseñarían medicina tradicional. Ese “trueque” abrió mi camino para la comprensión de esas realidades sociales.

Ciertamente, tanto la comunidad triqui como las familias migrantes, que vivían en el mismo territorio, no conciben los procesos de salud/enfermedad de la misma forma como se concibe desde las ciencias naturales. “Entre los triquis los conceptos de salud-enfermedad aluden a la relación del individuo con la naturaleza. En caso de enfermedad se recurre a los curanderos tradicionales, los cuales utilizan plantas medicinales y en caso de algo que ellos no pueden curar, se recurre a médicos alópatas” (Archivo Fotográfico “México Indígena”, UNAM).

Cuando caminé por uno de los ingresos al edificio donde se encuentra viviendo la comunidad triqui, Rosa, mujer originaria de

Cholula, Puebla, al mirarme, me saludó y me abrazó. Para ella y su familia las medidas de sana distancia implementadas desde el gobierno mexicano no están internalizadas. Me invitaron a entrar a su casa, me ofrecieron café o té y querían comprar galletas para compartirme. Charlamos varias horas; después de conocer todas las dificultades que les habían acontecido en ese tiempo, ella se fracturaba emocionalmente. Me relató una experiencia cuando sufrió una caída mientras iba al mercado, eso daba paso a su necesidad por mantener una salud óptima, ya que tiene una hija joven de 13 años, es estudiante, les ayuda en las labores de casa y trabajo.

Regresé a la semana siguiente. La asamblea se llevó a cabo hablada totalmente en lengua triqui, por lo que sólo podía entender algunas palabras que habían incorporado a su ingreso a la Ciudad de México y que compartíamos como: autoridad tradicional, pueblos originarios, pueblos indígenas, alcaldía, entre otras.

La asamblea se llevó a cabo en círculo y hablaron dos de sus líderes. Ya comenzada dicha asamblea, salió del edificio una de las mujeres triquis ancianas de la comunidad y fue quien en el festejo de la Virgen de Guadalupe puso incienso en el altar. Vestía con su huipil tradicional rojo. Se sentó junto al altar de la Virgen. Después de darse cuenta de mi presencia, cruzó el espacio circular para darme la mano, a lo cual se la estreché inmediatamente. Esa muestra de atención que me procuraba me hacía sentir acogida.

La asamblea fue interrumpida por un sismo de grado 7.5. Uno de los líderes, inmediatamente después de escuchar la alerta sísmica, con su altavoz les pedía salir del edificio. Las familias salían y se desplazaban a la zona considerada de seguridad. Varios hombres en hilera se replegaban sobre las casas de lámina enfrente del edificio, lugar que era de riesgo, pero no se movieron de dicho lugar. Una de las mujeres estaba acostada en el piso boca abajo con las manos extendidas; en un primer momento quise ayudarle para levantarse, pero lo que estaba haciendo era *abrazar al mundo*. Me explicaron que lo hacía para llevarse su enfermedad. Era una práctica que hacían las mujeres, los hombres tendían a silbar, aunque en ese momento ningún hombre lo hizo.

Después de terminado el sismo, retornaban las familias hacia la zona de la entrada del edificio habitacional. Sobre la calle había algunas sillas, se sentaron y se colocaron en círculo. Los niños, niñas y jóvenes se refugiaban en el cuerpo de sus mamás, y otros más se mantenían en grupos pequeños muy cercanos unos a otros. El líder me pidió hablar ante toda la comunidad y decirles algo relacionado con lo acordado sobre el “trueque”. Después de que terminé de hablar, y de percibir que no todos los presentes me escucharon, el líder comenzó a hablar en su lengua triqui explicando parte de lo que yo había expresado. Fue cuando me di cuenta de que había cierto respeto hacia él, porque se hizo un silencio mientras hablaba, y también intuía que no todas las personas hablaban español. La comunidad aceptó mi presencia y mis visitas a partir de ese momento, las cuales se harían más constantes.

Las comunidades indígenas y mestizas migrantes en la Ciudad de México han vivido este encuentro o choque en la relación social. El escenario de la pandemia ha puesto en evidencia las diferentes respuestas con, hacia y sobre el otro. Se hacen patentes posturas políticas, formas de ser sociales múltiples. Se exagera la sensación de amenaza por el otro desconocido.

El desconocimiento y el desconocer al otro se presenta en discursos y prácticas políticas, como las respuestas de la senadora del PAN, (Partido Acción Nacional) Kenia López Rabadán, cuando se propuso a una mujer indígena como titular del CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación). Su discurso se retomó en diferentes medios de comunicación. Así, en el espacio de internet *El Debate*, el 22 de junio, la noticia se exponía de la siguiente forma:

Senadora del PAN considera 'ofensa' que mujer indígena dirija Conapred.

La senadora del PAN, Kenia López Rabadán, ha causado polémica tras declarar que considera una “ofensa a la inteligencia de las mujeres” la propuesta del presidente Andrés Manuel López Obrador de que sea una mujer indígena quien dirija el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (Durán, 2020).

El choque: se va materializando y da cuenta de formas de pensamiento social en tensión, y con ello, de acciones específicas, algunas de ellas

promueven la discriminación y desigualdad en sus diversas vertientes. No todas las creencias son compartidas, de ahí que el tener contacto con las singularidades es importante.

Me quiero detener en ese punto, ya que introduce al escenario en el cual quiero exponer los caminos que guiarán mi andar investigativo.

El momento del *choque* tendrá elementos que le posibiliten la emergencia. Este momento del *choque* es donde se evidencia con mayor nitidez lo que es aceptado de lo que no lo es; lo que se conoce y está en proceso de aceptación; lo que sorprende y no se asimila; lo que surge por un momento azaroso y que por las condiciones de su emergencia logra una internalización posterior; lo que no se conocía y no se acepta. ¿En qué términos se da esa aceptación o transformación?

El *choque* lo podemos comprender en diferentes sentidos, y este *choque*, a su vez, puede o no permitir una reformulación de los elementos relacionados. De lo cual pueden surgir algunas interrogantes: ¿el choque permite la transformación? ¿El choque, en tanto exige un afecto, puede acaecer en efectos positivos? ¿En todo encuentro hay choque y comprensión de lo diferente? De ahí que, para acercarme a la realidad antes expuesta, partiré del *choque*, así como del *trueque*, este último en el sentido de intercambio.

De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española*, la acción de chocar refiere al "encuentro violento de una cosa con otra; contienda, disputa, riña o desazón con una o más personas, combate o pelea de reducidas proporciones".

El choque en tales acepciones invita a la disrupción de un componente de fuerza que impacta. Ingres a la realidad de manera abrupta. Se fuerza a existir y se percibe de una manera superficial, pero tendría que pasar por un proceso de pensamiento tal que permita la internalización o el ser pensado. ¿Qué pasa cuando dos concepciones de la realidad chocan? Hemos llegado no sólo al contacto con lo diferente, también al contacto con lo inaprehensible porque desde las referencias ese conocimiento no se concibe como aceptable y verdadero.

Además, podría interrogarse qué tan diferente, o en qué aspecto diferente se presenta esa realidad o el conocimiento de ese otro; podría haber ciertas no-diferencias que permiten ese engarce, de alguna forma es un diálogo con el otro, pero también consigo mismo.

Desde Hegel (2017), estas contradicciones coexisten dentro de una totalidad. Así, lo real, en tanto totalidad, sería inaprehensible; sin embargo, existen mediaciones que permiten ese contacto con la realidad social. Para Hegel la identidad y la diferencia se encuentran en el Uno. A través del pensamiento se puede salir de sí para pasar a un dominio diferente, siendo el pensamiento y el lenguaje modos a través de los cuales se contacta con la exterioridad.

El símbolo sería un medio para contactar con esta exterioridad y con el *no ser*. Es aquí donde el lenguaje y el pensamiento, en tanto recogen también la realidad sensible, son un medio para contactar con la cultura.

En tal sentido, y continuando los caminos sobre el *extrañamiento* y la *diferencia*, los espacios frontera se pueden pensar como una gestación de las diferencias, de esos extrañamientos que se resisten a desaparecer y abren vetas con nuevas prácticas y creencias irrumpiendo en lo instituido, haciendo una presencia que condensa elementos imaginarios sociales y de una realidad concreta. Se expone la dificultad de vivir en un determinado sistema social. La migración o expulsión de los territorios, en tal sentido, no es ajena a diferentes grupos sociales.

Al respecto, se puede pensar en diferentes dimensiones de la *diferencia*, así como los controles sociales generados para regular las relaciones sociales. De ese modo, un mismo grupo excluido puede manifestar exclusiones de un otro diferente al interior.

Por tanto, a partir de lo antes expuesto, en relación con la comunidad triqui, podemos ver diversos choques: diferentes concepciones sobre la salud/enfermedad que guían las prácticas de diferentes grupos humanos; las ideologías de superioridad de un grupo humano respecto de otro, las cuales pueden acaecer en racismos o clasismos; las diferentes concepciones sobre el trabajo, lo informal/formal que tal denominación tendrá cabida o no dentro de cada grupo sociocultural; los lugares asignados por edad/raza/género/clase social, por citar algunos, las cuales coexisten dentro de una misma realidad social.

Es por ello por lo que la experiencia en contacto con mis interlocutores es primordial para no negar la realidad que se me presenta y que por momentos pueda llegar a ser incomprensible.

Lo cual nos lleva a otra discusión, el contacto con el saber científico y otro tipo de saberes provenientes de diversas culturas.

Como expone Alexandre Koyré (2017) en su texto *Estudios de historia del pensamiento científico*, existe una tensión constante en el proceso de producción científica, éste está ligado a procesos sociales, políticos, económicos de las diferentes épocas en las cuales emerge. De ahí que también los procesos de dominación o la caída de los imperios sean una limitante para el acceso a las obras de los filósofos de determinadas regiones, lo cual encuentra su nexo a los propios procesos de dominación en la ciencia a través de grupos de poder, y la adscripción de sus adeptos, quienes, cruzados por una visión muy específica del mundo y del ser, generan choques con quienes no comparten dicha visión.

Sobre los cortes epistémicos para identificar el origen y el término de un pensamiento social existe un arduo debate. Si bien Alexandre Koyré discute en torno al pensamiento moderno; sin embargo, como el autor lo expone, es imposible hablar en dichos términos, ya que la historia entabla una serie de gradaciones, un ir y venir en las producciones “científicas” y una influencia de los autores por otros predecesores o por las producciones de su tiempo. Por lo que existen corrientes de pensamiento aún vigentes, a pesar de no encontrarse en la época de su producción.

Lo mismo pasa con las disciplinas: lo psicosocial en su definición siempre ha representado una ambigüedad, porque su configuración atiende una mezcla, una hibridación de disciplinas, y una tensión constante entre diferentes formas de concebir la realidad y cómo intervenir esa realidad. Sin embargo, esta interdisciplinariedad, transdisciplinariedad o multidisciplinariedad representa una potencia más que una debilidad, ya que impide el dogmatismo.

La siguiente fotografía permite reflexionar en torno a la inmersión del científico social dentro del campo. Ante ello, surge la pregunta ¿la intervención es diferente de la investigación? No cabe duda de que todo el tiempo se interviene en la relación social, de ahí que no sólo los grandes aciertos, sino también los grandes conflictos surjan por dicha intervención.

Aquí se muestra parte de un mural que reviste un espacio público y permite evidenciar la presencia de la cultura triqui en esa zona marginal (se discutirá en el capítulo 2). Sin embargo, aunque se pretende mostrar aspectos simbólicos de su cultura, la imagen de Emiliano Zapata, un símbolo de la revolución mexicana y de la lucha por el reparto de tierras, abre la pregunta sobre si ¿tal personaje es parte de la cultura triqui? Este mural, intervención de artistas venidos de una universidad, dejan parte de su subjetividad en tales espacios, en donde no se deja claro el lugar de tal personaje en la subjetividad de los integrantes de esta comunidad. Aunque la organización que se vinculó a la obtención de esas viviendas tiene tal nombre, no todo triqui sabe realmente quién es Emiliano Zapata, más allá del nombre de una organización.

Fotografía 1. Vivienda comunidad triqui de Candelaria de los Patos, Ciudad de México. 19 de julio de 2019.



Fuente: elaboración propia.

El posicionamiento del investigador(a) cuando contacta con la realidad es innegable. Se entra en una zona de tensión al dirimir sobre el contacto mismo: un contacto amable y que promueva seguridad, ¿es necesario siempre y mayormente para las personas que se encuentran en condición de riesgo? La respuesta no es tan simple, y las decisiones sobre cómo “ser” en relación con el otro se van resolviendo en el trato cotidiano. En dicha forma, dentro del sistema de conflicto solventar la verdad se vuelve una labor imperiosa. Así, cohabitan aspectos sobre la sensación de seguridad tanto de las personas interlocutoras como

de las personas investigadoras. Apuntan a la interrogante sobre la identificación y certeza en relación con las intenciones negativas de un otro que se encuentra dentro de tales procesos sociales en el campo de investigación. Pero, como lo había expuesto, se va dirimiendo en el trato cotidiano y en el trabajo autoreflexivo.

Sería imposible no ver el conocimiento de lo social, como quiera que se lo conciba, como una violencia, involucrando una intervención, pero ésta funda al mismo tiempo un vínculo y una exigencia de cierto régimen de reciprocidad; es un acto que da lugar a un conjunto de actos enlazados para la creación de sentido y que involucra un repertorio de categorías y determina un cierto horizonte político. [...] Hacer de la violencia heterónoma, del despotismo un instrumento de investigación o un medio para orientar la edificación de horizontes políticos, reclama, por lo menos, una fundamentación ética y política (Mier, 2002: 15).

Por ello, en el ámbito de la investigación, desde la labor etnográfica, existen diversas dificultades en el acceso al conocimiento en la relación con un sujeto conocido², por ejemplo: la generación de *confianza*. ¿Cómo puede el o la investigadora existir o ser reconocido dentro de un grupo que se sabe investigado? Esto nos lleva al siguiente punto.

El contacto humano en la investigación cualitativa: la interacción cara a cara y a través de medios digitales

Las Tecnologías de la Información y la Comunicación conectan a sujetos o grupos que se encuentran con distancia geográfica, pero no acortan las distancias subjetivas.

El contacto humano nos permite conocer y reconocer no sólo cierta realidad social sobre la cual se está interrogando. Ese contacto

² Para Vasilachis de Gialdino "la posibilidad de que el sujeto conocido sea al mismo tiempo una parte activa en la construcción cooperativa del conocimiento y una presencia no oscurecida o negada, sino integralmente respetada en la transmisión de éste" (p. 52). Se retoma tal concepción ya que, para la investigación cualitativa, el lugar que ocupa el o investigador(a) nunca será rebasado, pero la forma en cómo se ubica en relación con su interlocutor también es sustancial para lograr un mayor acercamiento.

humano que, desde una visión positivista de la ciencia³, sería en apariencia un obstáculo para comprender determinada realidad social, en otro sentido, permite que la confianza emerja en un sujeto y en un grupo que decide entrar en intercambio. Buroway expresa que “la ciencia reflexiva parte del diálogo, virtual o real, entre el observador y los participantes, incrusta dicho diálogo dentro de un segundo diálogo entre los procesos locales y las fuerzas extralocales que, a su vez, solo pueden comprenderse como un tercer diálogo en expansión de la teoría consigo misma” (1998: 5). Este diálogo que el autor expone es mayormente un desafío, la metodología y el uso de determinadas técnicas permite evidenciar caminos por los cuales abrirse paso; sin embargo, la investigación cualitativa exige un esfuerzo mayor, procesos que, por ejemplo, dentro del uso de la entrevista, o de observación participante, se necesita un contacto con el contexto y un nivel de reflexión constante en interrogación con diferentes recursos investigativos. Es por ello por lo que el trabajo comienza inicialmente con el sujeto que investiga. Esto nos lleva a plantear:

El significado del cuerpo material del investigador en la investigación social y la idea del espacio frontera

La frontera que separa a un cuerpo físico de otros cuerpos también expone barreras simbólicas, aquellas en las cuales la subjetividad se encuentra implicada. Estas barreras también las encontramos en las disciplinas, en donde tras la idea de identidad se rehúsa a la trascendencia de retomar aportes de otras disciplinas para emprender el trayecto de investigación dentro de la complejidad. Pero también se puede pensar esa diferencia como un espacio en donde se contacta con lo nuevo.

³ Esta afirmación no desestima el uso de metodología cuantitativa en las ciencias sociales, más aún se requiere de lo humano, en tal sentido, para generar una discusión inicial que abra paso a la construcción de los instrumentos como es el caso del cuestionario, de ahí que, como exponen Verd y López (2008), “La consciencia de que la realidad social investigada tiene múltiples caras o dimensiones ha llevado frecuentemente a aplicar diferentes técnicas para recogerlas. Así, a la pluralidad de apariencias y lecturas que permite un objeto se hace corresponder el consiguiente pluralismo de técnicas”. (p. 13)

El cuerpo en tal sentido, en tanto revierte una integralidad, está atravesado por una condición social y política, tanto como económica. El cuerpo del conocimiento o cuerpo científico no puede más que pensarse en tales condiciones. Al respecto, Eugenio Trías, expone una elaboración sobre una filosofía del límite, la razón fronteriza, genera una triada: el ser del límite, el logos o razón fronteriza y las formas simbólicas. Esta última dimensión permite revelar aquellas configuraciones de formas artísticas o productos religiosos en el mundo, entre otros aspectos, y que, retomo para explicar la dimensión reflexiva en conjunción con el dato empírico a través de lo simbólico.

Respecto del método el autor afirma que en filosofía “es particularmente importante el problema del comienzo, la elección del dato inicial decide la marcha y el trayecto” (1999: 31).

La experiencia de la cual se parte, y que se instituye aquí como comienzo de ese trayecto filosófico, es la experiencia de una existencia exiliada, expulsada de unas causas y condiciones que, desde ella, no pueden ser conocidas ni reconocidas. Un límite estricto, a modo de cadena de necesidad o de *ananke*, impide conocer o reconocer tales causas o condiciones. Luego lo que aparece como dato o aparición es una experiencia que remite, de modo intrínseco a ese límite. [...] Esa experiencia de exilio es el dato del comienzo; y el éxodo parece determinar y decidir el trayecto que puede seguirse a modo de ruta metódica (itinerante y aventurera) de la reflexión filosófica (Trías, 1999: 34-35).

En la investigación social tal condición de límite ha de generarme grandes inclinaciones, más aún cuando lo pensamos en la intervención dentro de realidades virtuales, simuladas, ficcionales y de amplios espectros del rumor, pero también de una dificultad para establecer un contacto importante con un otro para comprender las realidades sociales y conocerle.

El punto de partida, en tal sentido, es sumamente importante, porque tal parecería que el comienzo es la pregunta de investigación; sin embargo, ese ámbito de la experiencia que da paso al interés es anterior a la formulación.

Retomando esta idea de la razón fronteriza que el autor construye, me he permitido exponer que, desde la matemática, los límites dan

cuenta de la aproximación a cierto lugar. La distancia, en tal sentido, entre un punto y otro siempre será infinita. No por ello es imposible llegar a un punto con la mayor exactitud o inclusive llegar al punto. Esto lo expongo para seguir discutiendo sobre el contacto humano y en específico, sobre el acercamiento dentro de la relación con el sujeto a conocer.

La infinitud del espacio interno entre una cosa y otra, entre un punto y otro, permite la apertura a nuevas realidades. En tal sentido, en términos de la topología, nunca se llega al límite, sino a una aproximación. En las relaciones sociales, esa realidad que se presenta, en tanto se ha aproximado a ella, representa también un límite, que en sentido paradójico se le ha rebasado para llegar a él, sin tocarle, en el sentido que hay una inconmensurabilidad de la realidad que no puede ser aprehendida; sin embargo, al rebasar determinado espacio de comprensión, lleva a incorporar un nuevo sentido que no implica negar el anterior, sino reconocerle.

En ese sentido, el ocultamiento de cierta verdad es otro tema que introduce al ámbito de la mentira o de la imposibilidad de conocer lo que la realidad expone, porque desde los referentes tenidos existen ciertas cristalizaciones que funcionan como una pantalla. Sin embargo, para ello también es importante llegar a este límite por distintos caminos para encontrar una comprensión. Porque esas cristalizaciones que funcionan como barreras, están también configurando el sí mismo de la persona investigadora.

Al respecto, Giovanni Boria (2000) sobre *la conserva cultural* expresa:

El conjunto de estos elementos cristalizados constituye la cultura. Ella conserva los productos de la actividad humana sea bajo la forma de objeto material como un libro, una película, un edificio o una composición musical, o bien bajo forma de modelo de comportamiento ya establecido como un ritual religioso, una conversación social una representación teatral de un texto escrito o la iniciación a una secta (pp. 107-108).

Boria hace el trabajo de revisión de la obra de Jacobo Levy Moreno y da cuenta que un rol rígido sigue las conservas culturales, por lo que se tiene que vivir de manera creativa un nuevo sentido de realidad.

Así, es que existen creencias que generan actos, la necesidad de pertenencia a grupos esconde también la propia conflictiva de “estar con”, lo cual ha desembocado en ideologías de superioridad o la necesidad de generar un cierre en el grupo de pertenencia.

Hago alusión a tales condiciones, porque en la investigación, la persona que investiga en tanto inmerso en esa realidad también necesitará del trabajo mismo de la flexibilización de su rol y de una condición creativa, su anulación impediría el proceso antes dicho sobre el conocer.

Javier Callejo considera la asimetría o las normas implícitas que se van generando entre la relación social dentro del proceso de investigación, y más específicamente durante la entrevista. Así, retomo del autor la idea de “confesión” y aunque parecería un concepto teológico, me parece importante exponer aquello que podría ubicar al sujeto en tanto sujeto, atado por las diversas fuerzas sociales en las cuales se encuentra inmerso, me permito plantear que el sujeto investigador durante la entrevista tendrá diversos impedimentos para entrar en una comunicación con su interlocutor, ya que operan ciertas restricciones que le impedirían exponer información de la cual es conocedor, este es el punto crucial, ya que en tal encuentro no siempre se puede llegar al conocimiento de ese dato verdadero, de ahí que el exponer este espacio frontera nos permite reflexionar sobre *el comienzo*. Aquí se abren diversas interrogantes respecto al interlocutor o el informante clave.

El interlocutor cuenta con información que permita una mayor comprensión del fenómeno a investigar, si es su decisión exponerla sin ningún tipo de restricción, habría que pensar también sobre su posición dentro de un contexto más amplio, un elemento primordial que quita la duda lo da el acercamiento mismo, *la confianza*, es ese elemento que se dirime en doble vía. Por otro lado, la idea de “confesión” lleva al interlocutor a un lugar de tensión; esa información revela un sufrimiento en sí mismo que la persona investigadora tratará de comprender. La información objeto de la confesión puede provocar en sí misma que el interlocutor no esté en disposición de revelarla, ya que sus implicaciones pueden desembocar en alguna especie de daño para sí o para el grupo en donde se está inserto. Pero si decide

exponer dicho dato, se tiene que generar estrategias o una reflexión ética en torno a sus efectos para su actuación. Así, no se puede dejar de lado, que, como expone René Lourau, el sujeto está atravesado por múltiples grupos de referencia y pertenencia, y por ello, una historia de vida nos apertura al conocimiento de procesos psicosociales, políticos y económicos.

La ideología grupista (en los pequeños grupos) o comunitaria (en las grandes formaciones sociales como el partido, la Iglesia, la nación, etc.) tiende a construir la imagen ideal del grupo monosegmentario, de la coherencia absoluta, producida por una pertenencia única y omnipotente, que relega al segundo plano todas las demás. El «grupo» –cualquiera que sea su volumen y su historia– se contempla narcisísticamente en el espejo de la unidad positiva, excluyendo a los desviantes, aterrorizando a aquellos de sus miembros que abrigan tendencias centrífugas, condenando y a veces combatiendo a los individuos y grupos que evolucionan en sus fronteras. Este tipo de agrupamiento que rechaza toda exterioridad es un primer caso de grupo-objeto (p. 266).

Al respecto, dentro de los procesos institucionales todo sujeto se encuentra inmerso, también los elementos de control operan para que no se expongan aquellas zonas que intenten agrietar tales estructuras de poder. Esta área que se apertura “entre” estas interacciones expone diversas condiciones de lo humano, así la importancia de dicho acercamiento. Ello es claro, por ejemplo, en un caso de acoso laboral, al buscar entrevistar a los sujetos dentro de su mismo grupo de trabajo, existirán barreras para comunicar prácticas de acoso por distintas razones: miedo a represalias, entre ellas el despido o mayor violencia; la posibilidad de perder el empleo, el cual está ligado a las presiones por una precariedad laboral y las condiciones de vida en las que se encuentran. Así, el sistema institucional opera para que tales verdades no surjan. Por ello, hablar de lo humano involucra estos elementos y la pericia para realizar tales trabajos de contacto con la verdad ha de ser una tarea complicada.

Por otro lado, el proceso en dichos términos no podría ser más violento cuando se maneja con una monotonía o una guía de técnicas

sin el contacto ético y en ánimo de realizar el trabajo de pensamiento que permita atravesar los prejuicios, las distancias normativas y de roles, entre otros aspectos.

Como confesión de una norma, tal vez generalmente no aceptada, la entrevista en profundidad es la práctica de investigación que en mayor medida ha convocado reflexión sobre aspectos éticos. Hay una norma socialmente no dominante cuya declaración puede ser atribuida a un individuo, lo que podría tener consecuencias directas para éste. De aquí que se hayan de extremar los cuidados de preservación de identidades, aun en el caso de aquellos temas de estudio en que parezca que la revelación de la norma puede ser beneficiosa para el sujeto que ha hecho la confesión. La voluntad del entrevistado de hacer pública su confesión es un dato más del estudio; pero no el papel del observador (2002: 417).

Es esta condición íntima que se expone es lo que también va exigiendo del sujeto que investiga mayor sensibilidad y ética en cada acción.

La pregunta sobre el por qué se realiza una investigación también toca con el origen del proceso como ya se había expuesto, las interrogantes que han de estar presentes en el sujeto investigador, esas interrogantes de cualquier forma han de surgir por un contacto profundo con la problemática o con una parte de la problemática. Esa interrogación comienza en forma de una entrevista silenciosa en la cual se va conversando con aquello que aún no se descifra, con los propios pensamientos y que va encontrando una indagación también en la teoría. Es ahí donde comienza la investigación: con ese diálogo sigiloso y silencioso.

Así, se entra a otra zona de la interacción con otro que produce discursos: es el caso de cuando se analiza información venida de algún medio digital o material, como son las cartas o los archivos, se contacta con lo humano que se refleja en esa materialidad y, sin embargo, no existe diálogo, solamente se está en relación con las propias interrogantes surgida que buscan nuevos caminos para saltar tales vacíos.

La intención es no forzar los intercambios, dentro de los procesos en la investigación, ninguna intervención lo debería hacer. Así, la

intervención comienza con la presencia del sujeto que investiga. Las personas psicólogas sociales nos enfrentamos al reto de entrar a los grupos sociales. La entrada es un momento vital de todo trabajo de la persona psicóloga social, porque es en donde se genera un principal desafío, se teje el *entre* y se permite no sólo mirar, sino sentir el conflicto.

En los casos de migración, dado que la problemática es muy amplia y profunda con diversas tesituras y características, podría concebirse una gran reflexión sobre tales ocurrencias y efectos; sin embargo, existe un elemento de análisis que conecta con las diferentes expresiones de la migración, y ello es la entrada a los nuevos espacios de la relación social.

Se pensaría que las condiciones económicas, políticas, sociales se complican al presentarse el fenómeno de la migración transnacional, en donde las fronteras nacionales constituyen mayores obstáculos; no obstante, las fronteras dentro de un mismo país también están cerradas y ahí comienza la intervención, cuando se entabla una serie de impedimentos en la relación social.

¿Cómo abrir lo cerrado? Dicha pregunta resuena en las personas que migran y no tienen oportunidades dignas para insertarse en las dinámicas de determinado grupo social. De igual forma, el sujeto investigador social se interroga sobre tan desafiante asunto cuando es extraño en un campo que le es ajeno en "cierto sentido". Se tendría que preguntar: ¿de qué forma es ajeno?

En esta forma, tendrá que pensar en sus propias barreras porque la primera presentación es el primer contacto. Esas tensiones surgidas del campo de investigación, median también en el sujeto que investiga e interviene, y pueden ser un obstáculo más para promover el proceso de acercamiento, esto, a causa de los miedos, prejuicios, etcétera. Por ello, muchos profesionistas deciden mantener distancia, ya que el sujeto que investiga inevitablemente es, a su vez, intervenido. De ahí que, quienes trabajan violencias y procesos de trauma, tienden a desarrollar estrés postraumático.

Tensión entre tradición y tecnologías: la emergencia de territorios virtuales

Si ubicamos el proceso de migración forzada, surge una pregunta que podría caer en el campo de la filosofía y ésta es ¿quiénes somos ahora? El ser establece un límite: delimita y ubica una existencia. Los territorios materiales en el proceso de migración forzada se vuelven inaccesibles; sin embargo, la potencia de la memoria y las tecnologías van generando una dinámica para crear un territorio virtual que se mueve en redes para localizar fragmentos de un pueblo que ha experimentado los embates de la violencia política y de un capitalismo fortalecido.

Por tanto, en este apartado se comienza la reflexión sobre el uso de las tecnologías de la información y la comunicación dentro del proceso de la investigación social, y la intervención de dichas tecnologías dentro de grupos sociales, en donde juegan un papel preponderante. El segundo punto se discutirá con mayor detenimiento en un apartado subsecuente para tratar la dimensión política que emerge en los usos de la información en medios como las redes sociales. Por lo tanto, ubicaré en este capítulo dos aspectos: la tradición dentro de los procesos de investigación en ciencias sociales y la tradición ligada a la cultura e intervenida desde un territorio virtual.

Las tecnologías hoy en día se mantienen piloteando los albores de la crisis pandémica y, aun en tal proceso, no pueden más que guardar una historia en su interrelación con la vida social, ya que, en su uso, los fines han sido diversos: hacia la destrucción humana o para promover la vida; así como una implicación socio cultural, política, económica en lo social. De ahí que no pueda ser más paradójico que las tecnologías también conlleven un sentido dentro del conflicto social en el cual fue necesaria su emergencia, y más aún ante la dicotomía muerte-vida. En los procesos en los cuales las máquinas parecieron una primacía, como es el caso del proceso de industrialización, que la finalidad generó una polaridad social en donde la riqueza y la pobreza estaban puestas en el juego del orden mundial. Así, la tecnología como medio de dominio se ha convertido en un eslabón clave para el control social. En contraposición, desde el ámbito estético y ético, estas tecnologías

ligadas a la creación y la predisposición hacia la vida han sido una prótesis que acompaña a lo humano.

De esta manera, las estrategias para acercarse a las problemáticas sociales, que un científico social tiene a su disposición, se han convertido en tema de debate a lo largo del tiempo. Ciertamente, los cambios generados a partir de los procesos sociales, culturales, económicos y políticos en la época renacentista y de la Modernidad también implicaron una revolución científica y el uso de artefactos como medio para conocer y comprender dicha realidad.

Durante el periodo de transición posmedieval europeo conocido como el Renacimiento, a partir del siglo XV, se fue dando una tendencia de ir fusionando lo visual (cristalizado más que todo en el arte sacro) con nuevos conocimientos y mediciones que con el tiempo se consolidarían como el método científico. Esto propició un cambio gradual de paradigmas que fue desplazando a la fe religiosa como medida de todas las cosas para dar paso al pensamiento moderno en los siguientes siglos. Dicho impulso inicial renacentista y sus necesidades históricas en términos socioeconómicos también fueron dando paso al desarrollo de nuevas tecnologías de producción, representación y circulación que significaron revoluciones profundas en las formas de entender y operar frente al mundo (Flores, 2020: 36-37).

Estos cambios se han dado también dentro del ámbito científico: la realidad social y la ciencia se implican mutuamente. Es así como, en los tiempos de pandemia, los desafíos para las ciencias sociales fueron mayores, no por ello hemos de decir que el uso de las tecnologías en la investigación no se hiciera patente en las diversas disciplinas, por ejemplo, la antropología visual con el uso de la imagen fija y la cámara fotográfica, así como en la etnografía digital. Los diversos debates giran en torno a su implementación en relación con las discusiones sobre la verdad y confiabilidad de tales estrategias. ¿Hasta qué punto dichas herramientas nos permiten conocer? La tecnología se asienta en la vida cotidiana en la época actual y ésta genera una intervención de lo social y con lo social.

¿Qué se debe continuar? Dentro de la tradición, la continuidad juega un papel primordial, ya que es ella misma la que se conserva. Sin

embargo, en la migración, la movilidad no deja ningún ente inalterado, ¿qué rol juegan las tecnologías en esa continuidad de la tradición?

Al hablar de tradición pareciera que se alude a un pasado que puede seguir operando en el presente y vislumbrarse en un futuro, como la necesidad propia del ser humano por conservar alguna historia, sus creencias, sus territorios, sus grupos de pertenencia y referencia, entre otros. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2002) ofrecen algunas coordenadas para hablar de tradición y, asimismo, emplean el término de *tradición inventada*, en la cual se encuentra un elemento dinamizante de los contenidos de la tradición que también va operando en una dimensión temporal:

La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado (p. 8).

Sin embargo, la tradición, en tanto guarda un aspecto ritual, de forma sincrónica, es un elemento sustancial que va reconfigurando a la sociedad.

En este sentido, la «tradición» debe distinguirse claramente de la «costumbre» que predomina en las denominadas sociedades «tradicionales». El objetivo y las características de las «tradiciones», incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. La «costumbre» en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a este le impone limitaciones sustanciales. Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia. [...] Una segunda distinción, menos importante, que debe hacerse es la que existe entre la «tradición» según se entiende aquí y la convención o rutina, que no tiene un significado ritual o una función simbólica como tal, a pesar de que la podría adquirir accidentalmente (Hobsbawm y Ranger, 2002: 8-9).

La tradición en la cultura se conecta a través del ámbito simbólico. Para hablar de las tensiones respecto de la tradición habría que considerar: 1) ella misma es necesaria para generar sociedad; 2) habría que pensar hasta qué punto la costumbre es conveniente a todos los integrantes de un grupo social, y más aún, cuando las violencias son la costumbre. Es ahí donde las inconformidades se podrían hacer patentes o no para generar una movilidad a tales aspectos.

De este modo, la tradición desde un ámbito del ritual encuentra un sentido humano que hace dialogar a los integrantes de un grupo, “un estar de acuerdo”, ese aspecto ritual tendría que ser del ámbito de los valores y de la preservación de la vida social, problema sustancial discutido durante siglos, necesario y complicado en su acción.

Víctor Turner, referente de la antropología simbólica, en su libro *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* propone vías para el estudio de los símbolos:

La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo (Turner, 2013: 22).

Así, para el autor los símbolos empíricamente observados en el terreno eran a su decir “empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, y unidades espaciales en un contexto ritual” (2013: 21).

De ahí que al aludir al símbolo también nos remite a los significados asignados. Para Geertz la conceptualización de cultura es como afirma esencialmente un concepto semiótico:

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (2003: 20).

Para el autor la cultura, en tanto concepto semiótico, consiste en “un sistema en interacción de símbolos interpretables” (2003: 27).

No obstante, estos sistemas de interacción de símbolos se impactan con los cambios en el pensamiento social y en la estructura política, aunque no necesariamente se extinguen.

Retomando el tema de la tradición desde Gadamer, éste expone:

En realidad el horizonte del presente está en proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar (2005: 376).

Al respecto, me permito introducir en este punto el caso de la comunidad triqui de Candelaria de los Patos, la cual experimenta diversas violencias en su territorio, durante el proceso de salida desde San Juan Copala y en el punto de llegada a la Ciudad de México. En ese sentido, la transmisión de la cultura y la protesta social son aspectos en los cuales la comunidad triqui de Candelaria de los Patos incursiona en las tecnologías de la información y la comunicación en diversas formas, en las cuales iré reflexionando a lo largo de estas páginas y en apartados subsecuentes, como ya había apuntado.

A una década de la migración forzada, sus integrantes han generado diversas producciones audiovisuales, una de ellas se encuentra en el canal de YouTube <https://youtu.be/jkOZJGbLp5w>, dicho video tiene por título: “Chilena de la Fuerza Triqui”, se encuentra musicalizado por un joven triqui, quien ejecuta en su teclado una chilena (género musical mexicano de la región de Oaxaca). Aparecen bailando integrantes de la comunidad triqui de Candelaria de los Patos en Ciudad de México, vestidos con sus trajes típicos de su región, San Juan Copala, Oaxaca, pero en un medio urbano en Ciudad de México, en el cual habitan y se han asentado. Asimismo, aparecen símbolos religiosos y de festividades de carnaval como las máscaras.

A continuación, se muestran segmentos del video antes mencionado:



#MusicaDeOaxaca #MusicaDeGuerrero #RegiónMixteca
Órgano Clave Mixteca - Fuerza Triqui [VIDEO OFICIAL]



#MusicaDeOaxaca #MusicaDeGuerrero #RegiónMixteca
Órgano Clave Mixteca - Fuerza Triqui [VIDEO OFICIAL]



#MusicaDeOaxaca #MusicaDeGuerrero #RegiónMixteca
Órgano Clave Mixteca - Fuerza Triqui [VIDEO OFICIAL]



#MusicaDeOaxaca #MusicaDeGuerrero #RegiónMixteca
Órgano Clave Mixteca - Fuerza Triqui [VIDEO OFICIAL]



#MusicaDeOaxaca #MusicaDeGuerrero #RegiónMixteca
Órgano Clave Mixteca - Fuerza Triqui [VIDEO OFICIAL]

El músico expresa en dicho video: "Y saludamos a los paisanos de la región triqui allá en Candelaria Ciudad de México". Llama la atención la palabra "allá", adverbio que señala un lugar no cercano. En este sentido, la migración implica lejanía, separación, distancia respecto del lugar de origen. ¿Pero, subjetivamente, se logra dicha distancia? Aunque existen casos en los que las personas migrantes, aun teniendo familia en su lugar de origen, se quedan absorbidos por el nuevo territorio sin conexión con su pasado de forma física, no es el caso aquí expuesto, ya

que la migración se llevó a cabo por familias, por comunidades. En tal expresión de saludo, se identifica el señalamiento de que en Candelaria de los Patos existen paisanos triquis; un señalamiento que como mensaje a través del medio virtual permite encontrarse, mostrarse. La interconexión a través de estos medios ante la disgregación de un pueblo me permite hablar de territorios virtuales, en donde la tecnología y la cultura generan una transmisión de los símbolos y, por ende, de la tradición, con los cambios y aspectos parciales que pueda tener. Sin embargo, estos destellos se mantienen en la memoria de dicho colectivo y se entrega a un medio informático que puede ser expandido a nivel global.

La cultura, en este sentido, se interviene con estas formas artísticas que involucran productos sociales y culturales no propios de la comunidad triqui en Oaxaca, lo que permite discutir, principalmente, cómo se va integrando un nuevo *ethos* social.

Así también, este género musical no compite con las grandes industrias en el gran mercado capitalista, como medio de subsistencia, al igual que para el grupo de artesanos triquis, su trabajo dentro de las dinámicas del capital es insostenible.

Por tanto, es importante y relevante exponer cómo los diversos teóricos han generado una discusión sobre los impactos de la modernidad y del capitalismo. Éste último ha sido, entre otras razones, el causante de la migración de dicha comunidad. Y, sin embargo, este video, en tanto tecnología, es un producto de la modernidad que se integra a sus prácticas como un proceso de reterritorialización derivado de la migración: una consecuencia del capitalismo. Es por ello por lo que es importante diferenciar las tecnologías y los usos que se hacen de ellas, no como productos de la modernidad en un sentido negativo, sino, más bien, diferenciados de los usos políticos, así como de las dinámicas del capital.

Las diversas tensiones entre la tradición y las tecnologías han de ser necesarias para discutir sobre los tratamientos que desde lo humano y en lo humano la tecnología se ha insertado en el medio social, ya sea para promover formas de mayor convivencia y coordinación social o, en algunos casos, para la destrucción de tales vínculos sociales. El tema de la investigación social sobre las tecnologías, a través de las

tecnologías y en las tecnologías, también permite una serie de debates: el caso de la información comunicada a través de medios como las redes sociales y su implicación política que también genera una interrogación sobre la verdad en las informaciones, así como el lugar del sujeto investigador en tales escenarios. No obstante, es necesario ocupar diversos recursos metodológicos alternos para conocer y contactar con la realidad social dentro del proceso de investigación. Los usos de la imagen y de los medios de comunicación masiva, por ejemplo, para “construir verdades”, como en el caso de la propaganda fue y es un instrumento utilizado para fines políticos, de ahí que un ámbito psicosocial también sea convocado para generar un análisis más profundo de las problemáticas sociales. En este apartado solamente se retoman algunas consideraciones para la discusión, sin embargo, el tema es amplio y se requiere mayor profundización.

Asimismo, una relación importante entre la tecnología y la tradición se encuentra en el ámbito simbólico, en donde tales elementos son fundamentales dentro de la organización social. La tradición tiene diferentes tintes, entre ellos se encuentra generar un ordenamiento social a través de rituales sociales, y una posibilidad de acuerdo social; sin embargo, la tradición, entre otras facetas puede promover formas instituidas de violencias y coerción social, de ahí que su reflexión toque con los grandes cambios en el pensamiento social y los impactos del capitalismo a nivel global.

CAPÍTULO II

Espacio público y trabajo

Espacio público y vida cotidiana en la marginalidad

Los primeros contactos que tuve con la comunidad triqui de Candelaria de los Patos fueron a través del espacio público. Ese espacio en donde la extrañeza trasciende el exterior y rompe las pantallas de lo aparente.

Mi interés inicial era comprender los procesos migratorios ligados a la economía informal y el espacio público. Éste de manera simbólica me hablaba acerca de numerosos elementos. Lo marginal aparecía en diversas formas: llegué a la zona en donde se encontraban asentadas personas migrantes de diferentes regiones, Puebla, Estado de México y Oaxaca. Existe un edificio habitacional construido a través del Instituto de Vivienda de la Ciudad de México (INVI), donde habita gran parte de la comunidad triqui ahí asentada, así como familias triqui, otomí y poblana viviendo en casas de lámina de alrededor de tres por cuatro metros cuadrados aproximadamente. Supe, por Luis, que las personas triquis que viven en las casas de lámina han sido acogidos por los que ya tienen mayor tiempo en la zona, él, un hombre triqui de alrededor de 56 años, fue aceptado por ellos, a su decir, está agradecido porque no tenía ningún otro lugar para vivir. Entre las casas de lámina, se encuentra una especie de callejones reducidos que conectan hacia la avenida que lleva a la Iglesia y al metro Candelaria; en el otro sentido lleva a una avenida que cuenta con un puente vehicular y es perpendicular a la zona triqui/otomí/poblana. El metro Candelaria se encuentra cercano, alrededor de unos 800 metros, de dicho asentamiento. En sus afueras se reviste el espacio de diferentes cuerpos desgastados y moribundos de personas sin hogar o callejeras. El olor es específico de la basura

que aparece en los suelos, es como un olor de lo que se va muriendo. A un costado del edificio habitacional de la comunidad triqui venida de San Juan Copala, Oaxaca, se despliega un gran tianguis de productos usados, el cual se une con la terminal de colectivos y con el mercado de la zona que tiene a sus alrededores puestos del comercio informal. La zona en sí misma reflejaba diversas dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales.

Eso me hacía pensar en las formas de relación social en contextos de mayor indefensión, cuando la vida se sostiene de las orillas y puede generar estados desventurados de muerte. Ese espacio daba cuenta de una pobreza profunda, un abandono del gobierno o una desvinculación para cambiar las condiciones de vida de las personas en pobreza extrema y de las violencias que se reflejaban en diversas formas: violencia familiar, violencia callejera, violencia política, entre otras. La migración ligada al espacio urbano en una zona marginal estaba expuesta a través de tales escenarios. Y de igual forma, el despliegue del comercio informal de productos usados se extendía sobre el asfalto como un tapete que cubría toda la avenida. Ésta se saturaba de vehículos de transporte público y del bullicio del mercado de la zona. Tal atmósfera me mostraba las diferencias existentes entre las diferentes zonas de la Ciudad de México. “Lo usado” me traía una metáfora que explicaba ese espacio: lo usado como desgastado, como aquello que aún resiste las tensiones que provoca una vida dentro de la escasez de alimento, de la falta de un trabajo digno, relaciones con la insistente mediación de las violencias, entre otros aspectos. Y trae a la reflexión la pregunta ¿qué predisponía a tales condiciones? Existe una serie de desigualdades sociales, económicas y políticas, así como culturales, aunque, como mostraré en los apartados subsecuentes, en los diferentes grupos sin importar las clases sociales, ni el género, ni la raza, etcétera, las violencias se cuelan en diferentes formas, siempre hay alguien en desventaja social.

Así, la migración se manifestaba en relación con la economía informal visiblemente desde lo territorial y el desplazamiento a nivel simbólico, pero también desde la reterritorialización. Es claro que tanto las dinámicas como la fachada de la zona reviste de descontento para las comunidades triquis ya asentadas desde hace más de ocho años. Al

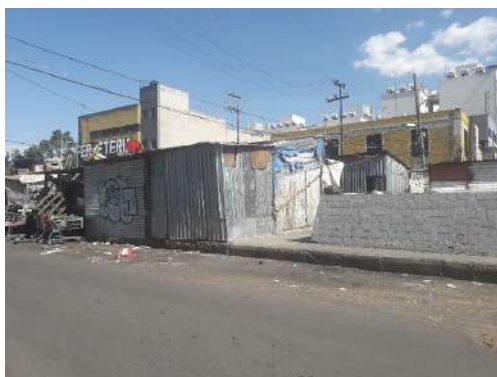
respecto, como proyecto, tienen la intención de transformar el espacio creando un barrio triqui.

Candelaria de los Patos es un espacio al cual se le ha asignado diversos significados. Diego Cera (2020) en su nota titulada “Sobre el barrio bravo de Candelaria de los Patos, marginado y resiliente”, publicada en el espacio LOCAL.MX, expone: “Al igual que Tepito, el barrio la Candelaria de los Patos, a un lado de La Merced, es considerado por muchos uno de los más bravos de la Ciudad”. Dicho barrio ha sido considerado marginal; en el pasado, se trataba de una zona de pantanos. En el periodo de la Colonia llegaron “personas de escasos recursos, prófugos y delincuentes”. “Antes de llamarse así, la Candelaria se llamaba Macuitlapilco, y las mujeres que vivían allí subsistían de la venta de patos migratorios que sus maridos cazaban durante el día”.

Cuando visité por primera vez el asentamiento de la comunidad migrante otomí, poblana, triqui, cercana al metro Candelaria, llegué a la zona por metro. En las afueras se encuentran diversos comercios informales de venta mayormente de comida, y se visualiza asentada una gran cantidad de personas que viven en la calle.

Pero la zona triqui establece una especie de enclave que desentona con el paisaje antes retratado de la vida marginal. Los colores rojos característicos de la cultura triqui se manifiestan en un mural que posteriormente será retomado.

Fotografía 2. Candelaria de los Patos. Casas de lámina, barrio triqui. 09 de junio de 2019.



Fuente: elaboración propia

El espacio público: un ámbito en donde lo político se moviliza; en donde se imparte la lucha, tanto por permanecer como por reclamar su ocupación y el ejercicio público; en donde la palabra genera su incidencia; en donde la comunidad desplazada logró estar para hacer valer su trabajo; y, sin embargo, este piso fue fuente de diversas tensiones que se irán analizando en los siguientes apartados.

Espacio público y lucha indígena en Ciudad de México: ¿la emergencia de lo común?

Expresó Florentina: *"Es ilógico que se nos trate como si fuésemos extraños dentro de una ciudad en donde hemos aportado, hemos vivido, somos gente de trabajo, somos gente que traemos propuestas"*. Este mensaje no sólo es formulado hacia una instancia gubernamental omisa, y que en sus representantes encuentra una condición de indiferencia, sino a una "ciudadanía" en general.

Manuel Delgado (2005) exponía una diferencia interesante entre territorio y espacio:

Como espacio teórico, el espacio público es uno de los pilares del proyecto cultural de la modernidad. Como espacio concreto el espacio público se parece –cuanto menos en teoría– a cualquier cosa menos a un territorio, en el sentido de que no es un marco con límites y defendible, que alguien puede arrogar como propio y cuyo acceso es por definición restringido, dado que en él se reserva el derecho de admisión. Al contrario, ese espacio público no es otra cosa que la posibilidad de reunir en una producción interminable e interminada de lo social, lo social manos a la obra, por así decirlo, en un dominio en que cualquier dominación sería inconcebible. Todos los reunidos participan de lo colectivo de una manera diferente, percibiendo lo mismo y actuando de un modo concertado, pero sin modificar ni menos renunciar a su identidad (p.54).

Si se relaciona el territorio, como cuestiona Manuel Delgado, con un marco con "límites y defendible", ha llevado a estados desventurados en donde las consecuencias, por ejemplo, en el caso de los nacionalismos, han provocado cantidades importantes de muertes. El aferrarse a los

espacios públicos como la propiedad de alguien termina llegando a estados de violencias.

El tema de la ciudad y la emergencia de las ideas de progreso, así como la estructuración de éstas, generan una dinámica específica, en donde aspectos de expulsión de ciertos grupos se van dando paso, derivado de aspectos racistas o clasistas o de dominio y posesión.

Jürgen Habermas, en su obra *Historia y crítica de la opinión pública*, expone los cambios surgidos en la sociedad burguesa a partir de los procesos de la Modernidad y del capitalismo:

La actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realiza están emplazadas fuera de los confines del propio hogar; por vez primera son de interés general. Esta esfera privada de la sociedad, esfera que ha adquirido relevancia pública, ha caracterizado, en opinión de Hannah Arendt, la moderna relación de la publicidad con la esfera privada, tan diferente de la antigua, engendrando lo «social». «La sociedad es la forma de vivir en común en la que la dependencia del hombre respecto de su igual tiene lugar por amor a la vida misma, y ninguna otra cosa llega a alcanzar relevancia pública; y en la que, como consecuencia de ello, las actividades que sirven sencillamente al mantenimiento de la vida no sólo se manifiestan públicamente, sino que están llamadas a determinar la fisonomía del espacio público» (1981: 57-58).

El tráfico mercantil, en lugares como la calle, devuelve un aspecto del capitalismo como lo es la renta. El espacio público no es la calle en sí, pero esta última es un espacio donde se desenvuelve lo público. La calle como espacio en donde se despliegan las actividades de trabajo tiene sus complicaciones. La calle es tomada y es dominio de cierto grupo o líder a cargo. A cambio de permanecer en la calle, como medio de trabajo para la venta de cualquier producto o servicio, se tiene que dar dinero, y pertenecer a organizaciones que son lideradas por cierta persona, quien administra el dinero y los espacios. De ahí que comunidades indígenas sean objeto de diversas violencias y abusos, o se integren a estas formas de poder en el espacio público.

Al respecto de la producción del espacio y lo histórico, Henry Lefebvre afirma:

En efecto, lo histórico y sus consecuencias, «lo diacrónico», la etimología de los lugares, es decir, lo que sucede en un determinado lugar y de ese modo lo modifica, todo eso viene a inscribirse en el espacio. El pasado ha dejado sus huellas, sus inscripciones; la escritura del tiempo. Pero el espacio siempre es, hoy como ayer, un espacio presente, dado como un todo inmediato, con sus vínculos y conexiones en la actualidad. De tal suerte que la producción y el producto se presentan como dos aspectos inseparables y no como dos representaciones disociables (Lefebvre, 2013: 96).

Estos vínculos y conexiones aparecen en lo marginal, la familiaridad de las personas que ocupan ese barrio es clara, pero también existen otros aspectos que retratan un espacio caracterizado por la expulsión del diferente, del venido de otro lugar. La ambivalencia en ese sentido juega en tales relaciones sociales entre el apoyo y el rechazo. En ese sentido, quiero retomar parte de la entrevista que me otorgó Rosa,⁴ mi primera interlocutora, donde da cuenta de las dificultades de encontrarse con aquellas formas sociales en las cuales no existe reciprocidad.

Nos venimos para esta ciudad porque pensamos que podíamos tener un futuro mejor y desgraciadamente se encuentra uno con muchos obstáculos, ya sea en manera de trabajar, en manera de convivir con las personas porque el ambiente es mucho muy distinto, de donde nosotros venimos hay un poco más de respeto hacia las demás personas, respetamos, los niños respetan y aquí en esta ciudad yo veo que una ciudad donde no es así, aquí uno viene aprender malos hábitos y mal comportamiento, uno aquí aprende a defenderse de los demás, cuando nuestro estado de origen no es así, allá todo mundo se dedica a trabajar, a sus cosas, se respeta uno, y en esta ciudad no son para nada agradables por ejemplo aquí si a usted la ven enferma, como que no le tienden la mano, que si ven que usted no tiene para comer la ignoran como que le dan el patadón y pues no me interesa lo que te pase, como que no hay humanidad y en cambio de donde nosotros venimos no, porque a la gente que sufre más de carencias uno la apoya a sus posibilidades de uno también, si alguien fallece y no tiene la, la [posibilidad] económica para solventar esos gastos nosotros nos encargamos como vecinos nos organizamos y nos cooperamos para ayudar a la familia que se la está pasando mal y aquí al

⁴ Se utilizó un pseudónimo para resguardar su identidad.

contrario aquí hay gente que hasta le da alegría el ver que otra persona sufra como que no tiene posibilidad de darle de comer a sus hijos porque cuando uno viene de allá para acá apenas está comenzando de cero... cuesta mucho trabajo hacerse respetar en esta ciudad, mucho (Rosa, entrevista realizada el 06 de junio del 2019).

Si bien la Señora Rosa no pertenece a comunidades indígenas, su experiencia como migrante respecto a las condiciones vividas en su encuentro con las nuevas territorialidades no son ajenas a las formas de exclusión experimentadas por miembros de diferentes comunidades indígenas. Y así suceden los conflictos al interior de sus mismos grupos. Definitivamente, su experiencia abre también la discusión a la dificultad de vivir entre diferentes personas, grupos, miembros de las diferentes regiones con diversas prácticas, costumbres, y sentidos de vida. Un aspecto importante para considerar: "los líderes" ¿qué tanto representan a toda la comunidad? Y ¿qué tanto se benefician o no del lugar que ocupan en el grupo social que le otorgó tal encomienda? Aparece una dimensión política. Lo común se puede tensar en lo público, porque algo se comparte, pero también algo se arrebató o se impide. Entonces lo común también cruza por lo político.

El espacio público es forma, es proceso y es relación que surge en contextos-espacio-temporales diferentes y cambiantes. Por ello, no es un concepto fijo, ni un hecho acabado, ni un lugar físico separado de lo social, de lo político y de lo cultural. En el estudio de las ciudades y de las transformaciones que experimentan, el espacio público es central no sólo por el papel activo que juega en la organización social, en la definición del orden urbano y en la creación de las relaciones de participación, de cooperación, de poder y de conflicto entre sociedad e instituciones. También por el significado social y simbólico asignado por las personas y grupos sociales a los lugares de encuentro con la ciudad, donde se crean vínculos impersonales y asociativos, se expresan identidades, diferencias políticas y culturales, se dirimen y confrontan discrepancias, se reclaman derechos sociales, aparecen sujetos políticos, actores colectivos y surgen aspiraciones de cambios sociales (Ramírez, 2017: 39).

Por ello, quiero retomar dos de los discursos de algunas lideresas del Parlamento Nacional Indígena, presentes en la marcha del 21 de

mayo de 2021. Expongo partes de su discurso, expresado como una forma de acción de las comunidades indígenas en la Ciudad de México ante la dificultad que reviste su presencia después de los procesos migratorios; me centraré en tres aspectos: “los extraños”, “la amistad”, “la violencia y el “trabajo”.

Por tanto, y dado que el discurso de los y las líderes de grupos indígenas es lo que aquí se expone, es importante exponer cómo dicho discurso por sí mismo se amalgama con una dimensión práctica de la vida social. Y aquello que se dice puede tener repercusiones en alguna forma de cambio de cierta realidad. Al respecto, se podría pensar que en los discursos puede haber diferentes elementos: ideológicos, imaginarios, o que exponen una verdad que ha querido ser apagada, eso es claro; sin embargo, como todo lo que se expone en lo público se conecta con otro, al cual se le interpela o es interpelado por dichos significados.

Así, Paul Ricoeur, expone:

La instancia del discurso es la instancia del diálogo. El diálogo es un acontecimiento que conecta dos acontecimientos, hablar y escuchar. Así, la comprensión como sentido de este acontecimiento dialógico se hace homogénea. De ahí la pregunta: ¿qué aspectos del discurso en sí son comunicados significativamente en el acontecimiento del diálogo? Una respuesta es obvia, lo que puede ser comunicado es primero que nada el contenido proposicional del discurso, y esto nos conduce de vuelta a nuestro criterio principal –el discurso como acontecimiento y sentido–. Porque el sentido de una oración es, por decirlo así, “externo” a la oración a la que puede ser transferido; esta exterioridad del discurso hacia sí mismo –que es sinónimo de la autotranscendencia en su significado– *abre* el discurso a otro (2006: 30).

El acontecimiento, que en apariencia se podría considerar un hecho fugaz, es análogo a la protesta, en tanto emergente. El discurso da cuenta de que la protesta, a la que se le puede atribuir una temporalidad efímera, capta la atención de un público que es testigo de lo que se expone. Así, los cuerpos y las voces que se marcan en diferentes mantas o cartones se impregnan de dichos discursos, que toman su potencia en el diálogo.

Al respecto, parte del discurso expresado en dicha marcha es el siguiente:

con una perspectiva intercultural, como un derecho que nosotros tenemos tal como lo dice la constitución donde dice que se deben salvaguardar los derechos humanos y sin embargo en el caso de las comunidades indígenas siempre se han violentado. No contamos con programas que permitan el desarrollo del trabajo, no contamos con políticas con perspectivas de la identidad cultural que permita que se maneje la medicina tradicional, no contamos con escuelas que tengan la pertinencia bilingüe, toda vez que nosotros somos un mosaico cultural.

Exigimos que dentro de este proceso de nueva transformación seamos incluidas las comunidades indígenas que vivimos en la Ciudad, toda vez que somos quinta, cuarta, tercera, segunda y primera generación. Es ilógico que se nos traten como si fuésemos extraños dentro de una ciudad en donde hemos aportado, hemos vivido, somos gente de trabajo, somos gente que traemos propuestas. El movimiento indígena reacciona y se considera un movimiento de propuestas incluyentes, congruentes, sin violencia, por el contrario siempre que nos hemos sentado a las mesas hemos llegado con una propuesta digna, una propuesta que dignifica los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, derechos que muchas veces por las constituciones han sido violentados, es por eso que solicitamos una mesa de trabajo con las diferentes gentes responsables en atención a comunidades indígena como los es la presidencia que son los responsables de entablar políticas públicas, como lo es la jefa de gobierno, que si bien en cierto en los discursos mañaneros en donde habla de dar una mejor atención a las comunidades indígenas en los hechos estamos lejos de que se vea plasmado. (Florentina Santiago, lideresa Parlamento Nacional Indígena, discurso dado en la marcha del 21 de mayo del 2021 sobre Paseo de la Reforma, Ciudad de México).

Hoy venimos representantes de movimientos indígenas de la Ciudad de México, hoy 21 de mayo estamos aquí haciendo esta marcha para que el gobierno de la Ciudad de México nos escuche, todos aquí nos estamos manifestando porque no nos toman en cuenta, hoy 21 de mayo los pueblos indígenas son unas de las comunidades más vulnerables al percance del coronavirus en América Latina, donde se han fallecido abuelos que se han llevado todo el legado ancestral que no puede ser transmitido a las generaciones, es una pérdida invaluable para nosotros que no tiene una

muerte natural sino por un virus que no es propio del territorio. La escasez de recursos elimina las posibilidades de mejorar como familia más en aquellas con mayor número de integrantes, se pierden las esperanzas de sobresalir ante la imposibilidad de tener un empleo y un ingreso decente, se crea un ambiente de pesimismo, derrotismo en los grupos de menores ingresos, pues lo que se tiene invertido como mercancía, nos la estamos comiendo por falta de ventas, ya no hay inversión. En resumidas cuentas, las oportunidades para salir de la pobreza se reducen, los daños que deja el coronavirus a su paso por México son profundos y con fuertes repercusiones en materia económica y social, y la parte más grave de esta situación es el ingreso de las familias. Hay consecuencias en materia social como lo es la Educación, la gran deserción escolar de niños y jóvenes en su mayoría, la igualdad es una cruda realidad, donde no todos tuvieron las mismas oportunidades para desarrollarse. En materia económica, además del impacto sanitario, la pandemia también ha afectado la economía local de las comunidades que deben buscar alternativas para mantenerse económicamente. En Guatemala y México se retomaron prácticas de intercambio de productos alimenticios, un claro ejemplo: "cambio artesanías por alimento" (...) no hubo ventas, la venta en línea a través de redes sociales con servicio a domicilio estuvo lejos de aplicarse. Repito, no todos tienen las mismas oportunidades, más aún si desconocemos cómo utilizar el servicio de internet, explicó una joven zapoteca. Sin duda el año 2020 será inolvidable. Licenciado Andrés Manuel López Obrador, presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, Dra. Claudia Sheinbaum Pardo, jefa de gobierno de la Ciudad de México, estamos con ustedes, estamos a favor de un cambio verdadero que cambie el rumbo de la historia de la Ciudad de México, es el momento de hacerlo, es el momento de hacer historia, que viva el movimiento, que viva el movimiento indígena de la Ciudad de México. Todos unidos salimos para lograr un objetivo, que viva el movimiento indígena (Sra. Ema. Lideresa Parlamento Nacional Indígena, discurso dado en la marcha del 21 de mayo del 2021 sobre paseo de la Reforma, Ciudad de México).

En este discurso se atiende a un mestizaje, las culturas indígenas no son inalteradas ni puras, y exigen ser partícipes de la ciudad y de sus derechos como ciudadanía. Y de igual forma, la política estatal ha quedado en deuda con dichas comunidades por no tener un proyecto específico y efectivo de impulso económico y de preservación del patrimonio cultural concretamente para dichos grupos.

Ciertamente lo que es público lleva un componente privado a través de la subjetividad. Aquellas percepciones sobre el otro, las normatividades dentro de los grupos ¿A quiénes se está en disposición de mirar? o ¿quiénes son dignos de ser vistos? Aquí aparecen diferentes problemas ligados. Uno de ellos es lo que constituye la grupalidad como territorialidad: existe una dificultad cuando una persona o varias personas imponen normas, prácticas específicas, así como creencias, formando criterios que se deben seguir por obligación. En ese sentido, lo que está afuera de ese conjunto es extraño, tendiendo a la expulsión del elemento que haga un cambio en tales dinámicas. Aunque las adscripciones son parte de las formas en que como seres sociales nos comportamos, cuando emerge el componente de las violencias existe un riesgo en función del daño que se pueda generar. Asimismo, se puede temer a quien no se conoce por las consecuencias mismas de las violencias que aparecen.

En su relato, Rosa expresa las formas ventajosas que las personas que la conocían podían generar sobre ella. Entonces para aquellos grupos o personas el “respeto”, como lo expone Rosa, no es una práctica habitual dentro de su sistema de valores. Y entonces, surge la protesta ante eso que se experimenta y lleva a los grupos a la acción social. “Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor, el mundo, como todo lo que está en medio une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 2015: 62).

Por otro lado, si hablamos de la política, hablamos de la ciudad. Al respecto, el tema del espacio público guarda una interrelación con la figura del Estado nación, y como se había comentado, existe una lucha interminable por la autonomía dentro de una ciudad a la cual una constitución de la Ciudad de México la torna multicultural, pero que en sus prácticas, tanto en la vida cotidiana, se esconden problemáticas complejas como los despojos de tierras, falta de oportunidades para establecer un trabajo indígena en la ciudad y una constante expulsión por condiciones de discriminación racial o clasista, por citar algunos elementos.

Fotografía 3. Amigos. Marcha 21 de mayo del 2021.



Fuente: elaboración propia

La fotografía anterior expone una manta con el mensaje "AMIGOS", sostenida por un colectivo en la marcha del 21 de mayo de 2021.

Por otro lado, si lo público es político y lo político es un ámbito de disputa, ¿puede existir amistad en el espacio público?

"AMIGOS" son las siglas de la Alianza Mexicana Indígena de Grupos y Organizaciones Sociales. Precisamente, la amistad pensada en términos de alianzas requiere de un grado de confianza y reciprocidad; si, aunque por motivos diferentes, un común aparece en la alianza, no por ello puede afirmarse la existencia de una amistad. Sin embargo, lo que se expone en la manta es una forma de contacto con las nuevas territorialidades en donde se intercambia "los extraños" por "amigos", y es, precisamente, la amistad su "presentación" en ese contacto.

El tema de amistad trae diversas discusiones, pero es una forma de relación en donde se despliega un encuentro. Las alianzas, en tal sentido, son factibles para actuar en relación con algo que debe tener un impulso suficiente para lograr su efectividad, por ello, la alianza con fines políticos es altamente recurrida.

Las alianzas generadas entre grupos crean una potencia para seguirse manteniendo. Si bien algunos grupos se organizan y se constituyen como sujeto político —que no son el total de las personas indígenas en Ciudad de México—, el grueso de las comunidades experimenta otras realidades: el no acceso al trabajo, condiciones de pobreza, discriminación. Éstas se reflejan en los discursos de las lideresas: una precarización económica, una falta de reconocimiento de sus saberes (como la medicina tradicional), y de transformación a una escuela bilingüe que permita la incorporación de las lenguas indígenas. De igual forma, han experimentado la exclusión desde su llegada a la Ciudad de México. El tema del trabajo toma relevancia, ya que la condición de una falta de éste tiene consecuencias diversas: mayores índices de pobreza, afectaciones en la salud física y mental derivado de las dificultades que acarrea la falta de alimentación, entre otros aspectos.

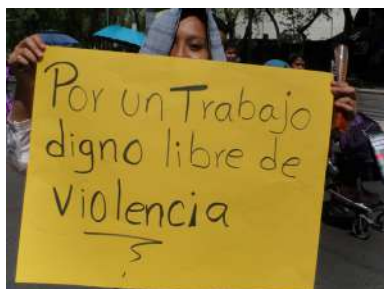
La manta “Haciendo comunidad en la ciudad”, implica esta condición residente-extranjero o foráneo. Tender una intersección entre lo residente y lo venido de afuera implica movilizar también una serie de categorías excluyentes alrededor de la pertenencia. Las mujeres y las personas indígenas, aunque ya tienen la categoría de “residente” en Ciudad de México, su condición de pertenencia étnica sigue predisponiendo un contexto de discriminación, lo que implica apelar no solamente a un área jurídica, sino también política y social.

Fotografía 4: Manta Tejiendo comunidad. Marcha 21 de mayo de 2021.



Fuente: elaboración propia

Fotografía 5. Cartel por un trabajo libre de violencia. Marcha 21 de mayo de 2021.



Fuente: elaboración propia

Existen diferentes dimensiones dentro del espacio público en el tema de la lucha social relacionado con el trabajo. Éste tiene que ver con las condiciones en las cuales se impide ese acceso o se incide negativamente en la relación trabajador/a-trabajo dentro de un contexto específico. Como ya se había expuesto, la calle no define al espacio público, pero es un espacio en donde se gesta lo simbólico en tanto ligamen. El intercambio, en ese sentido, es vehículo de conflicto; los fenómenos como las redes capitalistas operan mostrando prácticas específicas: la calle se cierra porque se ha forzado su ocupación en propiedad privada, aunque no exista una reglamentación en términos de ley, hay normas implícitas y grupos que ejercen su poder para cobrar renta o ejercer su propiedad no legal a través de la violencia. Todo este escenario con sus diversos elementos impide la emergencia de *lo común*.

Otra forma de tensión social se expone en las manifestaciones, en el comercio en vía pública donde se hace uso de la violencia; se desaloja a las personas a través del uso de golpes, forcejeos, intimidaciones, para evitar que vuelvan a generar tal acción.

El espacio público da cuenta de una extrañeza en tanto se congrega lo desconocido, pero precisamente esa extrañeza desdibuja identidades y es cuando las violencias aparecen en las relaciones sociales sin una restricción.

CAPÍTULO III

Estado, violencias y trabajo

Colectivos Triquis: su llegada a la Ciudad de México

¿Cómo se reconstruye un pueblo después de un desplazamiento forzado?

A manera de contexto, la comunidad triqui en Candelaria de los Patos procede de San Juan Copala, en el municipio de Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca, México. El estado de Oaxaca posee una enorme riqueza en su flora y fauna, y una diversidad en torno a su clima y el tipo de suelo. El pueblo triqui se ha asentado en una gran zona constituyéndose en diversas comunidades, entre ellas, San Juan Copala. “El pueblo triqui habita en el noroeste del estado de Oaxaca, en una superficie de aproximadamente 500 kilómetros cuadrados. San Juan Copala es el asentamiento más importante de la región baja” (Lewin y Sandoval, 2007: 5). En datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el suelo es utilizado para la agricultura y cuenta con una zona urbana; la vegetación es boscosa y de pastizal inducido. En el municipio de Santiago Juxtlahuaca, incluido San Juan Copala, se encuentran yacimientos de oro, cobre, antimonio, hierro y plata. De acuerdo con el Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2022, de un universo de 34,735 habitantes del municipio de Santiago Juxtlahuaca, 28,562 se encuentran en situación de pobreza.

La región triqui ha estado caracterizada por vivir disputas en su territorio desde tiempos prehispánicos. Como se expuso en el capítulo anterior, las últimas décadas del siglo pasado y de este siglo XXI, en tales condiciones de violencias, intervienen diferentes sujetos: partidos políticos, grupos de cacicazgo, presencia de paramilitares y grupos de triquis.

Durante los siglos XVIII y XIX, los triquis fueron objeto de expropiaciones territoriales por parte de mestizos y mixtecos. Los conflictos agrarios en el siglo XX continuaron menguando su territorio. Hoy en día el territorio triqui abarca 30 503 hectáreas, y está integrado por cinco núcleos agrarios contiguos que, dados los despojos territoriales, corresponden parcialmente con antiguas estructuras clánicas. Los límites de estos núcleos son las únicas fronteras tangibles tanto dentro como fuera del territorio, situación que lo convierte en un referente cultural primordial en la constitución y el mantenimiento de las fronteras étnicas del grupo (Lewin y Sandoval, 2007: 7).

Parte del pueblo triqui, con quien he tenido contacto cerca del metro Candelaria, ha llegado a dicho territorio debido a diversos factores que han incidido en tales desventuras. He podido encontrar espiritualidad en algunas de sus prácticas, ligadas a la tierra y la naturaleza. Estas maneras de relacionarse con la tierra y su territorio a través del trabajo, tanto agrícola como artesanal, van a sufrir cambios provenientes de los ejercicios de poder estatales, a través del control en la región por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el cual ha intervenido en la zona a través de organizaciones como la UBISORT (Unión de Bienestar Social para la Región Triqui); asimismo, mediante el poder del capital, que se mueve por medio de diversos canales de relación transformando subjetividades. Los impactos del capitalismo y el ejercicio de poder son algunos de los elementos que se pueden resaltar con mayor detenimiento, ya que han provocado la disgregación de un pueblo.

A su llegada a los nuevos espacios de asentamiento, el pueblo triqui ha decidido mantenerse, aunque fragmentado, con la unión de varias familias que en conjunto se sostienen mutuamente para continuar en la vida y contactar con la nueva territorialidad. Es así como se instituyen en una organización que será políticamente activa en diversos órdenes en la Ciudad de México. Esta unión con las instituciones tendrá diferencias importantes en Oaxaca y en la Ciudad de México; ciertamente, a 40 años de los conflictos armados en la zona triqui baja, que desembocaron en desplazamientos forzados, así como los eventos que nombraré traumáticos, son enfrentados no sólo a la desterritorialización, con todo lo que implica, sino al asesinato de

integrantes de su pueblo. La muerte por asesinato, en tal sentido, es parte de su memoria colectiva.

Logré presenciar el año pasado su relación con la religión católica en la fiesta a la Virgen de Guadalupe (de San Juan Copala). Vestida con un huipil triqui, la Virgen es símbolo expuesto de su presencia a través de su imagen y su altar. Se ha ataviado el espacio urbano con el altar a la Virgen, éste se ubica a la mitad de la calle y al ingreso del edificio habitacional triqui. Hablan su lengua triqui y el español. He visto el trabajo de telar de cintura y el tejido de anudado, que un grupo de mujeres realiza. Me decía el sr. Pedro (quien en la gestión pasada fue autoridad tradicional) que son de San Juan Copala, estado de Oaxaca. Las distancias y contactos que aún tienen con su tierra de origen no les han impedido seguir manteniendo algunas de sus costumbres dentro del medio urbano. En ese sentido, la memoria sobre lo que son persevera en la herencia.

En el siglo XIX, los triquis perdieron gran parte de su territorio a causa de la política de desamortización de tierras; y una parte les fue restituida después del periodo revolucionario. En 1940 y 1948 respectivamente, San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala perdieron la categoría de municipios, por motivos económicos y políticos. La escasez de tierra en la región alta provocó el despoblamiento por migración de sus habitantes a las ciudades. En la región baja, el fortalecimiento del cultivo de café ha configurado luchas por el acaparamiento de la tierra y de relaciones de poder, que se manifiestan en pugnas que han dividido incluso a los barrios (Archivo Fotográfico México Indígena, UNAM).

Respecto a sus actividades de trabajo, Dolores Paris (2011: 5-6) describe cómo se desplegaban en la venta de café y plátano, así como en la confección y venta de tejidos artesanales realizados por las mujeres, actividad que se mantiene. Este trabajo sufre transformaciones derivadas, como había dicho anteriormente, de algunos elementos, entre ellos: la política estatal y las lógicas capitalistas; por lo que, en mayor medida, algunos hombres, y posteriormente familias, emigraron temporalmente para trabajar en campos de cultivo. Se convirtieron en migrantes “golondrina”, y seguían las cosechas en los estados de Sinaloa,

Sonora, Baja California Sur y Baja California Norte; posteriormente, se generó una disgregación para diferentes regiones del país y Estados Unidos. Entre estos elementos que incidieron a tal movilidad, expone:

Varios factores combinados han provocado esta “diáspora”: entre ellos, la prolongada crisis agrícola y el deterioro de la economía campesina causados por el abandono de las políticas de desarrollo rural por parte de las instituciones gubernamentales, el colapso del precio del café, la importación masiva de maíz estadounidense a muy bajo costo, la inserción de las empresas agroindustriales mexicanas en el capitalismo transnacional (de manera particular su estrecha relación con la economía estadounidense), la erosión y degradación de las tierras, los problemas de tenencia de la tierra, conflictos por los linderos, y la violencia política (pp. 6-7).

Estas transformaciones de las formas de trabajo y su inviabilidad, originadas principalmente por la incidencia del capital, no solamente son localizadas en San Juan Copala, sino que atienden a una realidad del medio rural, mayormente en las regiones centro y sur del país. Patricia Arias desde sus estudios sobre la migración interna rural-urbana, expone la situación en el medio rural:

1) han disminuido los productores campesinos; 2) ha disminuido la proporción del ingreso y los productos agrícolas en la economía campesina; 3) desde la década de 1980, a lo menos, se constató un incremento de la participación femenina en los mercados de trabajo locales y regionales; 4) los ejidatarios y en general la población rural han experimentado procesos de envejecimiento; 5) la extensión de la propiedad agraria ha disminuido; 6) la migración mexicana ha transitado de un patrón de migración circular, temporal, laboral y masculino a un patrón migratorio familiar, prolongado, indefinido y de retorno incierto, donde se ha incrementado el flujo de mujeres (2013: 97-98).

Por lo que estas condiciones, que el capital impone, incrementan la desigualdad, disminuyen las posibilidades de acceder y ejercer el trabajo, aumentan las tensiones provenientes de la escasez de los medios básicos de subsistencia; en consecuencia, impactan, de igual forma, en las relaciones sociales al generarse mayor tensión a nivel emocional.

La violencia política ha sido mayormente la causante del desplazamiento forzado.

Desde la década de 1970, esta región cafetalera ha vivido impactos muy profundos por una diversidad de dominios económicos y estatales. La construcción de carreteras, instituciones estatales y una sede del PRI configuró una cimentación tardía del Estado en el momento en que el PRI perdía hegemonía en el control de comunidades indígenas y campesinas, y se volcaba en una respuesta cada vez más represiva hacia los movimientos disidentes. El Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), gestado en el contexto de movilizaciones campesinas de izquierda y opuesto a las políticas partidarias en la región, vivió una represión muy fuerte a sus filas durante las décadas de 1980 y 1990. El asesinato de más de mil hombres, el desplazamiento de cerca de 35% de su población, las aprehensiones arbitrarias y la huida por amenazas de muchos de sus líderes, provocó que esta organización virara sus propuestas iniciales hacia las políticas partidarias. Se conformó como Partido de Unidad Popular en 2003 (De Marinis, 2017: 102-103).

Ciertamente, aquí lo que podría ser un movimiento de izquierda se instituye ante las diversas tensiones y ejercicios de poder. Tales movimientos dan a la organización otro lugar dentro de la estructura política.

En enero de 2007, San Juan Copala, centro ceremonial, religioso y político de la región triqui “baja” del estado de Oaxaca, fue declarado Municipio Autónomo. Reivindicando la figura municipal que les había sido sustraída en 1948, numerosas comunidades comenzaron un nuevo proyecto que redefinió el mapa político en un contexto de conflicto armado de más de 40 años (De Marinis, 2016: 74).

Los partidos políticos, en este sentido, y para el caso del Partido Revolucionario Institucional y para quienes eran representantes directos de ese partido, son depositarios de una herencia que se comparte con otras instituciones a nivel mundial. El ejercicio de poder y el deseo de querer mantener los privilegios hasta ese momento obtenidos pueden generar actos como el asesinato. Al respecto de las derechas y su relación con el neoliberalismo, la comunidad triqui de San Juan

Copala vive esta articulación que devino en diversos asesinatos en su comunidad, niñas, niños y mujeres, adultas mayores, entre las víctimas.

Natalia de Marinis, en sus estudios sobre desplazamiento forzado en pueblos triqui en 2008, contacta con mujeres triqui que aún viven en los pueblos cercanos a San Juan Copala, así como con sus tristezas, generadas ante la pérdida de personas significativas debido a los asesinatos por parte de grupos paramilitares, pérdida de sus casas, de su espacio íntimo que también está ligado a objetos, de un espacio propio, pérdida de una parte de sí mismas a nivel subjetivo.

El relato de Teresa es representativo de una de las cuestiones que las mujeres compartían más: el hecho de tocar los objetos de otros, quienes habían dejado esa casa en algún momento porque habían emigrado o se habían desplazado, era una carga muy pesada que les producía un estado de profunda tristeza. Cada olla, cada plato, cada petate que usaban para dormir, la ropa que les llegaba de la ayuda humanitaria, nada les pertenecía. "Nada es de uno", "no se siente bien", "quiero estar en mi casa, aquí no se está bien", planteó Ana, una de las nietas de Teresa. Éstas eran algunas de sus expresiones de la tristeza que les causaba estar en ese entorno, que no era el propio. La abuela Teresa me dijo que cuando le dieron ropa que no era de ella, lloró y pensó mucho en la virgencita. La tristeza se asociaba al susto experimentado durante el despojo, que no sólo suscitaba un malestar emocional compartido, sino también enfermedades, síntomas que se observaban principalmente en los niños y que sus madres adjudicaban al padecimiento del susto y a la imposibilidad de sanar estando lejos de su pueblo (De Marinis, 2017: 108).

El Estado nación en el contexto del desplazamiento interno forzado de la comunidad triqui: entre relaciones de dominación y autonomía.

Mujer triqui

Escucha mi voz,
siente mi lamento,
soy una mujer, igual que tú,
una mujer que quiere ser libre,
que quiere gritar el dolor que siente por todas mis hermanas.

Hemos sido separadas por una guerra de poderes,
hoy no somos más la familia que éramos,
nos alejan los odios que los gobernantes han sembrado en nosotros,
ya no puedo hablar con mi prima, con mi tía o con mis amigas,
estamos aisladas, nos divide la lucha de unos hombres.

Ellos nos matan, en nombre de las tierras,
nos desaparecen para cobrar venganzas,
estamos atadas,
encerradas,
nos morimos y a ellos no les importa.

Detén la mano asesina de los paramilitares,
amparados por la impunidad de este gobierno
que nos ha convertido en su banquete de sangre.

Ayúdame a salir de este silencio,
auxíliame a no morir,
dame tu mano, mujer, hombre y rompe cercos,
denuncia mi soledad,
acusa a quienes nos matan,
para entonces a tu lado gritar: ¡Libertad!

POEMAS A COPALA. FUNDACIÓN TINUNJEI

El desplazamiento forzado de la comunidad triqui tiene historia, y con esos rastros quiero aperturar esta reflexión a partir del poema. El recuerdo y la huella que deja una experiencia de desplazamiento forzado expone la existencia misma dentro de la posibilidad/imposibilidad para la vida. El poema lanza un llamado hacia el otro para no permanecer indiferente y plantea un dilema que ha sido retomado en diversos momentos de la historia humana: la libertad.

El poema guarda una relación con la memoria: cuanto queda impreso es una huella que persevera y, aunque el significado irá

cambiando según cada lector, atiende a un recuerdo, o a una elaboración, al cual se podrá acudir en múltiples ocasiones. En esta serie de poemas a Copala, los contenidos no son meramente ficciones: se asimilan al fenómeno de desplazamiento forzado que ha sido parte de una realidad social vivida por el pueblo triqui de San Juan Copala, tanto en las últimas décadas del siglo pasado como a lo largo del presente. En tales condiciones de violencias intervienen diferentes sujetos: partidos políticos, grupos de cacicazgo, presencia de paramilitares y grupos de triquis.

En los hechos de desplazamiento forzado y de luchas armadas, la muerte genera sufrimiento y es una realidad que ha impactado a través de los siglos al pueblo triqui de San Juan Copala. Productos como el poema generan y resguardan una memoria sobre estos hechos, pero también se generan diversos procesos como efecto de tales violencias. Al respecto, ¿el olvido es necesario para seguir en la vida?, Marc Augé expone: “Hay que saber olvidar para saborear el gusto del presente, del instante y de la espera, pero la propia memoria necesita también el olvido: hay que olvidar el pasado reciente para recobrar el pasado remoto” (1998: 9). Cuando se vive una situación de trauma, la memoria es intervenida por aquello que acontece, y hay una pérdida de memoria temporal, y en algunos casos existe una tristeza que perdura. Entonces, el olvido podría pensarse también dentro de un dolor que se prolonga o de un proceso sociocultural en donde las violencias generan afectos. Seguir en la vida también implica no necesariamente un olvido sino una elaboración del hecho violento.

Como expone Marc Augé, el olvido es una especie de muerte de los recuerdos: ¿para qué se olvida?, ¿para qué se quiere olvidar?

El olvido podría ocurrir en diferentes condiciones: un hecho altamente doloroso no necesariamente genera un olvido; sin embargo, aunque subjetivamente se intente evitar el recuerdo, por la intensidad del evento el recuerdo sería inevitable. En otra vertiente para pensar el olvido, Maurice Halbwachs expresa que cuando ya no existe contacto con un grupo, lugares o personas, se suelen olvidar elementos lingüísticos.

En ese sentido, estas creaciones poéticas son pasado y presente que se entrelazan. A la elaboración surgida de la creación puede emerger una transformación en términos de re-significación de la experiencia. Es un proceso reflexivo que explica, para el caso de la comunidad triqui, una historia que aparece nombrada en diferentes productos sociales. En la "Canción para Elías Fernández" de la serie de *Poemas a Copala*, en tal sentido, la guerra aparece nombrada en repetidas ocasiones.

El huipil de vivos rojos
no es de sangre derramada
es de sangre que declara
que ya no cierran más los ojos

El huipil es un elemento simbólico identitario, el cambio y la vida expuestos en las orugas bordadas en el pecho representan la metamorfosis. En los versos citados, "la sangre" representa esa vida y una conciencia por lo que sucede: "esta guerra, que siempre llega de fuera, con ocultos intereses". Entonces, "La sangre" consiste en un recuerdo de la vida que se acaba tras la sangre derramada. En otro verso se expresa: "Interesa pues la vida". La importancia de la vida, el juego que los niños y las niñas recrean en su mundo seguro, es lo que se quiebra en la guerra. No hay más pueblo porque se extingue. El pueblo se constituye de personas y de las múltiples vinculaciones afectivas realizadas, de los escenarios en donde se gesta un con-vivir, un con-otro.

Sobre la guerra en su estudio sobre el desplazamiento en la región triqui de San Juan Copala, Natalia De Marinis (2013) expresa:

Las imágenes de guerra no son opuestas a la propia guerra, el ejemplo de la presencia militar y la inseguridad promovida por la impunidad de sus abusos, así como la impunidad del propio sistema de justicia, brinda las condiciones para la continuidad de una guerra en nombre de la seguridad ficticia con "fines" específicos que podría resumirse en el acaparamiento de tierras y del café de los triquis (p. 72).

La impunidad que impera en el sistema de justicia, como se discutirá más adelante, es fuente importante para la perpetuación de prácticas delictivas y perjudiciales para todos los miembros de una comunidad.

En ese contexto, el pueblo triqui es creador de procesos instituyentes, se opusieron a las lógicas políticas y económicas que les generaban una tensión derivada del sometimiento no voluntario. Para Cornelius Castoriadis el imaginario radical da cuenta de una existencia nueva, un acto de creación, lo cual atiende a una transformación de lo dado, se atiende a un nuevo proceso instituyente.

Lo imaginario radical es como histórico-social y como psique/soma. Como histórico-social, es un río abierto del colectivo anónimo; como psique-soma, es el flujo representativo/afectivo, intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical (Castoriadis, 2013: 571).

Cierto grupo triqui rompió en un primer momento con lo instituido a través de la oposición, se organizaron, emergieron líderes (como el MULT: Movimiento de Unificación y Lucha Triqui), pero la violencia ejercida en su sentido negativo generó una disputa en la zona, con la incesante lucha armada entre organizaciones y partidos políticos; dicha disputa ha quitado la vida indiscriminadamente a toda persona triqui sin importar su implicación directa o ajena al conflicto.

Durante el gobierno de José Murat Casab (1998-2004), el MULT negoció con el gobernador la formación y el registro del Partido de Unidad Popular (PUP). Sin embargo, este acuerdo en la cúpula no hizo sino aumentar la violencia y el faccionalismo político. A fines de 2006, en el marco de conflicto que azotó al Estado de Oaxaca y con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), un grupo importante de pobladores, líderes y comunidades rompieron con el MULT y formaron el MULT Independiente (Paris, 2011: 17).

Discusiones sobre el Estado y la dificultad del convivir

Si bien el ser humano ha construido modos de ser y estar en la sociedad en figuras como la del Estado, que para Hobbes, en su libro *El Leviatán*, era una respuesta para asegurar la paz y defensa común a través del pacto, la historia de la comunidad triqui da cuenta de esta dificultad de convivencia.

Para Hobbes, "la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *civitas*" (1992: 17). Así define la esencia del estado: "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto que pueda utilizar la naturaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común" (Hobbes, 1992: 17). Sin embargo, el pacto común no siempre se logra sostener, este Leviatán que parecería el gran hacedor de paz, y protector de los peligros, queda fracturado por aquellas tensiones destructivas de la humanidad. La comunidad triqui ha vivido, de igual forma, un contrapeso a tal desventura; se ha organizado para la sobrevivencia, en un contrasentido ha manifestado el pacto común entre sus integrantes y con otras organizaciones para lograr tal sobrevivencia. Al respecto, Gerardo Ávalos afirma:

El Estado es la asociación de individuos que, mediante un pacto, deciden formar un poder unitario al que todos han de someterse [...]. El Leviatán, recuperado de la tradición hebrea para caracterizar el Estado moderno, es obvio, era una fantasía; no menos evidente era la verdad que encerraba: el Estado es una creación humana que, al nacer, se ha desprendido de sus progenitores para someterlos con la fuerza o las ideas. Se trata del gran fetiche que a un tiempo expresa y oculta el tipo de relaciones que establecen entre sí los seres humanos. Ninguna figura mejor que ese monstruo bíblico imaginado por Hobbes. Junto con Moloch (el dios que exigía sacrificios humanos) y Mammon (el dios dinero de la tradición judía), integran la trilogía de esos poderes modernos que han escapado del control de sus artífices. Dinero, Capital y Estado: silogismo del poder. En sus altares se sacrifica la naturaleza y a los seres humanos, al planeta y sus habitantes. Dinero, Capital y Estado: formas sociales que sintetizan la dominación entre el género humano (Ávalos, 2001: 11-12).

De ahí que la definición sobre el Estado en tanto asociación de individuos pueda dar mayor claridad a las dinámicas entre diversos grupos de instituciones de gobierno, paramilitares, grupos indígenas, empresarios, entre otros. Más adelante se recuperan diferentes dimensiones para tratar este tema relacionado con la burocracia gubernamental. Sin embargo, quiero poner énfasis en la dificultad que engloba el tema del Estado nación en el contexto migratorio. Por un lado, el orden jurídico no opera por las dificultades propias que alberga a la institución dirigida por una burocracia que, al no obrar de acuerdo con el objetivo de su cargo, se inclina hacia intereses diferentes al bien común, y la ley queda disminuida; así como una falta de información que les permita comprender todas las dinámicas del fenómeno. Por lo que el tema de la seguridad y el resguardo de la dignidad humana es un tema que involucra a un Estado que se tiene que analizar en sus núcleos, desde un nivel micro de la relación social. Por ende, el tema de la ética ligada a las relaciones estatales me parece de gran relevancia, ya que al ser la ciudadanía quienes dan configuración al Estado y una idea sobre su organización, lo social atiende a procesos de individualismo y relaciones de dominación de unos sobre otros, y generan una dificultad para establecer un trato digno entre todos, lo cual en sí mismo fractura lo humano en tanto social, tendiendo los puentes al conflicto en lo político.

En este punto quiero introducir algunas reflexiones del texto de Hegel, *La fenomenología del espíritu*; si bien se puede pensar como un escrito atemporal o inadecuado para los tiempos actuales, quiero retomar su pensamiento sobre la ética, el cual brinda elementos importantes para la comprensión de esta complejidad. Esta condición, por lo que se ha venido discutiendo, parecería una imposibilidad: la ética, que surge de una incansable reflexión ante lo bueno y lo malo; la mayor dificultad es abrir una conciencia que irrumpa en las violencias para dar cabida a relaciones de respeto. Para el caso de estudio que expongo es revelador hablar de Estado nación en términos de ética, ante lo cual adviene la interrogación sobre su posibilidad.

Para Hegel el Estado consiste en:

La realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, clara por sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que

él sabe y cómo lo sabe. En lo Ético el Estado tiene su existencia inmediata; y en la conciencia de sí del individuo, en su conocer y actividad tiene su existencia inmediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad (Hegel, 1986: 210).

Asimismo, para el autor la Ética:

Es el concepto de libertad convertido en el mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí mismo [...] Lo Ético (Ethos) que se refleja en el carácter individual como tal y determinado por la naturaleza, es la Virtud. La honestidad es la Virtud que no presenta sino mera adaptación del individuo a los deberes de las relaciones a las cuales pertenece (Hegel, 1986: 149-152).

En definitiva, las instituciones estatales al no aprehender la ética, y entre ello, una vertiente reflexiva de honestidad, vuelven imposibles los objetivos para los cuales son creadas. Así, comienzan los tropiezos por encontrar las decisiones más adecuadas para dirimir sobre las problemáticas sociales, económicas y de orden jurídico.

El Estado como abstracción, en tal sentido, debería ser promotor de la vida en común. Sin embargo, esa realidad tiene que ser aprehendida, ahí radica la dificultad. Si bien, la Ética refiere a la Virtud y la Virtud a la Honestidad, no todo ser humano en tanto dotado de razón puede aprehender la ética y mostrarse honesto. En el caso de la comunidad triqui, la falta de virtud existe en la violencia, en tanto se ha visto manifiesta a través de prácticas como el asesinato, el despojo, el dominio del otro en todas sus vertientes. Entonces, sólo es expuesta a través de su contrario, la deshonestidad y la ausencia de Virtud, mismas partes de un todo que coexisten en las relaciones sociales. ¿Qué permite que el pacto en común se mantenga?

Pierre Bourdieu, en una entrevista con R. P. Droit y T. Ferenczi, publicada en *Le Monde*, el 14 de enero de 1992, analiza algunos aspectos acerca del Estado, exponiendo dos configuraciones de éste: mano derecha y mano izquierda:

Yo llamo la mano izquierda del Estado; es decir, un conjunto de agentes que dependen de los ministerios del Estado central. Se oponen al Estado de la

mano derecha, esto es, a los anarcos del Ministerio de Finanzas, de los bancos públicos o privados y de los gabinetes ministeriales. Varios movimientos sociales con los cuales colaboramos (y seguiremos colaborando) elaboran una revuelta de la pequeña nobleza de Estado contra la gran nobleza de Estado (Bourdieu, 2002).

Expone la conflictiva al interior de las instituciones estatales, en donde sujetos enfrentados constantemente muestran caminos diferenciados sobre las contradicciones sociales, fenómeno que también se gesta en otras instituciones civiles no estatales, incluidas la familia.

Sin duda, pienso que este margen [de maniobra para los dirigentes políticos] es mucho menor que lo que uno quisiera creer. Sin embargo, existe un área en la que los gobernantes están a sus anchas: es el caso de lo simbólico. El carácter ejemplar de la conducta debe imponerse a todos los trabajadores del Estado, sobre todo cuando se considera heredero de una tradición consagrada a los intereses de los más desprovistos. Entonces, ¿cómo no cuestionarse no solamente ante los casos de corrupción (que algunas veces casi alcanzan a ser oficiales, como la irregularidad de las primas de ciertos altos funcionarios), o por la traición al servicio público y todas las formas de malversación de fondos con fines privados, de los bienes, beneficios y servicios públicos: nepotismo, favoritismo (nuestros dirigentes tienen muchos amigos personales...), ¿clientelismo? ¡Y ni hablar de las ganancias simbólicas! (Bourdieu, 2002).

Estas formas de relación al interior de las instituciones estatales se ligan al desplazamiento forzado en diferentes sentidos: algunos políticos usan sus influencias para generar pactos con el sector privado o se involucran en prácticas ilícitas para generar robos o despojos.

¿Cómo establecer un parámetro en el cual se pueda discernir si un conjunto de prácticas y creencias son favorables a todo ser humano? Las complicaciones suceden cuando surge la diferencia y ésta acontece en relaciones en donde el daño al prójimo se hace presente. De ahí que el desplazamiento forzado de grupos humanos se entrelaza con la dignidad y lo esencial a todo ser humano en el sentido de lo propio. ¿Quién decide que a cierto grupo humano se le debe arrebatar lo propio para fines de dominación?

Luis Tapia (2010) retoma los trabajos de René Zavaleta sobre la formación social abigarrada. Esta condición “abigarrada”, me parece interesante si se relaciona con el Estado:

La noción de formación social abigarrada más bien sirve para pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad. En la noción de formación social abigarrada el énfasis no está puesto en la articulación y refuncionalización que es el rasgo central de la conceptualización de la noción de formación económico social, sino más bien el énfasis está puesto en lo contrario, en la idea de la sobreposición desarticulada. En la noción de formación social abigarrada se mantiene la idea de que existe una diversidad de modos de producción, pero a la vez sirve para pensar el margen que no llegó a transformar y rearticular el desarrollo e implantación del capitalismo (Tapia, 2010: 100).

Aquí se introduce un elemento que también acompañó en cierto momento al establecimiento del Estado Moderno: el capital. Si pensamos en el último punto, sobre lo que queda en el margen como espacio en donde el capitalismo no logró impactar, se entra en las interrogantes sobre lo híbrido, en realidad, en algún sentido, la intervención del capital ha llegado a trastocar las relaciones humanas; el capitalismo ha intervenido en lo político, como se ha visto en el caso de la comunidad triqui. ¿Qué motivó el despojo de tierras? ¿El trastocamiento de una cultura por invasión?

De acuerdo con Marx:

la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la burguesía (2020: 32).

Este elemento administrativo del Estado se relaciona con el capital, en donde lo político y el mercado han mantenido una relación importante.

Al respecto, las lógicas de dominación también están dadas a través de estos cierres de la actividad del trabajo. Dichas lógicas capitalistas

no son localizadas, son un entramado de fuerzas que operan sin rostro ni sujeto. A tales lógicas se mezcla el ejercicio de poder que sujetos en cargos gubernamentales establecen para el control de un otro o una posición. La emigración triqui de San Juan Copala inicialmente se dio a partir de una condición de precarización económica, dicha condición los obligó a generar como alternativa los trabajos estacionales en otras regiones del país "hasta los años setenta, la mayor parte de los recursos monetarios provenían de la venta de productos comerciales como el café y el plátano, y de la venta de tejidos artesanales" (Paris, 2011: 6).

Por tanto, las dimensiones económica y política generan un choque que no permite a la comunidad triqui mantenerse en su forma de vida y los obliga al movimiento, ya que, como se mira en la cita de María Dolores Paris, existe una condición económica ligada al trabajo y una complicación por mantener las actividades-trabajo que hasta ese momento les permitían la subsistencia.

Los efectos del capitalismo en la vida agraria han de ser desalentadores (aspecto que se tratará en el apartado siguiente). Así, el trabajo, ligado a la cultura y la política, se ven implicados y subsumidos dentro de los que se podría llamar Estado nación. Autoras, como Hannah Arendt (2009), consideran tres actividades fundamentales que le confieren al ser humano "la vida en la tierra": labor, trabajo y acción, éstas dentro de una categoría más amplia de vida activa. Si bien, cada una se encuentra regulada dentro de su propia esfera de sentido, para efectos del contexto antes retratado, cada actividad se interrelaciona a las demás, implicándose mutuamente. Para la autora, la labor es la vida misma y está ligada a las necesidades de índole biológica. El trabajo es una producción humana artificial y tiene carácter de durabilidad; la acción, por el contrario, es una actividad que se gesta necesariamente entre los seres humanos y le confiere su calidad histórica. La acción la relaciona con la política; la pluralidad, asimismo, es condición de la vida política, "la pluralidad es la condición de acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá" (Arendt, 2009: 22).

El hacer del ser humano en todo lo que le representa como ser social va a tener un vehículo a través de las esferas política y económica. Ambas permiten la organización social y la regulación de las relaciones

humanas por medio de instituciones. Esas formas de ser social tienen un significativo que se legitima y ante el cual se acciona dentro de los contornos que establece. Instituciones como la familia, la educativa, el trabajo, entre otras, tienen en la norma un nódulo movable que va a ser fuente de influencia en términos de subjetividad, trascendiendo la institución. Las normas, inclusive aquellas que transgreden la dignidad humana, tendrán en su sentido práctico un imperativo de seguimiento, no siempre el consenso es la condición, sino a través de la imposición para quienes no están de acuerdo en su implementación. Esas normas, que en apariencia están definidas, tienen fisuras que harán que el caos genere tensiones.

Para el caso de la comunidad triqui, la imposición fue una forma en que el partido en el poder asumía su legitimación.

Desde los años setenta existe un conflicto político violento, por la amenaza que representó para la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional en la región el surgimiento de movimientos indígenas independientes. En 1994, el gobernante Partido Revolucionario Institucional fundó la Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT); desde entonces, las relaciones políticas se han caracterizado por el faccionalismo político y por confrontaciones permanentes entre las organizaciones políticas, muchas de ellas armadas (Paris, 2011: 7).

Lo público, según Hannah Arendt, está ligado a la acción, por tanto, a la pluralidad. Se es social pero también se es político, se es político en tanto se es social. Esta relación guarda una tensión ya que lo social significa un reconocimiento por la existencia de un otro que ejerce su lugar en lo público.

Como antes se discutió, la migración estaba ligada a una movilidad a partir de la búsqueda de un trabajo o del uso del ser humano para la obtención de mayor capital a través de esa fuerza de trabajo. En estos escenarios en los cuales la migración se da con una característica de desplazamiento forzado, la acción es un elemento de movilidad que les permite la sobrevivencia. Este sentido de la acción en función de la protección genera una percepción de daño. El compartir en la violencia genera una experiencia de “nosotros” en contraposición a la amenaza.

El compartir en la vida cotidiana representa un desafío, una serie de tensiones siempre rompe tal objetivo. Para lograr este compartir se necesita de un proceso de entendimiento (en términos de sentido común) para poder accionar en el mismo sentido. Al respecto, existe un área de riesgo en el sentido común cuando el mismo proceso de relación obtura la conciencia sobre esas configuraciones socioculturales y políticas que dan paso a la violencia. Es decir, es necesario un proceso de duda e interrogación previo sobre lo que se hace y para qué se hace.

Por tanto, esta acción del sujeto en la movilidad puede promover grietas en lo instituido, en tanto, se configura en la ilusión, el deseo y desplaza la atención de diversos actores, pero no es suficiente para suscitar un cambio. Esa movilidad se torna real para quienes no tenían tales referentes. La grieta en lo instituido es la movilización de otros actores que dan respuesta. Se mueven los canales hasta esos momentos generados y diversos discursos chocan en valoración ante tal suceso poniendo en cuestión las distintas acciones (esta dimensión de la acción se tratará en un capítulo posterior ligado a la protesta social).

La labor, el trabajo y la acción, en este sentido y para el caso de las mujeres triqui, se torna problemático cuando se conjugan dentro de un contexto de violencia, en tanto representan una potencia para un movimiento de la realidad vivida, también dicho contexto de violencias genera una imposibilidad de la expresión de sus creatividades.

Uno de los proyectos centrales de San Juan Copala como Municipio Autónomo, replicando de cierta manera las experiencias de Municipios Autónomos Zapatistas, fue la radio "La Voz que Rompe el Silencio", liderada principalmente por mujeres. A los tres meses de iniciadas sus transmisiones, dos de sus locutoras fueron asesinadas en una emboscada por grupos opositores a la autonomía, dejando en claro la amenaza que su participación estaba representando (De Marinis, 2016: 79).

La autonomía en este contexto no logra coexistir dentro de un Estado en el cual su representación se ha elegido por imposición. Para Castoriadis, la autonomía refiere a "una sociedad fundada por ella misma y consciente de que la fundadora es ella misma, y aún no un agente externo, un dios, una idea" (2002: 52).

En los siguientes capítulos se aborda la dimensión de las violencias, relevando el proceso de desplazamiento forzado, pero ahora pensado desde el sacrificio y el don. Y se introduce con mayor profundidad la discusión sobre la ley, la democracia y la autonomía.

El sacrificio: entre intercambios económicos y de desplazamiento interno forzado

Fue de lo peor, la verdad, sentir y escuchar y ver a nuestras compañeras en ese momento así, fue un momento de, qué se podría decir, como si fuera el último día de tu vida, fue horrible, en este caso salimos a exigir justicia, un retorno seguro para nuestro pueblo, por eso estamos aquí con nuestro presidente, no estamos en contra del presidente, al contrario, la verdad tenemos esperanza que nos ayude con la Guardia Nacional, que ponga su base ahí en el pueblo Tierra Blanca para que haya un retorno seguro para todos nuestro compañeros y nuestros niños, la verdad aquí los culpables ha sido la organización MULT que ha llegado atacar a nuestro pueblo, son cosas políticas y económicas, se diría, porque todo empezó por los ramos del pueblo, que no se recibía en el pueblo, es donde empezó todo, pero también el culpable sería el presidente del municipio de Santiago Juxtlahuaca porque no tenía derecho de quitar esos ramos a las personas, (Ramos 28 y 33 apoyos para el pueblo para realizar obras). Es de Morena, pero aquí nuestro presidente de México es un buen presidente, esas personas sólo están aprovechando a ese partido. La MULT es una organización está aliado con Morena, hicieron eso al pueblo junto con el presidente de Juxtlahuaca, sintieron que eran intocables quisieron hacer eso con las personas, matarlas, hicieron con los niños, hasta de un menor de un año y medio, eso es algo inhumano de parte de ellos, sólo queremos que se haga justicia (Beti, Ana y Bertha, voceras triqui del pueblo de Tierra Blanca, Cópala, entrevista realizada el 07 de marzo de 2021).⁵

En el escenario del pueblo triqui el sacrificio⁶ se expone en dos

⁵ Se generó la Recomendación no. 36/2022, emitida por la Comisión Nacional de Derechos Humanos, sobre el desplazamiento forzado interno de personas indígenas Triqui de la comunidad de Tierra Blanca Copala, municipio de Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca. Ciudad de México, a 22 de febrero de 2022.

⁶ El sacrificio se relaciona principalmente a una práctica social religiosa de diversas culturas y tiene una función social importante, ya que permite regular las relaciones sociales y promueve la cohesión social; éstas se transformarán según el paso del tiempo. Sin embargo, el sacrificio en su sentido semántico es polisémico: "sacrificio" proviene

vertientes que se han de relacionar para generar violencias diversas: una es la vertiente económica en donde las lógicas del capitalismo inciden e impactan en la zona triqui generando mayores condiciones de pobreza y menores condiciones de accesibilidad para desarrollar sus actividades y trabajo, así como una mayor dificultad para la venta de sus productos; la otra es la condición política que, a través de grupos constituidos de personas triquis y otras personas venidas de otras organizaciones, como los partidos políticos, se disputan los lugares de poder y el dinero.

En este espacio de violencia, el pueblo triqui es sacrificado por una instancia que decide arrebatar esas vidas por establecer su dominio; así también en tales escenarios en donde el vínculo social es fuerte, los seres humanos pueden donarse, donar su vida para salvaguardar otras más. Ese miedo que se instala en el cuerpo, un cuerpo de naturaleza y que se transforma en la relación social, en donde las emociones se manifiestan con intensidad; provocan reacciones diversas ante tales hechos de muerte. Ese cuerpo, que siente y piensa, se entristece ante la pérdida que sucede al asesinato, porque los vínculos humanos no escapan a emociones tan sublimes como el amor, y que, ante la pérdida de aquellas personas significativas, ante un acto tan atroz, deviene una serie de sensaciones tales como la depresión o en casos de un escenario traumático, el cuerpo manifiesta estrés postraumático.

En tal condición, el sacrificio sin su elemento sagrado, lo consume el vacío. En la violencia se arrebata lo sagrado, aún en donde lo sagrado también sea partícipe de tales violencias, sin embargo, lo místico llena el vacío en tanto sagrado. Un vacío que en el asesinato no se puede llenar, aún más cuando la injusticia es lo que prevalece. El vacío, en tal sentido, se busca llenar de justicia.

del latín *sacrum* y *facere*, es decir, hacer sagradas las cosas, honrarlas, entregarlas. De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, "sacrificio" significa: "1. Ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación; 2. Acto del sacerdote al ofrecer en la misa el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan y vino en su Eterno Padre; 3. Matanza de animales, especialmente para consumo ; 4. Matanza de personas, especialmente en una guerra o por una determinada causa; 5. Peligro o trabajo graves que se somete a una persona; 6. Acción a que alguien se sujeta con gran repugnancia por consideraciones que a ello le mueven; 7. Acto de abnegación inspirado por la vehemencia del amor".

Retomando tales elementos, en el desplazamiento forzado no existe la condición del elemento sagrado, pero sí existe un sacrificio de “víctimas” sacrificadas para dar un mensaje de fuerza y de poder por quien genera tales actos de violencia. Lo sagrado se desdibuja y sólo queda el horror del acto: el asesinato. Se asesina a las personas que no se alinean a los dictados de esa instancia de poder que ordena, mediante la coerción, la donación de sus tierras, donación de lo propio, del territorio, y todo lo que se relaciona a las identidades comunitarias de un pueblo indígena. El sacrificio de unos sirve no para un bien común, sino como una advertencia, para instaurar el miedo y con ello mayor control social. Al respecto, René Girard afirma:

En numerosos rituales, el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una «cosa muy santa» de las que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a los peligros no menos graves. Para explicar este doble aspecto, legítimo e ilegítimo, público y casi furtivo, del sacrificio ritual, Hubert y Mauss, en su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, invocan el carácter sagrado de la víctima. Es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se le matara. Hay en ello un círculo que recibirá al cabo de cierto tiempo, y sigue conservando en nuestros días, el sonoro nombre de *ambivalencia* (Girard, 2005: 9).

El sacrificio en el contexto de un desplazamiento forzado lleva a un camino diferenciado al tema del misticismo, en el sentido de la relación entre lo profano y lo sagrado. Su ocurrencia en la actualidad permite el cuestionamiento a su legitimación social. En tal sentido, el sacrificio se aborda en este apartado en un contexto en donde habría que pensar hasta dónde se mantiene una configuración ritual, pública y aceptada socialmente.

El sacrificio ligado al desplazamiento forzado y al asesinato atiende a la descomposición social. Cuando el dinero se torna intermediario entre la vida y la muerte es porque se ha puesto un valor a la vida y, evidentemente, representa una ganancia económica cuando llega la muerte, eso pasa en la región triqui de San Juan Copala. De acuerdo con las entrevistas, las disputas se dieron inicialmente por los

ramos (presupuestos gubernamentales), asimismo, desde los estudios previos que otras investigadoras realizaron sobre tales disputas en la región, se atiende al interés por quedarse con las tierras y el dominio de tales territorios, esto por grupos ya constituidos con tinte político.

Por su pertenencia étnica los grupos indígenas son más vulnerables en situación de desplazamiento. Temas como las tierras, el derecho indígena y los recursos son fundamentales en el análisis, dado que los y las indígenas desplazados poseen tierras, pues en su mayoría son pequeños propietarios. Lo anterior se debe de analizar de manera profunda, ya que en el caso de los y las desplazados(as) en los Altos de Chiapas agentes paramilitares y caciques locales se insertaban entre quienes generaban violencia para, de esa manera, apoderarse de las tierras y los recursos pertenecientes a los y las desplazados(as), situación que parece repetirse en la zona trique de Oaxaca, donde a través del control de la tenencia de la tierra se ha generado despojo y desplazamiento. Se debe dejar en claro que una comunidad no se entiende fuera de su territorio, dado que la tierra es un elemento de identidad, así como su tenencia y las condiciones jurídicas que de ello se desprenden (Mercado, 2016: 187).

En tales escenarios antes discutidos las tierras se evalúan monetariamente, no sólo permiten mayor control en la zona para su poseedor, sino que también son generadoras de productos que se venden en el mercado nacional e internacional, por lo que son ricas por su capacidad para producir aquello que después se tornará mercancía. El territorio y los cuerpos de hombres y mujeres triqui habitantes de tales territorios se intercambian por dinero, los hombres y mujeres triqui son despojados no sólo de sus territorios y de la sensación de tranquilidad, sino que algunos son arrebatados de sus vidas. Sin embargo, entre el pueblo triqui y el sujeto que ejerce la violencia no existe un contrato social, ni un pacto para dirimir tales acciones porque simplemente se le niega esa posibilidad a quien es asesinado. ¿En este contexto, cómo se entiende el intercambio? Es definitivamente un acto de desposesión, de intrusión al cuerpo y a la vida.

De este modo, cuando hay una relación mediada por el dinero, y la muerte surge dentro de esa relación, el sacrificio sigue apareciendo,

pero en el centro no existe una creencia mística y de un bien común, sino un interés privado. Lo público en el sacrificio se incrusta solamente dentro de una intencionalidad de control. El dinero, sin embargo, acapara el beneficio que de manera egoísta sólo recae en quien lo genera. Así, el dinero ligado a la muerte mueve al ser humano a la obtención de éste a través del asesinato.

En este sentido, retomando a Giorgio Agamben (2010) el *homo sacer* “puede recibir la muerte de manos de cualquiera sin que esto le suponga a su autor la mácula del sacrilegio” (Agamben, 2010: 96).

A través de una hegemonía gobernante, se ha decidido sobre las formas de vida, sobre los cuerpos en la nuda vida, sobre quién debe vivir y quién debe morir dentro de una “democracia” constituida en un orden político; el pueblo triqui, en tal sentido, es sacrificado para la obtención de un dominio, de una ganancia económica y un lugar de poder.

Este elemento del dinero da paso al sacrificio, cuando se liga con una intención de dominio del otro.

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que es inherente, como más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia –el que cualquiera quiera quitarle la vida impunemente– no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* ni la de la acción profana, y que es la que aquí tratamos de llegar a comprender (Agamben, 2010: 108).

La democracia se desdibuja entre los nuevos mecanismos de dominación, y la política ya no opera *entre* los humanos, sino a partir de sujetos con un lugar estratégico para ejercer control, justificando las acciones sobre un otro aniquilado (sacrificado), así entonces, en la biopolítica se legitiman acciones de violencia.

Al hablar de desplazamiento forzado interno, en el informe de la Comisión Nacional de Derechos Humanos del 2016, se retoma la

definición de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en torno a los “Principios Rectores de los Desplazamientos Internos”, documento realizado en 1998.

Las personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano, y que no han cruzado una frontera estatal internacionalmente reconocida (CNDH, 2016: 8).

De acuerdo con Jorge Mercado, existe una distinción cuando se habla de “migración forzada” y “desplazamiento interno forzado”, considerando que el término de “migración forzada” es inapropiado, a su decir:

La migración como fenómeno de movilidad de la población supone del o de la migrante un “mínimo” de planeación, aun con el apelativo “forzada”. Por su lado, el desplazamiento interno forzado, y de ahí que sea un drama humano [...], lleva implícito el hecho de que la vida del o de la desplazado(a) corre peligro, por lo que en muchos casos salen de su unidad familiar únicamente con lo que traen puesto. No es el caso de la migración, aunque sea forzada, pues como ya se señaló, en esta última existen elementos mínimos de organización y planeación, no es súbita ni contiene el dramatismo de salir porque la vida corre peligro (Mercado, 2016: 182-183).

En el informe del 2019 de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos A.C. se reportaron:

De enero a diciembre del 2019, la CMDPDH registró episodios de desplazamiento interno masivo en 8 estados, 2 municipios y 61 localidades. Las entidades federativas en donde se registraron más episodios fueron Chiapas con 9 episodios, y Guerrero, con 8.

Con relación al número de personas desplazadas, se estima que se desplazaron de su lugar de residencia habitual al menos 8,664 personas. Por segundo año consecutivo la entidad federativa que registró la cifra más alta fue Guerrero, con 5,128 personas desplazadas, lo que corresponde al 59.19% del total. En segundo lugar, se encuentra el estado de Oaxaca, con 1,071 personas desplazadas, lo que a su vez representa el 12.36% del total.

En estas circunstancias, los apoyos sociales en contextos de desplazamiento forzado sirven como una intensificación de la vida, se atiende a un fortalecimiento personal y colectivo.

En los caminos transitados se va sacrificando, en términos de una mutilación sobre lo que se tiene y se es, pero también se integran nuevas experiencias, la subjetividad se llena de tales actos. El sacrificio en diversos momentos cuando no tiene un elemento de muerte material sí lo tiene subjetivo, una muerte de algo que se deja tras el sacrificio.

Las consecuencias del desplazamiento forzado llevan a las comunidades indígenas a contactar con las nuevas territorialidades y es donde el dinero movido dentro de un ámbito global de capitales genera otros tipos de sacrificio, aquellos ligados al trabajo, en donde se sacrifica parte de lo que son. Las prácticas artesanales no encuentran cabida en los términos que marca el mercado en medios urbanos. Aquí el sacrificio sigue operando, pero con otros rostros. En relación con las migraciones y desplazamientos, actualmente “predominan los movimientos individuales o familiares sobre los masivos y, sus causas, siempre económicas y políticas, corresponden a estrategias de sobrevivencia en situaciones límite, cuya forma y destino varían de acuerdo con los momentos y contextos específicos que vivieron en sus lugares de origen y los obligaron a salir” (Olivera, 2019: 226).

Cuando se analiza el fenómeno del desplazamiento en comunidades indígenas, se debe tener en consideración que la cultura indígena tiene ejes o expresiones fundamentalmente simbólicos, donde se expresan las relaciones sociales. En este sentido, la interacción social en condiciones de desplazamiento se modifica profundamente, pues se convive con sujetos diferentes y no indígenas, situación que repercute negativamente en la lógica de la pertenencia étnica (Mercado, 2016: 186).

Ante el desplazamiento forzado del pueblo triqui, se puede dar cuenta de la relación entre sacrificio e intercambio. Las relaciones en donde media el dinero no sólo deambulan por el ámbito del trabajo, sino de las relaciones humanas en donde haya un componente de dominación, es el caso de la esclavitud relacionada al trabajo, pero también para el

caso del pueblo triqui, donde dentro de los elementos que inciden en el desplazamiento forzado se encuentra el componente del dinero. Esto es claro cuando las disputas refieren al dominio de los territorios, pero, también, por el dominio de los presupuestos estatales. Al respecto:

Como medio de ilimitadas transacciones, el dinero sería el promotor del bienestar y la riqueza de quienes acuden al mercado; pero, como encarnación de la riqueza absoluta, es objeto del aparentemente incontenible deseo pulsional de tener dinero. Cada acción de canje transporta el conflicto entre la ley que prohíbe la satisfacción de los deseos y el impulso que la quiere realizar. Este conflicto, desgarrar a la sociedad, conduce al fraude, a la corrupción, a las luchas por el poder, a los asesinatos, los homicidios, y las guerras, en tanto la misma sociedad no regula las relaciones e impide la incontrolada satisfacción de los deseos (Kurnitzky, 2019: 9-10).

Entonces, la ganancia del presupuesto estatal entre los diferentes grupos en disputa en la región triqui se traduce en dinero y dominio de los territorios; los intercambios son a través de dicha ganancia a cambio del sacrificio. El cuerpo asesinado sólo es una advertencia de lo que puede pasar cuando no se hace lo que se pide, sólo es un cuerpo para quien comete tal delito. Se niegan los territorios simbólicos, físicos, así como las identidades. El sacrificio también está dado en otra vertiente: en un intercambio más desinteresado, lo que genera, para Roberto Esposito, el principio de la comunidad, esta donación desterrada de toda violencia. En su sentido opuesto, el intercambio mediado por dinero para fines de enriquecimiento desmedido genera una intención de posesión, fruto del conflicto; el poseer más dinero, más territorio, el control de los cuerpos.

Los rostros del sacrificio: la donación

Existe una paradoja importante en el sacrificio, al ser una expresión de la violencia, encuentra una legitimación en el significado asignado desde el ritual religioso: un sentido de bien común. Por tanto, esta dimensión del “bien común” se problematizará desde el *don* maussiano, en donde el “regalo” se juega dentro de los diversos intercambios en las relaciones sociales y económicas.

Hablar de lo público en el sacrificio nos remite al por qué se valida el sacrificio socialmente, siendo la muerte su expresión. Si retomamos la paradoja en sentido de la ambigüedad que esconde el sacrificio, podemos argumentar que éste, relacionado con el “*don*”, manifiesta una dimensión que da cuenta de un aparente cuidado del otro. Una dimensión que se esconde entre las relaciones mediadas por la violencia y que recoge aquellos pedazos opacos recomponiendo sus fisuras con actos intermitentes. Esto puede ser un riesgo para quienes cometen asesinato y su acto se legitime con un discurso del bien común. Sin embargo, tales acciones del cuidado del otro pueden cumplir su función en escenarios en donde se responde para evitar el sacrificio.

Por lo que dentro del escenario “del sacrificar” emergen otros sacrificios que de igual forma no se eligen a voluntad, y que aparecen en contextos de sobrevivencia, como en el caso del desplazamiento de la comunidad triqui de San Juan Copala: dar la vida por alguien en diversos sentidos, dejar las propias tierras donde se habita y con ello las pertenencias, las personas conocidas, una forma de vida, una forma de trabajo. Sacrificar-se para llegar a resguardar lo apreciado al ser cuerpos sacrificados.

En tal sentido, lo que da paso al sacrificio es un problema surgido de la relación social, que tiene que ver con el cuidado por un otro, pero ese problema no cuenta siempre con una resolución. Así, por ejemplo, se puede hablar de necesidades de protección ante diversas amenazas. De cualquier forma, lo que permite que ese problema genere una afectación es que se encuentra dentro del mismo sistema de relaciones sociales y, por ende, el mismo conflicto. Se puede sacrificar desde una instancia que, debido a su posición social, posea un poder de autoridad y decida sobre los destinos de otros, la víctima puede ser elegida por esa instancia dotada de autoridad.

El sacrificio en la época moderna en apariencia toma otros tintes por medio de sustitutos y con la idea del predominio de la razón, las prácticas místicas en torno al sacrificio son transformadas por elementos de tipo simbólico, sin embargo, si retomamos la idea del intercambio inmersa en el sacrificio se puede trasladar tal acto a diferentes hechos sociales, por ejemplo, a los que son objetivo de este texto referente al dinero y la violencia.

¿Puede ser posible que sin sacrificio no pueda desarrollarse la vida social? Hay que ceder una parte de sí a la comunidad, como lo expone Roberto Esposito cuando habla de la comunidad y la donación.

Se sacrifica aquello que permite la coexistencia, aquí entra otro elemento que es el respeto. Se puede llegar a respetar a otro a través del no cumplimiento de los deseos cuando llevan a la destrucción de otro y de sí mismo y, por ello, surge el sacrificio, o en su otro sentido, el sacrificio no como una institución sino como un donarse; y aunque trata de un asunto en donde el amor y la compasión también están prevaleciendo, en los escenarios de violencia pueden reflexionarse diversos comportamientos.

Esta condición de la prohibición y de la represión de los deseos da cuenta de un sacrificio. Quiero referir lo que Sigmund Freud discute en su texto *Tótem y tabú* sobre la “conciencia moral”:

Conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta {gewiss} de sí misma. Esto se vuelve todavía más nítido en el caso de la conciencia de culpa, la percepción del juicio adverso {Verurteilung} interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas mociones de deseo. Aquí parece superfluo aducir un fundamento; quien tenga conciencia moral no puede menos que registrar dentro de sí la justificación de ese juicio adverso y la reprobación de la acción consumada (Freud, 1991: 73).

Esta introyección de la norma social es también del ámbito de la cultura, existen prohibiciones diversas, algunas de ellas, podrían ser innecesarias, pero hay normas que permiten el mantenimiento de la vida y la convivencia entre seres humanos.

De este modo, cuando Freud habla del totemismo, expone una dimensión de una sustitución a la muerte en el sacrificio, dando cuenta de un elemento de reciprocidad, así como una cierta organización social alrededor del totemismo que, sin embargo, en la prohibición se encontraría otra dimensión del sacrificio, pero ligado a la suspensión de los deseos, aquellos reprobados por un grupo social:

El aspecto social del totemismo se plasma sobre todo en un mandamiento de rigurosa observancia y en una enorme restricción. Los miembros de un clan totémico son hermanos y hermanas, están obligados a ayudarse y protegerse mutuamente; en caso de que un extraño dé muerte a un miembro del clan, el hecho de sangre recae sobre el linaje íntegro del asesino, y el clan del muerto se siente solidarizado en el reclamo de expiación de la sangre derramada. Los lazos totémicos son más fuertes que los familiares tal como nosotros los entendemos; y no coinciden con estos, ya que por regla general la transmisión del tótem se produce por herencia materna y originariamente la herencia paterna acaso ni siquiera regía (Freud, 1991: 108).

En la vida cotidiana diversos mecanismos son instaurados para que el sacrificio surja, como en el caso de las creencias que llenan de esperanza de un cambio para quienes lo realizan. Las emociones desprendidas del sacrificio son diversas, cuando se sacrifica se atiende a pérdidas. Se sacrifica y se sacrifican; el acto voluntario del sacrificio puede cuestionarse, ya que siempre se genera dentro de un conflicto social mayor. Sacrificamos algo día a día. Se sacrifica en la relación social algo de sí para que haya convivencia entre humanos como seres sociales.

Dentro del sistema de relaciones sociales, y dado que no todos los integrantes están dispuestos a dirimir los conflictos, existirán seres cargados de egoísmo que sólo mirarán su propio interés, el no sacrificio de una parte de sí para donarse en desentramar los conflictos establecidos. Pero no sabemos a qué grado esas personas reaccionan de forma egoísta, tal vez no pueden donarse porque consideran que no es necesario hacerlo o porque en sus marcos de referencia no existe tal condición; podría pensarse que el sacrificio no sería necesario para dignificarse y mirar con claridad todo aquello que da paso al sacrificio, de tal forma el cuestionar todo lo que acontece también pone al sujeto en una condición de sacrificio. Sin embargo, la interconexión social hace que los efectos del conflicto social que da paso al sacrificio impacten a todos los integrantes en diversas formas.

El sacrificio implica quitar barreras, contactarse con algo fuera de sí y que al mismo tiempo es parte de sí. Esto aplica cuando los sacrificios se dan en el ámbito del don y no de la violencia. El don y la violencia ¿cómo sería esa relación?

Ley, autonomía y democracia en el contexto de los pueblos indígenas.

En un desplazamiento interno forzado, no hay una intención de movilidad voluntaria, sino que se ha generado por fuerzas externas que le dieron paso. Lo mismo sucede con los espacios frontera en donde surge el trabajo informal o la intención de las mujeres de transformar aquellas prácticas instituidas y que llevan a una condición de subordinación. Así sucede con la juventud como espacio construido y de transición, en donde el estatus joven será diferenciado al estatus adulto. Tales espacios frontera tienen toda una historicidad que les antecede y procesos instituidos que harán que esas prácticas sociales sean legitimadas a partir de ciertos procesos.

Aunque, en tiempos contemporáneos, la ley se establece para generar una prohibición desde una institución jurídica, fenómenos como el desplazamiento forzado, que aún no tiene tipificado ningún delito, muestran cómo los lugares de poder dentro de estructuras políticas pueden generar estados de coerción social tan importantes que impidan que grupos humanos se mantengan unidos: ya sea a causa de la muerte, por la presión que origina estar en estados de pobreza, distancia social o ausencia de territorio, esto los lleva a poseer una identidad que no encuentra un reconocimiento y, como consecuencia, su incidencia en el trabajo es su anulación.

En tal sentido, la violencia y la ley guardan una relación, a decir de Walter Benjamin:

Es que en lo que concierne a la violencia en su sentido más preciso, sólo se llega a una causa eficiente cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones está marcada por conceptos de derecho y de justicia. [...] Puesto que, si la violencia es un medio, podría parecer que el criterio para su crítica ya está dado, sin más. Esto se plantea en si la pregunta acerca de la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente (Benjamin, 2007: 113).

En tal sentido, podríamos preguntarnos, si en la ley y/o en su uso, existe violencia y si, de igual forma, en caso de existir ésta, se utiliza como

medio para un fin justo o injusto. La dificultad surge cuando la ley opera empleando la violencia como un vehículo para conseguir fines injustos. Tal parecería que eso fuese una imposibilidad en tanto la ley ha sido creada para generar un orden social, sin embargo, los fines injustos implicarían que el fundamento y la ley en sí mismos se invalidarían.

La ley, en tal sentido, organiza las prácticas sobre lo que es justo o injusto, sobre lo que daña o no a la sociedad. La ley puede no operar porque la institución jurídica actúe en contra de los preceptos que le dan sentido, esto a través de personas con intereses propios y en atención a sus fines, o no refleje en su tipificación todos los elementos que el fenómeno acontecido esté presentando, y, por tanto, no se encuentren los suficientes recursos jurídicos para detener tales actos.

¿Qué se hace al respecto? Cuando las violencias se han encontrado en el punto de arrebatar vidas, la agrupación es lo que la comunidad triqui ha configurado. Lo que se gesta en lo colectivo es la participación con el otro en diferentes formas para promover la vida, para realizar denuncias y para realizar propuestas sobre lo que tienen que cambiar. Sin embargo, lo colectivo no escapa de igual forma a las diferencias, al deseo por tener un lugar preferencial, a accionar conforme a los intereses personales.

Para el pueblo triqui se atendió a una segregación; en ese escenario, se desencadena una serie de problemáticas que exigirán acciones por parte del colectivo triqui, en tanto el gobierno mexicano no accione ante tal hecho, porque también dentro de la estructura estatal se necesitan personas que tengan el conocimiento sobre los fenómenos, pero también que trasciendan sus propios intereses.

Al respecto de las prácticas, las creencias y los procesos de legitimación, Max Weber, en su sociología comprensiva, elabora sus conceptos sobre tipos de dominación y racionalidad, así como una interpretación sobre los fenómenos sociales dentro de una dimensión de la acción social:

Debe entenderse por sociología una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir)

siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo (Weber, 1994: 5).

Los motivos del actor y el sentido que toma la acción para el actor son importantes, así acción de acuerdo con la cita anterior puede consistir en “omitir o permitir”. El no hacer también implica una acción y está motivada. ¿Qué se omite o qué se permite en tales escenarios? Para el caso actual del colectivo triqui, en su acción, llegan a la Ciudad de México y han creado un grupo que se cohesiona para soportar los elementos de fuerza que chocan contra ellos y a su favor.

La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los “otros” pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos (el “dinero”, por ejemplo, significa un bien –de cambio– que el agente admite en el tráfico porque su acción está orientada por la expectativa de que otros muchos, ahora indeterminados y desconocidos, estarán dispuestos a aceptarlo también, por su parte, en un cambio futuro) (Weber, 1994: 18).

Prosigue:

No toda clase de acción –incluso de acción externa– es “social” en el sentido aquí admitido. Por lo pronto no lo es la acción exterior cuando sólo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos materiales. La conducta íntima es acción social sólo cuando está orientada por las acciones de otros. No lo es, por ejemplo, la conducta religiosa cuando no es más que contemplación, oración solitaria, etc. La actividad económica (de un individuo) únicamente lo es en la medida en que tiene en cuenta la actividad de terceros. Desde un punto de vista formal y muy general: cuando toma en cuenta el respeto por terceros de su propio poder efectivo de disposición sobre bienes económicos (Weber, 1994: 18).

Weber restringe la acción social sólo en el sentido de que la conducta esté motivada por las acciones de los otros. Para él esta dimensión

externa y dialéctica al individuo, como un ente complejo que impacta a éste y en donde él no tiene acción directa en su origen, no parece ser considerada a profundidad.

El autor propone una serie de directrices contextualizadas dentro de un sentido occidental sobre los tipos de dominación. Por ende, esta condición del sometido también involucra una acción voluntaria hacia tales mandatos sociales instaurados y legitimados a través de una obediencia por parte del sometido. Así, define tres tipos de dominación: la tradicional, la dominación legal con administración burocrática y la carismática (más adelante volveré sobre ellos).

La noción de racionalidad trajo diversas dificultades y, aunque con la Ilustración se marca un corte en el pensamiento social que da cuenta de la emergencia del Estado liberal y con ello la ley y las ideas de igualdad, la condición de quién podría atribuir esta racionalidad no era una condición generalizable a todo ser humano. La dificultad no estriba en el sustento de la razón como elemento sustancial del orden social, sino de los usos que ciertos grupos en el poder hacían de ella. De ahí que esta división de desigualdad y discriminación se hiciera presente de un grupo social sobre otro, ya sea por clase, edad, sexo, raza, estatus, etc. Tales condiciones de dominación de unos seres humanos sobre otros están presentes previo a la Ilustración. De ahí que devienen, por ejemplo, en el caso mexicano, en el siglo XVI, procesos de colonización, justificándose estos dominios, por ejemplo, cuando aún no se determinaba si los indígenas tenían alma y estaban dotados de razón. Y de igual forma, estas discusiones se abrían a dimensiones de la conducta en tanto racional o irracional, logrando con René Descartes en el siglo XVII una escisión entre mente y cuerpo.

Desde la filosofía, Roberto Esposito, en sus obras *Communitas. Origen y destino de la comunidad* e *Immunitas. Protección y negación de la vida*, da cuenta de las conflictivas humanas de vivir en comunidad, en donde la muerte es una peculiaridad ineludible.

Hablar de comunidad en su sentido conceptual es un tanto problemático, ya que en tales caminos siempre se incide en la vida social generando algún tipo de conducta que tenga que llevar a algún acto de destrucción social.

Expone:

Pero justamente esta reducción a «objeto» del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y el fin. O, más simplemente, del sujeto con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad (Esposito, 2003: 22).

Vivir en comunidad representa diferentes retos, y el vínculo social, aquello que nos une, no siempre está presente. Podemos pertenecer a un grupo y no tener proximidad con el otro. De cualquier forma, las ideologías de unidad, de absoluto, comunidad de origen, grupo cerrado, homogéneo, si forman parte de lo que es el ser social y lo que significa vivir en grupo, su actuar estará cruzado por el componente de exclusión: se excluye al diferente. Esta condición del choque sigue operando, en donde el desconocimiento de otro diferente puede sobrevenir en acciones como el exterminio. Sin embargo, esta unidad no se debe confundir con la concepción Hegeliana sobre la Totalidad, la cual difiere en que esta última es una concepción sobre el sentido mismo de “lo real”.

Ante ello, para Esposito el *communitas*, retomando su sentido etimológico, refiere: *cum* significa el (entre) y el *munus* significa un don, aquello propio que se dona a la comunidad y que se instala en la falta. Sin embargo, esta deuda que une a los seres humanos no siempre se puede cumplir, ni es eterna. Exige más aún de ser humano en tanto humano para llegar a tal cometido. Por tanto, en esta relación social, hay una deriva en el *communitas* que lo conduce a la disolución del *cum* (entre) para dar paso al *immunitas*. Al respecto, Roberto Esposito esta dicotomía *communitas/immunitas* la relaciona con el ingreso de la Modernidad y el establecimiento del Estado liberal, en donde la ley sería un elemento que se ubique en el *cum* (entre), generando distancia para que la ley haga el efecto inmunitario, así como el virus que tiene que entrar al cuerpo para producir tal efecto, la ley se llena del elemento en oposición al *entre* para alejar el conflicto social. Se establece el límite, y la distancia social, ya que sin ese límite los humanos podrían usar su libertad conforme a sus intereses. Sin embargo, se ha llegado al polo del individualismo en donde el otro parece desdibujado en dicha

relación social. De alguna forma siempre el *cum* debiera estar, aún en lapsos para lograr ese “estar con”.

Lo común en situación de riesgo surge cuando se concibe una condición de amenaza, ante ello se necesita generar una serie de protecciones en diversas formas.

Este don entregado en el *communitas* y, que no es eterno, al desaparecer, produce paradójicamente ideales de fusión y/o negación de unos sobre otros. Para el caso de los nacionalismos se atiende a un ente homologado en donde la diferencia no puede operar. Por tanto, para establecer relaciones de igualdad la diferencia es un referente.

El *immunitas*, en tal sentido, establece un límite, separa. El tema del límite también lleva a tocar el tema de la libertad, misma que en narrativas como en *Poemas a Copala* aparece como una de las exigencias ante la situación de la violencia vivida en esa región y que actualmente experimentan en diferente forma.

El miedo, en ese sentido, para el autor reviste de importancia, el *immunitas* aparece en ese escenario que expone explícitamente Hobbes en todas sus teorizaciones y, que, de alguna manera, esta condición de amenaza y protección va a estar ahí para generar ese *immunitas*.

Si bien la obra de Tomas Hobbes puede presentar algunos cuestionamientos, como pasa con todas las obras escritas, existen elementos que abonan y dan luz a esta discusión sobre el conflicto social, que ha provocado turbaciones a las relaciones humanas mediadas por la paz, dando paso a los conflictos armados. Es el caso del pueblo Triqui quien actualmente vive tales disputas armadas y que, entre tales eventos importantes, han provocado el desplazamiento forzado de una gran parte de su comunidad. Así, desde el siglo XVII, el autor daba cuenta de la condición conflictiva del ser humano y esta predisposición a la destrucción a través de guerras.

Respecto al miedo, expone:

En consecuencia, cuando debido a su pasión natural cualquier hombre [humano]⁷ se siente impulsado a quebrantar las leyes naturales, no cabe en

⁷ El término humano no es utilizado por el autor, sin embargo, considero necesario hacer extensiva tal cualidad, así como decir que la razón es una facultad de la cual el ser

ningún hombre más seguridad para su propia defensa que anticiparse. Por esta causa, el derecho del hombre (a pesar de su inclinación a la paz) a hacer cualquier cosa que en su opinión parezca adecuada, lo sigue manteniendo todavía como medio necesario para su conservación. Por tanto, mientras no exista seguridad entre los hombres en orden de respetar mutuamente las leyes naturales, los hombres permanecen aún en estado de guerra; pero nada es ilegal para cualquier hombre si tiende a su propia seguridad o comodidad; más al consistir esta seguridad y comodidad en la ayuda y socorro mutuo, significa también el miedo mutuo entre los hombres [...] Pues nada más que el miedo puede justificar quitarle la vida al otro. Dado que el miedo sólo puede manifestarse a través de alguna acción deshonrosa que revele la conciencia de la propia debilidad, todos los hombres en quienes ha predominado la pasión del valor o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad (Hobbes, 2008: 206-207).

En este sentido, para Hobbes “No hay más ley natural que la razón”, esta razón permite precisamente la convivencia mutua y el consenso. Y de igual manera, las pasiones son tan ley natural como la razón. Existen pasiones, que convierten al ser humano en virtuoso en cuanto a su manifestación y expresión. Hobbes nombra en la cita anterior que “en quienes ha predominado la pasión del valor o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad”. Ciertamente, las pasiones entre sí pueden hacer razonable una acción, son pasiones que potencializan la voluntad, pero que no nublan el intelecto.

Así, el miedo manifestado de manera intempestiva en el ser puede tener una gran ambivalencia: en tanto es un mecanismo orgánico que permite alertar de cualquier peligro para promover la sobrevivencia, también tiene un componente interpretativo que puede viajar desde el ámbito imaginario, de la no certeza, produciendo reacciones de miedo en el organismo ante la amenaza. Entonces, aquí la razón queda nublada por un desborde de emoción que impide actuar razonablemente.

Quitar la vida a alguien por mantenerse en el dominio de cierto territorio y todo lo relativo a tal poder, reviste de una deshumanización.

humano es capaz de beneficiarse. Considerando también que en el S. XVII las mujeres no se consideraban dotadas de razón.

Se desdibuja la cualidad de actuar desde la razón, el pensar siquiera en su sufrimiento y en lo que le produce no está considerado. Su mente la ocupan los desbordes de tal pasión que lleva a un daño y al desequilibrio subjetivo. El Yo queda reducido a una dimensión que sin fortaleza no puede palpar la realidad en sus diversas vertientes. Se invade una emoción tras otra, de tal forma que las pasiones como el amor o la generosidad son apagadas.

René Descartes, pensador del siglo XVII, creador del dualismo cartesiano, comienza los estudios sobre el pensamiento y su relación con lo orgánico, *cogito ergo sum*, separa mente-cuerpo como dos sustancias diferenciadas. Sin embargo, he de traer a la reflexión esta condición ética de su *Tratado sobre las pasiones del alma* (1649), en donde se logra conjugar razón-pasión-acto. Lo que me interesa reflexionar sobre ello, es esa relación, ya que no se puede negar la potencia de ciertas pasiones en la acción humana y que tienen una correlación entre el mundo social y el sí mismo.

Al respecto, se podría apuntar que tal triada ha de guardar diferentes relaciones: la pasión, en tanto virtud, puede potenciar la razón beneficiando las relaciones sociales; las pasiones, en tanto controlen los actos con un potencializador de daño, provocarán una afectación en las relaciones humanas. Así, una pasión puede manifestar su cambio de sentido derivado de la relación social. Por ejemplo: la admiración y el amor, en su calidad de virtudes, pueden proponer una aprehensión de la realidad que beneficie la relación social; no obstante, en su desborde, pueden generar los mismos efectos dañinos, aunque en diversas proporciones. La carencia, en tal sentido, nos da algunas pistas para pensar compensadores de las mismas en la relación social, y que, al no ser debidamente reflexionadas, generan mayor sufrimiento ante su no cumplimiento.

Baruch Spinoza utiliza la geometría para su estudio sobre los afectos, en donde trata el tema desde la naturaleza y la fuerza de éstos.

Escolio II: En virtud de lo que acabamos de decir, entendemos qué son la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción. En efecto: la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura pretérita, de cuya realización dudamos.

Por el contrario, el miedo, es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta seguridad, y del miedo, la desesperación; es decir, una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado. La insatisfacción, por último, es una tristeza opuesta a la satisfacción (Spinoza, 1980: 151).

Retomando la condición de la coexistencia y la violencia generada en la zona triqui, desde los afectos esta condición del miedo, en tanto la duda opera e impacta en los actos, también somete al ser humano a la indecisión y, definitivamente, a la tristeza, la desesperación, y a una esperanza que surge en términos de evitar un daño. Al respecto, Clara, artesana triqui de Candelaria de los Patos, expone respecto al conflicto armado en su región: “Son los mismos triquis que disparan, no les entiendo, se les mete el demonio... si da miedo porque disparan a cualquiera” (Entrevista a Clara, 08 de febrero de 2021).

El 26 de diciembre del 2020, la violencia volvió a manifestarse con intensidad en la región triqui, afectando de gravedad a los habitantes de Tierra Blanca. En el espacio de noticias *Contralínea*, se exponía en el titular: “Indígenas triquis desplazados de Tierra Blanca Copala acusan al MULT de ataque armado”.

Y es que desde el 26 de diciembre empezó el ataque sobre estos indígenas que en su mayoría están afiliados a la Confederación Nacional Campesina (CNC). Una comunidad que hasta finales de 2020 se había mantenido lejos de las disputas de grupos paramilitares, como la ocurrida hace más de 10 años, cuando San Juan Copala y San Miguel Copala fueron tomados violentamente por las organizaciones Unión de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort) y MULT. En aquel contexto, el 27 de abril de 2010 una caravana de paz fue emboscada mientras se dirigía al centro ceremonial, causando la muerte de los defensores Alberta Cariño Trujillo, directora del Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (Cactus), y Jyri Jaakkola, observador de derechos humanos de origen finlandés (Ramírez, 2 de febrero de 2021).

El desplazamiento forzado del día de hoy ocurrió incluso luego de la intervención de la Guardia Nacional y elementos de la policía del estado, en un conflicto que inició el 26 de diciembre pasado y que ya supone un saldo de tres muertos y una docena de heridos, de acuerdo con testimonios

de integrantes de la comunidad de Tierra Blanca, municipio de Juxtlahuaca. Voceros acreditados ante Contralínea pero que solicitan el anonimato por temor a represalias, señalan que son alrededor de 300 los desplazados que se han refugiado en el poblado de Yosoyuxi, a 10 kilómetros de Tierra Blanca (Reyes, 24 de enero de 2021).

Así, en el periódico *La Jornada*, se recupera la nota “Gobernación pide diálogo entre grupos triquis para resolver conflicto”:

La Secretaría de Gobernación (SG) pidió a los involucrados en el conflicto entre las comunidades triquis de Oaxaca dialogar para encontrar una solución duradera. La dependencia informó de las acciones realizadas en la región el 3 y 4 de febrero, y de atención a las víctimas de desplazamiento forzado. La Subsecretaría de Derechos Humanos, Población y Migración precisó que el titular del área, Alejandro Encinas recibió el pasado 25 de enero a un grupo de habitantes de la comunidad de Tierra Blanca Copala, municipio de Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca. El grupo denunció ataques armados, lo que ocasionó la muerte de dos hombres y el desplazamiento forzado de más de cien personas. Como parte de los compromisos de ese encuentro, el pasado 3 y 4 de febrero, el subsecretario encabezó reuniones de trabajo en Oaxaca para coordinar el diálogo con los diferentes actores del conflicto (Martínez, 8 de febrero de 2021).

Primeramente, la autonomía de los pueblos indígenas triqui no se ha podido consolidar, lo irrumpe una lucha por el territorio y por la obtención del recurso económico de gobierno.

La ley, establecida desde un sistema jurídico en un escenario de democracia, tiene una incidencia importante; pero, en el conflicto armado en la zona triqui en Oaxaca, ha operado en diversos sentidos:

Para la preservación de la vida, en tal sentido, el establecimiento de la ley desde un estado federal es una demanda actual, al respecto, se solicita el ingreso de la Guardia Nacional para resolver dicho conflicto armado, el cual ha tenido consecuencias como la muerte de personas que no tienen implicación directa en tales disputas; esto se ha venido dando desde varias décadas atrás, como había expuesto anteriormente.

¿En qué circunstancias el gobierno federal debe intervenir en asuntos de los pueblos indígenas sin impactar en su autonomía?

Ante esta pregunta vienen diversos puntos a tratar, ya que la convivencia en la zona ha estado turbada por diversos elementos, incluidos los económicos. Ante tal condición, la acción que el colectivo de Candelaria de los Patos generó en un inicio, fue su establecimiento “temporal” en la Ciudad de México, pero, con el paso del tiempo, vendrían las complicaciones propias que acarrea “entrar” a territorios con lógicas y reglas diferenciadas. Los no-lugares comienzan a operar. La ley, en tal escenario, ¿qué función tendría?

Ley y libertad guardan una gran tensión. Por una parte, se exige un reconocimiento de los pueblos indígenas en cuanto tales, sin embargo, existe un elemento mayor que atañe a todo lo ser humano: el tema de las pasiones y la convivencia social, el dominio del otro para obtener ciertos fines es una dinámica presente en esta imposibilidad de convivencia/coexistencia. Al respecto, en las calles también opera la ley del más fuerte, una ley no instaurada jurídicamente, pero sí una ley en el sentido de la naturaleza humana que nos lleva al tema de la sobrevivencia, es decir, cuando las condiciones que impone la calle no logran ser reguladas totalmente por la ley jurídica y se atiende a procesos, por ejemplo, como los de la violencia callejera, la necesidad de procurarse la seguridad es imprescindible y operan diferentes tipos de comportamientos.

En otro aspecto, la democracia, en tanto poder del pueblo, tiene un punto de fisura cuando la instancia que representa los intereses del pueblo se conduce con acciones contrarias a su objetivo. En el caso del pueblo triqui, en tal disputa están integrados los grupos paramilitares, quienes, al tener una formación especializada en temas de seguridad, pueden ocupar tales destrezas para potenciar conductas violentas de mayor escala. Ante tal situación, la autonomía se quiebra y la libertad que la permea tiende a desatar mayor violencia incontenible.

Por tanto, la relación ley, autonomía y libertad se tensan en tal escenario. En este sentido, no se puede mantener una autonomía sin una ley que actúe con la fuerza necesaria para contener las acciones y emociones direccionadas a generar daño. El límite reviste de importancia. Para mantener la autonomía también se necesita una norma ética. Así, diversas instancias se han creado para contener las predisposiciones a las conductas que generan daño; de tal forma que

un súper yo de la teoría Freudiana se instaura en la psique para generar un límite, una figura de autoridad, que paradójicamente no tiene que ser tan rígido para que no termine afectando la capacidad creativa de los seres humanos (aspecto que se trabajará más adelante).

Entonces, la ley, sigue apareciendo como mediadora. Sin embargo, esta ley, que da paso a la institución jurídica dentro del Estado nación, también tendrá sus dificultades en términos de procesos de exclusión social, así como de autonomía de los pueblos indígenas.

La relación de lo indígena con lo marginal en este escenario toma relevancia, ya que, si bien se puede cuestionar que lo indígena no es lo marginal, sí tiene un vínculo dentro de las condiciones sociales, políticas y económicas que ubican a los grupos indígenas, principalmente los grupos ubicados en la Ciudad de México en tal situación. El desplazamiento forzado sorprende a la comunidad indígena triqui, la cual tiene pocas posibilidades para sobrevivir. Esta circunstancia de vivir en las calles, entrar en un proceso de resistencia, y de lograr abrir canales de contacto con el gobierno de la Ciudad de México, da a tales poblaciones una condición de marginalidad, en tanto se ubican en el margen. Si bien desde las discusiones de Robert Castel (2010) sobre la marginalidad y la exclusión social, un sujeto excluido puede ser marginal, pero no todas las formas de exclusión social atienden a una marginalidad, ya que la marginalidad también contempla las condiciones en las cuales se desarrolla la vida dentro de un escenario en el que la existencia humana se enfrenta al hambre, a la incertidumbre, a la falta de las condiciones mínimas para una vida digna. Para el caso de la exclusión social, es una instancia oficial la que indica quién puede ser parte y quién queda fuera de determinado grupo social. Asimismo, a decir de Larissa Lomnitz la diferencia entre marginalidad y pobreza radica en que: “entre la categoría de marginalidad (definida estructuralmente por la ausencia de un rol económico articulado con el sistema de producción industrial) y la de pobreza que implica más bien una situación de escasos ingresos” (1975: 17).

Así, el identificar a las poblaciones indígenas dentro de zonas marginales, no implica pensarlas sin posibilidad de un reconocimiento a su autonomía, ya que, las tensiones antes discutidas, en términos del choque, dan cuenta de tales condiciones sociales, políticas, económicas

y psicosociales. El ingresar a un medio urbano con prácticas sociales diferenciadas y formas de trabajo no convencionales, trae para la población triqui una tensión, las decisiones estarán dadas en el sentido de mantener sus prácticas inalterables o ingresar a la convivencia social e integrar o asumir nuevas formas de relación social. Después de todo, en tales dinámicas los esfuerzos para preservar la vida son los que están mediando.

Para el colectivo triqui, la configuración en colectivo les da una potencia, el constituirse como grupo político también ha generado una nueva forma de asumirse para salir de esta condición de marginalidad y establecer un contacto con el gobierno para subsanar tales carencias. Sin embargo, pese a todo, la condición de marginalidad y el no acceso al trabajo están ligadas.

La autonomía, en este sentido, para los pueblos indígenas ha sido un tema de discusión, principalmente, en relación con la configuración del Estado nación y su forma de gobierno. Después de la Revolución Mexicana se creó un proyecto de unificación nacional en el que la idea de nación figuró dentro de las acciones y preocupaciones político-sociales.

En tal sentido, Manuel Gamio (2006) enarbola un proyecto de nación en el cual la homogenización de la ciudadanía consiste en un aspecto que sobresale en sus discusiones. Expone:

Observando a los países que gozan de nacionalidad definida e integrada (Alemania, Francia, Japón, etc., etc.), se encuentran en ellos las siguientes condiciones: 1° Unidad Étnica en la mayoría de la población, es decir, que sus individuos pertenecen a la misma raza o a tipos étnicos muy cercanos entre sí. 2° Esa mayoría posee y usa un idioma común, sin perjuicio de poder contar con idiomas o dialectos secundarios. 3° Los diversos elementos, clases, y grupos sociales ostentan manifestaciones culturales del mismo carácter esencial por más que difieren en aspecto e intensidad de acuerdo con las especiales condiciones económicas y de desarrollo físico e intelectual de dichos grupos. En otros términos, con variación en cuanto a forma, la población tiene iguales ideas, sentimientos, y expresiones del concepto estético, del moral, del religioso y del político (p. 8).

En tal entendido, aparece en escena el indigenismo que dentro de esta idea de nación comenzó a generar una serie de acciones que en su aplicación burocrática no tendrán los efectos benéficos para los pueblos indígenas (quienes serán relegados a estados de mayor pobreza y marginación) y, más bien, su prioridad será una intención de asimilación de los pueblos indígenas a las formas sociales no indígenas. Para Luis Villoro, "El «problema» indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios" (2017: 169).

En autores como Bonfil (1987) y Bartolomé (1997) el indigenismo del Estado fue un modo de relación colonialista, que basado en el discurso de la modernidad y el progreso, violentó los procesos indígenas comunitarios, fragmentó sus formas de organización social y desplazó los conocimientos y prácticas ancestrales ligadas con sus territorios. En simultáneo a ello el indigenismo también representó un modo de resolver desde el Estado los problemas atribuidos a los pueblos indígenas. Se fundaron instituciones específicas como el Instituto Nacional Indigenista (INI en 1948) (Vázquez, 2019: 39-40).

Entonces, el sentido mismo de la pluralidad y la diversidad también toca con temas que se han ido discutiendo en otras latitudes sobre lo particular y lo universal. De tal forma que, las posturas extremistas, ante tales referentes, comienzan a hacerse presentes, y son fuente de disputas ideológicas. En este sentido, para Héctor Díaz Polanco (2005) "la autonomía se propone como el ejercicio concreto del derecho a la libre determinación" (p. 43). El relativismo y el liberalismo radicales representaron dos polos que obstaculizaban la discusión sobre la autonomía.

Ahora bien, habría que preguntarse si el programa autonomista sólo se enfrenta a un adversario: el liberalismo doctrinario de viejo cuño. Pensar así sería un error. En la actualidad, operan como rivales de la autonomía lo mismo el liberalismo no pluralista que las tendencias que se agrupan en el relativismo absoluto, aunque en las filas de este se pronuncien a la autonomía. Debemos percatarnos de que el liberalismo duro, que retorna agresivamente

a las viejas tesis de la doctrina, sin concesiones ni correcciones, forma una sólida unidad con su contrario: el relativismo cultural absoluto, responsable del resurgimiento, a su vez, de esencialismos etnicistas. Liberalismo duro y relativismo absoluto funcionan como las dos caras de la misma medalla. No es difícil caer en la cuenta de que, en efecto, ambos enfoques se refuerzan, y cada uno de ellos da pie a las argumentaciones del otro. La afirmación mutua, al mismo tiempo, hace política y socialmente creíbles las respectivas aprensiones, temores y prejuicios (Díaz, 2005: 44).

El concebirles como pueblo, es un tema dentro de la autonomía que toca con el orden jurídico, con su incorporación en la constitución política del Estado mexicano. Sin embargo, derivado de la generación de leyes internacionales como la generada por la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en su convenio número 169 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, el gobierno mexicano, de acuerdo con Vázquez (2019), se ha visto obligado a tomar en consideración el tema de la autonomía de los pueblos indígenas. Por tanto, si los indígenas se reconocen como pueblo, en este sentido, las leyes tienen que reconfigurarse en función de dicha autonomía.

El fin de la década de los ochentas y el inicio de los noventas marcó con la firma del convenio 169 y con la inclusión de los pueblos indígenas al orden constitucional, una nueva manera de edificar el laberinto de la pluralidad caracterizada por la inclusión y exclusión simultáneas. Una que por un lado agrega y vincula a los pueblos indígenas dentro de los marcos legales nacionales e internacionales de punta y que por otro los excluye de la posibilidad de construcción de un proyecto colectivo y búsquedas autonómicas de desarrollo identitario y territorial (Vázquez, 2019: 46).

Así, la historia apuntó que con el levantamiento zapatista en 1994 se comienza a visibilizar con mayor nitidez la exigencia de la autonomía de los pueblos indígenas y el diálogo entre los derechos individuales y los derechos colectivos.

Ante la situación de violencia en la región triqui, el escenario planteado actualmente es la intervención de este Estado nación a través del gobierno federal, y lo es porque la violencia que permea

en la zona triqui es una violencia que ya no se puede dirimir con los canales de diálogo a través de los diferentes grupos generados al interior. La disputa entre grupos con diferentes fines circunda la vida cotidiana de la comunidad triqui, sus costumbres y sus tradiciones. La violencia origina una disrupción de la vida cotidiana, una intromisión, una desintegración del proyecto de autonomía de los pueblos triquis. Y así, lo que obligó a mover a la comunidad triqui de Candelaria de los Patos a la Ciudad de México hace aproximadamente ocho años, es precisamente lo que obliga a las personas afectadas del municipio de Tierra Blanca, Oaxaca: un desplazamiento interno forzado.

La comunidad triqui de Candelaria de los Patos, en Ciudad de México, ha experimentado, precisamente, este desplazamiento forzado, cambiando su territorialidad a una zona urbana, en la cual su trabajo, llamémosle desarrollado en autonomía, no encuentra los caminos para sostenerse.

Respecto a este tema de la territorialidad, se encuentra en un estado de suspensión del despliegue de su cultura, como lo acostumbraban a realizar en Oaxaca. Ciertamente, la territorialidad también es un elemento importante para pensar la autonomía. Refiere Alicia Barabas respecto al espacio:

El espacio no es inerte sino un principio en la construcción del territorio, por lo que podrá pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y específicos espacios. Dicho de otro modo, espacios particulares reciben cargas sociales de signación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos y prácticas rituales. Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales, y formas diversas de organización social, se va construyendo como territorio para ese grupo, esto es; un espacio histórico propio conformado por diversos paisajes significativos y bordeado de fronteras que los separan de los grupos vecinos (Oaxaca, México, los territorios indígenas son colindantes) (2010: 3).

El territorio, en este sentido, desde Barabas, es un espacio histórico propio, en donde existen significados gestados en el mismo y con límites que dan cuenta de su especificidad. Entonces, forma parte de la sensación de protección, de los territorios seguros en donde lo sagrado

deambula, pero no en la forma de la muerte, sino de la gestación de la vida cotidiana. Para el tema del desplazamiento forzado, el despojo también es un desarraigo de la territorialidad y, de cierta forma, induce al movimiento y con ello al cambio. Establecerse en una nueva territorialidad, con la intención de autonomía, en la Ciudad de México, también deja entrever que el intercambio se colará entre las diversas territorialidades.

Las nuevas territorialidades también reclamarán su existencia, sus reglas, sus formas de ser, sus cotidianidades. Habrá alianzas, apoyos que dan cuenta de que la comunidad ligada a su autonomía no puede existir como un ente cerrado; el apoyo es sustancial. De alguna manera, el Estado nación, al integrar comunidades indígenas que se conciben en su autonomía, no desdibuja la integración de las leyes y los derechos tanto humanos como de convivencia social al interior, porque la comunidad indígena no está aislada, no es un ente cerrado, sino una comunidad en diversos contactos con diversas instituciones que permean, inciden, transforman dentro de las comunidades. No se puede pensar en un sentido puro a las comunidades, porque cada intercambio que se genera al interior con los diferentes actores va generando una incidencia, un “índice de transformación”. Por tanto, no se puede negar la necesidad de la ley, también dentro de este Estado nación para dar cuenta y apoyar principalmente al cese de los asesinatos que se están cometiendo.

Al respecto, en la revista *Contralínea*, se mostraba la siguiente nota con fecha del 03 de marzo de 2021: “Indígenas triquis, víctimas de desplazamiento de Tierra Blanca Copala, anuncian huelga de hambre”.

Mujeres indígenas triquis, en su mayoría, víctimas de desplazamiento forzado de Tierra Blanca Copala anuncian que, a partir de mañana 4 de marzo de 2021, a las 6:00 horas se pondrán en huelga de hambre hasta no ser recibidos por el presidente Andrés Manuel López Obrador (Ramírez, 2021).

En el zócalo capitalino, de igual forma se exhibieron diversas mantas en las cuales se exponían imágenes de los cuerpos masacrados. Así como mantas de la MULTI, en donde se exigían acciones rápidas del gobierno federal al caso de Tierra Blanca.

Fotografía 7: Desplazamiento forzado de comunidad Tierra Blanca, Oaxaca.
Plantón en el Zócalo de la Ciudad de México. 2021



Fuente: elaboración propia

Fotografía 8. Desplazamiento forzado Tierra Blanca, Oaxaca, Tejedoras, 2021



Fuente: elaboración propia

CAPÍTULO IV

Capitalismo, violencias y trabajo

La libertad y los territorios de esclavitud en el contexto del capitalismo

En este capítulo se sigue la discusión sobre las violencias, pero ahora generadas a partir de otro elemento importante: el capital. La relación entre la esclavitud como territorio en donde el capitalismo crea realidades, revierte ordenes, fija conductas, redefine símbolos culturales, etc., en donde el trabajo indígena y lo indígena son intervenidos por las dinámicas que surgen de esta relación. La libertad, en tal sentido, interviene dicha dupla complejizando procesos no necesariamente para generar una menor incidencia del capital.

¿Cómo entender los procesos de esclavitud relacionados al capitalismo? El capitalismo se va alimentando del sufrimiento humano: de las carencias, los despojos, las agonías y del dominio de unos sobre otros; cuerpos que, limitados del uso de toda capacidad creativa y pensante, se suman a las corrientes de una vida que se complace con lo que ofrece el mercado o son absorbidos por la erosión generada por el propio capitalismo en los territorios que produce; el cuerpo como territorio también produce y reproduce las formas establecidas. Podríamos pensar que las formas de esclavitud son indudablemente una cuestión indigna para la humanidad, muestran una faceta del ser humano oscura en tanto niega la posibilidad de la vida y el disfrute de ésta para las personas. Este aspecto negativo, uno de tantos que surge en la esclavitud, es algo que, aunque rechazado socialmente, aún se mantiene en el siglo XXI con diversas formas. “La nueva forma de esclavitud abarca una gran variedad de violaciones a los derechos humanos. En éstas se incluyen explotación sexual, comercio de personas, explotación laboral, prostitución” (Rodríguez, 2013: 88).

Así los cuerpos humanos, se usan una y otra vez, se contaminan del ansia que representa una vida fuera de todo desaliento y una ruta que marca las pautas de comportamientos que parecen repetirse hasta el cansancio sin posibilidades de un cambio. Tales condiciones de vida podríamos encontrarlas en la vida cotidiana; aunque, en sentido tradicional, en este apartado no se abordará la esclavitud, no se puede negar que las condiciones generadas por el capitalismo permiten realizar tal analogía.

La esclavitud tradicional se describía como «reducción de la persona a la condición de bien semoviente» puesto que los propietarios de los esclavos podían tratarlos como parte de sus bienes, al igual que el ganado o los muebles, y venderlos o cederlos a terceros. Esas prácticas son muy infrecuentes en la actualidad y el criterio de propiedad puede eclipsar algunas de las otras características de la esclavitud que se tienen que ver con el control absoluto a que es sometida la víctima de la esclavitud por otro ser humano, y que está implícito en la fórmula de «los atributos del derecho de propiedad o algunos de ellos» utilizada en la Convención sobre la Esclavitud (Weissbrodt, 2002: 7).

Para abordar el tema de los territorios de esclavitud, retomaré elementos conceptuales sobre el mismo. Así, podemos hablar de la invasión física y simbólica en términos de territorio y con ello de esclavitud. En América, la conquista de los territorios dio cuenta de esos procesos de exterminio. Karl Marx, escribía en el tomo I, vol. 3 de *El capital*:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la casa comercial de pieles-negras, caracteriza los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la producción originaria (Marx, 2009: 939).

Estas formas de invasión están presentes en la vida cotidiana, en pequeñas acciones y en los pensamientos sobre dominar a otro, sin importar los daños ni las injusticias cometidas. Esos procesos que se miran en los territorios de esclavitud se pueden ligar con el ingreso del

capitalismo. La invasión y la intervención del otro no sólo es relegada a un ámbito económico.

La libertad se tiene que pensar en relación con algo, dentro de las relaciones humanas es un tanto paradójica. Si se tiene una total libertad, se llega a los terrenos de la esclavitud en tanto no haya controles que detengan las violencias que sirvan para un fin, por citar un aspecto. Para el caso del capitalismo, juega por estos espacios de libertad que dan a un sujeto tanto capitalista como consumidor amplio sentido de su accionar, no sólo para tomar territorios donde el capital se une a prácticas de dominio, sino también para desembocar una serie de controles sociales, en donde el dinero va generando dinámicas sociales específicas. Si entendemos la libertad como un valor en diferentes dimensiones, ¿cuál es la magnitud de la libertad dentro de una sociedad en donde solamente los controles de la ley pueden dar cuenta de sus límites?

¿Somos esclavos de nuestros propios deseos? Deseos que trascienden la esfera de la ética. Cuando se trasciende la esfera de la ética, se traspasa la línea de la libertad. ¿En dónde se encuentra la verdadera esclavitud?

La libertad, ser nacido libre, son cuestiones nombradas en diferentes momentos históricos y que, dentro de contextos específicos, van encaminando el escenario de la esclavitud. El dominio del otro siempre implica una pérdida de la libertad de actuar, de decidir sobre sí mismo. Como se abordará más adelante, no se necesita generar acción alguna para promover la pérdida de la libertad, tan sólo en algunos casos haber nacido o ser parte de algún grupo en específico, provoca que se le prive de esa libertad, en tal sentido, existe un predominio de un grupo respecto a otro, en donde el dominado es empujado al dominio atribuyéndole ciertas condiciones que lo ubican en tal condición. Eso sucedía con los procesos de segregación por una condición racial, pero también atiende a todo proceso en donde existe un componente de dominación.

Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición signífico impedimentos externos al movimiento). Cualquiera cosa que esté ligada o envuelta en tal modo que no pueda moverse dentro de

un cierto espacio, determinado por la oposición del algún cuerpo externo, decimos que no tienen libertad para ir más lejos (Hobbes, 1992:171).

Algunos teóricos liberales –como John Locke, John Stuart Mill o Alexis de Tocqueville– defienden que la ley debe limitar las acciones de los individuos, resguardando siempre un ámbito de libertad personal que no puede ser atropellado en ningún sentido, puesto que de esto depende el desarrollo de las facultades que les permitan valorar y perseguir aquello que estimen importante para sus vidas (Battaglini, 2018: 10).

La esclavitud se eclipsa entre las formas de la relación social, sin embargo, como todo aquello que se intenta esconder del peso de la ley, trata de encontrar formas de legitimación fuera de ella. El tema de la libertad, entonces, toma importancia para darle una potencia, no sólo en el contexto de la violencia que siempre ha acompañado a la esclavitud, sino también ligado al capital.

La esclavitud se relaciona con los procesos de conquista, de dominio y exterminio; la guerra está justificada por un objetivo que siempre fue la expansión de los territorios. Cuando se esclaviza a alguien, se dispone de su cuerpo y de su ser. La esclavitud siempre ha existido, deja a otro dominado sin posibilidad de oponerse, ni pensar, ni con posibilidad de expresar sus deseos. Hablando de territorios de esclavitud, retomaré la discusión hacia diferentes ámbitos de las relaciones socioespaciales, psicosociales, políticas, económicas.

La apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional, o prevalentemente simbólico-cultural. Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de renta (valor de cambio), como fuente de recursos, como medio de subsistencia, como ámbito de jurisdicción del poder, cómo área geopolítica de control militar, como abrigo, como zona de refugio, etc., se está enfatizando el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se lo considera como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como repertorio de geosímbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad-cultural de la apropiación del espacio (Giménez, 2016: 153).

En la esclavitud siempre hay un componente de violencia; y en la historia del pueblo triqui, la expulsión de los territorios en San Juan Copala también está ligada a las lógicas del capitalismo. El territorio ha sido objeto de disputa por su característica de ser objeto de producción y explotación, así como de riqueza. Los escenarios gestados en tales intereses económicos y políticos dan paso al surgimiento de una esclavitud en la cual el sujeto expulsado de su territorio queda a expensas de los cierres de su hacer/trabajo, tanto agrícola como artesanal. Las condiciones de pobreza y violencias llevan a una vida que toca con el trauma y, por tanto, con el sufrimiento.

Estas condiciones en los territorios rurales se vinculan con otras redes de operación del capital, donde las dificultades para acceder al trabajo se maximizan. La figura de la empresa exige que el sujeto trabajador se supedite a las normas que marca la institución; ésta, en sentido figurado, se podría entender como una fábrica de sujetos proclives al mantenimiento de dicho sistema capitalista, en donde la automatización de las acciones y del pensamiento genera espacios de fragilidad de un pensamiento crítico. Eso pasa con las dinámicas sindicalistas, en donde ciertas personas pueden generar una aparente representación sindical, sin embargo, se esconde una carencia humana y que es potencia en términos de su deseo, muchas veces esconden una necesidad de poder y de un reconocimiento desmedido. Esto genera espacios de conflicto y desánimo, los colectivos se fracturan, los seres humanos caen en esos territorios de esclavitud, su libertad queda a expensas de tales dinámicas.

Lo mismo pasa con las comunidades triquis, en donde existe una escala de pobreza, hay quienes son menos pobres o quienes tienen la posibilidad de comprar una casa sin dificultad. Los contactos en medios urbanos abren un abanico en torno a la posibilidad de los trabajos a realizar. Si hablamos en términos de transformación, la elección de no seguir los trabajos, llamémosles “tradicionales”, también comporta una elección. De igual forma, la formación educativa en medios universitarios implanta en sus estudiantes un sentido de ideales en la empresa, como aquello que les brindará mejores condiciones de vida. Así pasa con uno de los jóvenes de la comunidad, quien dentro de sus proyectos liga el saber hacer dentro de su cultura y su interés por formar

una empresa. ¿Se podría pensar que en tales deseos se esconde un proceso de esclavitud a nivel simbólico? O ¿puede ser una posibilidad de manifestar la autonomía en tanto capacidad de decisión?

De capitalismo, territorios de autonomía y trabajo artesanal

Podemos decir que entre más poder posea una persona, tiene más libertad para dañar a otro. Existe una condición de violencia en el dominio de otro, sin embargo, habría que pensar en dicha motivación. Para la comunidad indígena triqui, en el ámbito de su trabajo artesanal y agrícola, la competencia que representan las transnacionales ha jugado como elemento que obstaculiza su capacidad de trabajo libre. El trabajo libre lo podemos mirar en la siembra de plátano o café y la consecuente venta, o el proceso de la confección de los telares, sin embargo, ya no es trabajo libre cuando ciertos controles empiezan a operar.

La esclavitud, en el cual los cuerpos se desgastan y se lastiman, también atiende a la esclavitud respecto al orden capitalista. Se esclavizan al entrar a sus lógicas porque, ciertamente, al propiciar mayores condiciones de pobreza para quienes no entran de manera directa, se tiende a mayores posibilidades de aceptar las condiciones más precarias.

El capitalismo ha creado una pantalla que esconde el sufrimiento y la pobreza humana en cuanto a los valores humanos. Se busca el enriquecimiento de unos y nunca es suficiente porque el vacío se encuentra en otro lugar y el dinero es un analgésico para las carencias humanas. Porque el capitalismo esconde las diversas realidades tras escenarios de aparente felicidad.

Antes sí estaba más difícil, estábamos en el mercado de la Ciudadela y era muy difícil porque no teníamos casa, teníamos familiares, pero no íbamos con ellos y en la noche nos dormíamos en la calle, en las tiendas del mercado, fue muy difícil para nosotros, llegar ahí, no había casa, no había dinero, no había nada, sí había un puestecito para vender, pero se vendía muy poco, y ahí vivíamos con mis papás. Todo sigue igual de difícil, no ha cambiado nada (Entrevista realizada a Eil, artesana, 05 de noviembre del 2020).

El trabajo, en efecto, no es igual para todos, y emergen espacios de informalidad. El trabajo artesanal escapa a esos espacios porque no es trabajo informal en las lógicas del pueblo triqui. La autonomía propia de su trabajo indígena es lo que está en su esencia, pero el capitalismo ha acaparado los mercados tanto nacionales como internacionales, en una red que ha regulado las relaciones laborales en donde el trabajo es una condición para estructurar la vida. Es ahí donde surge un dinero que se hace valioso para preservar la vida; entonces, para conseguirlo se generan estados de violencia, es un escenario en donde las reglas éticas no operan y se insertan en relaciones egoístas. El trabajo y su escasez dentro de las lógicas capitalistas impone un control sobre los otros, en donde estas dinámicas de desposesión y dolor se hacen cotidianas, existe una dificultad de no poder generar una vida social diferente a lo establecido.

El capitalismo genera una condición de fracturas diversas en los accesos del trabajo indígena en los medios urbanos, y ha provocado diversas movilidades de personas presas de la falta de trabajo, de la ausencia de las condiciones y apoyos económicos y humanos que permitan el trabajo tanto agrícola como artesanal en su región, sin contar el peso de las violencias que avasallan y les dejan en vulnerabilidad y con mayor riesgo de muerte. Así, cuando hablamos de territorios de esclavitud, hago referencia a todas las condiciones que cruzan a la comunidad triqui de Candelaria de los Patos, en donde el sufrimiento se encuentra presente, así como la precariedad que les deja a expensas del hambre y de mínima subsistencia. De igual forma, las condiciones para que las y los productores y artesanas triquis impulsen proyectos productivos no son una realidad, se extinguen y quedan expuestos a las acciones que se puedan generar colectivamente para sostenerse en la vida. La libertad, en tal sentido, tiene diversas tesituras: si bien las condiciones de violencias y muertes en la historia de su pueblo dan paso a una sensación de esclavitud y de no tener un control para detenerlas, también se mira la libertad en su polo creativo y vincular que les permite seguir reproduciendo sus formas de vida con las transformaciones que, de manera involuntaria, les genera ocupar nuevos espacios.

Discriminación y trabajo

Uno de los procesos que ha emergido en mi acercamiento con mujeres triquis que viven en Ciudad de México tiene que ver con el fenómeno de la discriminación, la cual tiene diversos impactos en su forma de vida y en su identidad étnica al insertarse en los nuevos espacios. En este sentido, el ingreso a estos espacios urbanos trae una serie de complicaciones cuando la diferencia se visibiliza bajo el sello de la discriminación.

El cuerpo, en tal sentido, es medio de existencia y de relación social, pero igualmente es vehículo para experimentarse diferente y parte de algo. La subjetividad y el cuerpo tienen relación; las afectaciones subjetivas provocadas por el trato diferenciado, y que afecta en diversas formas a la persona que lo vive, desencadenan un dolor subjetivo y un dolor que también tendrá respuestas fisiológicas como la angustia. Afirma Margarita Baz “El cuerpo nos interroga de múltiples maneras; la sexualidad y el dolor, las fuerzas complejas que sostienen la vida, la subjetividad y las identidades, el tiempo y la muerte son algunos de los grandes temas que gravitan sobre una condición de experiencia que llamamos el cuerpo” (1999: 25). Es claro que hablar de cuerpo nos lleva a ubicar que estas marcas depositadas en él dejan cierta memoria de acontecimientos y que, para el caso de la discriminación, aparece el daño como una condición.

Las huellas que deja tal discriminación en los cuerpos discriminados generan afectos en quienes la experimentan. Existen formas de discriminación que no son visibles materialmente, aunque a nivel subjetivo deja afectaciones severas que van agrietando su sentido de vida, su identidad, sus relaciones sociales. Esto es claro cuando uno de los vehículos son los discursos, por ejemplo, aquéllos que generan menosprecio o rechazo hacia las personas por su condición de género, etnia, clase social, etcétera, y que se traducen en diferentes conductas.

El primer referente para pensar la discriminación es la otredad, el cómo nos relacionamos con el otro impacta también al sí mismo. No se podría pensar la discriminación sin alguien que discrimine y tampoco como proceso social en el cual haya algún tipo de legitimación al respecto.

No menor asombro son los otros, miembros de la colectividad humana, pero también extraños, insondables en su singularidad. El otro en su dimensión de misterio me interpela, ya que sólo con el otro y desde el otro me convierto en mí mismo. La agresividad y el miedo ante la diferencia, que evoca esta vertiente de la otredad, obligan a un trabajo psíquico permanente de elaboración e inscripción de la otredad, como recurso fundamental de construcción de comunidad. Cuando se habla del otro, ya no con el artículo neutral, sino referido a la confrontación con un deseo-sujeto que no es el propio, aparece la dimensión del otro, que será alojado en el psiquismo como "semejante" si el sujeto es capaz de reconocer la legitimidad de un deseo que, por definición, es distinto del propio (Baz, 2009: 16-17).

En este sentido, desde una visión histórica se han asignado lugares sociales de exclusión a quienes se considera con algún defecto o diferencia que implica un riesgo o peligro social. Estas asignaciones pueden ser del orden del prejuicio, sin embargo, es importante dar cuenta de dicha dimensión para pensar en la discriminación. Al respecto, la concepción del estigma nos ayuda a referir tales procesos dentro de lo que viven las mujeres triquis de Candelaria de los Patos. Así, el cuerpo se reviste de estigmas, esos signos que categorizan a una persona o a un grupo con una connotación negativa. Desde el punto de vista de Goffman, las identidades deterioradas entran en el espectro del estigma, en donde de manera simbólica los estigmas eran signos de marcas corporales cargados de una acepción negativa. En el caso de los grupos como la comunidad triqui en Ciudad de México, también aparece el estigma de ser "conflictivos", en tanto se han conformado como sujeto político y hacen su aparición en la escena pública a través de la protesta (condición que se tratará en apartados subsecuentes). Este estigma también ha generado un aislamiento social, una distancia que impide la aceptación tanto de su trabajo como de sí mismas/os y de su grupo étnico.

Las apariencias nos llevan al ámbito del prejuicio, esta realidad que se nos presenta inaprehensible aún también es tema de reflexión para cuando nos preguntamos cómo comprender la realidad y los caminos para llegar a la verdad. "La visión es siempre una cuestión del

«poder de ver» y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras” (Haraway, 1991: 330).

La metáfora de la visión plantea también el ámbito de invisibilización, ¿hasta dónde poder ver o qué podemos ver? ¿Cómo poder ver? Esta relación con la realidad y con los procesos de discriminación nos evoca a tales cuestionamientos, ya que las personas que generan prácticas discriminatorias pueden argüir su falta de visión o pueden ser arrastradas por las normas discriminatorias establecidas en cierto grupo social y que, al instituirse, dotan de legitimación a tales violencias.

La discriminación es una noción tan ambigua como la de segregación, ya que designa también, a la vez, un proceso y un resultado y puede ejercer en todos los ámbitos de la vida social, en el acceso a la educación, a la salud, el empleo, a la vivienda, en el seno de una empresa y en los lugares de trabajo, a veces también en las asociaciones, incluso en los sindicatos, en el funcionamiento de la justicia y en el de la policía. Aparece también en la manera en los grupos víctimas del racismo son tratados por los medios de comunicación en la televisión, en el cine o en la publicidad, cuando son olvidados o ignorados (Wieviorka, 2009: 83).

La discriminación tiene diferentes rostros y formas de manifestarse en el trato cotidiano con las demás personas. El rechazo y menosprecio hacia quienes provienen de diferentes grupos sociales es un tema de suma importancia, ya que ante tales acciones puede venir una serie de efectos no siempre favorables, en este caso, para las mujeres triquis.

Hablar de discriminación es ambiguo, se ha caracterizado la conducta, sin embargo, aún cometido el acto discriminatorio, es importante su visibilización y acción para detenerla, ya que puede pasar desapercibida en la vida cotidiana. En su ámbito jurídico, es tipificada en diversas conductas para dar cuenta de su existencia. Al respecto, la *Ley para prevenir y eliminar la discriminación del Distrito Federal*, en su última reforma publicada en la Gaceta Oficial de la Ciudad de México el 09 de marzo de 2020, establece en su artículo 5 como discriminación:

Artículo 5.- Queda prohibida cualquier forma de discriminación, entendiéndose por ésta la negación, exclusión, distinción, menoscabo, impedimento o

restricción de alguno o algunos de los derechos humanos de las personas, grupos y/o comunidades, estén o no en situación de discriminación imputables a personas físicas o morales o entes públicos con intención o sin ella, dolosa o culpable, por acción u omisión, por razón de su origen étnico, nacional, raza, lengua, sexo, género, identidad indígena, identidad de género, expresión de rol de género, edad, discapacidad, condición jurídica, social o económica, apariencia física, condiciones de salud, características genéticas, embarazo, religión, opiniones políticas, académicas o filosóficas, identidad o filiación política, orientación sexual o preferencia sexual, estado civil, por su forma de pensar, vestir, actuar, gesticular, por tener tatuajes o perforaciones corporales, por consumir sustancias psicoactivas o cualquier otra que tenga por efecto anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, de los derechos y libertades fundamentales, así como la igualdad de las personas frente al ejercicio de derechos. También será considerada como discriminación la bifobia, homofobia, lesbofobia, transfobia, misoginia, xenofobia, la segregación racial y otras formas conexas de intolerancia, el antisemitismo en cualquiera de sus manifestaciones.

La discriminación connota un rechazo y anulación de las personas o grupos a causa de ciertas características o condiciones propias en las que se les ubica. Esta anulación puede estar motivada por diferentes intereses o circunstancias favorables o no para quienes la generan. La discriminación es una manifestación violenta que impacta a los cuerpos. Se visibilizan signos que norman los comportamientos sociales. Serán una señal para identificar a quién se discrimina, así se pueden legitimar tales actos, sustentado en alguna condición social, por lo que la dimensión tanto cultural como social y sus reglas al interior también tendrían que ser revisadas para comprender no solamente cómo se está generando ese proceso de discriminación y si está legitimado en alguna norma social, o son conductas propias de grupos que en su diferenciación y ejercicio del poder usan tales características para lograr ese dominio sobre los cuerpos.

La experiencia del trabajo recae en el cuerpo. Si esta experiencia se relaciona con el sufrimiento y el estigma, el cuerpo se fragiliza. ¿Cómo se fragiliza?, impide en diferentes sentidos el disfrute de la vida, aunque la experiencia en otro sentido podría ser un potencializador para generar una resistencia, pero si tales actos de discriminación se

mantienen por un tiempo prolongado y sobrepasan las fortalezas de una persona o un grupo social, puede desembocar en una destrucción de una parte de sí.

El cuerpo y el trabajo viven la ambivalencia que enmarca el trabajo artesanal de las mujeres triquis; por una parte, como fuente de creatividad y, por otra, la inaccesibilidad a los escenarios capitalistas genera que sus cuerpos se desgasten, se cansen y sufran las horas extenuantes de trabajo, en consecuencia, su producto terminado no logra la venta en tanto no se conciba valioso. Así se puede hablar de cuerpos discriminados expulsados de las urbes capitalinas en diversas formas, debido a su pertenencia a una etnia, diferenciada, en el caso de la mujer triqui, a partir de un huipil valioso para quien lo porta. La discriminación genera anulación y provoca una no existencia por parte de otro, surge siempre en una condición de relación social. Condición que da cuenta de tal fenómeno en su carácter colectivo, así se reviste de potencia para seguir manteniéndose en los imaginarios de los grupos, y del ejercicio de poder de unos sobre otros.

El trabajo para ciertos grupos humanos se vincula con su cultura; la inmersión del capitalismo en la vida cotidiana de las diversas sociedades va a generar fracturas en este saber ancestral ligado a la comunidad y a la herencia. La transformación de tales formas de expresión del trabajo va ligada a una construcción de subjetividades. Así, el producto del trabajo para una artesana tendrá un sentido social y un hacer diferenciado. Pero ¿qué pasa cuando esos saberes se encuentran en otras territorialidades donde la extrañeza es lo que cruza? Socialmente también existen cierres de acuerdo con los lugares que se deben ocupar. Tales violencias, en este sentido, han operado para no permitir el ingreso en el trabajo formal o informal, y así, la clase, asimismo, estará impactando en dichos cierres, con la consecuente falta de ventas. Eso es claro para los grupos de indígenas y migrantes que quieren encontrar un espacio dónde conjugar trabajo y saber hacer.

Clara relata que cuando llegaron a la Ciudad de México, se asentaron cerca de una comunidad mazahua. Esta comunidad les rechazó en diversas formas y comportamientos: las mujeres mazahuas les expresaban “son unas mugrosas”. De igual forma, algunos ciudadanos les han transmitido mensajes de desprecio cuando

ellas están vendiendo sus artesanías en el zócalo capitalino. Esta no aceptación de grupos claramente diferenciados impide también su inserción y el ejercicio de sus derechos. Entre más tiempo se vive en cierto lugar, se atiende a una mezcla entre lo que se es como pueblo triqui en un espacio rural y como colectivo triqui en el medio urbano.

De igual forma, los procesos de la Modernidad, en su ánimo de progreso, generan en la artesanía, o en la comida típica regional, un lugar de rechazo o no valoración: ¿qué vale?, ¿qué se compra? La discriminación racial, en este sentido, toma un lugar relevante para comprender las lógicas de relación dentro del trabajo no sólo informal. ¿Cómo se construyen los deseos en cuanto a lo que se debe comprar? La negación de las tradiciones impacta, asimismo, en los espacios urbanos cuando las mujeres migrantes intentan integrarse al proceso laboral dentro de la Ciudad de México.

Apuntes sobre discriminación racial y lo indígena

Es importante dar cuenta que la historia de Occidente no es ajena a la historia de América, ya que, a través de los procesos de colonización, se dio un intercambio de ideas y prácticas entre el continente europeo y el americano, éstas han estado en movilidad a través de las diversas relaciones sociales, en donde el elemento de la dominación ha imperado. Para el caso de México, me detendré en el caso del indígena. Estas formas de nombrar también serán modificadas a lo largo de la historia y dan cuenta del conflicto mismo que reviste el lugar social y político de "lo indígena" en el contexto mexicano. Como se expondrá con más detalle en el siguiente apartado, en la época de la colonia, respecto de la controversia indiana, se cuestionó la esencia de los indígenas en tanto humanos o no humanos, si poseían alma y razón. Se les nombraban indios, pues se pensó que se había llegado a las Indias.

En la invasión, los españoles crearon y trajeron una ideología que justificaba la inferioridad del indio y la subordinación de la mujer, que implicó la afirmación de sí mismo en la negación del otro; se asumió la invasión no como misión evangelizadora, sino como 'misión civilizadora'. Con este pensamiento político masculino racista, se legitimó el Estado y la violencia, y se creó un

sistema económico, político y cultural donde prevaleció la superioridad de los invasores, el poder, la violencia y el rechazo hacia los pobres, indígenas y mujeres. Se construyeron saberes y poderes basados en la dominación que mantuvieron relaciones sociales desiguales y establecieron prácticas y costumbres discriminatorias (Chirix, 2014: 214).

De tal relación *lo indígena* será supeditado a lo inferior a través de dicho dominio. De acuerdo con el *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, “indígena” refiere a: como quien dice indé, *genitus*, *ín genitus*, engendrado, nacido en el lugar que habita ó del cual se trata. Stavenhagen apunta que, en América Latina, y en otras regiones, el término indígena ha sufrido modificaciones, “concretamente, se ha transformado de vocablo con connotaciones discriminatorias (utilizado principalmente como estigma por los representantes de las sociedades dominantes) a un término mediante el cual se reconocen distinciones culturales y sociológicas” (1992: 87). Asimismo, expresa que no puede ser negado el origen colonial del uso actual del concepto “en aquellos casos en el que la estructura de dominación al interior de un país independiente puede ser calificada de ‘colonialismo interno’ como en América Latina, América del Norte, Australia y otras regiones” (1992: 88).

A pesar de que la idea de raza surgió en los siglos XVIII y XIX, los sistemas de dominación y poder, basados en parte en lo ancestral, estuvieron claramente presentes mucho antes de ese periodo. La amplia mezcla que estaba ocurriendo en las colonias españolas se convirtió en una preocupación entre las autoridades, quienes buscaron regular las relaciones con las personas de diversas ascendencias. Durante gran parte de los siglos XVII y XVIII, y hasta la independencia, en la primera parte del siglo XIX, las autoridades coloniales españolas establecieron un sistema de castas, que eran definidas por la porción de sangre española en las venas de cada sector. Las leyes reales españolas mandaban que los sujetos fueran gravados y se les asignaran comercios y oficinas de acuerdo con su casta (Telles, 2019: 30).

Entonces, se establece con dicho sistema de castas un sistema de privilegios, en donde la blancura era un símbolo no sólo de superioridad, sino de orgullo y ubicaba a dichas personas en un estatus socioeconómico de igual forma superior.

El mestizaje, en tal sentido, encasilló a las personas en estos niveles de clase e impactó en sus medios de subsistencia mediante el acceso a trabajos relacionados con la explotación. De ahí que el racismo opera en tales relaciones a nivel social, político y económico.

Al respecto, Bolívar Echeverría propone abandonar la perspectiva naturalista ligada a los hechos esenciales de cultura conectados con el mestizaje cultural.

Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” –como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código–, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos (Echeverría, 2000: 31).

En efecto, la identidad, en tal sentido, ligada a las ideas biologicistas y naturalistas, ha sido un elemento clave de los nacionalismos. Así, en los procesos de migración, la condición atribuida a la diferencia desemboca en procesos de violencia. Diversas experiencias tanto en Europa como en América dan cuenta de ello.

En México, la igualdad jurídica planteaba, en el siglo XIX y hasta la fecha, problemas de diversa índole; los mecanismos jurídicos y el establecimiento de instituciones para tratar asuntos indígenas tenían sus puntos desestabilizadores en ideologías racistas. Por otro lado, respecto a la igualdad jurídica, la diferencia revirtió el problema de la homogeneidad al tratar a todos como ciudadanos.

Bárbara Cifuentes (2002) plantea cómo la igualdad jurídica había sido uno de los objetivos de los criollos, quienes impulsaron la separación de España. Así, vendría un proyecto de unidad nacional, en el cual, en aras de anular la discriminación colonial, se proponía la omisión de los nombres establecidos para indios, los negros y las castas, incluyendo a toda la población en una sola denominación de “mexicano”.

Las consecuencias de estas innovaciones en el ámbito legal de la nación han llevado a los especialistas del indigenismo a definir el siglo XIX como

un periodo abiertamente glotofágico y etnocida. Se ha intentado apoyar esta tesis destacando las medidas de orden económico instrumentadas con el fin de erradicar las condiciones propias de los grupos indígenas, como era la propiedad comunal. Los autores han demostrado que la supresión de las leyes especiales para los indios y, en consecuencia, los profundos cambios en su régimen de propiedad, tuvieron como propósito establecer una nueva modalidad en la circulación de la fuerza de trabajo (Cifuentes, 2002: 17).

Al respecto, la noción de ciudadanía y el proyecto de nación, en el intento de borrar las diferencias, no sólo no cesan las ideologías racistas, sino que se niegan las diferencias y con ello las necesidades de cada grupo. Situación mantenida hasta nuestros días.

Aida Hernández (2014) expone que en México a partir de los años setenta surge un movimiento indígena importante que cuestiona el discurso sobre la existencia de una nación homogénea y mestiza, "A la par de las demandas de la tierra, aparecen demandas culturales y políticas, que perfilan lo que posteriormente sería la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas" (p. 208). Asimismo, contextualiza que también es una época en el que se dan cambios en la economía doméstica y surgen nuevos espacios de reflexión colectiva en el que se incorporan las mujeres indígenas.

En la época contemporánea, existen diversas manifestaciones del racismo en la Ciudad de México. El rechazo se manifiesta en diversas formas: una de ellas es el racismo a través de la identificación de lo diferente, *lo indígena* ligado al menosprecio e inferioridad. El huipil triqui, en tales escenarios, tiene dos significados atribuidos: uno de ellos, relacionado con lo sagrado (para los triquis), y, el otro, ligado a lo inferior, al desprecio, en tanto se identifica con lo indígena, desde un otro ajeno. Dalia, joven artesana triqui expresa:

Siempre se ha usado el huipil, siempre, siempre hasta ahorita. Hay algunas que les da pena usarlo porque luego vas en la calle y se burlan porque una va vestida así y empiezan a bromear, hacerse sus chistes ahí en la calle y hay quienes no lo quieren usar, prefieren vestirse ya como las de aquí, pero unas que sí y otras que no (Entrevista a Dalia, realizada el 31 de octubre del 2020).

En el texto “Mujeres triquis no quieren ser chilangas”, publicado en el espacio de internet *El color de la pobreza*, y escrito por Arizbeth Cervantes, se expone lo siguiente:

Los triquis que habitan la Ciudad de México (o los xnánj un’ a como se autonominan los de San Juan Copala) se enfrentan constantemente a gestos de discriminación por su forma de vestir y hablar. Lupita ha escuchado innumerables veces que la llamen “india” por una u otra razón. Ella se siente incómoda, observada, rechazada. El huipil ha sido el protagonista en el contexto discriminatorio que viven las mujeres triquis fuera de su territorio. “Las personas piensan que al traer un huipil somos inferiores e ignorantes, pero: ¡solo uno sabe lo que vale!, dice Hilda la hermana mayor de Lupita. “Las escuelas a donde van los niños son muy racistas, la niñez ya no quiere aprender a hablar el idioma porque ha sido motivo de *bulling* y el racismo”, opina Susana Flores, prima de Lupita e Hilda, que estudia la maestría en Antropología.

Los discursos de rechazo y desprecio por lo indígena y por las personas indígenas, se muestran a través de discursos. En tal sentido, cuando estas ideologías son el fundamento de instituciones, y puesto que las instituciones están hechas de personas, éstas pueden errar en su objetivo, por ejemplo, las instituciones gubernamentales. De esta manera, se da cuenta de la ineficacia de las acciones políticas que se puedan generar en beneficio de la sociedad porque tales creencias no permiten dar paso a acciones fuera de su rango comprensivo. Por ejemplo, las declaraciones de Lorenzo Córdoba Vianello en 2015:

Durante una plática telefónica, cuyo audio fue subido ayer a YouTube por un usuario anónimo, el presidente del Instituto Nacional Electoral (INE), Lorenzo Córdoba Vianello, se mofa de manera racista de los representantes de los pueblos indígenas, quienes solicitan la creación de la circunscripción sexta para que puedan postular candidatos (Tourliere, 2015).

Otro caso es el discurso retomado del *Diario de Yucatán*, en donde el Excancliller Jorge Castañeda calificó, en un medio de comunicación televisivo, a Putla, Oaxaca, como “horroroso”: “Mi hija Javiera, cuando terminó la facultad de Medicina aquí en la UNAM, fue a un pueblo

horroroso, en Oaxaca, Putla si no me equivoco, y luego, gracias a Héctor, y su amistad con Diódoro, fue que la pudimos mandar a otro pueblo un poquito menos horroroso”.

Por tanto, dentro de las instituciones existen personas, quienes reproducen ideologías de desprecio por el otro diferente, de tal forma que el fenómeno del racismo continuará presente.

Delfina Chirix, en su acercamiento con mujeres mayas, da cuenta de las experiencias de racismo que operaban e impactaban en su subjetividad. Expresa:

Abordar la subjetividad de las mujeres bajo el paraguas de la opresión étnico racial es explorar el modo en que las mayas vemos, internalizamos, actuamos y reproducimos un conjunto de valores y actitudes, a través de lo cual nosotras mismas contribuimos a perpetuar esa situación de desigualdad respecto a quienes nos oprimen. Si queremos transformar las relaciones de opresión por las de equidad y libertad, es indispensable transformar las ideas, las funciones psíquicas, las actitudes, el sistema de valores y significados, cambios profundos a nivel estructural, para ser más humanas y felices (Chirix, 2014: 211).

Estos pasajes históricos han dado cuenta de la construcción de imaginarios sociales para legitimar los procesos de opresión hacia personas que no vive tales exclusiones de manera directa, y que no logran oponerse a la dominación por raza, clase, género, edad, entre otras. Se origina un proceso de normalización de tales comportamientos, y de desprecio por el otro debido a las creencias en torno a él. Se atiende a un otro producido, susceptible de rechazo y exclusión. Al respecto de la discriminación:

Otra implicación de la discriminación es la afirmación del opresor y la negación del oprimido. La negación del otro como medio para afirmar lo propio sigue siendo “el nudo de las ideologías contemporáneas del poder”. Esto se demuestra porque las mujeres continuamente en sus relatos se refieren al rechazo. Ellas sienten rechazo y menosprecio cuando no les hablan con respeto, cuando las descalifican, cuando no las atienden, cuando les hacen gestos, cuando no las toman en cuenta, cuando las invisibilizan, cuando no les permiten participar (Chirix, 2014: 219).

La negación de sujeto oprimido lo invisibiliza para anular su existencia y con ello su sufrimiento. Se niega el sentimiento; entonces atendemos a una condición en la que un ser que se imagina que no siente y piensa es susceptible de ser excluido por diferentes órdenes.

CAPÍTULO V

Migración y trabajo: una revisión historiográfica

Migración y trabajo: breves apuntes de la relación cultura indígena y capitalismo

En este apartado, se complementan los procesos históricos que se han analizado en capítulos anteriores; por lo que se muestran pinceladas de un escenario histórico, en donde ciertas prácticas y creencias de índole psicosocial, económicas y políticas se conservan hasta la época actual y promueven procesos de exclusión social.

El capitalismo ha generado dinámicas específicas que se expanden a nivel global. Con la globalización y la expansión de las redes comerciales, la formas en cómo se mueve la economía del país están ligadas a un sistema capitalista que se gesta en diversas formas dentro de la esfera psicosocial, cultural, económica y política, lo cual marca un escenario que ha impactado a los pueblos indígenas. La comunidad triqui, asentada en la Ciudad de México a partir de un desplazamiento forzado, tiene que desdoblar su hacer/trabajo ligado a la venta de artesanía, no en contextos rurales, sino urbanos con sus propias dinámicas.

Para insertarse a un cierto contexto de relaciones sociales, se tiene que lograr cierta pertenencia al nuevo espacio de inserción laboral, social, política y económica. ¿Qué pasa si las lógicas del capital inciden en las interacciones humanas, en la vida del trabajo informal en calle? ¿La pertenencia del nuevo espacio, en donde se despliegan las actividades de trabajo, estará dada en la aceptación de tales lógicas capitalistas? Aunque el trabajo informal no esté regulado, las lógicas capitalistas inciden en toda la armazón que guía por inercia tales conductas sociales.

Dado el tránsito del espacio rural a urbano, no se deja de lado que el capital, al incidir en este espacio rural, generan la inviabilidad de seguir manteniendo las actividades de agricultura en las tierras de San Juan Copala, Oaxaca; en consecuencia, la migración se presenta para transitar de un trabajo de agricultura, en el que permeaba cierta autonomía, a un trabajo asalariado como jornalero, en la llamada migración estacional. El contacto con prácticas y costumbres, propias de los contextos urbanos en las calles de la Ciudad de México, va a generar ciertas reacciones por parte de la comunidad triqui en cuanto al hacer y el ser de su comunidad. El mantenimiento o no de sus costumbres y tradiciones estará dado también de las sinergias en las cuales se encuentra inmersa. El tema del sentido mismo de una comunidad se hace presente al atender a una transformación. Ciertamente, la transformación ya era patente al momento de darse el proceso de desplazamiento forzado.

De ahí que cultura y capitalismo tiene un punto de unión, en donde se puede mirar también diversas problemáticas implícitas: la condición de la soberanía de los pueblos (autonomía) se hace inviable en estos contextos y más aún con la incidencia de las dinámicas del capital. El trabajo artesanal se convierte en un medio de comercialización en donde habría que pensar hasta dónde queda sólo la ilusión de pensarse el ser/hacer mezclado con las raíces que les dan sentido a la comunidad triqui. Las dinámicas laborales evidencian problemáticas como la desigualdad, el racismo y el clasismo (mismo que se tratarán en un apartado más adelante).

¿Qué es lo que nos da sentido en la vida? La identidad de un pueblo no sólo está dada en términos de exclusión de unos sobre otros, sino que la diferenciación permite dotar al grupo de la sensación de pertenencia, una necesidad tan importante como el sentirse protegido. Se es y se pertenece a cierto grupo, y se es y se piensan los modos de ser tales que les permitan encontrarse a sí mismas(os) en la nueva territorialidad.

En tales términos, se muestra una realidad social compleja, en la cual es importante mirar tales problemáticas en términos de una multiplicidad de elementos que emergen a raíz de concebir como ejes de comprensión a la migración interna por desplazamiento forzado, ligado a la economía informal desplegada en el espacio público.

Contexto histórico: elementos políticos, económicos y socioculturales

Dentro de las etapas históricas de América Latina, a partir de procesos de colonización, los pueblos del nuevo mundo se ven inmersos en una relación con los imperios colonizadores; las relaciones inicialmente se encuentran dadas por el conocimiento y el dominio, así como por lo económico. El proceso de colonización implicó una introducción de un pensamiento occidental, de corte político, social, cultural y económico que incidiría también para la construcción de un nuevo ordenamiento político y social. La actividad del trabajo en los pueblos indígenas en México atiende a este proceso de dominio y de ingreso a la región de inmigrantes europeos, en otras regiones de inmigrantes esclavos.

América comienza a ser foco de reflexiones. Se discute sobre la controversia indiana para tratar el problema de justicia sobre el territorio americano. Se comienzan a generar diversas juntas, entre distintos actores en todas las tradiciones del pensamiento y con ello la discusión dentro de las universidades. Entre los temas que se discutían se encontraban: si era legítimo o no el dominio europeo sobre las Indias, ya que se comienza a cuestionar a la Corona española en torno al proceder de diversos actores, entre los que se encuentran los que son testigos y tienen contacto directo con los indígenas, como es el caso de fray Bartolomé de las Casas. Es un aspecto importante que considerar, ya que la identidad asignada al indígena y lo indígena interfería en sus relaciones sociales y en la transformación de su cultura.

Para Bartolomé de las Casas, la libertad se presenta como: “un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en el Decreto: existe idéntica libertad para todos” (De las Casas, 1969: 17). Asimismo, “el uso de concepto de libertad en ese sentido es fundamental en los escritos de Las Casas para denunciar la coacción injustificada de indígenas americanos y es a partir de él que el autor establece sus críticas a la encomienda, el repartimiento o el empleo de la fuerza para la evangelización” (Quijano, 2017: 187).

Por tanto, se reflexiona sobre la naturaleza de los indígenas, se cuestiona su esencia en tanto humanos o no humanos, si tenían alma y

razón. Tales condiciones podían legitimar el dominio español a partir de diversas prácticas, construyendo un humano falto de alma y de razón. Este tema es fundamental ya que, debido a ello se podría justificar tanto el despojo de tierras como el no reconocimiento de su derecho al ejercicio político, religioso y cultural.

El derecho del dominio de los españoles sobre tierras y pueblos americanos y la forma en la cual se debía organizar el gobierno de las Indias fueron los asuntos de fondo discutidos en la controversia y de ellos derivó una serie de temas que ocuparon en distintos momentos el foco de atención. Entre éstos se encuentran la justicia de la guerra de conquista; la potestad del papa y el emperador en el Nuevo Mundo; la naturaleza de los habitantes Americanos; la legitimidad del dominio entre los infieles; la forma en que debía llevarse a cabo la evangelización y el gobierno de la Iglesia americana; la legitimidad de prácticas, costumbres y formas de organización política indígenas; la manera de organizar el trabajo y la validez de instituciones como la encomienda y el repartimiento; la forma de incorporar políticamente a los pueblos y señoríos indígenas a la Monarquía; o el lugar que debían ocupar los españoles nacidos en las Indias –descendientes de españoles y “primeros pobladores”– dentro de la nueva sociedad, particularmente en el aparato de gobierno (Quijano, 2017: 96).

Todo ello se desarrolló en un proceso en el cual se implementó una serie de acciones que no siempre estuvieron en favor de los pueblos indígenas. Los diversos actores y líneas de pensamiento surgidos en una época renacentista, y discutidos hasta la Modernidad temprana, generaron de igual forma reflexiones encontradas y productos escritos que sirvieron para difundir tales posturas.

En este contexto, las conexiones mercantiles también comienzan a gestarse y extenderse. Mariano Bonifacio y Bernd Hausberger ubican un temprano inicio de la globalización en el siglo XVI.

Entendemos por globalización, de forma pragmática, el proceso de construcción de un amplio entramado de relaciones de diversa índole, las que en su conjunto cubren el globo e impactan el desarrollo de sus partes. Los mecanismos de conexión han sido varios, como las ciencias, la expansión imperial, la misión, la movilidad humana y el flujo de información y de bienes.

Los vínculos largos, globales o globalizadores se establecen, por lo general, en un contexto de competencia y conflicto. Muchas conexiones tienen un alto grado de institucionalización, reglas establecidas para promover intereses particulares y excluir posibles competidores. Al mismo tiempo, la imposibilidad de un control eficaz ha dejado grandes márgenes, tanto a las relaciones ilegales e informales como a la agencia de los actores históricos (Bonialian y Hausberger, 2018: 197-198).

Si bien el proceso de colonización por parte de los diversos imperios del llamado viejo mundo no fue igual, dependiendo las regiones a las que llegaron, existe una condición única de extracción y mercadeo de las riquezas que se encontraron en los pueblos mesoamericanos y del Caribe. Los procesos de dominación fueron diversos y atendieron también a otros procesos de tipo ideológico, presentes en tales contactos humanos. Para el caso de México, el contacto español trajo consigo una religiosidad a través de frailes que generaron vinculaciones de otra índole. No obstante, el saqueo de los recursos minerales implicó el uso de fuerza de trabajo.

Las conexiones generadas en la globalización y el comercio mercantil abren espacios de competitividad y expansión. En tal vertiente, la colonización en los territorios del nuevo continente americano entabla en el comercio un mecanismo de dominio y extracción, tales dinámicas siguen prevaleciendo dentro de las lógicas del capital en épocas contemporáneas, pero bajo otros rostros, por ejemplo: el neoliberalismo genera diversos mecanismos de tipo sociales, económicos y políticos que se instrumentan y se activan para arrebatar territorios económicos o subjetivos. Bonialian y Hausberger (2018) establecen que, después de la conquista, las nuevas élites de hispanoamericanos requerían nuevos productos elaborados en América para su estatus, seguridad y para recrear sus costumbres; por ello, establecieron una dinámica consumidora y de esa forma se generó una importación de productos de diferentes partes del globo:

Para adquirirlos, es decir, para poder importar, fue imprescindible exportar. Sin embargo, como consecuencia del aislamiento de la masa continental euroasiática africana, los productos americanos no se conocían en el Viejo

Mundo y, por lo tanto, no tenían ni demanda ni precio. Los españoles enfrentaban, de esta suerte, un problema económico que requería una solución inmediata, y la encontraron en los metales preciosos. Expropiaron a los indígenas su oro acumulado a lo largo de los siglos y explotaron los placeres del oro (Bonialian y Hausberger, 2018: 221).

En tal sentido, dominación, extractivismo y fuerza de trabajo generaban una relación mercantil que estaba dada dentro del conflicto; así los mecanismos utilizados para obligar a los pueblos del nuevo mundo iban a ser diversos. La esclavitud fue un mecanismo de control para tales fines.

Desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, la esclavitud era la principal fuente de riqueza y las movilidades humanas no se daban a voluntad, sino dentro de las lógicas de dominación, en donde el ser humano era “propiedad de”. “La esclavitud fue quizá el primer sistema transnacional de reclutamiento de fuerza de trabajo para la acumulación de capital” (Castles, 2013: 11).

En el proceso de colonización en México las movilidades humanas se dieron por un ordenamiento social generado por los conquistadores. También en la organización del trabajo hubo nuevos movimientos derivados de dichas transformaciones: “muchos indígenas se vieron obligados a abandonar sus pueblos de manera periódica por el sistema de repartimiento, que permitía a los españoles a contar con fuerza de trabajo segura y a bajo costo” (Escalante y Rubial, 2014: 368).

“Dentro de las formas de repartición que se pusieron en práctica destacan las mercedes reales que dieron origen a la propiedad privada de los españoles recién llegados y que se expidieron como cédulas reales de gracia o merced ordinarias o extraordinarias” (Gómez de Silva, 2016: 55). Así, los pueblos indígenas fueron despojados de sus tierras y encomendados a cierto español, esto los redujo a la condición de peones. De tal forma que su trabajo, ya en una relación de dominación, devino en fuerza de trabajo segura y a bajo costo, condición que fue sustancial y conveniente para comenzar una precarización laboral y económica en donde la relación laboral tendría el sello de la explotación.

En la recopilación de las *Leyes de Indias* se encuentran diversas disposiciones que ordenan que a los nuevos pobladores se les dieran tierras y solares y que se les encomendaran indios para la labor. Estas mercedes propiciaron el acaparamiento de extensas superficies que se fincaron en tierras que pertenecían a los naturales. Para contrarrestar los reclamos de los pueblos despojados, se expidieron mercedes reales que servían de títulos de tierras que pertenecían a los indígenas, las cuales estaban clasificados en cuatro categorías: el fundo o cabida legal reservada a las viviendas de los pobladores; el ejido, que era poseído colectivamente, consistía en una superficie de una legua de largo, ubicada en las afueras del pueblo, destinada a mantener el ganado de los indios, para diferenciarlo del de los españoles; las tierras de repartimiento, destinadas a la explotación agrícola, que no podían ser enajenadas pues pertenecían en común a los pobladores, aunque eran trabajadas en forma individual a través del sistema de parcelas, y los terrenos propios, que a pesar de ser de explotación colectiva, eran utilizados para gastos de la comunidad (Gómez de Silva, 2016: 57-58).

De tal forma, las instituciones que emergieron promovieron una estratificación social muy marcada, y el hacer/trabajo estaba vinculado a esta concepción de lo indígena con falta de alma y razón, que seguiría permeando en la época actual.

Respecto al trabajo artesanal, si bien había ciertas prácticas que los grupos indígenas ejercían previo a la colonización española, las actividades artesanales siguieron generándose. Así también grupos de inmigrantes artesanos ejercieron su labor. “Los gremios fueron instituciones que velaban por el buen nombre de sus miembros y, para lograrlo, muchas veces apostaron por excluir a potenciales artesanos —sobre todo, mujeres, mestizos, esclavos y negros” (Nieto, 2018:176).

Las ordenanzas mexicanas de 1557 de doradores y pintores establecieron que “ningún pintor pueda recibir aprendiz que no fuere español”, pero permitían que los indios que fuesen hábiles en estas artes las usasen libremente. Las de los herradores y albéitares mexicanos de 1709 solo admitían aprendices que fueran “españoles limpios, sin mácula, presentando su fe de bautismo, por ser noble el ejercicio” (Nieto, 2018: 176).

La labor artesanal, en tal sentido, también tuvo sus restricciones, así se gestaron ciertas formas de exclusión en predominio de los españoles a quienes se les atribuía la especialización y el estatus superior respecto de los grupos indígenas, mestizos y negros. El trabajo en tal tenor no puede escapar a la posición social que impide el acceso del conocimiento técnico. En el trabajo también se gestan restricciones, una de ellas es el acceso al saber o el menosprecio de cierto saber por ubicarse dentro de cierto grupo o clase social.

Por otro lado, tenemos en el tema de la migración, las diversas manifestaciones de racismo han generado varias problemáticas psicosociales, económicas, políticas de suma preocupación las cuales desembocan en actos de asesinato; asimismo, se abre un abanico de interrogaciones sobre cómo este racismo genera impacto en la salud, en condiciones laborales precarias; inclusive, el difícil acceso al trabajo. Al respecto, surgen a finales del siglo XIX y durante el siglo XX prácticas en torno a la eugenesia; a decir de Beatriz Urías Horcasitas (2007), los médicos eugenistas establecieron vínculos entre las razas indígenas y las inclinaciones hacia la delincuencia o las enfermedades mentales. "Al igual que en la última parte del siglo XIX, se consideraba que el origen de la delincuencia era biológico-hereditario, y que esta «enfermedad social» podría ser corregida por medio de «profilaxis»" (Urías, 2007: 117).

Así, la juventud, y en específico la juventud indígena es impactada en esta época de constantes cambios. Lo que también provocaba un rechazo con lo indígena, ligado a aspectos biológicos como los comentados.

A partir del Porfiriato y con las ideas de Modernidad se instaura una política mexicana progresista que deviene en el ingreso del capitalismo a expensas de condiciones sociales de mayor precarización económica y debilitamiento del lazo social. A mediados del siglo XIX, se evidencian procesos de industrialización, crecimiento demográfico y las grandes migraciones tienen su expresión dentro de un escenario global de capitales, en donde se requiere mano de obra barata y materias primas.

Teresa Lozano describe cómo articulan, durante este siglo, la migración, la escasez de trabajo y la pobreza que se vivía en la Ciudad de México.

En la capital había mucha gente pobre como resultado del gran número de inmigrantes que ésta recibía cada año y que en su mayoría eran personas de bajos recursos que venían a la capital en busca de trabajo. Muchos inmigrantes ya tenían algún pariente o paisano residiendo en la ciudad y contaban con éste mientras encontraban acomodo; sin embargo, no era fácil encontrar empleo y con frecuencia sólo podían aspirar a obtener trabajos esporádicos, aumentando el número de desocupados en la ciudad (Lozano, 2010: 31-32).

La pobreza es una de las características que se evidencia en este periodo histórico en la Ciudad de México. La figura de la fábrica trae consigo nuevas lógicas laborales; los trabajos esporádicos también dan cuenta de las fracturas económicas de un Estado nación mexicano en transformaciones constantes y con una vida política en consolidación después del proceso revolucionario. "En el siglo XVIII Arrom ha señalado que en las clases más bajas capitalinas se alimentaban sobre todo en puestos callejeros, porque en sus precarias casas vivían hacinados sin disponer de cocinas" (Quiroz, 2005: 32).

Para la mujer migrante, ha sido mayormente complicada su inserción en las lógicas del trabajo a causa de su condición social de mujer a la cual se le impedía ejercer ciertos trabajos:

En la Ciudad de México a mediados del siglo XIX, las opciones de trabajo remunerado para mujeres estuvieron limitadas a unas cuantas actividades [...] Así, como sucedido en el virreinato, en el periodo nacional la fuente de ingresos principal para las mujeres que formaban parte de las clases populares de la urbe estaba en el servicio doméstico, en el hilado y la costura, así como en el pequeño comercio, particularmente en la preparación y venta de alimentos (Pérez, 2011: 88).

Afirma Sonia Pérez (2001) que las mujeres migrantes sumaban un poco menos de 43% de la población total de mujeres en la Ciudad de México en edad de trabajar. Muchas mujeres entre los 15 y 34 años, mayormente solteras, viudas y madres solteras, se trasladaban a la capital republicana buscando un mejor destino. Pasaban toda su vida empleándose en servicio doméstico en alguna casa, llegaban desde aproximadamente los 11 años y salían en edad ya adulta. Para las

mujeres, tales condiciones de trabajo se conservan en la época actual, en la cual el trabajo informal excede a la media con respecto al trabajo formal.

Sobre el trabajo no regulado en calle, surge de las condiciones de precarización económica vividas. Los puestos callejeros, en tal sentido, en el siglo XVIII emergían en cierto contexto ligado con la pobreza.

en la propia ciudad había lugares en donde se vendían sobras y recalentados de comidas, conocidos como los “agachados” porque los clientes debían comer de pie junto a aquellos puestos; allí se podía almorzar o comer “sobradamente” por un real o por medio y cenar por un tlaco o cuartilla (en la época, ante la falta de moneda de baja denominación, tanto las tiendas como los puestos callejeros indígenas usaban tlacos –signos o señas de la moneda oficial– que eran trozos de cuero u equivalían a medio real) (Quiroz, 2005: 33).

En tal vertiente, las calles como espacio público son usadas para desplegar las labores ante una inaccesibilidad al ingreso en otros modos de trabajo, por ejemplo, a través de la fábrica. “Los agachados”, tenían una doble función, ser fuente de trabajo y alimentar a las personas a bajos precios.

En este contexto actual, en el trabajo “informal” en la calle se juegan lógicas de competencia para el dominio de los espacios. Dentro de las redes en calle emergerá un sujeto que después va a incursionar en el ámbito de la política, pero construido desde las lógicas mercantiles.

Asimismo, durante el Porfiriato se produjeron numerosos descontentos, como las consideradas rebeliones agrarias:

Entre ellas destaca las de los mayas de Yucatán, las de los yaquis en Sonora o la de los habitantes de Tomochic, que adquirió tintes religiosos gracias a una adolescente de fama milagrosa conocida como Santa Teresa de Cabora. Por lo general los rebeldes se oponían a la usurpación de tierras, bosques y aguas comunales, y defendían la autonomía política. En algunos casos también luchaban para preservar su identidad étnica y cultural pues, a partir de la independencia, los gobiernos mexicanos adoptaron el principio de la igualdad jurídica y se esforzaron por homogeneizar a la población. Pretendieron uniformar lengua y costumbres, algunos incluso promovieron el mestizaje con el fin de, como se decía en la época, “blanquear” a los indios,

a quienes se les consideraban como flojos, bárbaros y supersticiosos. Así, muchas comunidades pelearon por conservar sus tierras, su derecho a elegir a sus representantes y a tomar sus decisiones internas, e incluso sus tradiciones e idioma (Speckman, 2008: 375-376).

En el siglo XX, con mayor estruendo la política participó de una complicidad con el sistema mercantil, que tomó poder al desplazar al Estado nación de la toma de decisiones concernientes al mismo. De esta forma, las prácticas burocráticas, fueron un bastión del sistema capitalista, sometiendo a lo colectivo e instaurando modos efectivos para el dominio humano. Es por ello por lo que la falsa libertad que se propone a través de la simulación ha sido efectiva para validar este sistema neoliberal que opera desde terrenos de igual forma subjetivos.

Francisco Puello-Socarrás (2015) apunta dos acontecimientos históricos vinculados a la emergencia del neoliberalismo en la economía política global en el siglo XX.

El primer suceso de memoria larga es el año 1947 con la fundación de la Sociedad de Mont-Pèlerin, cónclave intelectual y plataforma ideológica desde la cual se difunde el pensamiento y las doctrinas neoliberales. En segundo lugar, el año de 1973, fecha en la que existe un relativo consenso sobre el inicio de largo plazo de esta crisis, por ser el año del shock petrolero mundial. Sin embargo, como propone Perry Anderson, hablamos más exactamente del 11 de septiembre de 1973, día en que se ejecuta el golpe de Estado contra el primer gobierno socialista elegido por voto popular en Chile (Salvador Allende), período que desencadena la oleada de dictaduras cívico-militares en el Cono Sur en Latinoamérica y el Caribe en el marco del Plan Cóndor. Este acontecimiento marca la instalación de las bases del régimen económico-político neoliberal en la región (Puello-Socarrás, 2015: 21).

Es importante, en tal contexto, hablar de la emergencia de las derechas en América Latina, lo cual va a impactar la vida política, social y económica de México y esto va a incidir en las condiciones precarias experimentadas por la comunidad triqui con mayor crudeza a mediados del siglo XX.

Las derechas tienen su sentido de existencia dentro del contexto histórico del cual surgen, tanto como de los diversos elementos

vinculados a su emergencia, y darán ciertas tesituras a las prácticas generadas. Ninguna derecha es pura en el sentido de sus características, ni tampoco es inalterable. Su relación con las izquierdas es un tanto problemática, ya que se encontrarán manifestaciones híbridas en tales expresiones.

Para algunos autores la derecha es esencialmente la defensa del capitalismo y de la propiedad privada, del *statu quo* en general y de la autoridad, mientras que lo particular de su rival, la izquierda, es la promoción de reformas sociales, de la participación y de la democracia. Norberto Bobbio (1995) ha planteado que habría mayor afinidad entre la izquierda y la búsqueda de la igualdad, mientras que la derecha se sentiría más cómoda con el respeto a las jerarquías sociales y a la libertad (Bohoslavsky, 2010: 21-22).

Así se irán mirando diversos elementos relacionados no sólo políticos, sino de orden económico, sociocultural e histórico. Por tanto, al hablar de derechas americanas y en específico del contexto de la guerra fría, también es importante dar cuenta de la historia de Occidente que va a incidir exportando ideologías al continente americano y que tendrán diferentes vías de acción. Por lo que la protección de privilegios y defensa del capitalismo dará a las derechas tales matices desde un ámbito político.

La incidencia de igual forma de la Revolución rusa, el socialismo, el comunismo, el anarquismo en 1917, cuando los bolcheviques toman el poder y se instaura el primer gobierno socialista/comunista de la historia, va a generar una gran tensión que tendrá su impacto en diferentes formas en las diferentes regiones de América por evitar que movimientos comunistas surjan y se expandan.

La Gran Guerra puso en crisis lo dado hasta ese momento y, con ello, la modernización, las ideas de progreso y la ciencia. Las economías manifiestan desequilibrios importantes y se expresan los liberalismos exacerbados.

A mediados del siglo XX se establece el keynesianismo, generando una época de mayor bondad económica.

Durante los 25 años posteriores a la segunda guerra mundial (1945-1970), el keynesianismo constituyó el paradigma dominante para entender la

determinación de la actividad económica. Esta fue la época en que se desarrollaron los instrumentos modernos de la política monetaria (control de las tasas de interés) y fiscal (control de los gastos del gobierno e impuestos). Fue también un período en el cual la cobertura de los sindicatos se elevó a máximos históricos, y se amplió el estilo del New Deal de las instituciones de seguridad social y de regulación (Palley, 3-4).

Sin embargo, tras el fracaso del keynesianismo, surge el neoliberalismo y con ello la idea del mercado libre.

El neoliberalismo, de tal forma, vive a través de las alianzas entre grupos que generan estrategias para afianzarse en el poder a expensas del pueblo que vive diferentes formas de opresión. Los intercambios mercantiles no siempre son convenientes para países del cono sur de América, pero son convenientes a los políticos en el poder para mantenerse en el mismo. De tal suerte que las alianzas con empresarios de gran influencia y poder económico servirán tanto a los Estados dictatoriales como a los políticos de extrema derecha en los estados democráticos. En tales contextos, las democracias han tenido diferentes momentos de crisis en las cuales su legitimización ha sido puesta en cuestión.

El modelo de acumulación que se impulsa en esta tercera fase de la ofensiva capitalista profundizó el desplazamiento del Estado por el mercado, y la apertura de la economía bajo el reiterado y falso argumento de que la competencia con el exterior permitiría eliminar las ineficiencias a través del sistema de precios, a la vez que facilitaría el ingreso de capitales y de tecnología (Elías, 2015: 49-50).

Si bien, el capitalismo se ha mantenido hasta el periodo contemporáneo; las actualizaciones y sus expresiones van tomando matices atendiendo al orden social, político y económico de cada época y a las resistencias sociales generadas. Las implicaciones del orden neoliberal han originado problemáticas sociales de diversa envergadura: mayores índices de pobreza, desigualdad social y una precarización laboral que incide negativamente también en el lazo social. Asimismo, los derechos laborales ganados por las movilizaciones y revoluciones sociales comienzan a tener fracturas importantes para su no ejercicio.

Las migraciones ante tal escenario se hacen más patentes y con ello el trabajo informal.

En ese sentido, Castles describe en sus estudios sobre sociedades europeas y estadounidense, respecto a la aceptación de las condiciones laborales precarias y diferenciadas entre grupos de trabajadores, lo cual no difiere de las condiciones presentes en México. Expone: “La disposición de los trabajadores privilegiados a aceptar condiciones inferiores para otros —sean los criterios de género, raza, etnia, nacionalidad, estatus legal, orígenes o vulnerabilidad— ha sido, y sigue siendo, un factor crucial de estabilización para el orden capitalista liberal” (Castles, 2013:14).

En otra vertiente, las vías del capital a través del expansionismo han generado mecanismos como los Tratados de Libre Comercio, que van a tener una importancia para los países desarrollados, quienes generarán una mayor riqueza en su ingreso en países como México; con condiciones ventajosas en bajos aranceles y una mayor apertura para la extracción de los recursos naturales, apropiación de espacios que podrían considerarse de orden público a través de la privatización. Aunado a ello, la mano de obra barata es conveniente, prevaleciente en industrias como la manufacturera y las condiciones laborales de movilidad se darán en mayor medida.

El espacio público en el cual se opera es un sitio de disputas. Respecto a los medios de comunicación han sido utilizados, en una vertiente, para generar un ser humano alienado que valide prácticas neoliberales, por ejemplo: la transmisión de diferentes discursos políticos de Estados neoliberales.

En estos escenarios, Laval y Dardot, dentro de su análisis, también abordan las formas de subjetividad que se producen en las lógicas neoliberales, “lo que está en juego es la forma de nuestra existencia, o sea, el modo en cómo somos llevados a comportarnos, a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos” (2013: 14). Los mecanismos subjetivos que utiliza el capital para generar una dinámica social de aceptación y reproducción van a aludir a la producción del deseo, y encontrará en las prácticas consumistas falsos satisfactores y en el capital una vía directa hacia su reproducción y mantenimiento.

CAPÍTULO VI

Burocracia gubernamental en Ciudad de México y el trabajo indígena

Explotación laboral: la relación gobierno-capital-burocracia y su impacto en el trabajo de indígena artesanal

En este capítulo se analiza la figura de la burocracia, misma que será discutida en la relación de mujeres indígenas e instituciones gubernamentales, en el contexto del acceso al trabajo. En este aspecto se retoma una conversación entre Julieta, artesana triqui que se acerca a las instancias de gobierno de la Ciudad de México para obtener un apoyo en la creación de una Escuela de Telar de Cintura. A manera de contexto, las formas que había implementado la autoridad tradicional para acceder al intercambio con representantes de gobierno fueron a través de marchas, plantones, alianzas con alcaldes o en esta administración con la alcaldesa de su demarcación territorial y, asimismo, el ingreso de documentos a Jefatura de gobierno para exponer proyectos pensados por dicha autoridad tradicional para mejorar las condiciones de vida de su comunidad y las transformaciones del espacio marginal tanto físico como simbólico en el que se encuentran viviendo. Así, acompaño a Julieta, mujer artesana, y a Rafael, joven triqui, para dar conocimiento a la jefa de gobierno Claudia Sheinbaum Pardo de sus proyectos para incentivar el trabajo en Ciudad de México, esto a través de un escrito. De dicho escrito se deriva tal petición a la Secretaría de Desarrollo Económico (SEDECO). Por lo que partiré, precisamente, de la conversación en las reuniones tenidas con dichas trabajadoras de gobierno.

Al respecto, quiero retomar las discusiones sobre el lugar de cierta burocracia como clase social, el capitalismo que a nivel subjetivo ha formado una visión específica en torno al trabajo por parte de

las encargadas de la Dirección de Apertura de Negocios y Desarrollo Empresarial de la SEDECO, el lugar de la mujer dentro de los procesos laborales y con diferente estatus social que se mira diferenciada en esta relación, y la autonomía en contraposición con la mercantilización de la artesanía.

Aunque podemos pensar que las clases sociales no operan en tiempos actuales, se pueden mirar con nitidez al momento de acceder o desempeñar un trabajo nuevas figuras que, definitivamente, promueven relaciones de dominación. Una dimensión proviene del prestigio del cargo y, otra, la alianza política, ambas se interrelacionan. Su poder se basa en dichas alianzas que generan una pantalla que impide romper tal estructura. Así, cierta burocracia se inserta en las instituciones públicas, desposeída de todo interés del bienestar común y proveída de un interés personal, va a mover el sistema de cargos conforme a sus propios objetivos que chocan con los objetivos creados para dar sentido a la institución de la cual forma parte. En tales términos, hablar de explotación laboral es muy importante, en tiempos actuales la diversificación de las formas de dominación se hace visible en el mundo del trabajo. Por tanto, la vigencia de Karl Marx y su teorización en torno a la plusvalía es de suma importancia; la plusvalía, que determina esa fuerza de trabajo en donde el excedente no es pagado, da paso al conflicto interminable sobre la riqueza, en tanto ese excedente es absorbido por el capitalista. En estos contextos, no se puede dejar de lado que, dentro de las relaciones burocráticas, los aspectos de subjetividad son relevantes. Así, diversos procesos son del orden del imaginario.

En la elaboración de la génesis teórica o la historia del concepto de imaginario, caímos en la cuenta de que ese término es bastante antiguo, pero lo rastrearíamos básicamente desde Marx, en donde el concepto imaginario parecería asociado al tema de la ideología. Desde ahí, el tema de la ideología evolucionaría hasta encontrar las dos posturas sociológicas contrastantes de Durkheim y Weber. En Durkheim, el concepto nos remitiría básicamente a su expresión jurídica y poco a poco, desde ahí, al concepto de institución. Mientras tanto en Weber, el problema del imaginario aparecía desde la problemática del carisma, que nos remitía a las diferentes formas de

dominación y las diferentes formas de institucionalización, hasta llegar a la institucionalización de los sistemas jerárquicos, desde la aristocracia hasta la burocracia (Manero, 2010: 590-591).

En este sentido, el tema de las complicidades dentro de estos sistemas jerárquicos emerge para establecer una estructura inamovible, ya que dentro del imaginario un elemento que aparece como detonante es el miedo. Así, existirán miedos injustificados, tanto como sensaciones de posibles amenazas. Se puede no ser cómplice para detener las denuncias sobre lo que opera con injusticia. En este caso, lo justo y lo injusto toman sentido en estas relaciones burocracia-trabajador(a): por un lado, cierta burocracia es trabajadora también, se rige por un contrato de trabajo, pero tiene un componente importante, un privilegio de clase, en donde la alianza política o de “amistad” genera mayores candados para quienes tales contratos de alianzas y fidelidad están en la base de sus actuaciones laborales. Así, se puede extender tal red de fidelidades entre las diferentes instituciones que integran el corpus gubernamental, generando una comprensión del por qué instituciones encargadas de la defensa de los derechos humanos no operen conforme sus propios principios. La autonomía de las instituciones se quiebra ante tales complicidades. Es por ello por lo que el factor social, en su aspecto negativo tiene una vitalidad para sobrevivir. Las alianzas pueden usarse para los fines que convengan. Así los grupos de disidentes y denunciante de alguna injusticia pueden usar tales alianzas para garantizar sus fortalezas, pero, en otro aspecto, tales fortalezas pueden ser usadas para un objetivo en perjuicio de quienes no obtengan la obediencia absoluta.

Al respecto, afirma Eugene Kamenka (1981) que el término de burocracia fue teorizado por distintos pensadores, entre los que se puede nombrar a Hegel, Marx, Lenin y Trotsky. “La burocracia es el medio de transformar la ‘acción comunitaria’ en una ‘acción societal’ organizada racionalmente” (Weber, 2010: 83).

Me parece que en su diagnóstico de los peligros afrontados en el siglo XX por Alemania y el Occidente, y particularmente en la prescripción que ofreció, Weber se equivocó trágicamente en un punto: las burocracias han sido a

menudo menos poderosas de lo que Weber temía, y los líderes políticos han sido catastróficamente más poderosos de lo que Weber esperaba [...] Para refutar la afirmación de que las burocracias son indispensables en la sociedad moderna no basta demostrar que los gobernantes políticos pueden ejercer dominio sobre su personal administrativo y aun separarlo en grupos distintos. En cambio, tal afirmación quedaría refutada con la demostración de que en las sociedades modernas pueden prescindirse con facilidad de las organizaciones burocráticas (Krygier, 1981: 136-137).

Esta condición de la burocracia relacionada a la política es donde se fractura la razón, prevaleciente en la obra Hegel o la racionalidad empleada por Weber. No se puede pensar que la modernidad y la burocracia tengan a la razón de común denominador. No se explicarían las prácticas instituidas y legitimadas de actos violentos que les permiten controlar al personal. Serían deseables las acciones racionales de cierta burocracia, que en sus acciones reflejen un compromiso social y sus decisiones atiendan las problemáticas de diversa índole que imperan en el país. Sin embargo, tal condición no existe, las dinámicas de la administración pública sucumben a los procesos organizativos, a los procesos de autoridad y a las carencias humanas como: las inseguridades de algunas personas que minan la condición de trabajo en equipo guiados por tales emociones, y estropean el despliegue de las capacidades de ciertos integrantes que quieran ocupar tal racionalidad.

La burocracia es un peligro que amenaza a la sociedad civil. Hegel lo previó, y muestra las posibilidades de protección: la jerarquía, el conflicto, las «instituciones de la soberanía de arriba», la «formación moral e intelectual» de los funcionarios, de la «grandeza del Estado». Marx muestra el carácter ilusorio de tales «protecciones». Del análisis hegeliano retiene simplemente esta declaración: el verdadero espíritu «de una esfera limitada». En resumen, es lo contrario de la creación y es, también, lo contrario a la reconciliación. La burocracia es, por tanto, lo contrario a la razón (Lapassade, 1999: 113).

Para discutir al respecto, como había dicho anteriormente, partiré de una conversación entre personal de gobierno, representantes de la Secretaría de Desarrollo Económico de la Ciudad de México y Julieta —

representa a un colectivo de mujeres jóvenes y adultas triqui—, quien solicita el apoyo para impulsar una escuela de Telar de Cintura.

Podemos ubicar aquí diferentes procesos en los cuales comunidades indígenas triquis sufren los efectos del capital: uno de ellos es la apropiación de las tierras por capitalistas o por personas dentro de la estructura estatal; se incluyen en las redes de comercio que a nivel internacional distribuyen mercancías a bajo costo derivado de una explotación de la fuerza de trabajo.

Con la globalización es más evidente la existencia de la economía mundial, que es una totalidad superior a la mera suma de las economías nacionales. Se profundiza una estructura productiva mundial y de circulación mundial de mercancías por sobre los países, comandada por las empresas transnacionales. Estas organizan sus actividades y estiman sus ganancias a nivel planetario (Caputo, 2016: 1).

La inserción de las grandes empresas y la incursión de la diversificación de los dominios del capital va a ligarse al siguiente punto:

El contacto de la burocracia, como se verá en este apartado, con ideologías de impulso de “emprendedores”, ante la precarización de un país, en donde el desempleo es significativo y el ejército de reserva sirve como un control para los trabajadores asalariados que permitan la explotación laboral.

Retomando la conversación, Julieta expuso su interés:

Yo soy artesana triqui, desde niña me enseñó mi mamá a tejer telar de cintura y ahora quiero enseñar a las personas que quieren aprender, tanto niñas como personas grandes, porque yo ya no aguanto tejer yo solita, ya no aguanto los huesos, desde niña comencé y quiero que otras personas quieran aprender a tejer telar de cintura que nos dejaron los abuelos, los tatarabuelos de antes.

[...] lo que hacemos es todo lo de la naturaleza, pájaros, flores, hacemos muñecas, nubes, hacemos rombos, mariposas, gusanitos, ...no tenemos a donde ir a vender y estas cosas se venden con la gente de fuera que les gusta, los turistas, ...para enseñar a la gente es enseñar donde empiezo, cuántos hilos le voy a poner y contar cuántos hilos voy a dejar para hacer un pájaro o una flor, también los palos no los conseguimos acá, los palos los conseguimos en mi tierra, San Juan Copala, consigo carrizos, hasta allá en el río voy a cortar,

voy a limpiar porque tienen unas hojas muy filosas los carrizos, todo eso tengo que limpiar y cortar el tamaño que yo quiera para traer y hacer, tejer mi telar de cintura.

Cómo empiezo con mi telar de cintura, cómo se prepara desde el principio, cómo hilo mi telar de cintura, si este es el telar, con esto llegamos a la Ciudad de México, porque allá en nuestro pueblo no vendíamos, no se vende esto, y acá venimos cargando nuestro telar para vender en la Ciudad de México y antes si se vendía muy bien, pero ahora ya no [...] (Julieta, artesana en reunión con personal de SEDECO el 25 de octubre de 2021).

La respuesta de la encargada de la Dirección de Apertura de Negocios y Desarrollo Empresarial de dicha institución gubernamental fue la siguiente:

Una escuela tiene que tener los permisos, las herramientas, maestros, una parte administrativa y es un proyecto, considero un poco elevado, es probable que no podamos apoyarlo al 100%, nosotros tenemos apoyos normalmente de créditos y van para proyectos de \$5,000.00 a medio millón de pesos, obviamente esos proyectos de medio millón de pesos tienen garantías muy elevadas, pero me parece que para una escuela medio millón de pesos no es suficiente, entonces, no sé, es algo que tenemos que ver, ¿no sé si ustedes han platicado con la Secretaría de Pueblos?

No tenemos un inmueble, ni uno de cinco metros, porque para una escuela se necesita una infraestructura, tener los telares, se necesita una parte administrativa, alguien que limpie, que abra, que cierre, si es un proyecto un poquito más elevado y nosotros como Secretaría no tenemos ningún inmueble, ni de dos metros cuadrados, tenemos nuestras oficinas solamente, y en el gobierno estamos en una situación muy similar de no tener ningún inmueble para poder destinarlo a una escuela, en este caso lo que se me ocurre es conversar con la Secretaría de pueblos y ver si ellos tienen algún convenio con algún centro cultural, con algún PILAR⁸, para ver si ahí les pueden prestar o facilitar algún espacio, porque escapa de nuestras manos un espacio para este tipo, para que se lo comente a ella.

⁸ Se refiere a PILARES: Programa de Puntos de Innovación, Libertad, Arte, Educación y Saberes en Ciudad de México.

[...] Lo que estamos buscando producciones de la Ciudad de México, aunque en su caso son de Oaxaca, pero bueno, innovar un poco en el ámbito de la moda y ofrecer otro tipo de productos, también les podemos dar la información, independientemente que veamos el tema de la escuela que a mí me parece más interesante que ella produzca en otro lugar y que pueda comercializar [...] (Directora en reunión con personal de SEDECO el 25 de octubre de 2021).

“El dinero”: un elemento significativo en que apoya su decisión la directora de un área en la SEDECO para considerar inviable el proyecto de la escuela de telar de cintura. Valora que para una escuela se necesita más de medio millón de inversión, sin embargo, desde el pensamiento de Julieta (artesana triqui), la escuela era lo familiar. Ciertamente, la escuela desde una visión capitalista se contrapone a la cultural en donde la transmisión es intergeneracional, y ante lo cual no se ha requerido tal suma de dinero para llevarlo a cabo en lo cotidiano. Respecto al capital, Marx expone:

La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. La producción de mercancías, la circulación mercantil y una circulación mercantil desarrollada, el *comercio*, constituyen los *supuestos históricos* bajo los cuales surge aquel. De la creación del comercio mundial y del mercado mundial modernos data la biografía moderna del capital. Si hacemos caso omiso del contenido material de la circulación mercantil, si prescindimos del intercambio de los diversos valores de uso, limitándonos a examinar las formas económicas que ese proceso genera, encontraremos que su producto último es el *dinero*. Ese producto último de la circulación de mercancías es la *primera forma de manifestación del capital* (2020: 179).

Ciertamente, en esta vía, a través de una institución gubernamental el capitalismo se inserta en el trabajo indígena. La propuesta de la directora de Apertura de Negocios y Desarrollo Empresarial de la SEDECO es volver “emprendedora a Julieta” en la producción de los telares a gran escala.

Aquí se muestra abiertamente cómo el capitalismo se presenta en el contacto con la burocracia gubernamental que tiene entre sus objetivos la formación de “empresas”, aunque sin tomar en consideración la propuesta de la solicitante.

Las funcionarias públicas representan a una institución estatal y, por ende, se posicionan con toda la autoridad para decir qué es factible y qué no, porque a su saber la escuela de telar de cintura no era viable por un factor económico.

Las decisiones, en tal sentido, atenderán a diversos aspectos: una subjetividad alienada a una dinámica capitalista, una descalificación de los saberes indígenas, y una falta de interés por conocer el trabajo de telar de cintura, sin dejar de lado la falta de comprensión sobre el hecho que Julieta expresaba un desgaste importante en su cuerpo derivado de la actividad de trabajo en toda una vida. Cuerpo que se propone para ser usado como máquina en una producción en serie.

Otro aspecto importante para considerar es el *financiamiento*, entre mayor sea el préstamo de dinero, mayor el endeudamiento, incluidos los intereses para lograr tener un trabajo que, después de ocho años, en Ciudad de México ha sido poco accesible y su despliegue ha resultado desalentador.

Este capital financiero es una de las formas en las cuales el capital opera considerando que existe una circulación global del capital. Al respecto, Josefina Morales (2020) expone:

Otra característica actual del imperialismo es la reproducción de la dependencia financiera de nuestros países, el endeudamiento externo que adquiere nuevas formas de dominación monopolista neocolonial y que en esta etapa de financierización de la acumulación se vuelve determinante con el predominio del monopolio financierizado y la circulación global del capital financiero especulativo en el sector inmobiliario, en la reproducción no sólo del capital y del desenvolvimiento del Estado, ahora con sus asociaciones público-privadas, sino también de la vida diaria a través del endeudamiento de las familias que devora la reproducción futura de la vida social (p. 91).

Este endeudamiento genera una condición de vida ligada a un trabajo constante y de mayor jornada si el dinero obtenido no alcanza para el pago de la renta. Lo cual impacta tanto en las condiciones de salud como en la vida familiar y social, la cual se vuelve inviable. Esta condición lleva a una ruptura de los vínculos sociales, ya que no se tiene un tiempo libre para la socialización. La explotación laboral, en

tal sentido, se genera a partir de estos otros canales que parecerían inadvertidos.

Karl Marx ya advertía esta condición sobre la renta, y si bien discute en torno a la clase social proletaria enfatizando a los obreros, ciertamente, podemos dar cuenta que el capital actualmente se moviliza a través de otros medios como los antes retratados. Y aunque el análisis de clase tenga que hacerse con mayor detenimiento, se puede evidenciar que no por ello se ha de dejar de lado que las clases sociales son fuente de dominación y surgen en espacios diversos como en cierta burocracia, la cual es objeto de este texto y en donde el salario no necesariamente mantiene una relación entre salario y fuerza de trabajo, respecto a la proporción mayor trabajo mayor salario.

Además, ¿cuándo se encuentra una sociedad en vías de enriquecimiento progresivo? Con el aumento de los capitales y las rentas de un país. Esto, sin embargo, sólo es posible: a) porque se ha acumulado mucho trabajo, pues el capital es trabajo acumulado; es decir, porque se ha ido arrebatando al obrero una cantidad creciente de su producto, porque su propio trabajo se le enfrenta en medida creciente como propiedad ajena, y los medios de su existencia y de su actividad se concentran cada vez más en mano del capitalista; b) la acumulación del capital aumenta la división del trabajo y la división del trabajo el número de obreros; y viceversa, el número de obreros aumenta la división del trabajo, así como la división del trabajo aumenta la acumulación de capitales. Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal (Marx, 2001).

El Estado representado en cierta burocracia promueve una vida de mayor miseria al establecer tales canales de endeudamiento y el ingreso a un intercambio mercantil que no considera factores como la condición racial que también impacta en la demanda de tales trabajos. Así, se tienen grupos de trabajadores agotados, en donde no se retribuye su trabajo, el excedente sigue engrosando las filas del capital y la burocracia participa para que tal proceso se siga fortaleciendo.

Clases sociales: apuntes sobre el trabajo de mujeres indígenas artesanas dentro del capitalismo

Retomado la reunión con representantes de la SEDECO, el proyecto de telar de cintura ha confrontado a un conjunto de mujeres, todas definitivamente de nivel económico, educativo y social diferenciado. En la reunión que tuvimos con funcionarias públicas tanto de la Secretaría de Desarrollo Económico y la SEPI, se exponen las clases sociales y las condiciones de privilegio.

El tema del género aparece discutido de manera silenciosa, los atravesamientos que pueden tener las personas en el tema de las relaciones de dominación son diversas, las mujeres pueden ejercer relaciones de poder y replicarlas.

Pero al ponerse en descubierto las tramas de relaciones sociales en función del parentesco y en los ámbitos familiar y doméstico, es decir, en mujeres que comparten la misma posición de clase –e incluso entre quienes comparten subordinaciones de clase y de raza–, se advierte que la subordinación y la condición femenina se redefine a lo largo del ciclo de vida, y que algunas mujeres pueden gozar de poder sobre otras mujeres. Más aún, en contextos de alta dominación masculina, ésta puede tener como agente dominador a ciertas y determinadas mujeres; al investir las de autoridad, el sistema crea zonas de incertidumbre, divide a las mujeres como género, impide alianzas, la constitución de oposiciones cohesionadas y se legitima como dominación (De Barbieri, 1993: 157).

El género se puede impregnar de relaciones de dominación sin importar el sexo; así, desde una construcción sociocultural se puede estar atravesada(o) y reproducir violencias diversas y, si bien no se puede negar definitivamente la desigualdad entre hombres y mujeres, tampoco se puede negar la desigualdad entre mujeres y mujeres. Aquí se evidenciaba, mujeres en ámbitos de poder, con un encargo de desahogar esa solicitud ciudadana que le hacían Julieta y Rafael, pero la respuesta fue dada desde su propio lugar de poder. Y se podría pensar en las filiaciones a alguna ideología o partido político.

Julieta se presentó en dicha reunión con necesidad de trabajo, con una hernia que debe ser operada, le surgió por cargar sus artesanías

y mercancía para vender. Es jefa de familia, no se ha podido dar la oportunidad de una pausa en el trabajo porque tiene un hijo joven a su cuidado y el cual se ha integrado a las redes de trabajo precarizado. Las condiciones de pobreza de quien puede dormir en una casa de lámina y una cama de cartón se contraponían a las posiciones de las servidoras públicas en esa reunión realizada de manera virtual.

Al respecto, Clara Zetkin en su discurso “Sólo con la mujer proletaria triunfará el socialismo” pronunciado en el Congreso de Gotha del Partido Socialdemócrata de Alemania el 16 de octubre de 1896, exponía las diferencias de realidades sociales y de lucha diferenciada entre las mujeres burguesas, clase alta, baja, intelectuales y proletarias.

Sin embargo, la cuestión femenina sólo existe en el seno de aquellas clases de la sociedad que a su vez son producto del modo de producción capitalista. Por ello, no existe una cuestión femenina en la clase campesina, aunque su economía natural esté ya muy reducida y llena de grietas. En cambio, podemos encontrar una cuestión femenina en el seno de aquellas clases de la sociedad que son las criaturas más directas del modo de producción moderno. Por tanto, la cuestión femenina se plantea para las mujeres del proletariado, de la pequeña y media burguesía, de los estratos intelectuales y de la gran burguesía; además, presenta distintas características según la situación de clase de estos grupos (p. 2).

Curiosamente, la clase campesina quedaba oscurecida de las discusiones en torno al capitalismo por considerarse fuera de dicho sistema, sin embargo, en la experiencia triqui, se da cuenta cómo las actividades agrícolas son intervenidas por el capital a través del despojo de tierras y de la competencia de las grandes industrias, como se ha visto en un cierto aspecto ligado a un contacto con instituciones gubernamentales. Sin embargo, en tema del trabajo también salta un aspecto que es el trabajo doméstico y los cuidados. La organización de mujeres en la comunidad triqui, ha de tener otros caminos, los mismos que han producido mujeres jefas de familia e ingresado al mundo de trabajo con condiciones limitadas en su acceso. La violencia doméstica está presente al momento en que se habla de trabajo, de las formas en cómo se relaciona vida familiar y trabajo, al encontrar el sustento de la propia sobrevivencia a nivel económico, social y subjetivo.

Expresa Heidi Hartman, respecto a los debates en torno al marxismo y el feminismo, que existen aspectos discutibles sobre las afirmaciones en torno a la división sexual del trabajo que desde el marxismo se han realizado, y aunque, afirma, ha quedado claro en tales escritos la desigualdad entre hombres y mujeres, las tesis sobre la forma de superación de dicha tensión han quedado rebasadas. ¿Qué pasa cuando es otra mujer la que explota o promueve relaciones de dominación en contra de otra mujer? Esa es otra dimensión para considerar y que implica una dimensión subjetiva y social.

La "cuestión de la mujer" no ha sido nunca la "cuestión feminista". La cuestión feminista se refiere a las causas de la desigualdad sexual entre hombres y mujeres, del predominio del hombre sobre la mujer. La mayoría de los análisis marxistas de la posición de la mujer parten de la relación de la mujer con el sistema económico, y no de la relación de la mujer con el hombre, suponiendo al parecer que esta última quedará explicada en su análisis de la primera. El análisis marxista de la cuestión de la mujer ha adoptado tres formas principales. Todas ellas ven la opresión de la mujer en nuestra conexión (o en nuestra falta de conexión) con la producción. Al definir a la mujer como parte de la clase obrera, estos análisis subsumen la relación del obrero con el capital. En primer lugar, los primitivos marxistas, incluidos Marx, Engels, Kautsky y Lenin, pensaban que el capitalismo arrastraría a todas las mujeres hacia el trabajo asalariado y que este proceso destruiría la división sexual del trabajo. En segundo lugar, los marxistas contemporáneos han incluido a la mujer en el análisis de la "vida cotidiana" en el capitalismo. Dentro de este punto de vista se supone que todos los aspectos de nuestra vida reproducen el sistema capitalista, y que dentro de este sistema todas somos trabajadoras. Y, en tercer lugar, las feministas marxistas se han centrado en el trabajo doméstico y su relación con el capital, manteniendo algunas que el trabajo doméstico produce plusvalor y que las amas de casa trabajan directamente para los capitalistas (Hartmann, 1987: 3).

Aquí juega un sistema de privilegios, las teorías marxistas aún toman vigencia en el sentido que siguen existiendo formas de explotación laboral y un nivel subjetivo da cuenta cómo se pueden pensar las formas de trabajo y la propuesta que tienen el gobierno a través de sus instituciones y personas responsables, para impulsar proyectos

económicos. El capitalismo, en tal sentido, se cuela en esas formas de pensamiento a nivel subjetivo en donde las vías del capital son las propuestas para impulsar las formas de trabajo.

De igual forma, en dicho relato se expone la división sexual de trabajo; en tanto el telar de cintura compete a las mujeres, prioritariamente a quienes se les enseña desde jóvenes sin posibilidad de cortar tal línea de actividad. Queda marcada la decisión de no continuar con dichas actividades debido al cansancio que representa ese trabajo, y así las generaciones venideras también son partícipes de la no consecución de estas formas/trabajo y que en la herencia y la costumbre tenían su reproducción (esto se trabajará en el siguiente apartado).

Autonomía y herencia. Su relación con el trabajo de mujeres indígenas artesanas y comerciantes

Para las mujeres triquis, las formas trabajo han sido impuestas por costumbre, y en el caso del telar de cintura existen registros como la división social de trabajo, es decir, están diferenciadas entre hombres y mujeres. Teniendo contacto con las mujeres y conociendo sus decisiones sobre los caminos que han de seguir respecto al trabajo, su inclinación no ha sido hacia la elaboración de telares con la técnica de telar de cintura, desean continuar por los trabajos como comerciantes, vendiendo productos previamente elaborados y, en menor medida, los realizados por ellas. He de manifestar mi interés por que se mantengan tales prácticas, pero en realidad sus cuerpos ya están muy dañados por el ejercicio de una actividad/trabajo y me han expuesto esa razón para ya no seguir en tales proyectos.

En la tercera sesión, Julieta expuso lo siguiente en respuesta a la sugerencia del personal de la SEDECO sobre comercializar sus artesanías con innovaciones, lo que implicaba una producción en masa:

Estuve tejiendo desde niña y entonces este, ya hasta ahorita estoy muy cansada de mis huesos y me enfermé de gastritis porque sentía que cada vez que me ponía a tejer me pegaba cada vez más en mi estómago y mucho esfuerzo para levantar el palo y todo y me inyectaron muchas inyecciones

en mi brazo, entonces ya me dio miedo y yo dije ya me voy a retirar del telar de cintura y todo eso, entonces ya estaba queriendo otra cosa y quería una máquina para tortillas, voy a trabajar así yo y mi hijo (Julieta, reunión con personal de SEDECO el 25 de octubre de 2021).

La autonomía tiene diferentes tratamientos: se puede pensar que, ante un movimiento en favor de la autonomía de un pueblo respecto a las invasiones, se debe luchar y cuestionar tales actos de violencias; pero también se puede pensar en que, en ese mismo grupo que busca su autonomía, "la costumbre" sea constantemente una invasión que destruye la libertad y el auto reconocimiento de una persona, en este caso me quiero referir a las mujeres triquis. Las costumbres las dejan a expensas de roles tradicionales predominantemente desventajosos socialmente, por ejemplo, se considera su valía respecto a una condición de matrimonio. Las mujeres que tienen a su cargo a sus hijos, y si el padre de dicho hijo o hija les ha abandonado, tienen que soportar el peso del castigo de la comunidad por un estigma, o convertirlas en enemigas de otras mujeres por ser potenciales mujeres que pueden arrebatar hombres. A decir de Norma, joven triqui jefa de familia, una mujer separada siempre se considera que es mujer de su esposo. Estas dinámicas que he visto y que fracturan la convivencia al interior, ponen en cuestión que las mujeres viven en la heteronomía, en donde no pueden ser lideresas de su comunidad y se les educa en la transmisión de tales creencias. El seguir al líder es una condición por las que ellas participan en las protestas sociales, pero también una decisión personal ante una realidad que las deja a expensas del hambre. Y, aunque no se debe dejar fuera que existen algunas excepciones a tales afirmaciones, he de confirmar que existe una desigualdad entre hombres y mujeres en la comunidad triqui a la cual me he acercado.

Las mujeres jóvenes, al casarse desde tempranas edades, viven una vida en la cual sus propias decisiones no son consideradas. Sin embargo, quiero resaltar el caso de las mujeres jefas de familia, en las cuales los hombres han roto el compromiso y se han auto eximido de su responsabilidad en su ejercicio de la paternidad, por lo que ellas han quedado al frente de sus familias; estas mujeres representan un cambio, el caso de estas mujeres jóvenes, al tener que ser ellas quienes

asuman diferentes roles al ser proveedoras también incluyéndose de manera interminable al mundo del trabajo remunerado, han comenzado su tránsito para una transformación de “esas costumbres”.

Su fortaleza, que me han permitido constatar, es una inspiración cuando día tras día trasladan su mercancía para la venta, piensan estrategias para acceder a este mundo del trabajo, aprenden nuevos idiomas para sobrevivir y son abiertas a los apoyos. Y aunque la integración en colectivos siempre acarrea un elemento de conflicto, lo cierto es que se unen en grupos momentáneamente al ser convocados por la autoridad tradicional en favor de la manifestación en vía pública, todo ello por un bien mayor que es el acceso al trabajo.

¿Existe autonomía en el trabajo? ¿Cómo se despliega la autonomía en los medios urbanos en el contexto del trabajo?

La autonomía supone un área de cierta posibilidad de decidir, de desplegar acciones pensadas que toquen con el deseo. Sin embargo, ¿hasta dónde se establece el límite para desplegar la autonomía en los seres humanos?

La autonomía cultural está relacionada a cierta autonomía personal, y con ella a las normas instituidas al interior de un grupo. Existen normas culturales que cierran los espacios de autonomía y generan una construcción subjetiva con esas restricciones; sin embargo, no todo se puede mantener estático, el contacto con lo diferente genera nuevas formas de concebir la realidad y puede generar ciertas grietas en esas normas. Porque no todas las normas han de ser convenientes para todas las personas, por ejemplo, para las mujeres, han existido en diversos grupos normas que generan una especie de atadura para desplegar su autonomía, el experimentar todas las capacidades y con la posibilidad de creación. Para las mujeres triqui, las actividades artesanales son las que se han de establecer prioritariamente en las mujeres. Por tanto, la madre enseña a su hija desde corta edad.

Retomando la discusión sobre la burocracia, otro elemento para considerar, y que se exterioriza en la conversación anterior, es la posesión del saber o la “supuesta” especialización. Se genera desde una burocracia en cargos de directivos una autoridad para determinar y evaluar qué conocimiento es válido. Tal condición es una herencia, en términos de su mantenimiento y reproducción en las estructuras de tales instituciones.

En Galbraith, la tecnoestructura aparece como algo que existe más allá de las diferencias de las relaciones sociales de producción capitalistas o socialistas. Pero en realidad eso no es así; la tecnoestructura capitalista es capitalista y él lo sabe. Su carácter de poder dominante lo debe a la estructura capitalista y por lo tanto es una defensora tan acérrima como lo fueron los capitalistas del siglo XIX (Hinkelammert, 1931: 129).

Al respecto, no se niega que pueda existir en determinadas personas cierta especialización, pero también se puede discutir que la tecnocracia en tales puestos en la estructura gubernamental no está en tales lugares, y que esa supuesta especialización se está apropiando en términos solamente nominales. Aquí, se podía discutir que en tales cargos ligados a una alianza política se mueven intereses económicos.

En efecto, en términos de clases sociales existen nuevas figuras, la burocracia atiende, por una parte, a una aparente "autoexplotación" y, por otra, al mantenimiento de tales prácticas en su ánimo de recompensa en términos monetarios y de las ventajas que se pueden tener.

Lo que en apariencia sería una auto explotación, en realidad enmascara una dimensión relacionada con diferentes elementos, entre ellos: condiciones de pobreza, trabajo precarizado, desempleo a gran escala. Cuando se obtiene un trabajo en dichas condiciones, genera un dominio hacia el o la trabajador(a) que, inclusive, puede acceder a puestos en donde su formación es mayor a las actividades realizadas y la idea impuesta por el empleador sobre ser un(a) trabajador(a) reemplazable, tiende a minar su estabilidad no sólo laboral, sino subjetiva. Por tanto, esta inseguridad en el escenario de un ejército de reserva, que pone al sujeto trabajador en un lugar desechable y volátil, da al capitalista la posibilidad de mayor control a partir de la necesidad de trabajo y, por tanto, se somete a las condiciones que se plantean. Asimismo, esta misma burocracia que sirve y se sirve del capital va generando esta explotación a través de otros mecanismos como el reconocimiento. Se atiende a un dominio subjetivo en donde el elemento del reconocimiento sirve como un reforzador de la misma explotación de la cual es objeto el sujeto trabajador.

Entonces, el reconocimiento, en tanto se expone con mayor intensidad en esa relación laboral, opaca las formas en donde se genera

mayor fuerza de trabajo sin que haya un salario acorde a lo trabajado. Se podría pensar que ese excedente se disfraza de reconocimiento apagando los cuestionamientos a tales condiciones. También, se podría mirar que, en el escenario mismo del trabajo, en tanto coexiste la sobreexplotación, los trabajadores son agotados en términos físicos y subjetivos. Por otro lado, la dimensión política se usa para ocupar cargos en el Estado, en los cuales son animados por todo menos el bien común, siendo conveniente mantener tales inercias para quien se quiera perpetuar en dichos lugares de poder. El capital y la política es una relación que vale la pena revisar, ya que existen gobiernos que con mayor medida se han servido del capital para generar mayores condiciones de control y dominio en los grupos sociales.

En este escenario, las propuestas de mercantilización expresadas por tales funcionarias públicas se contraponen a la autonomía que el trabajo artesanal debería tener, sin embargo, pone al descubierto otro problema que tiene que ver con la división sexual del trabajo y el problema de la “costumbre” a nivel cultural, que también tensa el pensar sobre la desigualdad existente entre hombres y mujeres y el lugar de la “costumbre” para generar una reproducción de lo establecido. La “costumbre” en el ámbito de cualquier institución reproduce y fortalece las dinámicas que han sido y siguen siendo convenientes al capital.

Trayectos de trabajo en calle

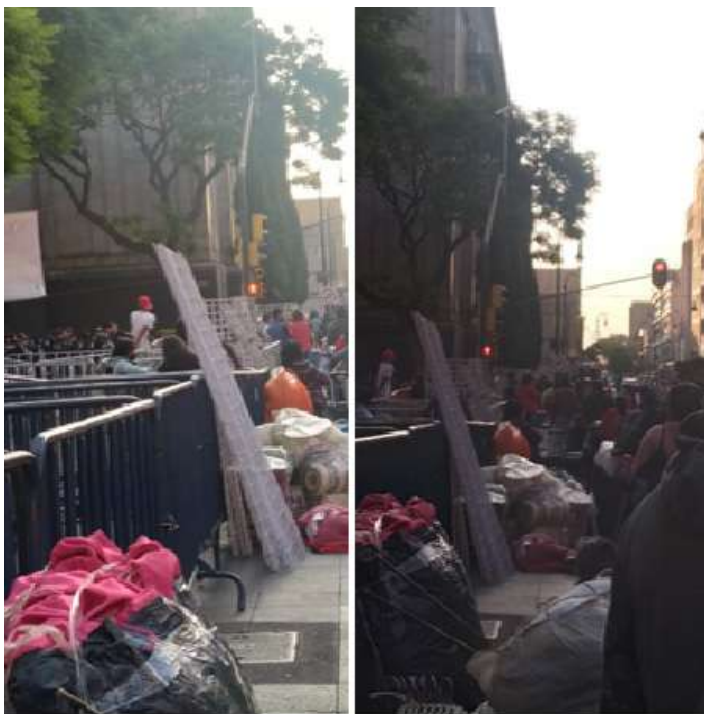
Retomando el relato de Julieta en torno a la afectación en su cuerpo, he mirado cómo trasladan sus mercancías en diablos metálicos hasta el lugar donde el gobierno local les permite vender. La dificultad que acarrea para una madre de hijos que aún no caminan es doble. Me comentaba Julieta que ella cargaba a su hijo con el rebozo en la espalda, mientras empujaba su diablito con las partes del puesto y sus productos. El trayecto se complica cuando las calles se saturan de gente y de automóviles que les impiden el paso fluido; tienen que realizar mayor esfuerzo para empujar o cargar.

Tal experiencia fue más reveladora en el último evento que generó el gobierno capitalino: la *Feria de las culturas indígenas* en el zócalo de la Ciudad de México, el pasado mes de agosto de 2022. Ayudé a Delia a

transportar su mercancía, ella es una joven artesana y comerciante, jefa de familia, madre de un hijo de dos años. El trasladar sola sus productos en compañía de su hijo fue una tarea sumamente difícil, porque había que procurar prioritariamente el cuidado de su hijo y su seguridad. Mis hombros se marcaron por las bolsas que le ayudé a cargar y mis manos estaban adoloridas por el peso. No queda duda que tales actividades de manera constante generan a lo largo de los años una afectación en el cuerpo, y no solamente por el uso de éste para la confección del telar de cintura. Fue un gran recorrido para acceder a un lugar de venta. Era un recorrido para realizar gestiones, de comenzar labores antes de las 5:00 a. m., contactar con la burocracia, discriminación, malos tratos. Es toda la red capitalista que opera en donde no existen condiciones menos desgastantes para todas las personas. Y cuando finalmente se llega al lugar, de nueva cuenta se someten a las gestiones para poder acceder, porque el zócalo capitalino estaba rodeado de vallas metálicas que, como barrera, impedían el paso inmediato. Teníamos que hacer fila, y esperar el turno para que en una libreta se llenaran los datos de las personas que ingresaban, previamente identificadas. Y con diferentes grupos de granaderos recubriendo la zona. El cerco en un evento público de culturas indígenas se refleja con la falta de comunicación entre el gobierno local y las comunidades triquis, en donde éste ha tenido un interés disminuido por escuchar y resolver las diferentes problemáticas que plantean y, asimismo, los proyectos que proponen. Tales barreras nuevamente exponían la distancia que, de manera interminable, se genera entre esta burocracia no necesariamente elegida por el común de la ciudadanía y la ciudadanía.

Fotografía 8. Ingreso al zócalo de la Ciudad de México. Artesanas y comerciantes indígenas esperando su ingreso para acomodar sus productos.

04 de agosto de 2022.



Fuente: elaboración propia

Mujeres triqui en la economía informal en la Ciudad de México

He transitado por identificar que el trabajo de las mujeres triquis se mueve a las zonas de la economía informal, no por ello he de decir que el trabajo artesanal es informal, sin embargo, derivado de todos los procesos ya previamente discutidos, su trabajo, al operar en el espacio público, ha sido absorbido por las dinámicas que le caracterizan: competencia desmedida, violencias diversas, entre ellas las formas de discriminación, desvalorización de la artesanía, dificultades para encontrar lugares de venta, entre otros aspectos. También he de reiterar la observación de que no todos los integrantes de la comunidad triqui

de Candelaria de los Patos viven tales condiciones de precariedad, ya que hay familias triquis que cuentan con los ingresos económicos que les permiten no sólo cubrir sus necesidades básicas, sino que son poseedores de diversos negocios.

El papel del artesanado ha de estar ligado a actividades como el comercio, que atendió a ciertos cambios sociales de gran envergadura. "La decadencia del feudalismo se aceleró en los siglos XIV y XV en paralelo al surgimiento de las primeras ciudades o burgos en Europa. En este nuevo contexto se ampliaron los circuitos comerciales y los mercados que plasmaron las bases materiales para cimentar la idea del trabajo asociada con la actividad mercantil" (Palermo, 2011: 3). A finales del siglo XIX, en Europa se atiende a procesos de un *artesanado ambulante*, como lo conceptualiza Eric Hobsbawm (1979: 50), regulado en agrupaciones. Así, se puede hablar de gremios y de sindicatos de artesanos ambulantes, en donde había ciertas regulaciones respecto al trabajo y a la factibilidad de desarrollarlo en las nuevas territorialidades con posibilidad de comida, alojamiento y permiso de trabajo provisional.

El trabajo artesanal se introduce a través de los procesos migratorios en la economía informal, pero el comercio ha sido de manera histórica un ámbito de intercambio y movilidad. Prácticas como el trueque o el despliegue del tianguis dan cuenta de tales formas instituidas de intercambio comercial. Sin embargo, en tiempos contemporáneos se puede hablar de las luchas por el trabajo, en donde las dinámicas ya antes retratadas generan su imposibilidad para lograr no sólo su despliegue, sino su capacidad de ser intercambiado.

De ahí que el trabajo informal sea un espacio de tensión derivado de igual forma por las condiciones de precarización económica y por las redes de intercambio mercantil que establecen una potencia proveniente de su organización y que, en el mismo sentido, no están ajenas a relaciones de poder, como es el caso de la calle como espacio donde se despliega la actividad trabajo.

Respecto a las empresas informales, Portes y Haller (2004) apuntan la paradoja existente en el sentido de que promueven las condiciones de precarización, ya que, al no estar reguladas, las personas trabajadoras no cuentan con derechos laborales ni condiciones de seguridad social, así se podría reproducir el sistema de explotación laboral. Al respecto,

al retomar el término de *trabajo informal*, se entra en el abanico de las discusiones. Precisamente, el término trae diferentes elementos a la reflexión, se puede pensar en la dualidad propuesta por Keith Hart, antropólogo que acuñó dicho término derivado de sus estudios en el mercado laboral en África. Esta dualidad refería al trabajo remunerado y el trabajo por cuenta propia (trabajo informal), la OIT no retoma tal acepción y la liga a una condición de pobreza.

Por tanto, las discusiones se dan en torno a la diversidad de ocurrencia en contextos determinados y a su sentido. Al respecto, existe una diferencia entre trabajo informal e ilegal, lo informal no es lo ilegal, pero puede promover acciones ilegales.

el problema sustantivo consiste en que la falta de regulación del Estado en el intercambio informal abre la puerta a los actos de trasgresión de las expectativas normativas y al fraude generalizado. Se plantea la cuestión siguiente: ante la falta de agentes de vigilancia, ¿quién habrá de controlar a los productores inescrupulosos y los proveedores de bienes adulterados y a quienes no pagan los créditos? Pueden seguir produciéndose transacciones entre partes independientes, como la venta rápida de bienes de contrabando, pero las actividades que exigen mayores recursos y una perspectiva de más largo plazo están sujetas a todo tipo de incertidumbres y riesgos. El problema se manifiesta incluso en las transacciones directas de corto plazo. Los trabajadores migrantes que generalmente se ven parados en las esquinas esperando empleo en Nueva York, Miami, Los Ángeles y otras ciudades son un ejemplo de este dilema (Stepick, 1989; Millman, 1992; Cornelius, 1998). Por lo general, son abordados por contratistas que los emplean durante algunos días o semanas, sólo para defraudarlos al cabo de ese período, pagándoles salarios menores a los prometidos. Ante la falta de un contrato y de una situación jurídica segura en el país, ¿cómo pueden hacer estos inmigrantes para resarcirse? (Portes y Haller, 2004: 15-16).

La informalidad relacionada con el trabajo artesanal no puede considerarse ilegal, sin embargo, no encuentra lugar para poder desplegarse dentro de los medios urbanos, en este caso, en la Ciudad de México. Al respecto, se podría pensar hasta dónde se manifiesta cierta autonomía, cuando el trabajo no es reconocido ni tiene el valor propio que le confieren los mismos integrantes de la cultura triqui.

Lo formal y lo informal también pueden ser discutidos no como una dualidad que se excluye, sino que se interconecta: podríamos pensar que lo informal es aquello que no tiene un registro legal, y todo ello podrían ser saberes, capacidades, buenas intenciones, vínculos, acciones cooperativas, aquello que se suma a ese trabajo y no está formalizado o establecido dentro de un documento legal. Asimismo, como ya había expresado, aquello que es informal también puede ser un escenario que posibilite sin restricción una acción violenta.

Eso sucede en un trabajo establecido legalmente mediante un contrato, pero no excluye todas las prácticas que se van gestando en tales espacios de trabajo. Pero sí tratamos tales condiciones dentro del contexto capitalista, se podría pensar que la llamada economía informal tiene una dimensión de libre expresión de su existencia, llámese pensamiento, práctica, costumbre, etcétera y que, al ser libre, puede ser proclive a la no dirección; asimismo, como ya se había expuesto, es presa de las violencias que se encuentran en el ámbito de lo regulado tanto como en el no regulado.

Al respecto, esta condición del trabajo formal también se ha visto precarizada en México desde hace varias décadas. Carmen Bueno (2009) afirma que “la lógica del capitalismo ha sido detonante de formas no capitalistas de producción y distribución”. Expone cómo la informalidad en la globalización cruza toda la estructura social, así su expansión se debe a múltiples factores, por citar algunos: el lento crecimiento del empleo formal. “Los incrementos salariales, se asimilan a la inflación de una canasta básica ficticia, las prestaciones se han reducido y se vive en la zozobra de los paros técnicos. [...] Los negocios formales cobijados en los modelos de flexibilización productiva han generado diversas modalidades de explotación disfrazada” (pp. 223-224).

Carmen Bueno (2009) describe el predominio del sistema de producción de tipo fordista en el siglo XX, el cual se vincula a ideas de productividad, eficiencia y modernismo; se caracteriza por un esquema en el cual hay inyecciones fuertes de inversiones de capital y tecnología de punta, prometía la generación del empleo estable y bien pagado, aumento de la división del trabajo. Aumentaría el Producto Interno Bruto y mayor capacidad de consumo de la clase

trabajadora. Sin embargo, generó diversas problemáticas que se han estado discutiendo: una mayor riqueza en manos del capitalista y un trabajo esclavizado, con menos incidencia de creatividad y exposición de saberes por parte del sujeto trabajador, entre otros aspectos.

En contraposición, se encuentra en el polo negativo el modelo keynesiano, el cual se etiquetaba como atrasado, marginal e improductivo. Asimismo, los países denominados "del tercer mundo" optaron por llevar a la práctica del modelo de industrialización por sustitución de importaciones para alcanzar la calidad de vida de países industrializados.

Lo que se atiende en las épocas contemporáneas es al quebranto del Estado de bienestar, en el cual las seguridades sociales son cada vez menos accesibles. El sistema neoliberal domina el escenario mexicano en diversos órdenes.

Sobre el trabajo podemos reflexionar en diferentes aristas de análisis: el trabajo como institución en una sociedad mexicana con una gran precariedad económica-social no puede sino circunscribirse a las lógicas de su contexto. Así podemos pensar en la posibilidad de obtener un trabajo y la imposibilidad de obtenerlo en el contexto de los espacios marginales y las lógicas del capital. Más allá lo interesante radica en la voluntad que se tienen que realizar para poderse mantener en un trabajo en donde las condiciones laborales surgen en un contexto de violación a los derechos humanos. ¿A qué se está en disposición de hacer en ese escenario para poder conservar un trabajo que parecería escaso?

De ahí que el trabajo informal sea un espacio de tensión derivado de igual forma por las condiciones de precarización económica y por otro, por las redes de intercambio mercantil que establecen una potencia derivada de su organización y que en el mismo sentido no están ajenas a relaciones de poder, como es el caso de la calle como espacio donde se despliega la actividad trabajo. El espacio-calle está totalmente a expensas del control económico y político, el espacio público está privatizado (aspecto que será discutido en un capítulo posterior).

Al respecto, el término alienación da cuenta de estas formas cristalizadas del ser social.

En las sociedades históricas, la alienación aparece como encarnada en la estructura de clase y la dominación por una minoría, pero de hecho supera estos rasgos. La superación de la alienación presupone evidentemente la eliminación de la dominación de toda clase particular, pero va más allá de este aspecto. [...] Va más allá, porque la alienación existió en las sociedades que no presentaban una estructura de clase, ni siquiera una diferenciación social importante; y porque, en una sociedad de alienación, la clase dominante misma está en situación de alienación: sus instituciones no tienen con ella la relación de pura exterioridad y instrumentalidad que le atribuyen a veces algunos marxistas inocentes, no puede mistificar el resto de la sociedad con su ideología sin mistificarse al mismo tiempo ella misma. La alienación se presenta primero como alienación de la sociedad a sus instituciones, como autonomización de las instituciones con respecto a la sociedad (Castoriadis, 2013: 183-184).

Por un lado, tenemos el espacio en donde se trabaja, ese espacio se rige por normas implícitas o no al interior, así como por dinámicas externas que generan su precarización y se ligan a las relaciones humanas de conflicto incentivado en un ambiente individualizado.

Hablando del espacio, algunos elementos, como el sentir que determinado espacio es "propiedad" de ciertas personas o grupos y tener de manera subjetiva una serie de reacciones en relación con un otro que imposibilitan la cooperación y trabajo colectivo, atenderían a cómo definitivamente estos espacios de *lo común* se fragmentan. ¿Cómo se apropian los espacios? Esta apropiación puede estar ligada a la competencia, en la cual el signo del capital está presente. El trabajo como institución no difiere en sus procesos relacionales e instituyentes, tanto en sitios cerrados como abiertos, ya sea en edificios o fábricas, por nombrar algunos, por un lado, y, por otro, a los espacios abiertos, donde la institución trabajo se despliega en función de la calle. Esta pertenencia es uno de los principales candados: ¿Cómo se obtiene esta membresía? ¿Cómo se accede a un grupo laboral? ¿Cómo se pertenece? Una diferencia importante de mencionar es que no necesariamente ser parte de una institución da la pertenencia simbólica a ella. Se puede estar físicamente en el espacio y, sin embargo, no estar de acuerdo con las reglas que regulan las relaciones al interior. De igual forma,

también se generan otras normas al margen de las reglas establecidas legalmente y dichas normas van marcando de manera sigilosa las formas en cómo se espera que una persona se comporte dentro de determinado grupo.

Dotar de lo necesario para las familias, más para las mujeres que tienen hijos e hijas, es una tensión que afecta, principalmente, a nivel psicosocial. La preocupación por el cuidado del “otro” se convierte en una condición sustancial que liga a las trabajadoras a este sistema de capital y a sus reglas de operación. Por lo que se aceptan las condiciones precarias porque no existen otras posibilidades que le permitan esa subsistencia y ese cuidado del otro y de sí misma.

Para mujeres artesanas que no son del colectivo triqui, el trabajo significa:

El trabajo es una forma de conectar contigo, es una energía que traspasa, lo que inviertes en algo productivo, para mí ese es el trabajo (Lizbeth, artesana, entrevista realizada el 03 de julio de 2020).

Me gusta mi trabajo porque es algo que surge de lo familiar, amor, conocer a otras personas, tomarles aprecio porque yo he estado ahí desde pequeña porque mi mamá me cuenta que nació y ella enseguida regresó al trabajo y yo vivía debajo de las mesas en una caja de huevo (Nora, comerciante, entrevista realizada el 03 de julio de 2020).

Para mí el trabajo es lo más importante, de sobrevivir, si no tengo trabajo, imagínate, no tengo forma de pagar las cosas aquí en casa, ni de comer, ni nada porque no tengo otra entrada más que mi trabajo, entonces sí es muy importante, aunque a veces me sienta muy mal tengo que ir a trabajar, ahí si no hay de otra (Juanita, comerciante, entrevista realizada el 03 de julio de 2020).

Por ello, el impacto de salir al trabajo en el día a día da cuenta de una voluntad. El trabajar dentro de los escenarios informales es un problema sistémico. Y, asimismo, la voluntad opera en territorios adversos para poder sostenerse en los mismos. Para ello, dentro de la economía informal, ninguna protección laboral está operando y solamente puede haber ciertas protecciones generadas desde la organización misma realizada entre personas en esa misma condición. Sin embargo, estas

aparentes solidaridades pueden tener su ruptura por la competencia en donde el otro se vuelve un obstáculo. El otro se cosifica y se torna un elemento de amenaza.

Baruch Spinoza expone sobre la voluntad: “Entiendo por «voluntad» la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas” (Spinoza, 1980: 79).

Para Spinoza, el alma, en tanto es un determinado modo de pensar, tiene la facultad para afirmar y negar lo verdadero y falso, y dado que para el autor entendimiento y voluntad son lo mismo, la voluntad puede, en tal sentido, tener contacto con la realidad no desde ese deseo de lo que apetece, sino desde un entendimiento que discierne sobre lo que se considera adecuado. La voluntad, en tal sentido, permite las acciones razonadas. Entonces, las estrategias diversas que las mujeres han de implementar para sostenerse en el espacio de trabajo, como las que antes se refirieron, permiten identificar una voluntad que es potencia y, a su vez, en tanto se es capaz de actuar de forma favorable, permite una reducción de tensiones que, operando desde nivel subjetivo, económico, social, permiten la transformación de esa realidad que acontece, aunque las lógicas externas seguirán manteniendo una fuerza para mantener lo establecido.

El martes posterior al sismo, volví al asentamiento triqui. Julieta me mostró su trabajo. Posteriormente, llegaron tres de sus hermanas, una de ellas me enseñó una de las muñecas que confecciona, totalmente hechas a mano. Su precio es de \$ 1,000. El valor monetario y el trabajo realizado es un tema que se mostraba en conflicto.

Derivado de la pandemia por coronavirus COVID-19, Julieta hizo unos tapabocas. Me enseñó dos de ellos, estaban totalmente tejidos con la técnica de anudado; sin embargo, me comentó que ya no siguió en tales actividades porque las personas no pagarían el precio. Su precio lo pensó en \$ 200, pero los tapabocas de tela, dijo, los venden a \$20, por lo que las personas preferirían comprar este último, por tener un precio menor. Cuando llegué a su lugar de trabajo, estaba tejiendo pulseras. Su clienta le había dado una imagen con un diseño que debía tejer. Julieta me explicó que no haría la imagen del centro porque esa figura era un diseño chino, de productos chinos.

En tal sentido, la competencia del mercado y la introducción de mercancía china generaban dificultades al momento de vender sus artesanías. Existe menos demanda al respecto.

Julieta, a través de su red virtual en Facebook llamada "Chana Triqui", relata que es originaria de San Juan Copala, Oaxaca. Salió de su pueblo a la edad de 14 años. Faustina comenta: "mi mamá me enseñó a preparar el telar como a la edad de ocho años, hasta que aprendí a tejer y hacer los dibujos, son varios tipos de dibujitos que hacemos y son varios tipos de telares también". Carolina por su parte cuenta: "de hecho nosotros que somos artesanas de ahí nos mantenemos, pero, pues las nuevas generaciones ya no les gusta ni hacer pulseras, ni niños y niñas ya no les gusta y es bonito para que no se pierdan las raíces".

En relación con el vínculo social, Karl Marx (2009: 13) habla sobre una condición subjetiva de la producción. Los valores de uso los divide en producción objetiva y una condición subjetiva que se liga a una cuestión dual de la mercancía. Por un lado, es un medio de producción y, por otro, es un medio de subsistencia.

Esta dimensión, en la cual la mercancía se torna medio de subsistencia, adquiere dos sentidos: por un lado, las mujeres artesanas recurren a la venta de sus mercancías para obtener dinero, y, por otro lado, ese dinero les permite la compra de mercancías para consumo personal. Lo cual los introduce en este aparataje capitalista que tiene sus propias reglas de operación. Sin embargo, pese a esos contextos en los cuales su arte se torna mercancía, existe un aspecto del trabajo en el cual el acto creador y la creación son elementos que permiten a las mujeres mayor posibilidad de agencia y fortaleza de sí mismas. Es un ámbito que no es pagado. Así, las mujeres triqui artesanas se ligan a las lógicas de la competencia entre la oferta y la demanda. Ante ello, resulta difícil la venta de un trabajo que está valuado en un precio mayor por ser creación única y se realiza de forma manual, en competencia a la producción en masa que reduce el costo del producto y el precio ofertado es menor.

Al respecto, las empresas privadas tienen ciertos saberes para ofertar el producto, se atiende a un conocimiento que incide directamente en las necesidades y los deseos insatisfechos de los seres humanos a quienes se dirige el producto o servicio, se construyen esos

deseos. Para la comunidad triqui, construir el deseo no es considerado dentro de sus referentes. Esas prácticas capitalistas buscan en el consumidor esos espacios subjetivos en el que el deseo está vinculado para lograr un consumismo. Para el caso de la comunidad triqui sólo ofertan su producto. Y a ello se suman otros elementos, como los antes expuestos, en donde la artesanía está desvalorizada o ligada otro tipo de creencias. Esa condición también va mermando los espacios para vender e impacta en su economía.

Especialización del trabajo y su relación con las tecnologías

El trabajo forma parte de un ordenamiento social y de un sentido del ser. La cultura ha generado diversos saberes y técnicas relativas al trabajo, que componen una complicitad entre lo que se es y lo que se trabaja; en tal vertiente el trabajo fluye en el sentido del ser.

Existe un intercambio humano a través del trabajo que permite también ubicar nuestro sentido de existencia en la vida misma; sin embargo, concurren lógicas de diversa índole atravesando tales intercambios y más aún cuando los intercambios están mediados por el capital. El ser humano se convierte en un intercambio para un beneficio y el espacio de trabajo comienza a ser un espacio de disputas por los espacios de poder y enriquecimiento.

Así podemos encontrar diversos espacios de dominio, en donde el capital es un referente, atado al trabajo y al trabajo femenino. Al respecto, la mujer ha tenido un espacio de estar en la sociedad ligado a una subordinación que le ha generado una vida precaria en la cual su participación y autonomía ha sido fracturada. Las lógicas laborales, en tal sentido, se juegan entre las resistencias, cambios y los mecanismos de control de un sujeto que rompe con lo instituido y trata de cambiar las realidades heredadas.

Al respecto, desde una visión marxista, respecto a la división del trabajo, Georg Lukács expone:

En efecto, por un lado, una vez mecanizado el trabajo fragmentario de los trabajadores, la objetivación de su fuerza de trabajo frente al conjunto de la personalidad –objetivación que ya se había realizado en la venta de su fuerza

de trabajo como mercancía— se transforma en realidad cotidiana duradera e insuperable, hasta el punto de que, también aquí, la persona se convierte en espectador impotente de todo lo que le ocurre a su propia existencia, fragmento aislado e integrado a un sistema ajeno. Por otro lado, también los lazos que, en la producción «orgánica», ligaban a cada sujeto de trabajo con su comunidad, la mecanización de la producción hace de ellos, también en este aspecto, átomos aislados y abstractos, a los que su trabajo ya no reúne de manera inmediata y orgánica, y cuya cohesión está en cambio mediatizada, en medida siempre creciente, exclusivamente por las leyes abstractas del mecanismo al que están integrados (1970: 119).

En tal sentido, en el caso de las mujeres artesanas, su hacer trabajo está ligado al proceso total de la elaboración, en donde hay dominios de ese saber, su hacer trabajo no se fragmenta en el proceso, sin embargo, existen otros elementos que impiden la venta de sus artesanías. El costo de la pieza elaborada va a incluir también el trabajo que no se fragmentó en dicho proceso. No obstante, dado que no pueden competir con los productos industrializados, el trabajo artesanal, para la mayoría del pueblo triqui en Ciudad de México, ha transitado del trabajo artesanal al trabajo de comercio, en el que la mercancía de importación o nacional ha acaparado su actividad actual, o la venta de comida preparada por ellas, por ejemplo, la elaboración y venta de tamales.

Desde una visión funcionalista, Émile Durkheim, en su obra *La división del trabajo social*, respecto a la especialización del trabajo, discute sobre la división de éste en áreas fragmentadas de saber. El autor, ante una sociedad moderna en la cual la división del trabajo es una característica, discute aspectos en los cuales el trabajo pueda llevarse a cabo de manera efectiva, encontrando espacios para ello. Define solidaridad orgánica, en donde también hay ciertos controles organizando las relaciones sociales a partir de una esfera jurídica y a través del contrato. En tal sentido, en sociedades tan grandes como las que habitan en los tiempos contemporáneos, se puede mirar cómo estos trabajos artesanales escapan a estas lógicas de división del trabajo, sin embargo, son absorbidas por estas áreas de especialización que han vuelto a las personas a decir de Lukács, espectadores de todo

el proceso, de alguna forma el trabajo fragmentario vuelve al sujeto trabajador dependiente de toda la estructura capitalista.

Sobre una economía capitalista, Durkheim expone lo siguiente:

No hay que hacerse ya ilusiones sobre las tendencias de nuestra industria moderna; se inclina cada vez más a los mecanismos poderosos, a las grandes agrupaciones de fuerzas y capitales, y, por consecuencia a la extrema división del trabajo. No solamente en las fábricas se han separado y especializado las ocupaciones hasta el ínfimo, sino cada industria en una especializada que supone otras especialidades. Pero la división del trabajo no es especial al mundo económico; se puede observar su influencia creciente en las regiones más diferentes de la sociedad. Las funciones políticas, administrativas, judiciales se especializan cada vez más (Durkheim, 2016: 48-49).

Respecto a la tecnología, se generan espacios de especialización que dejan fuera a partes de población que no son “competentes” para ejercer tales actividades, así como la reducción de los trabajos. Asimismo, se atiende a una fragmentación del trabajo, en aras de una pretendida especialización. La época de la automatización, robotización e informatización en América Latina, de acuerdo con De la Garza (2018) es ahorrador de mano de obra, y está mediada por diferentes elementos:

En el caso de México, siendo un manufacturero exportador es más susceptible de robotización que en los modelos extractivistas. El autor establece tales parámetros:

1. Sin embargo, la mayoría de la población de América Latina trabaja en servicios. Este es el sector que más crece, frente al estancamiento de la industria. De estos servicios, la mayoría se encuentra en la informalidad de baja productividad y calificación de la mano de obra [...]
2. Es cierto que los servicios precarios conviven con los modernos (bancos, telecomunicaciones, servicios de salud o educativos) y que estos atienden a una mayor informatización. Sin embargo, esta tendencia puede verse atemperada, primero, porque una parte importante de las tareas que realizan los trabajadores son de interacción directa (cara a cara, a través de internet o por teléfono) con los usuarios, y estas interacciones comprenden dimensiones emocionales, estéticas, cognitivas o éticas que difícilmente un robot puede proporcionar [...] (De la Garza, 2018: 6-7).

Pese a la introducción de las tecnologías en México, las condiciones antes expuestas de pobreza generan una dificultad para que una parte importante de la población tenga contacto o logre introducirse en el uso de las tecnologías para la realización del trabajo. En el caso de las mujeres que migran, siempre existe en mayor medida un factor económico vinculado; dadas las condiciones de vida, se obligan a buscar otros espacios de sobrevivencia. Para la migración interna, el traslado del espacio rural al espacio urbano genera también tensiones al momento de insertarse a las lógicas laborales en la Ciudad, ya que sus saberes no logran cabida dentro de dichos ambientes.

Por otra parte, el trabajo informal, en tal sentido, no existiría sin una red de colaboración o de apoyo en la cual cada trabajadora esté integrada. Estas redes de apoyo o conexiones guardan cierta funcionalidad dentro de esta estructura del trabajo. Éste deambula al margen del trabajo formal, en espacios marginales y de exclusión; estos espacios son producidos ante el cierre de otros, en donde no se cumple la tramitología para su ingreso. Cada espacio de creación en la informalidad tendrá su propio sentido dependiendo el contexto de su emergencia.

Para el caso del colectivo triqui, los saberes que no encuentran cabida, el saber/hacer trabajo, no son reconocidos dentro de los marcos institucionales, sociales de una urbe capitalina, y los accesos de esos saberes en un ámbito público, en donde se disputa el espacio por diversos actores, están cruzados por ejercicios de poder, de ahí que la vía que han encontrado es una exigencia al gobierno que a través de sus instituciones gubernamentales como INPI (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas) y SEPI (Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes) logren responder a sus demandas y el ejercicio de sus derechos.

El trabajo y el acceso a la educación para algunos jóvenes, mujeres y hombres, está relacionado. Hay quienes logran terminar sus estudios de nivel medio superior, pero miran con gran restricción la posibilidad de acceder a estudios universitarios. Este es el caso del hijo de Clara y su sobrina, ante la dificultad que les representa el ingreso a esos espacios, tienden a trabajar en la venta familiar de sus productos. Por lo que se verá a las familias, niños, niñas, jóvenes y adultas, en dichas labores.

En tal sentido, la profesionalización del saber es un impedimento para incorporarse a un trabajo formal como seres creativos, así la labor técnica y especializada que realiza un creativo como lo puede ser un diseñador gráfico, tendrá otros caminos de acceso en el que la institución educativa es un elemento de legitimación de tales saberes.

El cuerpo y el trabajo manual/artesanía

Retomando la relación del cuerpo y el trabajo artesanal, este último exige un conocimiento de la artesana que le permite el inicio y el fin del trabajo, es un saber que transita todos los procesos de la creación. El uso de las tecnologías, por ejemplo, de máquinas para el tejido de los huipiles cambia el sentido del trabajo y le quita el elemento creativo, en ese elemento creativo se encuentran los elementos que permiten, de igual forma, la renovación del ser, y la desalienación a estos procesos de trabajo que promueven las lógicas del capital. Pero, como se ha venido discutiendo, tal actividad no se realiza para fines comerciales, las mujeres triqui de Candelaria de los Patos dicen: "tejemos para la casa", lo que daba cuenta que el trabajo de telar de cintura, como producto usado por la misma familia o comunidad, debe tener un tiempo de paciencia y no un tiempo en donde la rapidez del trabajo sea una condición.

El uso del cuerpo, como una tecnología para la artesana, es de gran importancia, así se ponen en movimiento partes del cuerpo y la artesana entra en contacto con su arte a través de lo sensorial: se logra elegir los colores, a través de los ojos se mira lo bello en su conjunción, la armonización, la elección de las figuras; las manos demuestran su destreza a través del uso de los instrumentos para la realización del telar; los dedos atienden a cierto movimiento para tejer los diferentes hilos de colores, y, en diversas posiciones, se van pensando las formas, los cambios en la técnica que dará al tejido una heterogeneidad y una armonía. El cuerpo también experimenta el cansancio o el dolor por las posturas o las horas de trabajo que requiere el terminar tan delicada labor.

Históricamente, los pueblos indígenas daban al cuerpo un lugar clave en la realización del trabajo, éste se especializaba para crear el producto del trabajo.

En una sociedad en la cual los procesos de trabajo sólo contaban con la fuerza humana, y en la cual no se había desarrollado la rueda para fines prácticos ni se utilizaban instrumentos metálicos, el cuerpo humano actuaba en todas las labores, como si se tratara de una gran herramienta. [...] En la faena más común de la mujer mesoamericana, moler en el metate, también trabajaban los pies, pues en la postura que debía adoptar, con las piernas plegadas, pero sin sentarse completamente, los empeines contribuían a dar impulso al cuerpo para que efectuaran el movimiento hacía adelante y hacía atrás. Alonso Molina registró en su vocabulario el término *ixichacayoliui* y lo explicó diciendo "tener las mujeres callos en los pies, de mucho moler en *metlatl* sobre ellos (Escalante, 2014: 241).

En este sentido, el cuerpo y el espacio guardan una relación a través de acto. ¿Cómo se usa el cuerpo para transformar-se durante la actividad trabajo?

Considerada globalmente, la práctica social supone un uso del cuerpo: el empleo de las manos, de los miembros, de los órganos sensoriales y de los gestos de trabajo y de las actividades ajenas a éste. Se trata de la esfera de lo percibido (base práctica de la percepción del mundo exterior, en el sentido psicológico). En cuanto a las representaciones del cuerpo, éstas provienen de una experiencia científica difundida y mezclada de ideologías: conocimientos anatómicos, psicológicos relativos a las enfermedades y remedios, a la relación del cuerpo humano con la naturaleza y con sus entornos o con el «medio». Lo vivido, la experiencia corporal vivida por su parte alcanza un alto grado de complejidad y peculiaridad, porque la cultura interviene aquí con la ilusión de la inmediatez, en los simbolismos y en la vieja tradición judeocristiana, algunos cuyos aspectos han sido revelados por el discurso psicoanalítico. El «corazón» vivido (hasta el malestar y la dolencia) difiere extrañamente del corazón pensado y percibido (Lefebvre, 2013: 99).

Estos tres momentos del espacio social permiten, para el caso del trabajo, experimentar el contacto con el otro a través de lo que se produce. El cuerpo se torna visible, y se llena de significados.

Así, existe una relación con el cuerpo y los actos de creación. La agencia, en tal sentido, como capacidad de actuar, tiene relación directa con los actos de creación, irrumpe en estas lógicas; sin embargo, estos

actos de creación dentro de las relaciones de dominación tendrán una condición liberadora para quien los genera. Para Cornelius Castoriadis, el imaginario radical da cuenta de una existencia nueva, un acto de creación, lo cual atiende a una transformación de lo dado, se atiende a un nuevo proceso instituyente.

Para las mujeres artesanas, ese acto de creación es un elemento de potencia, de fortaleza que les permite irse reconociendo en sus creaciones y también dar una existencia propia a su artesanía, en tanto es tomada como mercancía en este sistema de capitales.

Trabajo y salud

Ligado a la importancia del cuerpo dentro de la realización del trabajo y del trabajo artesanal, se encuentra la salud. Así, la precarización laboral impacta de manera negativa en la salud y, por ende, en el cuerpo. La ausencia de trabajo o las violencias en el trabajo generan estados de salud debilitada y una prevalencia de menor posibilidad para lograr la subsistencia.

Para la OMS, la salud es definida como: “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Por lo que, no podría ser un estado inalterado indefinidamente, ya que el ser humano, en tanto social y político, está expuesto a diversas afectaciones que le impactan en la vida cotidiana.

Una salud total o absoluta se ofertaría necesariamente a lo que adolecería de la condición básico de lo vivo y lo viviente en el sentido ontológico que nos sea posible indagar, es decir, negaría la sensibilidad receptora de fenómenos, hechos y sucesos de lo otro diferente del individuo sensible. De esa facultad que permite distinguir los que afecta de lo que es afectado (Uribe-Cano, 2013: 258).

Al respecto, el impacto al estado de salud por diversas fuerzas externas e internas al ser humano, le exige una serie de recursos personales que le permitan visibilizar tales afectaciones y generar acciones para cambiar esa condición, pero no siempre este actuar resulta un

movimiento rápido o factible. Por tanto, las alteraciones al estado de salud han estado presentes, previas al contexto de pandemia, en donde las condiciones del trabajo son precarias. ¿Qué fuerzas psicosociales, económicas y políticas transforman el estado de salud que lleven a las mujeres a un estado de malestar físico y psíquico?

Pareciera que un trabajo precarizado interviene en la salud del sujeto. Cuando se somete a escenarios de tensiones al interior, se genera una conflictiva psíquica (aspecto que se retomará en el capítulo X). De igual forma la salud se interviene de múltiples formas respecto del escenario de una ausencia de trabajo o de condiciones de trabajo indignas. Así, en la imposibilidad de realizar la actividad de trabajo remunerado, se impide la obtención de dinero que permita a las mujeres la compra de mercancías o servicios necesarios para permitir la sobrevivencia en una economía capitalista. Además, dentro del contexto trabajo, el hacer de éste se obstaculiza por diversos elementos como la violencia de género, la falta de derechos laborales y escasez del mismo.

¿Cómo sostener este sistema cuerpo/salud si se pone en tensión la viabilidad de trabajo, la ausencia de dinero, de redes de apoyo?

La salud y el trabajo son intervenidos por un sistema capitalista, que fragiliza las relaciones sociales, genera una cosificación del ser humano, precariza el trabajo generando mayores desigualdades económicas. Es un escenario de trabajo en donde los derechos laborales no están operando. Se da cuenta de la imposibilidad para el resguardo de la salud, porque también hay un escenario de instituciones agrietadas, entre ellas, la institución del trabajo. Así, las mujeres experimentan diversos sufrimientos y tensiones que manejan a partir de los diversos recursos que poseen.

La debilidad del Estado que deja lo público al amparo de lo privado va generando una inaccesibilidad para quienes no cuentan con suficiente dinero para acceder a tales servicios. A la salud se le pone un candado y éste es el dinero.

Tanto en la medicina tradicional triqui como en la medicina hegemónica, la relación con el dinero está mediada por un intercambio a través del trabajo. La salud está mediada por el dinero, en tanto se necesita pagar esas actividades profesionales para poder sanar, y se

necesita trabajo para la obtención de dinero. El Estado nación como garante del derecho a la salud se debilita ante el sistema capitalista que fractura no sólo el escenario político, sino también económico al promover una flexibilización laboral. De igual forma, afecta el acceso a los servicios médicos gratuitos de calidad. En este último punto, los hospitales públicos carecen de personal para cubrir una gran demanda, por lo que el poco personal es proclive a presentar un desgaste o una indiferencia hacia la profesionalización de su trabajo. Entonces, los programas estatales en temas de salud son inaccesibles para personas que requieren alguna intervención médica especializada. Julieta relata que, a causa del trabajo y de la carga constante de sus artesanías y mercancías para la venta, se le generó una hernia, la cual le molesta, pero no cuenta con el suficiente dinero para someterse a una intervención quirúrgica, ya que los servicios de salud públicos a los que puede acceder no costean tal cirugía.

CAPÍTULO VII

La transición: juventudes, violencias y trabajo

Las juventudes triquis y sus configuraciones en Ciudad de México también quedan atravesadas por las prácticas de violencias que dan paso al desplazamiento forzado, parte de la historia de su pueblo.

En este apartado se retoma la concepción sobre el olvido, pero en relación con la extinción de prácticas, costumbres, idiomas, formas de concebir la realidad. Como se ha discutido previamente, la comunidad triqui ha vivido dos procesos importantes en su historia: la incidencia de desplazamientos forzados por las violencias en su región y los efectos del proceso mismo de migración por búsqueda de trabajo. Se integran a nuevos escenarios en donde las nuevas fuerzas sociales les enfrentan a las normas de relación social en los nuevos escenarios, espacios simbólicos y el contacto con la discriminación.

Los desplazamientos forzados o las migraciones implican diversos procesos: los impactos de las violencias que dieron paso al desplazamiento forzado, las violencias que durante el proceso de incorporación a la nueva territorialidad y la inserción dentro de nuevos símbolos, van trazando las nuevas rutas sobre lo que se debe recordar, las nuevas experiencias en la vida cotidiana, los nuevos vínculos dentro de ese espacio que se habita y que genera eso que he llamado el índice de transformación para las juventudes indígenas en México.

Este apartado se inicia retomando las discusiones sobre el desplazamiento forzado y el olvido, pero en otra vertiente: se enfatiza el proceso de cambio cultural. Posteriormente, se retoman los análisis sobre juventudes indígenas, trabajo y capitalismo.

Sobre los desplazamientos y el olvido: las nuevas generaciones de jóvenes triquis en Candelaria de los Patos

He de comenzar este apartado discutiendo que las y los jóvenes en contextos de desplazamiento forzado viven un momento de transición, la realidad abrupta que aparece ante ellos y que es sentida con el avasallamiento de los cambios, tiende a ubicarlos en nuevos escenarios de vida y de un replanteamiento de ésta. Al respecto, tenemos el caso de los y las jóvenes que vivieron directamente el proceso de desplazamiento forzado y de los que crecieron en las urbes y pueden acceder a parte de la memoria colectiva. Los factores temporales y espaciales siempre marcan una incidencia en las formas de vida y ubicarlos es importante para determinar esos aspectos que generan ese sufrimiento social.

Para Mercado el desplazamiento genera un cambio socio-cultural de los pueblos indígenas:

Así, nos referimos a ese término [cambio socio-cultural] cuando los símbolos que los y las indígenas producen y que son culturalmente significativos cambian como efecto de la inestabilidad de las pautas culturales con las que, en sus territorios indígenas, interpretaban sus experiencias. En relación con ello, en otro documento remarcamos que: al vivir en situación de desplazamiento, ocurre una re-interpretación y re-significación de eventos, objetos, emociones y afectos a los cuales se les otorgan nuevos significados. Por lo anterior, el sentido de que la cultura y la identidad de los pueblos desplazados 'mueren' en condiciones de desplazamiento, sobre todo si es prolongado (Mercado, 2017: 186-187).

En la Ciudad de México, las juventudes triquis son las que han experimentado ese cambio socio-cultural, en donde la falta de reproducción de tales costumbres propias del grupo va generando una incidencia importante, por ejemplo: un desconocimiento del idioma triqui.

Esto se hace patente en el contacto social con otras instituciones, como la educativa.

Él [hijo] no tuvo problemas, pero sí tuvo en la escuela con el dialecto, o hablaba el dialecto o hablaba el español, ahí no se encontraba él, quería

hablar el triqui, pero ahí estaba el español y yo aprendí el triqui cuando estaba en mi pueblo, mis compañeros lo hablaban y por eso uno aprendió más el dialecto que el español, tardé más tiempo en hablar el español hasta ahorita (Entrevista a Clara, 31 de octubre de 2020).

De tal forma, se mezclan elementos de un pasado en el cual la transformación que les imponen los nuevos escenarios a los que llegan, va dando paso a nuevas formas de concebirse jóvenes, con las diversas prácticas de rechazo y aceptación que van encontrando en estos medios urbanos. Como lo apunta Alfredo Nateras, hablar de jóvenes es hablar de una diversidad, así las diferentes formas de concebirse:

Las y los jóvenes son heterogéneos, múltiples y diversos, ya sea por su clase social o el género al que pertenezcan, raza o etnia de procedencia, creencias religiosas, adscripciones políticas o afiliación identitaria; es decir: la juventud no es homogénea / monolítica; no existe una sola manera de ser joven o de vivir la experiencia en el aquí del tiempo y en el ahora social (Nateras, 2010: 17).

En el caso de las violencias, y de sus impactos, también será diferenciado dependiendo de diversos elementos inmersos en la relación social. Al respecto, la prevalencia de salir de tales condiciones o al menos reducir sus efectos negativos dependerá de: el apoyo social, la seguridad que brinda la comunidad y la familia, el establecimiento de redes, acciones para salir de la violencia de manera colectiva, entre otros.

Es por ello por lo que el nombrar y el olvido se interrelacionan. En el olvido se alude a la pérdida de ciertos aspectos de la cultura triqui en el contexto del desplazamiento forzado: involucran el idioma triqui, la vestimenta, así como los sentidos propios de su cultura y el saber sobre la agricultura y el telar de cintura, por citar algunos, generados también por los impactos de la discriminación racial y las dificultades para integrarse a los nuevos modos de ser sociales en la Ciudad de México.

Olvidar un periodo de la propia vida es perder contacto con aquellos que nos rodeaban entonces. Olvidar un idioma extranjero es no ser ya capaz de comprender a quienes se dirigían a nosotros en dicho idioma, ya fuesen personas vivas y presentes o autores cuyas obras leíamos. Cuando nos fijábamos en ellos, adoptábamos una actitud concreta, al igual que ante

cualquier ser humano. No depende de nosotros que adoptemos esta actitud y nos fijemos en dicho grupo (Halbwachs, 2004: 33).

Nombrar juventudes tiene un sentido histórico, pero también da cuenta de lo que se gesta en el presente. Ciertamente, las mismas condiciones psicosociales, culturales, políticas y económicas generan una incidencia importante para que se promueva ese olvido y, finalmente, al paso del tiempo no existe en la memoria aquello que queda en la opacidad, como el caso de la pérdida del idioma antes dicho; asimismo, se encuentra la contraparte, los esfuerzos de aquellos que ante los escenarios de violencia y sus estragos van generando alguna forma de no olvidar. Existen aspectos necesarios en una cultura que caen en el olvido por las diferentes condiciones retratadas. "La definición de olvido como pérdida del recuerdo toma otro sentido en cuanto se percibe como un componente de la propia memoria" (Augé, 1998: 20).

En una vertiente, el olvido tiene relación con esta dominación, se olvida lo relacionado al dominio, pero también se intenta olvidar a través del trauma lo que produce la dominación. ¿Es importante, entonces, el olvido? ¿Sirve a los dominadores? ¿Será un medio de dominación?, en la historia aparecerán aquellos vestigios de juventudes que surgen de un pueblo en disputa constante y en donde la muerte deambula por las memorias de sus antepasados y de su presente a través de las consecuencias que derivan en un exilio, o de la muerte de integrantes de la comunidad.

En los relatos de cómo llegaron a la Ciudad de México y de las condiciones de pobreza que prevalecían, pero también de las pérdidas, ¿cómo entender esas pérdidas? ¿Se podría aludir a ese momento al olvido?

Me he de hacer tales preguntas porque durante los años en Ciudad de México, los y las jóvenes no tuvieron contacto con diferentes aspectos de su cultura triqui; recientemente los y las ancianas o parte de ellos(as) atienden a una revitalización por volver a mostrar de su cultura aquello que les hace sentido ¿Qué pasó en ese tiempo en donde las nuevas generaciones surgieron a expensas de la nueva territorialidad?

Es inevitable quedar dentro de las dinámicas relacionales que dieron paso a la pérdida. El tener control de la vida en donde las

violencias son feroces es una ficción. No se puede seguir de manera indefinida en los contextos de violencia porque ante tal condición el ser acontece en muerte.

En los ritos de paso se generan ciertas condiciones socioculturales para llegar a otro estado en la relación social: un cambio que le da legitimidad. Así, esta condición de violencia que experimentan las y los jóvenes, quienes el rito de paso se da a partir de la condición crítica, permite dar cuenta de que su constitución en tanto jóvenes ha sido en esta intersección de nuevas realidades. Por tanto, la frontera, se puede discutir en el desplazamiento para dar cuenta que, de manera simbólica, un rito de paso de estas juventudes ha sido la negación de aspectos de su cultura que no les han permitido asumirse jóvenes triqui en términos de su ascendencia; sin embargo, se unen a los significados que en los medios urbanos o en las nuevas territorialidades se atribuye a la juventud.

La frontera, línea ideal trazada entre mojones y postes, no es visible más que en los mapas, exageradamente. Pero no quedan muy lejos los tiempos en que el paso de un país a otro y, en el interior de cada país, de una provincia a otra, incluso antiguamente de un dominio señorial a otro, iba acompañado de formalidades diversas. Estas formalidades eran de orden político, jurídico y económico; pero eran también de tipo mágico religioso (Van Gennep, 2008: 30).

Los ritos de paso o de pasaje tienen una importancia significativa, pues dan un sentido a las personas dentro de determinado grupo social. En el caso de las juventudes se genera un antes y un después. Se instituyen los lugares en donde se tramitarán las nuevas formas de concebir a alguien, las acciones hacia esa persona cambian y también su legitimidad dentro el grupo. Se atiende a un lugar de importancia psíquica también, ya que se exaltan los atributos de alguien que le ubican en esa posición social. Al respecto, la edad y sus ritos de paso han de ser diferenciados de un grupo social a otro. Para el caso de las comunidades indígenas, hablar de juventudes ha sido discutido mayormente en la etapa contemporánea, ya que las formas de relación social del sujeto joven también atienden a un nombrar, que no siempre

tiene un referente para algunos grupos indígenas en México; como se verá más adelante para la juventud triquis, tal palabra no existe. En ese tenor, el proceso migratorio ha incorporado nuevos sentidos de experimentarse jóvenes.

El México «profundo» de las sociedades indígenas (como lo definiera el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil) presenta una rica fuente etnográfica para iniciar esta labor. En palabras de Pacheco (1997: 100-101): «en las comunidades indígenas la etapa de la juventud prácticamente no existe. Se pasa de ser niño, perteneciente a una familia y dependiente de ella directamente, a ser adulto, responsable de una familia, ya sea de la propia o de la familia de sus padres». En efecto, en muchas de las lenguas indígenas no existe una palabra que designe específicamente la etapa juvenil, ni instituciones o ritos espaciales para este grupo de edad. Cuando existe una denominación, acostumbra a ser sinónima de un estatus (la soltería) y tiene dos expresiones diferenciadas según el sexo (Feixa y González, 2006: 178).

En estos cambios generacionales, existe una necesidad venida de algunas personas ancianas por generar acciones, ya sea dentro de la comunidad como en contacto con el gobierno de la Ciudad de México para que se genere una continuidad de todo aquello que les constituye como pueblo triqui; sin embargo, la ciudad con todas sus manifestaciones, relaciones, productos, cada vez más va generando esta incorporación en sus formas de ser y sus formas de vida habiendo un alejamiento de las cuestiones políticas. Se sumergen en el trabajo, otros siguen sus estudios de nivel medio superior o superior. Sin embargo, muchos de ellos, más aquellas jóvenes que están al frente de su familia y tienen hijos, tienden a apoyar las acciones de protesta en calles para el acceso al trabajo sometiéndose muchas veces a la violencia física que se genera para detener tal acción.

Durante el tiempo de convivencia con la comunidad de Candelaria de los Patos, y de la cercanía que me han permitido tener, he podido constatar que existe una división entre las personas que aún mantienen tradiciones y costumbres triquis que tendían a reproducir en San Juan Copala, Oaxaca y las nuevas generaciones quienes ya no comparten el mismo sentido de tales costumbres, inclusive se atiende

a una suspensión de los mismos, de tal forma que ya no se habla ni se conoce la lengua triqui, las formas trabajo como la agricultura, ni las labores artesanales, ni tampoco continúan las costumbres propias de su pueblo, como los rituales ligados a las festividades.

Ante el desplazamiento forzado, existen jóvenes que se constituyen como sujeto político para enfrentar las violencias que les acontecen. Así, pueden ser intérpretes, aprendiendo el español y asumiéndose como voceras(os) de un grupo, es el caso del desplazamiento forzado de Tierra Blanca. Sin embargo, no toda(o) joven tiene participación.

Las juventudes viven la transición: el cambio de sentidos de vida en el desplazamiento forzado. Así, esta condición de violencia que experimentan las y los jóvenes en la frontera, ha sido un elemento simbólico para negar aspectos de su cultura que no les han permitido asumirse jóvenes en los medios urbanos o en las nuevas territorialidades. Por ende, hay pérdidas que arrebatan cultura, pero también hay formas nuevas de concebirse sujetos, por ejemplo, para el caso de las mujeres jóvenes jefas de familia, hay un cambio en el rol de género que fue generada en su mayor medida por la violencia de género y por las nuevas vinculaciones y adquisición de sentidos de vida en las nuevas territorialidades.

Juventudes indígenas y capitalismo

La juventud indígena como sujeto ha tenido poco protagonismo en los estudios socio culturales e históricos. Diferentes condiciones han sido causantes de ello, como lo manifiestan Urteaga y García (2015), fueron las discusiones sobre “cultura homologable a la etnia” que desdibujaban las especificidades de las juventudes indígenas; así como el marco conceptual [incluso institucional] desde el cual los estudios clásicos ubican su objeto de estudio o al sujeto joven, a decir de Urteaga:

La antropología mexicana ha ayudado a quitarle importancia o interés al sujeto niño/niña-joven, construyendo con ello una doble marginación, la de la cultura étnica sobre sus niños, niñas y jóvenes, y la del etnógrafo que al seleccionar ciertos eventos como importantes y desechar otros, opta por

invisibilizar, sino trivializar, al sujeto en el registro antropológico. Sin embargo, los vientos de cambio llegaron a la disciplina antropológica a la par que las transformaciones que modificaban sustancialmente a los objetos étnicos (Urteaga, 2008: 674).

De esta forma, una subjetividad integrada en el sujeto investigador también va incidiendo para el estudio de la realidad social en determinado grupo social. Ese mismo “orden social” va excluyendo al sector joven de ciertas prácticas sociales por considerarle un ser “carente”, sin una posición autónoma. La historia ha dado cuenta de procesos que acompañaron a las juventudes desde diversas latitudes y especificidades de acuerdo con los diferentes grupos de adscripción.

Maya Pérez, en su estudio publicado en 2008, escribe sobre los procesos migratorios de jóvenes indígenas en Ciudad de México; en relación con sus actividades de trabajo, expone que la condición étnica podría incidir en diferentes vertientes: generar procesos de discriminación y exclusión social: “Éste sería el caso de los comerciantes ambulantes, las trabajadoras domésticas o los albañiles, que por ser indígenas reciben un trato diferencial, como puede ser un salario ínfimo o un trato especialmente agresivo” (2008: 53). En otro sentido, puede originar procesos de organización que les permita acceder a mejores condiciones de vivienda, trabajo, servicios, etcétera.

Estudios como los de la historiadora Sandra Souto (2007) dan cuenta de una historia de las juventudes, principalmente en el contexto europeo, en donde va retratando el trabajo infantil, el cambio en la reglamentación respecto a la edad para trabajar, el cambio en las relaciones familiares, en el cual el trabajo para los jóvenes con el proceso de modernización y la constitución del Estado moderno en Europa incidió en dichas dinámicas institucionales respecto a su configuración. Así, el proceso migratorio y el trabajo en un sentido, establecía condiciones de mayor independencia y organización.

Históricamente, la incidencia de los cambios con la modernidad y el capitalismo abrió para las juventudes un espacio también de conciencia de sí como grupo. Ser joven en una comunidad puede ser diferenciado dependiendo de los diversos contactos con el medio urbano y los diferentes grupos de adscripción dentro de los mismos.

Entre los factores que favorecieron el desarrollo de la juventud como un grupo de edad claramente definido destacan la regulación del acceso al mercado laboral y de las condiciones de trabajo de niños y adolescentes; el establecimiento de un periodo de educación obligatoria que se fue ampliando con el paso del tiempo y que se hizo cada vez más importante para asegurar el acceso al trabajo y el mantenimiento del estatus social; la creación de “ejércitos nacionales” a través del servicio militar obligatorio; o la regulación del derecho de voto. Estos procesos separaron a los jóvenes de la economía tradicional y familiar y de su dependencia de las leyes de herencia, a la vez que distinguieron –a través de la edad– a los niños de los adultos capacitados para trabajar o para realizar una elección política consciente (Souto, 2007: 173).

Para las y los jóvenes triqui el trabajo forma parte de su vida en comunidad, ya que trabajan en las actividades propias de su grupo. Tales condiciones generan para la juventud indígena trabajadora en conjunto con su comunidad condiciones de mayor pobreza, en donde han referido la presencia de mensajes despectivos por parte de personas compradoras o empleadores, por su condición indígena. Lo que evidencia las dificultades que acarrear las diversas violencias y las formas en cómo las juventudes van construyéndose en tales condiciones.

Las violencias cometidas por dinero y el dominio del territorio, tocan con el capitalismo, mismo que ha sido necesario para pensar en el concepto de juventud.

El proceso de conformación de la juventud como grupo social definido se inició en Europa entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Aunque algunos investigadores destacan la importancia del factor demográfico, fueron más importantes las consecuencias de los cambios producidos por la modernización económica, social y política, y el desarrollo del Estado moderno, que creó toda una serie de instituciones y reglamentaciones que si, por una parte, aumentaron el periodo de dependencia de los jóvenes por consideraciones de edad, por otra, les dieron un perfil característico y facilitaron tanto su organización como su actuación de forma independiente (Souto, 2007: 172).

En muchas ocasiones, derivado de la complejidad de las relaciones sociales no hay un límite para ciertos grupos en dónde marcar la

juventud, los ritos de paso se van disipando, y nuevas formas sociales anticipan la segregación, ser joven en una comunidad puede ser diferenciado dependiendo de los diversos contactos con el medio urbano y los diferentes grupos de adscripción dentro de los mismos.

Así, las incidencias del capitalismo tanto en Oaxaca como en Ciudad de México han sido una condición negativa, ya que les ha cerrado espacios para la venta. Asimismo, la condición del trabajo antecede al matrimonio y se realiza dentro de las actividades propias de la familia. Las mujeres jóvenes también trabajan al igual que los hombres, pero en las actividades propias del telar de cintura.

Existe una prevalencia de jefas de familia jóvenes en la comunidad, y han sido integradas a las redes de trabajo realizadas de manera colectiva. Y, aunque la mayoría de las jóvenes no tienen el conocimiento del telar de cintura, se integran en las actividades del trabajo artesanal aprendiendo la confección de pulseras con la técnica de anudado o hay quienes se dedican al comercio vendiendo productos de otros productores.

Estamos por el metro Revolución, tenemos que pagarle a alguien para que nos cuide nuestras cosas, yo por mi bebé me despierto más temprano para bañarlo, cambiarlo, darle de comer, llego a mi puesto como a las 10:00 am y de ahí todo el día con mi bebé, yo soy madre soltera y solita me hago cargo de los gastos, ahí estamos se venda o no se venda, a veces llegamos hasta las 11:00 p.m. Lo que sí es muy difícil es cuando llueve, ahí estamos en la lluvia vendiendo, en el frío, a veces en un día puedes llegar a vender 30 pesos y lo que ganas en otro día lo agarras para comer, me da tristeza, no sé cómo decirlo (Entrevista realizada a Ro, artesana joven, 05 de noviembre del 2020).

Las horas de trabajo extenuantes no dejan cabida al tiempo libre en el cual se pueda generar una existencia plena y en el que se viva fuera de los límites que marca la sociedad consumista.

El trabajo, en efecto, no es igual para todos, y emergen espacios de informalidad. El trabajo artesanal escapa a esos espacios porque no es trabajo informal en las lógicas del pueblo triqui, la autonomía propia de su trabajo indígena es lo que está en su esencia, pero el capitalismo ha acaparado los mercados tanto nacionales como internacionales, en

una red que ha regulado las relaciones laborales en donde el trabajo es una condición para estructurar la vida, es ahí donde el dinero se hace necesario para preservar la vida; entonces, para conseguirlo se generan estados de violencia. Es un escenario en donde las reglas éticas ya no aplican y se insertan en relaciones egoístas.

Las y los jóvenes que han ingresado al medio escolar, también apoyan a su familia en la venta de sus productos. Para las y los jóvenes triquis de Candelaria de los Patos ha sido casi una imposibilidad acceder a las universidades. Tienden a perder el interés y no continúan en tal encomienda.

Cuando le pregunté a Paloma, joven indígena, sobre cómo miraba a la juventud en su comunidad, expresó:

Ahí sí, está un poco extraño porque, bueno, en años anteriores conforme yo iba creciendo y así, los jóvenes, se puede decir a partir de 18, lo que son los jóvenes en mayoría adultos, ya empezaban con su familia, ya empezaban a formar su familia y yo decía, ¿a qué edad también voy a hacer eso? ¿ya cuando cumpla 18 voy a casarme, a tener hijos, yo también voy a hacer familia o algo así independiente? La comunidad es algo así más normal, de que ya tienes esa edad y ya estás juntada, casada o con hijos y ya conforme fue avanzando, pues las generaciones varios seguían igual, que tienen 15, 16, 17 [años] y ya tienen familia, tienen hijos, se casan o se juntan, pero hay algunas excepciones como yo, que no ven tanto eso, porque nos enfocamos un poquito más a lo que es el estudio, aunque no haya tantas oportunidad y sea un poco escaso o así, este, nos enfocamos más en ese punto en lugar de buscar alternativas para salir de tu misma casa o tu misma familia (Paloma, 21 años, joven indígena de Candelaria de los Patos, Ciudad de México, 15 de mayo de 2022).

Respecto a la escuela y al trabajo, agregó:

Yo a varios, de hecho, creo que, a todos, bueno, no a todos, a una mayoría con ganas de querer seguir [estudiando], pero con la dificultad de ya no poder hacerlo, por lo mismo de que o estudias o trabajas, o te mantienes para el estudio o te mantienes para comer, ¿no? De alguna u otra forma, porque, o sea, sí, el estudio te quita tiempo en el sentido de que tienes que entregar tareas, trabajos y ya no podías tener otra dedicación que el trabajo que tenemos nosotros al menos demanda, que es un trabajo, si es de más de ocho horas,

pues no tenía tiempo de poder trabajar o poder estudiar, no poder hacer las dos cosas, porque igual los trabajos para los jóvenes están igual un poquito difíciles de conseguir (Paloma, 21 años, joven indígena de Candelaria de los Patos, Ciudad de México, 15 de mayo de 2022).

Lo que pude comprender mientras convivía con los jóvenes indígenas de Candelaria de Los Patos en Ciudad de México, es que el trabajo y la familia están interrelacionados. El trabajo es herencia cultural, pero se materializa en las relaciones familiares, las cuales generan una guía para que ello sea posible. Por el trabajo se lucha para abrirse un espacio y mostrar el resultado de un esfuerzo, como el amor por un telar que después de un año de confección se tiene que mostrar al público y en público para que sea puesto en el sistema de intercambios. Dice Paloma mientras me hablaba de su comunidad Candelaria de los Patos: “Es que siempre han sido artesanos o comerciantes, desde que nacen hasta que van creciendo, sus familias, sus hijos, así desde siempre” (Entrevista Paloma, 21 años, 27 de mayo de 2022, Candelaria de los Patos, Ciudad de México). Pero no siempre el intercambio se logra, es razonable, o se intercambia por el justo valor de tal esfuerzo y resultado. La labor de la artesana y/o comerciante es un asunto más complicado cuando a este trabajo indígena se le suma una serie de obstáculos que garantizan su futura extinción. ¿El trabajo debería ser fuente de sufrimiento? No se puede negar que el trabajo está en la médula de un orden social, regula relaciones y establece diferentes conexiones sociales dentro de las diversas instituciones involucradas, por ello es tan importante su abordaje. En el caso de la comunidad indígena de Candelaria de los Patos, hay una imposibilidad de generar un intercambio por su trabajo artesanal y de comercio, es decir, sin ventas no hay dinero, elemento que se convierte en capital, y que el capitalismo establece para determinar las relaciones sociales y subjetivas. Entonces, los telares como un huipil quedan guardados por muchos años hasta que alguien guiado por su deseo lo compra. Es aquí donde radica uno de los problemas, el deseo por lo que se quiere obtener (comprar) y un deseo guiado por un rechazo. Al respecto, la discriminación racial es otro aspecto que impide la compra y el acceso al trabajo, mismo que en las siguientes páginas se irá analizando. Por ello en este texto se busca

reflexionar en torno a dichas problemáticas que surgen en el trabajo y el trabajo de jóvenes indígenas dentro de los espacios urbanos.

Expresa Karl Marx en su obra *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1:

El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo. En el proceso de producción simple –sin tener en cuenta el proceso de valorización– la transitoriedad de la forma de las cosas se emplea para poner su utilidad. Al convertirse el algodón en hilo, el hilo en tela, la tela en tela estampada, etc., o teñida, etc., y ésta en, digamos, un vestido, 1) la sustancia del algodón se ha conservado en todas estas formas. (En el proceso químico, en el intercambio de sustancias regulado por el trabajo, se han intercambiado por doquier equivalentes (naturales), etc.); 2) En todos estos procesos subsiguientes la sustancia ha recibido una forma más útil, porque ésta la vuelve más apropiada para el consumo, hasta que por fin adquiere la forma bajo la cual puede ser objeto directo del consumo, donde, por consiguiente, el consumo de la sustancia y la abolición de su forma se convierten en disfrute humano; su modificación es su propio uso (2007: 307).

Esta circunstancia transformadora que implica el trabajo y su condición de valor de uso no tendría sentido sin su valor de cambio, aspecto que se ha visto intervenido por un elemento de discriminación racial, sumado a los efectos del capitalismo en tales dinámicas económicas, sociales y políticas. La migración a la cual se han puesto también da cuenta de la imposibilidad de mantener un trabajo aún en sus territorios también derivado del impacto de dicho capital. En Ciudad de México, el ingreso de personas en las zonas urbanas es un problema cuando se generan expulsiones en la convivencia cotidiana. Al respecto:

La manifestación indígena en las ciudades se ha hecho notar en presencia y participación, más que en cantidad; ello gracias a la mayor organización y anclaje que los migrantes indígenas han tenido al participar en lo urbano. La defensa de los derechos, la participación social y la recuperación de la vida comunitaria, han sido uno de los tantos elementos que los indígenas migrantes tratan de construir en los espacios en los cuales migraron (Olivares, 2012: 100).

Las juventudes intercambian palabras, música, formas de ser y pensar que también surgen en las urbes y lo asimilan a un tejido cultural que sostiene y se sostiene. No puedo decir que el intercambio en tanto compartir no puede más que fortalecer a estas juventudes indígenas que se enfrentan a una vorágine de fuerzas de las más diversas formas en que se manifiesta la discriminación racial.

La juventud poseedora y depositaria en sí de un legado que debería ser mantenido, también se integra a las dinámicas de trabajo, porque el trabajo no le es ajeno. Una juventud que emerge en lucha y sigilosa se atreve a ser partícipe de aquello que surge cuando la autonomía de un pueblo segregado está buscando un modo de intercambio en las urbes. Al respecto, expresan que existen diferentes juventudes trabajadoras: jóvenes solteros que trabajan, se les llama *chalanés* y ayudan a familias de la misma comunidad en el trabajo y son remunerados; si trabajan para la familia, no son remunerados; por el contrario, las mujeres jóvenes no pueden trabajar para otras familias hasta que se casan, y, mientras trabajan para su familia, no son remuneradas. A los y las jóvenes que se casan a cortas edades, según las respuestas de la entrevista colectiva, pensaron en llamarles “jóvenes-señores”.

No hay eso [actividades específicas para jóvenes], desde que hemos crecido, creo que solamente cuando eres niño, cuando son niños juegan entre todos, pero ya cuando eres adolescente o ya cuando eres joven más grande ya no es como que te juntes a hablar con ellos, porque como le digo, muchos jóvenes ya tienen familia, el amigo con el que creciste, tú puedes esperar a que salga a platicar o así, pero ya no puede porque ya tiene un hogar que mantener o una familia que cuidar (Paloma, 21 años, joven indígena de Candelaria de los Patos, Ciudad de México, 15 de mayo de 2022).

El trabajo se relaciona y tiene sentido en esta dimensión social. Se puede desempeñar un trabajo en donde el conocimiento se encuentra a nivel cotidiano/familiar, la transmisión del trabajo, la educación de la técnica del trabajo artesanal se transmite a través de la familia.

Espacios de expulsión en la vida cotidiana: la discriminación racial y capitalismo

En una conversación con mujeres jóvenes triqui de Candelaria de los Patos, expresaron:

—Paloma: las tlayudas se venden por temporadas o dependiendo del lugar que ten den para trabajar porque no en todas partes vas a tener tlayudas porque no en todas partes la van a conocer y te la van a comprar porque van a decir o es muy caro o te van a decir: ¿esto qué es? ¿cómo me voy a comer eso? Tiene que ser en lugares turistas.

—Lore: A los turistas les llama mucho la atención y lo prueban, más en el Zócalo [plaza central en Ciudad de México] nos va bien vendiendo la tlayuda

—Paloma: También no en todas partes te dejan vender comida.

—Lore: Por lo mismo que hay restaurantes y creen que eres competencia. Así le pasó al papá de Paloma, lo llevaron un día y estaba vendiendo y los restaurantes dijeron: no lo queremos aquí.

—Dalia: En lugar de que apoyen a los pequeños negocios, les echan tierra para que les vaya mal. Así es injusto en todos lados.

—Lore: Y se les queda toda su mercancía.

—Paloma: Los más grandes se sienten amenazados por los pequeños... eso también cuando se hacen las marchas, los del gobierno, ¿cómo le van a tener miedo a unos indígenas? Nada más por ir a pedir espacio para trabajo y los encapsulan con policías, con granaderos para que no te pongas a vender ahí en la calle.

Me acuerdo una vez que todos los grupos triquis en la Ciudad de México sí se reunieron en el Zócalo y pasó un caos ahí, muchos policías, muchos granaderos, todos te recogían lo que vendías, golpes por todas partes.

—Lore: Desde siempre ha sido así.

—Dalia: Yo desde que me acuerdo, estaba como Pedro, siempre hemos pasado por eso.

—Jul: Siempre con los granaderos.

—Dalia: He visto a mi mamá toda moreteada que los granaderos las jalan, las empujan, es muy feo ver eso, uno no quisiera pasar por eso, pero si uno no va a la escuela o así, tienes que pasar por eso a fuerza, si no, cómo vamos a conseguir para comer.

—Jul: Sí, porque en nuestro pueblo no es un terreno muy grande para sembrar.

—Dalia: Está muy pobre nuestro pueblo.

—Paloma: Podría usted decir que hay otras opciones, pedir trabajo aquí o pedir trabajo allá, pero también no es fácil para los jóvenes indígenas ir a pedir trabajo a otros lados.

—Dalia: Hay algunos que quisieran estudiar, pero como sus papás no ganan bien o les quitan su apoyo, ellos tienen que salir adelante solos, se puede decir y hay muchos que ya no quieren seguir en la escuela y prefieren mejor trabajar y conseguirse sus cosas.

El capitalismo tiene una incidencia subjetiva importante, que guía las relaciones sociales generando efectos como los antes retratados. Al respecto, Gerardo Ávalos reflexiona sobre los principios de libertad y dignidad humana en la obra de Karl Marx, expone que son contravenidos en la explotación, a su decir “el ser humano carece de valor de cambio”, prosigue:

Dadas las relaciones sociales mercantil-capitalistas, los seres humanos entran en un estado de confusión: la razón es obnubilada y la sensibilidad se adormece. Se toman las cosas como si ellas tuvieran vida propia y se dotan de características que solo los seres humanos poseen. El mundo de las cosas se sobrepone al mundo de las personas. Si se pierden vidas humanas serían daños colaterales. Lo importante es que no se pierdan las “inversiones” y los “capitales”. Los medios se toman como fines y, los seres humanos, fines en sí mismo, devienen medios: medios para el placer, el goce, el beneficio, el acenso del yo egoísta propio del individualismo posesivo. Sin duda, tenemos aquí una imagen bastante exacta de nuestra socialidad. Requerimos inversiones, requerimos capitales, requerimos empleos. A esto le llama Marx ver y pensar de modo invertido. Son los seres humanos los que generan la riqueza, no al revés. En consecuencia: el mercado capitalista no genera riqueza alguna, pero es ahí donde se hace *efectivamente real* la extracción de trabajo ajeno impago (2021: 56).

Este ámbito de la dignidad humana y de la expresión del egoísmo se manifiesta en el trabajo. Al respecto, el displacer está ligado al ámbito social. Aunque exista intención de generar un trabajo o incluirse en actividades dentro de una red institucional donde las personas sean eslabones, no evita que en la convivencia social se manifiesten obstáculos, evitan inclusive que una actividad se termine y se realice

de la mejor forma. Las violencias como la discriminación racial tienen implicaciones negativas, de forma subjetiva agrieta el sentido mismo de existencia y la valoración personal, diversos estudios dan cuenta de tales efectos devastadores. Por tanto, la dignidad humana es fundamental cuando se habla de relaciones de trabajo, por ende, de relaciones sociales y de intercambios.

Las jóvenes dan cuenta precisamente de diferentes problemáticas: la competencia entre medianos empresarios en lugares establecidos y las familias indígenas que venden sus artesanías o productos en la calle. La expulsión del espacio que es generada porque lo dicta un empresario que tiene más poder en términos de dinero. Y también lo que Jean Baudrillard discute respecto al valor de signo: "La falla, la falta, es siempre aquello por lo que se falta a los demás, y por lo que los demás nos faltan. En el proceso del valor (ya sea en la inversión mercantil o fantasmática), nadie falta a nadie, nada es nada ya que todo equivale a algo y que cada cual tienen la seguridad de equivaler al menos a sí mismo" (2016: 258). Esta falta es riqueza para el capital que se basa en los deseos para generar demanda y compra de determinado producto. De ahí que lo que se ofrece en la mercancía no tenga el mismo tratamiento.

Baudrillard advertía que desde las categorías de valor de uso y valor de cambio no se podía explicar un ámbito subjetivo. La dimensión del signo y el símbolo dan cuenta de cómo la subjetividad se liga a la mercancía. Qué compramos y para qué lo compramos. La psicología social ha generado diversos estudios en torno a la influencia social y la propaganda para dar cuenta de fenómenos de control y obediencia social. Aquí es importante dar cuenta que, para este estudio, el tema del trabajo es un eje articulador de cada uno de los apartados y permite observar una pregunta que en apariencia sería inútil, pero es algo que se preguntan las mujeres y la comunidad indígenas a la cuales me he acercado ¿Por qué no se compra artesanía? ¿Por qué los telares de cintura no son valorados y objeto de demanda por parte de la ciudadanía mexicana?

Y surge la dimensión de la "manipulación" en donde se generan diversas estrategias para crear necesidades y hacer un sujeto potencialmente consumidor de determinados productos. Este es

un ámbito tan alarmante, producto del capitalismo. El mercado del intercambio vende simulaciones.

Aunado a estos elementos, la idea de migración con una connotación negativa y de extranjería genera mayores complicaciones para lograr una convivencia social. La presencia en colectivo en el espacio público es una característica de las comunidades indígenas.

La comunidad indígena de Candelaria de los Patos tiene una década aproximadamente viviendo en la Ciudad de México, por lo que se consideran residentes; sin embargo, se encuentran en desigualdad respecto a otros grupos dentro de la misma capital. De ahí la importancia de la familia y la comunidad. Las formas en que como familia logran establecer y desarrollar el trabajo son en la familia, con la familia; así como en la protesta social. Asimismo, la familia se relaciona a los ámbitos de la educación y el trabajo. Las condiciones precarias y falta de venta generan que no se tengan los medios económicos necesarios para impulsar una educación formal. Surgen angustias ante la imposibilidad de acceder a mayores ingresos y los jóvenes se emplean en diversos trabajos, provocando un consecuente desinterés en establecer estudios de primaria, secundaria, medio superior y superior. La discriminación racial, en ese sentido, cruza todos los procesos complejizando dichas condiciones. En ese sentido, se genera una tensión entre los sujetos que compiten por el dinero y por quienes tienen instauradas ciertas ideologías de desprecio por un otro que llega y rompe las dinámicas del espacio, aunque sean benéficas a diversos grupos humanos.

Lo que me he dado cuenta es que son los de otros países extranjeros los que valoran más lo que uno hace o te ven y dicen ¡wow, tu vestimenta! y que debes sentirte orgullosa, dicen así, y que los mismos mexicanos de la ciudad se burlan de uno y por ejemplo cuando estamos todos en las marchas luego hay gente que se enoja que uno esté ahí, pero es como todos decimos, no estamos por gusto, estamos porque todos necesitamos trabajo o un espacio dónde trabajar, no les estamos pidiendo dinero y dicen: váyanse a su pueblo, qué hacen aquí... a veces me da tristeza a veces me da enojo, la última vez que fuimos a una marcha a nuestros compañeros les quitaron toda su mercancía, sólo mandaron a los granaderos y se llevaron toda la mercancía (Dan, joven indígena artesana, 27 años, entrevista realizada el 15 de mayo de 2022).

La protesta, en tanto violencia para ciertos grupos, esconde una inconformidad que se muestra en lo público. Existe una dificultad por resolver tales situaciones. Lo indígena que emerge con fuerza expuesto en las calles, en sus productos culturales, en su necesidad de intercambio social y que, si bien aún perviven en tales luchas, los intercambios de esta juventud en las urbes en diferentes espacios escolares llevan a la comunidad nuevos sentidos, música, gustos, deseos y que han sido testigos del tránsito y de su interés por ser parte de una urbe.

CAPÍTULO VIII

Comunidad, trabajo y cultura

De procesos de reterritorialización y de disolución

Aquí cuando piden el apoyo para hacer algo de las viviendas hay muchas personas que no apoyan, cada quien se quiere ir por su lado, somos una comunidad indígena triqui, hay que apoyarnos para todo, para lograr esto o hacer esto, pero hay muchos a quienes ya no les importa [...] En otras comunidades hacen lo que el líder dice, vamos a hacer esto y vamos a pelear esto y todos se juntan y lo hacen, pero aquí no, aquí tienen que ser como obligación para cada uno, cada quien se está yendo por su lado [...] Para mí está mal, se supone que una comunidad debe estar junta siempre por si hay un problema, debemos estar todos unidos, y yo estoy viendo que está mal que está pasando esto, tenemos que juntarnos, hacer algo (Entrevista a Dalia, joven artesana triqui, 27 de mayo de 2022).

Continuando con esta relación capitalismo-cultura, aparece la comunidad con toda su potencia y especificidad como una categoría dentro de la experiencia triqui de Candelaria de los Patos. Da cuenta de cómo este capitalismo incide en la vida cotidiana y se manifiesta en las instituciones sociales. Entonces, podemos pensar que la comunidad y el capitalismo están estrechamente ligados. Para el tema del trabajo es importante comprender cómo este capitalismo va a influir en la transformación de formas culturales y, por ende, del sentido del trabajo que tienen diferentes grupos indígenas, específicamente de la comunidad mencionada.

En Ciudad de México siguen viviendo los impactos del capitalismo, pero con otros tintes: la comunidad dota de un elemento de continuación de algunos aspectos de su cultura con las vicisitudes

que implica no sólo un cambio de territorialidad, sino también un contacto con lo diferente experimentado de manera abrupta. No sólo se es el visitante, se convierte en habitante de tiempo completo en los espacios urbanos, de los nuevos y conocidos sentidos de la vida cotidiana en tales sitios.

La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones. Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla –que Alicia Barabas (2001) ha categorizado como Ética del Don– y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos. Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad (Maldonado, 2003: 6).

En tal sentido, hablar de comunidad nos lleva a los caminos donde la historia va dando cuenta de diferencias en su configuración, dependiendo las temporalidades y las formas de pensamiento. Así, hablar de comunidad en tal sentido nos remite a reflexionarla desde la territorialidad, la pertenencia, la ritualidad, las formas trabajo, la familia, las festividades, etcétera. En este texto se discutirán aquellas configuraciones que permiten a las mujeres y hombres triquis pensarse en comunidad, por lo que se tratarán desde diversas dimensiones: la familia, el trabajo, discutidos desde el conflicto y la condición de contención, cruzados desde el contexto del capitalismo. Desde las discusiones teóricas existen diversos autores que ubican a la comunidad en un escenario de comparación entre premodernidad y modernidad en donde existen diferencias en cuanto a la forma en que se puede concebir la vida en común. Ferdinand Tönnies ubica un antes y un después de la modernidad para pensar la comunidad:

El grupo formado por el tipo positivo de relación recibe el nombre de ligamen (*Verbindung*) cuando se concibe en calidad de ser o cosa que actúa como unidad tanto hacia su núcleo como hacia su exterior. La relación misma, así como la asociación resultante, se concibe aquí bien como vida orgánica y real –característica que es esencial en la *Gemeinschaft* (comunidad)–, bien como estructura imaginaria y mecánica –es decir, concepto de *Gesellschaft* (sociedad o asociación) [...] *Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse, según vemos como vida en Gemeinschaft* (comunidad). *Gesellschaft* (sociedad) significa vida pública, el mundo mismo. A través de la *Gemeinschaft* (comunidad) que uno mantiene con la propia familia, se vive desde el nacimiento en unión con ella tanto para el bien como para el mal. Sin embargo, se accede a la *Gesellschaft* (sociedad) como se llega a un país extraño. [...] La *Gemeinschaft* (comunidad) es antigua; la *Gesellschaft* (sociedad) es reciente en tanto que denominación y fenómeno social (Tönnies, 1979: 27-29).

Para Tönnies existe una idealización de la comunidad en donde el ligamen (*Verbindung*) sería un elemento esencial, diferenciada de la asociación donde en esta última las relaciones están mediadas por la distancia social y lo extraño. Para efectos del caso triqui en la actualidad, problematizar tal definición nos lleva a diferentes dimensiones, no se puede negar que la comunidad con su elemento de unión está presente en donde la cercanía entre seres humanos es íntima, aunque tal experiencia puede no ser vivida, ya que, en efecto, las características que acarrear las relaciones sociales con la incidencia del capitalismo han atendido a una fragilización de los vínculos humanos y rompe con la idealización de comunidad, ya sea porque la distancia es alta, tanto física como subjetiva, como por la forma en cómo se concibe al otro. Y no se puede pensar la comunidad, aún dentro de la familia, sin que el conflicto acompañe a las relaciones humanas, en tanto que no todos los integrantes de un grupo piensan y sienten de la misma manera, sin embargo, lo que sí es importante dar cuenta es que, con la presencia del capitalismo en las relaciones sociales, éstas manifiestan otras configuraciones. Es interesante mirar cómo para autores como Tönnies o Durkheim cuando hablan de la *solidaridad mecánica y orgánica*, los cortes en el pensamiento van a permitir analizar los movimientos que se gestan en las relaciones humanas. Definitivamente, el capitalismo

va generando nuevas formas y configuraciones de cómo pensarnos con respecto al otro, cómo pensar al otro, o inclusive anular al otro, por ejemplo, en la competencia con intención de posesión, opresión y control social; en procesos como el consumismo también se pueden mirar tales expresiones o en el desplazamiento forzado. Este individualismo manifestado dentro de las relaciones capitalistas va generando una mayor distancia social, una separación que permite mayores estados de violencias.

Al respecto, al tema de la comunidad le surge otra vertiente: las necesidades humanas. Tönnies habla de comunidad y asociación en donde el componente del desconocimiento sería un eje que divide a ambas formas diferenciadas del *estar con*. Vienen las preguntas sobre qué tipo de comunidad o cómo pensar a la comunidad triqui de Candelaria de los Patos. Más allá de tales preguntas, la comunidad triqui emerge visiblemente dentro de un escenario de desplazamiento interno forzado. La comunidad, en este sentido, se manifiesta e irrumpe en el espacio público para exteriorizar sus carencias y presencias que se cohesionan para poder mantenerse en la vida, por lo que es importante discutir la comunidad desde esta perspectiva. Si bien las mujeres y hombres triquis de tal comunidad tendrán sus discrepancias en cuanto a creencias y prácticas que algunos de ellos o ellas ya no están en disposición de continuar o respecto a las formas en cómo se llevan a cabo los liderazgos, no quita este sentido de la comunidad como una presencia que permite la continuidad de su grupo ante un escenario de muerte.

Su función en este escenario es más un elemento de fortaleza ante la segregación y el exterminio, en donde tal sentido de comunidad tiene un efecto sanador ante esas experiencias traumáticas.

Uno de los aspectos de la comunidad es su característica integradora y dadora de seguridad frente a situaciones altamente adversas. Los procesos de reterritorialización, en ese sentido, permiten dar cuenta de la importancia de la comunidad y de sus procesos internos como la memoria colectiva, temas que se abordan en el siguiente apartado.

Memoria colectiva y territorio: reterritorializando después del desplazamiento forzado

Fotografía 9. Mural triqui. Edificio habitacional en Candelaria de los Patos.
05 de julio de 2019.



Fuente: elaboración propia

Este mural por sí mismo da cuenta de una reterritorialización en comunidad. Se ubican simbolismos plasmados en esta pintura y cambian el sentido del espacio. Se puede mirar la diferenciación de la zona triqui respecto a los diversos grupos y zonas en esa demarcación política.

Tratar el tema de la memoria en el contexto del desplazamiento forzado es, invariablemente, abordar el olvido: ahondar en aquello que se encaja en la experiencia humana, pero queda imperceptible en el futuro o en el presente mismo. Son lapsos de realidad que ya no se reconocen y quedan opacos, son surcos que se tapan para quedar en el abandono, es aquello que se pierde en el tiempo. En el proceso histórico, el ser humano ha tratado de realizar una serie de acciones para no olvidar aquello que considera importante. Ha construido estatuas, edificios, murales, las calles de la ciudad tienen nombres específicos de personajes que tuvieron una incidencia social, entre otras elaboraciones. A nivel personal y social las fotografías cumplen la función de recuerdo y memoria; así como el arte, los libros y toda creación que da cuenta de una realidad en específico. La transmisión

viaja por la memoria y lo público. El olvido, en términos de Marc Augé, se relaciona al recuerdo, "la memoria y el olvido guardan en cierto modo la misma relación que la vida y la muerte. La vida y la muerte sólo se definen una con relación a la otra y la omnipresencia del sacrificio en las religiones humanas expresa esta constricción de orden semántico" (Augé, 1998: 20).

La potencia que guarda la memoria colectiva se puede reconocer en murales como el expuesto en la fotografía anterior. Lo colectivo ligado al acontecimiento da cuenta de sucesos que no necesariamente son disruptivos en la vida cotidiana de los grupos. En ese sentido, cuanto se comparte con un otro, puede ser un vínculo afectivo, protección en términos simbólicos para enfrentar el escenario hostil. Entonces, lo que la memoria colectiva otorga es un recuerdo que dota de agencia.

Maurice Halbwachs (2004) en su obra *Memoria colectiva* afirma cómo a través de los testigos se puede reconstruir un recuerdo, así se habla de memoria compartida:

recurrimos a los testimonios, para fortalecer o invalidar, pero también para completar lo que sabemos acerca de un acontecimiento del que estamos informados de algún modo, cuando, sin embargo, no conocemos bien muchas de las circunstancias que lo rodean. Ahora bien, el primer testigo al que siempre podemos recurrir somos nosotros mismos (p. 25).

Este mural que se muestra parcialmente tiene entre sus funciones la condición del no-olvido, pero el recuerdo no necesariamente implica que en la práctica tales aspectos simbólicos se sigan reproduciendo. El mural expone diversos elementos simbólicos: una mujer triqui tejiendo telar de cintura, forma de trabajo artesanal que en la comunidad Candelaria de los Patos se está perdiendo y ante lo cual se atiende a un olvido (de dicho proceso se hablará en el siguiente apartado).

Asimismo, se ven reflejados elementos religiosos, la figura de la iglesia y de Jesucristo. Tales creencias místicas se ligan a rituales como las festividades. Se congregan para el fin de compartir la celebración y en donde la alegría y el baile se presentan en las nuevas territorialidades. Aunque el evento es efímero, retomando a Paul Ricoeur, "el significado es perdurable". Si bien la fiesta atiende a un proceso instituido, lo que

se gesta en cada celebración tendrá sus singularidades. Es por ello por lo que de manera simbólica el mural, en tanto memoria colectiva, también permite no olvidar lo que fueron, son o serán dentro de las nuevas territorialidades, sin embargo, solamente es aplicable a ciertos integrantes de la comunidad que participan de ello.

El huipil rojo se usa en fiestas y ceremonias especiales y es un elemento distintivo de su comunidad indígena respecto de otros grupos indígenas. Si bien hablo de "comunidad", ésta toma un significado diferente en los procesos migratorios en donde el intercambio es otra característica. Aunque no todos los intercambios son amistosos, por tanto, se les dificulta la integración a los diversos grupos en donde se presentan, es importante dar cuenta que el lugar del grupo y el grupo familiar en el proceso migratorio permite una mayor inserción en los nuevos espacios urbanos (aspectos que serán discutidos en apartados subsecuentes).

Comunidad y religión

Por otro lado, otro aspecto para pensar a la comunidad es en su relación con la religión y el capitalismo, funcionan conjuntamente como vehículo para permitir su paso a las sociedades modernas.

La religión cristiana como institución se va morfologizando con prácticas burocráticas, corporativistas, que le permiten seguir extendiendo sus lugares de incidencia. La religión es elemento importante de diversas sociedades o grupos sociales, pero también es fuente de disputas como consecuencia de tales creencias.

Max Weber, en tal contexto, dio cuenta de esta mutación. El protestantismo como religión permite dotar de mayor fortaleza al capitalismo, entre mayor trabajo mayor es la cercanía con Dios y un sentido de vida relacionado con el trabajo/religión/capitalismo. Desde el ámbito cristiano, esta condición del sacrificio y la resignación se ligan al sentido del trabajo como castigo. Y nos adentra a los diferentes sentidos que el trabajo va manifestando a lo largo de la historia en las diferentes sociedades. Más adelante voy a discutir en relación con el sentido del trabajo triqui de Candelaria de los Patos, vinculado con el trabajo artesanal y la medicina.

He de decir que la relación trabajo/comunidad cruza las lógicas capitalistas, ya que incide en el sentido de comunidad. En tal caso, podríamos hablar de los sentidos de la comunidad, al igual que de los sentidos del trabajo.

Si pensamos a los sentidos del trabajo, cuando tocamos el tema de la dupla formal-informal, podríamos pensar que tal dupla no podría ser un sentido, sino un efecto del capitalismo.

Los sentidos del trabajo tienen que ver con las diferencias en torno al trabajo que estaban inmersas en las relaciones sociales, por ejemplo, un sentido ligado al castigo, que desde los griegos se presenta; sus actualizaciones en la esfera temporal y material van generando cambios en estas relaciones humanas.

La relación entre religión y trabajo triqui se expone nítidamente, por ejemplo, a través de la práctica de la medicina tradicional en Candelaria de los Patos y en las prácticas de la abuela Nirtchi (curandera). Así, el ritual de sanación se relaciona con la instancia mística de la curandera, quien recibe el conocimiento y la información sobre las afecciones del cuerpo. Puede generarse un ritual a través de flores y con la imagen de la Virgen de Guadalupe.

El martes 23 de marzo del 2021 llegué al asentamiento triqui alrededor de las 13:15 horas. Por una condición accidental, experimento una limpia realizada por la abuela Nirtchi, curandera de la comunidad triqui de Candelaria de los Patos. El ritual de curación lo realizó en la casa de lámina de Clara, donde solía vivir a su llegada a ese espacio. Nos sentamos en unos banquitos y en unas cajas de refresco. Me senté primeramente en una cubeta de plástico y posteriormente la abuelita llegó y se sentó en el piso. Clara le dio unos pedazos de cartón. Lo que hizo Nirtchi inicialmente fue leerme las cartas. Me comentó que con esas cartas podría saber si tenía algún tipo de enfermedad, pues las cartas lo iban a decir. Me comentó una serie de cosas, me hizo preguntas. Así, comentó algunas situaciones que miraba.

Posteriormente a la lectura de las cartas, usó azúcar y cerveza que previamente me había pedido. Decía que a través del sabor de la cerveza podía saber si estaba enferma. Empleó otras formas en el ritual: alcohol, tabaco, y el contacto de su boca en diferentes partes de mi cuerpo. Me comentó que tenía que hacer una limpieza en el espacio

en mi casa y en mi cuerpo a través del humo que despide el carbón con el azúcar previamente preparado por ella. En ese momento, solamente dejé que se llevara a cabo el ritual. Hablaba totalmente en triqui por lo que Clara fungió como traductora. Sus formas de limpieza me invitaban a llevarlo a mi casa, a mi espacio íntimo que no sólo era mi cuerpo, mi ser en su integralidad, sino de mi casa habitación, lugar en donde me invitaba a trasladar tales conocimientos y cosmovisión.

Mientras llevaba a cabo tales actos de sanación, varias historias iban surgiendo, en las cuales ella había tratado a un bebé que tenía lo parecido a una parálisis y lo curó; así también otros casos. Me preguntó si tenía esposo, y me compartió también de su vida. Finalmente, me experimentaba en círculo con esas mujeres en donde no sólo se trataba de un encuentro a través de los objetos y de lo místico, sino también de una entrevista que me invitaba a exponerme a través del relato de aquello que me era preguntado. Me cuestionó sobre la muerte, y recordé no sólo la enfermedad de mi padre, sino también el escenario de muerte derivado de la pandemia. Indagó si había muerto recientemente alguien cercano, así varios otros aspectos más de mi vida; en realidad, al tratar de hilar y pensar si tenía relación con mi vida, yo estaba realizando ese trabajo, y era mi vida expuesta, porque entendí que estaba relacionada a la enfermedad. Después de este episodio con la abuelita, Clara me estuvo enseñando el idioma triqui y a agradecer a la abuelita Nirtchi, ya que ella no habla el español; comentó que desde que llegó a vivir a la Ciudad de México no ha querido aprenderlo, habla sólo triqui. Le dije *konía nia (gracias)*, ella me sonrió y me ayudó a pronunciar.

Ella es la única curandera en la comunidad de Candelaria de los Patos. Pregunté si había heredado su conocimiento sobre la medicina tradicional, pero la respuesta fue negativa. Para que se formen como curanderas tienen que soñar serlo; a través del sueño les llega el conocimiento y la asignación. Dios es quien les da ese conocimiento a través de esa vía. Por tanto, el conocimiento se transmite hasta que a través de un sueño Dios les indica que pueden ser curanderas y también les dice cómo tienen que curar a los niños, a las mujeres, a los ancianos, etc. Me decía Clara que la abuelita Nirtchi es partera, a través del sueño se le dice "cómo está el bebé, en qué posición tiene que

estar su cabecita". Recibe a los bebés, los acomoda; además, emplea su sabiduría acerca de las plantas medicinales, sin embargo, en la Ciudad de México no encuentra de manera inmediata las plantas que solía tener de forma natural en Oaxaca.

La comunidad, en tal sentido, ligada al trabajo y al ritual religioso, se manifiesta en tales prácticas, en la acción del compartir del ritual de sanación.

La medicina tradicional triqui también cruza por un intercambio a través del dinero y es una actividad/trabajo que se realiza en la rama de especialización de la salud, pero su sentido no sólo toca con la sanación de los cuerpos materiales, sino también se entrecruza con una dimensión psicológica.

Respecto a lo que estaba pasando, había un ámbito de conocimientos sobre las propiedades medicinales de las plantas, sobre el ritual para contactar con lo místico y también linda con el tema de las relaciones sociales: cómo las estamos viviendo, por qué aparecen los conflictos propios de las relaciones sociales; éstos ligados asimismo a una afectación en la vida misma, pero no sólo en términos negativos desde la afección a nivel órgano, sino también desde un ámbito subjetivo, lo cual da una cosmovisión más integral de lo que se puede entender como enfermedad y, de alguna forma, en la actividad remunerada que se genera a partir del ámbito médico.

El ritual religioso y el sentido del trabajo: del espacio rural al espacio urbano

Cuando me adentro al conocimiento de este saber me doy cuenta de que existe una relación entre diferentes elementos de su cultura. Quiero comenzar argumentando que el huipil, en tanto simbólico, se reviste de diferentes aspectos, por ejemplo, también demarca el ingreso de una mujer venida de otro grupo cultural y social a la comunidad triqui a través del matrimonio, las suegras entregan a la nuera su huipil.

El huipil en esta condición identitaria que les distingue de otros grupos, y da la pertenencia, el ingreso al grupo, también tiene todo un proceso de elaboración en sí mismo, tiene un proceso técnico, un saber que ha sido transmitido de generación en generación; ese proceso es producto del trabajo.

Quiero introducir otro elemento que me he atrevido a nombrarle ritual, el huipil en su forma simbólica está atravesado por rituales. El huipil en su forma sagrada lo atraviesa el ritual religioso que, en su sentido más profundo, esencial, da cohesión al grupo triqui, en tanto los congrega para compartir dichas tradiciones, que, al ser cíclicas, se siguen manteniendo a través del tiempo y con ello al grupo que sigue reproduciendo tales prácticas. Asimismo, la Virgen de Guadalupe está ataviada con el huipil triqui, y tiene un altar en su espacio habitacional, guardando una relación con lo sagrado.

De ahí que el huipil, en tanto trabajo terminado, está ligado a ciertos rituales que sostienen la organización triqui.

El trabajo, dentro de la cultura triqui, se liga a mitos. Al respecto, emergen rituales para pedir, por ejemplo, que llueva. Clara expresa:

Igual en mi pueblo (San Juan Copala) hay una cueva que van cada año cuando es día de San Marcos, es una cueva muy grande, no se sabe quién la hizo y ahí vive el dios de lluvia, ellos le llaman San Marcos que vive ahí, y como siembran mucho, cada año llevan banda y matan gallo, entra un anciano porque un joven, dicen, que no puede entrar, llevan flores, llevan de todo. Entonces, cuando dicen que caen las gotas de agua caen rápido, entonces ellos salen de ahí y va a llover, va a llover pronto y empiezan a sembrar. Hay años en que tarda en caer una gota y salen a avisar que no va a llover y tardan un poco más para sembrar, no entiendo, una mujer no puede entrar a ver ni nada.

En este aspecto, el elemento religioso se relaciona a la posibilidad de trabajo. Hay un contacto a través de rituales con una entidad omnipresente que tendrá por función no sólo propiciar que se cubran las necesidades básicas de alimento, vestido, subsistencia en general, sino también de protección. Así, la presencia de esos elementos religiosos, en tanto compartidos, les dota de una sensación de protección y, en términos subjetivos, de fuerza para continuar en tales caminos. Por tanto, estos rituales también generan una cohesión del colectivo.

Al respecto, Emile Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, expone que la religión no es una entidad indivisible, sino, por el contrario, “un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos, de ceremonias. Ahora bien, un todo no puede definirse más que por las partes que lo forman” (Durkheim, 1968: 40).

Los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones, los segundos son modos de acción determinados. Entre esas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensamiento del movimiento. (Durkheim, 1968: 40)

Al respecto, como el autor lo expone, los ritos y las creencias tienen una relación intrínseca, no se puede llegar a la definición de un mito sin definir primeramente la creencia. Así, el autor da cuenta de que existe un carácter común a todas las creencias religiosas, caracterizadas en dos géneros opuestos: *lo sagrado y lo profano*.

Esta condición de trabajo se sostiene por mitos y ritos traducidos en prácticas específicas, actos que delinean lo que se considera aceptable de lo que no lo es. En la dualidad de lo sagrado y lo profano, al ser diferenciados y al no compartir características esenciales, si se necesita cambiar su polaridad, se debe cambiar su naturaleza. Para una ritualidad ya previamente establecida, incluso más allá: aquella que descansa en creencias que se han sedimentado a lo largo del tiempo, tal condición de la inversión de lo sagrado y lo profano exigiría elementos sociales de gran fuerza para generar tal estado, o una coexistencia de ambas para entrar en equilibrio.

Durkheim afirma:

Sin embargo, esto no equivale a decir que un ser ni pueda pasar de uno a otro de esos mundos; sino que la manera en que se produce ese pasaje, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. Implica, en efecto, una verdadera metamorfosis. Esto lo demuestra sobre todo los ritos de iniciación, tal y como los practica una multitud de pueblos (Durkheim, 1968: 43).

Para Durkheim, los ritos son reglas de conducta, prescriben cómo el ser humano debe comportarse con las cosas sagradas.

Aquí, aunque se inscribe en un ámbito religioso, podemos mirar cómo el trabajo se instituye de igual forma con sus creencias y sus ritos que serán diferenciados dependiendo el contexto sociohistórico y cultural en el que se encuentre.

Para Víctor Turner en el ritual se ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo, se expresa lo que más conmueve. Por tanto, el ritual es colectivo y los valores que se expresan también lo son, de ahí su fuerza para sostener un ordenamiento social.

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (Turner, 1980: 21).

En tal sentido, el proceso del trabajo atiende a una ritualidad, en tanto existe un saber y acciones específicas. El trabajo artesanal triqui tiene una razón de ser ligado a la naturaleza y a los saberes ancestrales que se van compartiendo a través de la familia de forma intergeneracional.

Así, el trabajo artesanal, y con ello su simbolismo, se tensará al ingresar a los medios urbanos en donde los no accesos al trabajo también estarán dados por ejercicios del poder en los diversos territorios, así como las creencias de desprecio por lo indígena (he de comentar que en el colectivo triqui de Candelaria de los Patos se nombran a sí mismos indígenas). Por tanto, a las instituciones, también entre sus elementos instituyentes, se les pueden encontrar ideologías de desprecio por el otro diferente, de tal forma que el fenómeno del racismo se encuentra presente.

El 12 de diciembre se realiza la fiesta a la Virgen de Guadalupe, las festividades comienzan desde un día anterior. Asistí a su festejo en el 2019, debido a una invitación que en aquel momento me realizaran los líderes. Llegando al espacio, un grupo musical tocaba enfrente del altar de la Virgen. La calle enfrente de su edificio habitacional se había cubierto con una gran carpa, tapaba todo el espacio ocupado por la comunidad, y el techo se vestía de papel picado de colores. Se instalaron mesas y sillas. Había ollas muy grandes sobre un brasero, y olía a leña. Me invitaron a comer caldo de res, me dieron tortillas, refresco. Después, me ofrecí para ayudar en la preparación de comida, me uní al grupo de mujeres que limpiaba pollo. En la tarde, se realizó un baile especial para el cambio de mayordomía, y una ceremonia. En

la noche se celebró una misa, oficiada por el sacerdote de la iglesia cercana. Posteriormente, en procesión caminamos por los alrededores en compañía de su Virgen que vestía un huipil triqui. Se quemaron castillos y toritos. Los grupos de música acompañaron todo el festejo.

Fotografía 10. Baile alrededor de la casa de la virgen. 11 de diciembre de 2019.



Fotografía 11. Purificación, fiesta de la virgen. 11 de diciembre de 2019.



Fuente: elaboración propia

Fotografía 12. Preparativos de comida. 11 de diciembre de 2019



Fuente: elaboración propia

Fotografía 13. Procesión. 11 de diciembre de 2019.



Fuente: elaboración propia

Día de muertos:

Sobre el altar de día de muertos:

Lo quisimos hacer a la idea original del pueblo, pero falta, allá hay material, otra planta que se pone en determinadas partes, hay un tipo de pasto en el pueblo y con eso hacemos figuras, hacemos caballitos, burritos, cualquier figura y se cuelga ahí. Se hace una mesa especial de madera y carrizo y encima se ponen hojas (Entrevista a Jorge, 01 de noviembre de 2020).

Fotografía 14. Altar de muertos, niña triqui. 01 de noviembre de 2020.



Fuente: elaboración propia

Comunidad y conflicto

Esta vertiente del conflicto que emerge en este ritual de sanación es otro elemento para pensar a la comunidad, pues no es ajeno a ésta y podría ser desestructurante de los sentidos de la misma, pero también podríamos pensar que ante el conflicto se da cuenta de un desacuerdo, de una incomodidad y de algo que se muestra abrupto en

tales configuraciones y que no necesariamente es negativo. Se podría considerar también el conflicto en sus expresiones y acciones que se generan en donde la acción se dirige para evitar una amenaza o como fuente de amenazas para fines de dominio. Al respecto:

Si se define la sociedad (*Gesellschaft*) como una entidad en el seno de la cual hay interacciones que pueden ser rivalitarias o conflictiva, en la que el orden es mantenido por la ley y la fuerza, y si se define la comunidad (*Gemeinschaft*) como un conjunto de individuos unidos afectivamente por un sentimiento de pertenencia a un Nosotros, las sociedades históricas y contemporáneas son mixtos diversos de sociedad/comunidad. En el seno de las sociedades históricas, la fe religiosa anima o reanima los sentimientos comunitarios. La familia es una microcomunidad instaurada a partir de la relación madre-padre-hijos y se alimenta del amor, del respeto consagrados a la madre o al padre, y del culto a los padres muertos (Morin, 2014: 164).

Un centro de conflicto reside en la negación de ciertas prácticas y creencias, en donde al ser rechazadas en contra de la tradición, puede generar estados de discriminación. Para la comunidad triqui, ciertas creencias y lugares sociales asignados, por ejemplo, el de las mujeres, es fuente de conflicto cuando el cuestionamiento a lo establecido se lleva a cabo; entonces, la fragilización de ese tipo de normas lleva al castigo social dentro de esa comunidad. Asimismo, se cierra en algunos aspectos en donde no se permite el paso a esa transformación, pero, en otros, ha tenido que abrirse, es el caso de la autonomía que se ha venido discutiendo. Se tiene que abrir precisamente para hacer presencia en el espacio público y hacer alianzas, contactar con otros grupos sociales. El espacio público emerge en esta escena ligado a la comunidad y brinda al elemento de la autonomía un dinamismo, así como una necesidad de coexistir ligado a su propia necesidad de mantenerse dentro de estas lógicas absorbentes tanto de las violencias como del capital que va intercalándose y promoviendo más violencias.

De ahí que, dentro del proceso electoral de 2021 en el país y en específico en Ciudad de México (en un apartado posterior se abordará la dimensión política y la acción social de la comunidad triqui), se alían con grupos partidistas o representantes de grupos partidistas para

poder conciliar las necesidades de cada quien: por un lado, los grupos partidistas quieren afianzarse dentro de un poder, dentro de una demarcación política de la Ciudad de México y, por otro lado, necesitan de la colectividad. Entonces, se hace un pacto que se sella con rituales que son importantes para la comunidad triqui. Por tanto, se genera una serie de miradas en torno a la importancia o necesidad de comprender a la comunidad.

En otra vertiente, la comunidad dota al sujeto de la satisfacción del deseo de ser parte de algo, o de sentir la protección ante un conflicto en donde se es parte. Esta condición solamente se satisface dentro de la comunidad para el grupo en donde existe un vínculo afectivo y un sentido del cuidado del otro. Esta función de sostén que algunos psicoanalistas han teorizado, por ejemplo, las conceptualizaciones del espacio transicional de Winnicott (1972) abonan a la intervención no sólo individual y en el sentido del holding, sino también comunitaria. Así como los desarrollos de Barudy (2005) sobre prácticas parentales y vínculos afectivos.

Se muestran los vínculos sociales en una comunidad como una fortaleza a nivel psíquico grupal que funcionan como un ente de protección. Este sentido de protección va dotando de fortaleza hacia el ser humano en tanto se siente seguro. En sentido contrario, en la emoción de miedo, la intención de lo cerrado aquí se podría traducir en una falta de comunicación con un otro, ya sea un individuo o un grupo. La fantasía de daño opera como un elemento negativo, y no como un elemento que posibilita la exacerbación de las capacidades sociales y cognitivas, es decir, esta condición de ataque y contraataque, generada alrededor de los diversos grupos y a través de ellos, cruza por la dimensión del imaginario y de los fantasmas surgidos al interior de los grupos. Para el caso de la comunidad triqui, esta condición del fantasma de amenaza podría operar después del evento de desplazamiento forzado en donde experimentaron no sólo el despojo o la desterritorialización, sino también la muerte.

Los procesos de institucionalización que transita una comunidad son centrales para dar cuenta de cómo se afianzan ciertas formas sociales en el tema de la cultura, cómo se pasan los tránsitos en donde una institución es transformada, más aún con las lógicas del capital

incidiendo. Decía Clara que la fiesta la saca de estar tejiendo sus pulseras y la alegra. Las fiestas celebradas en la comunidad triqui son principalmente celebraciones a la Virgen, el cambio de mayordomía, el día de las madres, las bodas, los bautizos, entre otras, en donde en cada una de ellas se atiende a un ritual; así los rituales religiosos van a ser elementos que promueven la comunidad y toman sentido como integrantes de un grupo social.

Comunidad y familia

Por tanto, un elemento que nos puede ayudar a discutir a la comunidad en el contexto triqui es la familia. La comunidad se ha configurado con esos lazos familiares, en donde, aunque no todos los subgrupos familiares están unidos propiamente por una línea consanguínea, sí los une una vinculación con algún miembro, de ahí que algunas familias no estén de acuerdo con las formas de ser o actuar de otras familias dentro de la misma comunidad; pero el tema es cómo se va configurando.

Es un medio de contención, aunque como toda contención debería tener una apertura en situaciones en donde lo seguro opera, ya que de lo contrario el encierro terminaría siendo una propia muerte subjetiva. Así sucede con la familia cuando las normas son rígidas o se apaga la expresión de todos los actores; en ese sentido, en aras de evitar el choque y prevenir el caos a través de una restricción importante o de una coerción por medio del castigo, esas relaciones tendrían mayor conflicto del necesario. De este modo, la familia, como una célula en donde se manifiesta lo social, también tendría sus diversas internalizaciones con otras familias. No se puede negar la importancia de éstas, pero tampoco se puede negar la prevalencia del conflicto.

La violencia es clara, la violencia ha desgarrado a las familias, ha lastimado a los cuerpos, el silencio ha invadido las relaciones sociales al interior, así como el secreto. El tema de la prohibición también toca a lo que no se habla en las familias, porque el revivir aquello que lastima puede correr dentro de lo que no se comprende y de lo que no se tiene respuesta para evitarlo o extinguirlo.

Hablar de la familia no exime de hablar de las violencias que la cruzan: las legitimaciones de los lugares donde la violencia se presenta

y en los cuales los demás integrantes callan porque así está instaurado, porque se tiene la autoridad para generar violencia, o se quedan inertes ante la ausencia de una acción para detenerla, ya que el miedo surgido a partir de la violencia paraliza a los cuerpos.

Los desarrollos contemporáneos de los egocentrismos individuales y de las relaciones de interés/beneficio han desintegrado muchas solidaridades tradicionales y plantean de manera aguda el problema de solidaridad/responsabilidad, es decir, el problema ético. Las comunidades familiares se han estrechado (deterioro de la familia grande) y han sido perturbadas (separaciones, divorcios, incomprensiones entre generaciones) (Morin, 2014: 164-165).

Con esta cita no quiero idealizar el sentido de la familia tradicional y decir que las violencias no existieran en siglos pasados, al contrario, la condición del divorcio o separación permite exponer con mayor transparencia los conflictos al interior y la posibilidad de decisión, que anterior y mayormente para el caso de las mujeres no era una posibilidad. Las familias triquis no escapan a estos procesos de separación, en donde la ausencia del padre ha sido una característica compartida por algunas familias a las cuales me he acercado.

En otro aspecto, la familia dentro de la comunidad Candelaria de los Patos tiene diversas funciones sociales y de suma importancia. La familia es un medio de contención ante la condición de la migración. Al viajar en grupos familiares y contactar con las nuevas territorialidades en grupo, se permite un mayor afrontamiento a tales condiciones. El contacto entre ellas también implica rivalidades, alianzas, familias con mayor condición de dominio al interior, y se puede generar una afectación y una disrupción del sentido de comunidad, y de este modo romper los lazos familiares por diversos conflictos al interior.

Familia, comunidad y trabajo: El huipil triqui

El huipil, en tanto símbolo, es atravesado por la costumbre, el ingreso a un grupo, por identidades colectivas que distinguen a un grupo de otro y los hacen ser quienes son.

El trabajo está anclado al sentido del ser triqui. Es un ciclo que de alguna manera se incrusta en los diversos elementos que se simbolizan en el huipil, los elementos del ciclo de la vida y la metamorfosis. Tales concepciones de la vida social y del trabajo sufren cambios al momento que entran a las dinámicas capitalistas y de la estructura mercantil, la cual va coartando los elementos del trabajo ligados a su cultura y a ciertos rituales.

Respecto al trabajo artesanal, las mujeres triquis enseñan a sus hijas desde tempranas edades, aunque, para algunos casos, también es el hombre triqui quien participa de la confección de los telares. El trabajo para la comunidad se relaciona con la naturaleza, por ejemplo, el hilo que se utiliza para la creación de los telares surge del algodón. Julieta relata que, cuando era niña, veía cómo su abuela y su abuelo realizaban un telar, yo lo llamaría un ritual de creación.

Un huipil tarda en terminarlo, porque son tres tiras y el hilo es finito, es de algodón, siempre ha sido de algodón y desde antes veía yo a mis abuelos, este, a mi abuelita quitar algodón a la bolita de algodón, a las flores de algodón y tenía su tenatito, ahí, escogiendo el algodón, y luego ella, veía yo como hacía su estambre ahí mismo, y yo como no jugaba ni nada, para mí era diversión ver cómo hacían ellos todos sus hilos para pintarlo, iba al monte a buscar un árbol, así cortaba con su machete las rajas de árbol y árbol pintaba todo, quedaba rojo, rojo muy bonito, al secarlo quedaba cafecito, ya tenía sus huipiles cafés, ellos mismos yo veía que lo hacían (Entrevista a Julieta realizada el 31 de octubre de 2020).

El huipil, en tanto elaborado con la técnica de telar de cintura y bordado, cubre una necesidad de protección del cuerpo, éste se resguarda de diversos elementos que lo afectan, como el frío. Se atavía el cuerpo, pero también se atavía a la persona, quien no sólo se viste de naturaleza, también se viste de identidad.

El huipil tiene un primer significado, como se mencionó, ligado a la naturaleza, Eleuteria lo expresa de la siguiente forma:

Es el mismo proceso de la vida, como naces, te reproduces y mueres, eso lo entendemos a través de ver la mariposa cómo hace su vida, su ciclo. El sol es el cuello, el arcoíris los listones que caen en la espalda, en el pecho las orugas (Entrevista a Eleuteria y Gustavo realizada el 04 de noviembre de 2020).

Se cubre de la unión del humano con la naturaleza que le ha permitido vestirse. Se atavían de simbolismo porque el huipil representa el ingreso a un cierto grupo; un lugar en el grupo, ser adscrito, inscrito en determinado pueblo con ciertas costumbres y tradiciones. El huipil tiene toda una historia y guarda en sí mismo un saber, desplegado en el grupo para la práctica del trabajo en lo artesanal. De tal manera, la madre forma a sus hijas a temprana edad para un hacer/trabajo.

Por tanto, la identidad y el trabajo guardan una relación estrecha y se despliega en simbolismos como el huipil. Este elemento simbólico en los medios urbanos les ha permitido una diferenciación, en tanto pueblo triqui:

Yo como lo veo es algo que nos representa más que nada, porque con el telar de cintura ellas hacen el huipil y que como se puede decir a donde quiera que vas ya te reconocen por tu huipil, son los triquis, así te llaman en la calle cuando te ven, es como orgullo no sé cómo se pueda decir (Entrevista a Dalia realizada el 31 de octubre de 2020).

Si lo retomamos desde los elementos sagrados y profanos, el huipil triqui reviste un elemento sagrado, usado para vestir a la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Fotografía 15. Virgen Morena Triqui



Fuente: elaboración propia

La confección del huipil conduce hacia el tema del telar de cintura, del proceso de trabajo, así como de los utensilios para efectuarlo.

Si hacían sus huipiles, pero no se desde cuándo empezaron hacer esos huipiles yo le pregunto a mi papá desde cuándo comenzaron a hacer sus huipiles, quién les enseñó y mi papá decía siguieron sus sueños, soñaron que así iban a vestirse y así prepararon el telar, porque antes no había una maestra que les enseñara nada, no sé cómo empezaron hacer este lacito, luego los palitos, buscaron todo para un telar.

Prosigue:

Lleva todo el día un telar, sale uno a hilarlo, contar cuántos hilos tiene, si vas a hacer una bolsa, si vas a hacer un huipil, si vas a hacer un telar de adorno, es que hago cubre bocas también. Y todo eso tiene uno que ir contando todos los hilos, y si lo hago mal, no, no es para éste, no, es para el otro, que falta más hilo o porque tiene mucho hilo, es más fácil sacar el hilo que estarlo hilando de nuevo. Para hilarlo necesita tres palitos como lápiz, tiene su punta para enterrarlos en la tierra, están ahí guardados y ya después empiezas a prepararlo, ponerlo en su palito, prepararlo todo y es más fácil seguir tejiendo que prepararlos, es mucho trabajo (*Entrevista a Julieta realizada el 31 de octubre de 2020*).

Fotografía 16: Telar de cintura, Julieta, artesana, 31 de octubre de 2020



Fuente: elaboración propia

Me inicié en el tejido con tales técnicas gracias a Julieta, quien fue mi maestra alrededor de 10 meses. Me llevó por esos caminos con la seguridad de que no sólo dotan años de experiencia sino también con un don para transmitir el conocimiento, me decía: “tienes que ver mucho primero”. Para comenzar el telar: primero se coloca el estambre en una herramienta hecha de madera, detenida por dos palos paralelos. Es una tarea de mucha atención, ya que el telar se puede echar a perder, es decir, que se desacomoden los hilos, y se tendría que recomenzar.

Julieta explica que la posición para tejer el telar de cintura es sentada sobre las rodillas. Un cinturón envuelve la espalda y se sostiene de los palos que están tejidos a una parte del telar. Después de horas de trabajo con la espalda derecha, tal posición suele resultar dolorosa:

Sí, este se cansa uno mucho y duele la espalda y necesito que alguien me haga un masaje y así uno, pero, la mañana siguiente, si termino mi trabajo, pongo otro. Hay veces que me siento mal y digo hasta aquí, ya no puedo más, y descanso un día y otra vez vuelvo a tejer. Pero si nada más tejo poquito y digo tejo mañana nunca termino, ahí está el telar una semana, dos semanas, estoy de floja y sí le echo muchas ganas y mucho amor, porque también se necesita mucho amor (Entrevista a Julieta realizada el 31 de octubre de 2020).

Comunidad y calle: los diversos intercambios en el tianguis triqui

Dentro de un medio urbano, las relaciones mercantiles están dominadas bajo figuras de poder concretadas en grupos o personas que deciden quién puede ingresar o no al espacio calle para la venta de sus productos, de modo que las artesanas deben asumir las reglas impuestas en tal contrato. En dicho contexto, el producto terminado de su trabajo, si se concibe mercancía, no logra generar la demanda suficiente para conseguir la subsistencia. La demanda de un producto también tiene relación con los deseos y necesidades de las personas que los adquieren, en ese sentido, el fenómeno del racismo impacta en la demanda de dichas artesanías.

Fotografía 17. Eleuteria, artesana de muñecas triqui. Técnica telar de cintura.
04 de noviembre de 2020.



Fuente: elaboración propia

Al respecto, a lo largo de los años dichas actividades se han visto reducidas entre la mayoría de los integrantes, quienes venden productos diversos, incluso artesanales, ya sea de importación y, por ende, a menor precio; asimismo, venden productos de otros artesanos (este proceso será tratado más adelante). De tal forma, que han transitado de ser productores y artesanos o agricultores a comerciantes.

El trabajo para la comunidad triqui está relacionado con su cultura; ésta choca con las prácticas sociales, económicas y políticas en los medios urbanos, y de las lógicas del capital, en donde surgen diversos obstáculos para su realización, como es el caso del racismo, el cierre de espacios de venta en espacio público que tiene un enlace con la condición relacional del ser social en donde las expresiones de dominación entre seres humanos, así como del control de los espacios, está mediando tales intercambios de trabajo. Asimismo, los espacios del llamado mercado de trabajo formal, en donde las normas de ingreso y mantenimiento no corresponden a las lógicas del sentido del trabajo triqui y en especial de la creación artesanal. Así, la preservación de las formas trabajo conectadas con su cultura tendrán un vínculo con su constitución como sujeto político que interviene en el espacio

público a través de medios legales, como el derecho a la manifestación y otras formas de expresarse (tianguis, por ejemplo, y participar en/con el trabajo, participar con el otro). Así, el intercambio al que se invita al extraño para la compra-venta, no solo viene dado en la relación mercantil, sino en una apertura de intercambio de costumbres, de sentidos de vida y de formas de trabajo. El cierre de espacios de venta lleva al tema de la pobreza. La tensión por la pobreza experimentada propicia que sus costumbres y sus saberes en el hacer/trabajo, que como pueblo triqui tienen, se vayan modificando o sofocando. Asimismo, cada familia al interior del dicho colectivo tendrá diferentes formas de ingreso que harán que unos u otros cuenten con mejores o peores condiciones económicas.

Tales actividades en la Ciudad de México son transformadas debido a que las condiciones para su realización son inaccesibles, es el caso de la siembra de plátano o el cultivo de café. Para las labores artesanales la venta de las mismas tiene diferentes obstáculos. En el proceso de la pandemia, su venta se ha visto reducida, ya que, principalmente, el espacio público se ha cerrado para el tránsito y la convivencia social.

La imposibilidad de generar el intercambio económico por medio de su trabajo en las urbes, sin sacrificar su legado cultural como artesanas, les ha creado una situación de pobreza. Ciertamente, no todos los grupos indígenas se dedican al trabajo artesanal, algunos han incursionado en otro tipo de trabajo y los rangos de pobreza varían entre comunidades. Pero para la comunidad triqui de Candelaria de los Patos, la pobreza ha sido una realidad. Durante el tiempo de pandemia, y para solventar la falta de ventas, implementaron el tianguis. Sin embargo, ante las restricciones de la venta de productos en la vía pública, se gestionó un programa a través de la SEPI (Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes)⁹

⁹ La SEPI es una institución gubernamental de la Ciudad de México, entre sus objetivos se encuentran: “establecer y ejecutar políticas públicas y programas en favor de pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes. El objetivo rector de la SEPI es promover la visibilización, la dignificación, y el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, así como garantizar su derecho a la participación política” (Revisado en: <https://www.sepi.cdmx.gob.mx/secretaria/acerca-de>).

para llevarlo a cabo cerca de sus viviendas. No obstante, la afluencia de gente ha sido casi nula.

Al respecto, la enlace con la SEPI, Nelly Juárez (servidora pública), expresó lo siguiente:

Hemos estado trabajando, reconocemos el gran esfuerzo de Candelaria triqui por mantener una vida comunitaria en la ciudad, trabajar con sus tradiciones. En esta época de pandemia, hemos tratado de fomentar la educación con ellos. Desde el principio de la gestión y a mediados del año pasado ellos nombraron su mesa directiva y nos invitaron a venir personalmente acá, vino la entonces titular y, bueno, vimos el tema de educación. (El tema del trabajo), juntamente con Secretaría de Gobierno se les ha buscado espacios de venta, la mayoría son artesanos, reproducen el tema de gastronomía, y con la Secretaría se ha tratado de fomentar espacios dignos para las comunidades, pero también fomentar este tianguis. (Espacios de venta y manifestaciones en espacio público) por semáforo, en semáforo naranja si han estado algunos vendiendo y pues el tema de venta en espacio público la facultad la tiene la Secretaría de Gobierno. Estamos acompañando, tenemos una nueva titular y se va a replantear la forma de trabajar con las comunidades, no sólo es la comunidad triqui. Estamos en fechas de comenzar esta nueva forma de trabajo para cuidarles, principalmente la salud. Hasta el momento no tengo un tema definido porque, como te comentaba, hay una nueva titular, esperar a que haga los anuncios. La idea del tianguis ellos ya lo tenían, nosotros sólo acompañamos con una publicidad, en redes sociales y con logística (Entrevista a Nelly Juárez, enlace de la SEPI con la comunidad Candelaria triqui, realizada el 08 de febrero de 2021).

De cualquier forma, a un año de esa iniciativa, las diversas instituciones gubernamentales han tenido una incidencia mínima en sus políticas públicas, incluida la Secretaría de Desarrollo Económico de la Ciudad de México. Algunas limitaciones se deben a que parte de su equipo de directivos denota una falta de conocimiento en relación con el significado de la artesanía, del telar de cintura y de la cultura triqui. Esto se liga al problema irresuelto de la venta en el espacio público: la relación entre la regulación de dicha actividad, la implementación de normas jurídicas, la incidencia de grupos de delincuencia y la costumbre.

El 8 de febrero de 2021 realizaron el tianguis para la venta de su comida tradicional y artesanías. Ese día llevaron a cabo el carnaval tradicional en San Juan Copala. Tales costumbres les permiten mantenerse enlazados a sus raíces como pueblo triqui y se conjugan con su hacer trabajo, el cual comparten con las personas residentes en la Ciudad de México. El compartir de la fiesta, así como de saberes venidos de sus redes intergeneracionales, se plasman en el espacio urbano marginal de los barrios de Candelaria de los Patos, lugar en donde también el comercio informal se despliega de manera histórica. Este *compartir con* a través del trabajo se manifiesta en el intercambio gestado entre el pueblo triqui y quien se acerca al tianguis a participar de sus costumbres. Se acerca al extraño y se inserta un nuevo intercambio, no sólo de venta y compra de una mercancía, sino un intercambio de formas de ser, de visiones de la realidad, costumbres, actitudes, sentidos de vida. En esa línea, es oportuno hablar del don, que se otorga al otro y se liga a este intercambio social, entre el dar y el recibir. Sin embargo, no todo intercambio representa un don, en el sentido de un valor que retribuye al grupo, un regalo. Así, el intercambio puede ligarse a las violencias, lo cual no es el significado que aquí expongo.

Gran parte de nuestra moral y de nuestra propia vida permanece en esa misma atmosfera donde se mezclan el don, la obligación y la libertad. Por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta. Las cosas aún tienen valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que sólo son de ese tipo. No sólo tenemos una moral de comerciantes. Aún nos quedan personas y clases que conservan las costumbres de antaño y casi todos nosotros nos adherimos a ellas, al menos en ciertas épocas del año o determinadas ocasiones (Mauss, 2009: 229).

Al respecto del tianguis y de participar de y con, al comprar en los puestos de venta de comida y artesanías, también implica sentarse a compartir “algo más” en una mesa con alguien a quien no se conoce, es intercambiar algunas experiencias con las personas que venden la comida o la artesanía, ya sea la talla y su opinión sobre los colores o el sentido mismo de las figuras; así como su percepción sobre qué prenda acomoda mejor al cuerpo.

Cuando llegué al espacio de asentamiento triqui, integrantes de la comunidad estaban bailando vestidos con máscaras y disfraces, algunos traían trajes típicos, la música invadía el espacio. Me acerqué a un puesto de tamales oaxaqueños y me senté con la señora Rita, quien hablaba medianamente el español, estaba en compañía de su hija. Me comí un tamal y pedí ocho para llevar, ya que estaban en verdad deliciosos. Se acercó una pareja para comer tamales, quienes laboran cerca de la zona y nos preguntaron de donde éramos. Ellos nos contaron que eran de Puebla, y vivían en la Ciudad de México, pero tenían que levantarse a las 5:00 de la mañana y salir temprano de su casa para llegar a tiempo al trabajo. Después Julieta, artesana triqui, me llevó un plato de masita, era un platillo que nunca había probado, ella me lo estaba obsequiando, a lo cual me sentí agradecida. En esta acción, miraba nítidamente el sentido del regalo.

Fotografía 18. Carnaval triqui. 8 de febrero de 2021



Fuente: elaboración propia

Fotografía 19. Tianguis triqui en Ciudad de México. 8 de febrero de 2021



Fuente: elaboración propia

Fotografía 20. Artesanas jóvenes triqui. 8 de febrero de 2021



Fuente: elaboración propia

Los tianguis ya existían en el periodo precolombino y colonial, formaban parte de un sistema de intercambios mercantiles:

En México uno de los principales motivos que los vecinos de cualquier población del siglo XVI tenían para concurrir en la plaza principal, motivo tan frecuente como la asistencia a la iglesia, era el de participar en el mercado. El tianquizco o lugar de mercado no era un edificio sino una zona de la misma plaza central. El mercado se establecía uno o más días por semana y, en el caso de las cabeceras mayores por las que transitaba una gran cantidad de personas y mercancías, estaba en funciones toda la semana, excepto el domingo (Escalante y Rubial, 2014: 419).

De esta cita lo que me interesa recuperar es este participar del mercado dentro de un espacio público. En la actualidad, la calle, en tanto lugar inerte, extiende sus significaciones a través de prácticas como las antes descritas. En este espacio no sólo se conjuga una actividad de trabajo, sino "el participar en el mercado". Esta participación en el mercado implica la cotidianidad de asistencia y la labor artesanal que se vehiculiza en ella, el ofertar una forma de vida, una creación, un trabajo que tiene un proceso.

Sin embargo, no se puede dejar de lado que también la tradición de la venta de alimentos o la venta de artesanías chocan con las regulaciones sociales en torno al uso de los espacios para su comercio en las calles de la Ciudad de México. De ahí que este despliegue en la tradición de la comida se reconfigure a partir de las prohibiciones y relaciones mercantiles.

CAPÍTULO IX

Protesta social, espacio público y tecnologías

Acceso al trabajo y actividad política del colectivo triqui de Candelaria de los Patos en Ciudad de México

Me han tocado varias experiencias porque aquí es raro que nos den para vender, porque tenemos que hacer marchas, irnos a plantar en el zócalo, porque aquí es raro que nos dejen vender nuestras artesanías y hay varias veces, antes vendía con mis papás en la calle y vendíamos sombreros y lo que sea de temporada y hay granaderos les llaman a los policías que vienen casi corriendo para que, o sea no tienen permiso para vender y nos cobraban plaza, ora la plaza pero tenía que estar al corriente porque luego llegaban y se llevaban tus cosas y a ti te llevaban detenida, y aquí en donde estamos lo que sí es muy difícil es cuando llueve porque luego estamos en carpitas y se los lleva el aire y estamos vendiendo en el frío y así estamos (Entrevista a Dalia, realizada el 31 de octubre de 2020).

Retomaré para este capítulo las discusiones sobre el conflicto social ligado a la dificultad de “entrar a la Ciudad de México”. Ese “entrar” se obstaculiza por diversas razones que están en la médula de la dinámica social. Por lo que se integran las discusiones que se han tratado en los apartados anteriores para obtener una reflexión más completa de esta complejidad. Lo cierto es que las violencias, en sus diferentes facetas, son fuente de malestar social que predispone a una acción que se hace necesaria para conservar la vida.

El conflicto social, al surgir en la relación social, toma diferentes formas de expresión, efectos, aspectos que le originan, y complejiza su existencia a través de enlaces entre diferentes conflictos. Así, un conflicto social puede ser efecto y origen de otro. Lo cierto es que

puede llevar a estados de mayor sufrimiento, desesperanza, extinción de lo humano o puede generar estados de cambio a partir de generar una diferencia en las dinámicas de vida mantenidas a partir de su exposición en lo público. Al respecto, Manuel Castells (2009), al definir *el espacio público* desde esta perspectiva de la comunicación, expresa: "El espacio público es el espacio de la interacción social y significativa donde las ideas y los valores se forman, se transmiten, se respaldan y combaten; espacio que en última instancia se convierte en el campo de entrenamiento para la acción y la reacción" (p. 395).

¿En las relaciones sociales el conflicto social es continuo e inacabable? ¿El conflicto social es necesario para la preservación de la vida? ¿La diferencia es fuente de conflicto social? ¿Cómo poder dirimir un escenario en donde la violencia no sea una condición?

Desde una dimensión sociocultural y política, tanto como económica, los conflictos sociales surgen cuando se concibe alguna afectación, de cualquier tipo, esta afectación puede ser tan visible que guarda una dimensión que apague cualquier voz en contra, y es cuando las violencias se expresan. Las violencias siempre están entre una red de problemáticas, aparecen desde la relación cara a cara y se complejizan porque se ligan a otras problemáticas de diversa índole.

Hannah Arendt (2015) retoma las reflexiones en torno a la desobediencia civil, la he de relacionar al conflicto social en tanto existe un elemento de malestar social.

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a grandes dudas (p. 59).

Una pregunta importante para discutir es si en todo conflicto la violencia es una condición necesaria. De ahí su dificultad, aunque se manifieste en lo público no necesariamente supone que tal conflicto se extinga o se transforme en una forma más benéfica dentro de las relaciones sociales. Por lo que también es importante mencionar la

dimensión subjetiva que cruza tales conflictos. El origen y el alimento del conflicto es una mezcla entre eventos de realidad o eventos del orden de lo imaginario, pero que dentro de este complejo de tendencias en choque va generando una confusión para dirimir o encaminar a su comprensión. Si hablamos de lo político, la protesta se puede utilizar por algunas personas para cumplir con un interés propio. De cualquier forma, la protesta social debe relacionarse al ámbito de la verdad. Lo que se protesta debe ser venido de realidades que impactan directamente al protestante y puedan ser corroboradas; para el caso de las comunidades indígenas y de sus protestas, son reflejo de diferentes fenómenos. Nunca un malestar es producto de un único elemento, lo cual explica el ámbito de su emergencia, así como el desencadenamiento dentro de hechos históricos.

Esta acción política tiene diferencias importantes de mencionar:

El pueblo triqui en Oaxaca ha tenido la inmersión de diversos grupos, algunos de ellos han incursionado en la política generando, de igual forma, una vía de beneficio propio y no necesariamente en beneficio del común.

En ese contexto, se atiende a una configuración de un sujeto político: diversos grupos triqui en Ciudad de México han encontrado una opción para su sobrevivencia en el contacto cercano con el gobierno de la Ciudad de México (a través de sus diversos representantes), ya sea porque dichos grupos políticos se acercan con fines electorales, por una demanda al exigir sus derechos como grupo indígena y como ciudadanos o al acudir a instancias de procuración de justicia por ser víctimas de delito.

Al respecto, no todas las mujeres y hombres triquis participan de las actividades como plantones y marchas. La mayoría de los integrantes de la comunidad Candelaria de los Patos no cuentan con el conocimiento acerca de cómo generar gestiones y acciones políticas, por lo que se apoyan de la experiencia de autoridades tradicionales. Son un grupo en donde la gestión política no es una condición de deseo. Existen diversos grupos triquis en Ciudad de México, y algunos de ellos se interesan más que otros en las actividades políticas, sin embargo, están intercomunicados acerca de sus circunstancias. Asimismo,

algunos de ellos logran unirse para tales acciones y es más factible que mujeres y hombres triquis jóvenes participen de la protesta social cuando son jefes o jefas de familia.

No obstante, existen mujeres y hombres jóvenes triqui que han ingresado a las filas de los partidos políticos como la MULTI y son voceros de sus movimientos; es el caso del último plantón en el zócalo de la Ciudad de México, llevado a cabo por integrantes del grupo político de la MULT y pobladores de Tierra Blanca, Oaxaca, debido a un desplazamiento forzado.

Por tanto, en esas emergencias, lo colectivo representa una potencia para dar cuenta de un malestar social. La respuesta ante tales demandas toca con el ámbito de la incertidumbre. Como ya se había expuesto, existen diversos elementos, entre ellos: los intereses personales que integrantes de cada grupo puedan tener; así como los ejercicios de poder, las costumbres, las normas instituidas, etcétera, que generan que no haya una solución efectiva y rápida. Lo colectivo tienen mayor fuente de influencia o disrupción que alguien ejerciendo su derecho en lo individual. En ese sentido, las identidades colectivas dentro de los procesos de protesta toman sentido: se cohesionan y forman una unidad. Aunque, mayormente, este proceso sea de forma temporal para lograr sostenerse en un espacio de protesta que tiende a ser hostil e incómodo.

El campo político se nos presenta ante todo como un escenario donde entran y salen, se hacen y deshacen cierto número de identidades colectivas entre las que se distribuyen, por afiliación o pertenencia, los individuos. En efecto, si hay que reconocer alguna virtud a la política, es la virtud vinculatoria: a través del discurso, de la inducción de confianza, de la persuasión, de la "conversión" y de las decisiones de la autoridad, la acción política moviliza a la gente, constituye nuevas identidades y vincula con ellas a los individuos de manera fuerte o débil, duradera o pasajera (Giménez, 2016: 207).

Al respecto, el hacer/trabajo se posibilita por la fuerza del colectivo que, a través de líderes, gestionan acuerdos con el gobierno de la Ciudad de México para la apertura de lugares de venta. Las mujeres tienen que estar supeditadas a la figura del hombre, el esposo o líder.

Dicho hacer/trabajo para las mujeres triquis es diferenciado del trabajo de los hombres. Ciertamente, tienen un lugar dentro de su organización social en el que la mujer tiene actividades asignadas, pero no puede acceder a los puestos de liderazgo.

Entre las acciones utilizadas para acceder al trabajo, se encuentran las marchas y los plantones para exigir al gobierno local tales espacios de venta. Ha sido de esas formas, ya que la calle está tomada por líderes que deciden quién puede o no vender en vía pública, así también, y no menos importante, es la ley que impide la actividad del comercio informal; ante tal situación, la potencia de su colectivo ha representado una vía que han usado para acceder al trabajo.

Sin embargo, no se puede dejar de lado que la tradición y el trabajo a través de la venta de comida o de artesanías choca con las regulaciones sociales en torno al uso de los espacios para venta en las calles de la Ciudad de México. Al respecto, la Ley de Cultura Cívica de la Ciudad de México, en su reforma publicada en la *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*, el 01 de agosto de 2019, establece en su artículo 28, fracción III, que es infracción contra la seguridad ciudadana usar el espacio público sin contar con la autorización que se requiera para ello. Asimismo, en el reglamento para los trabajadores no asalariados del Distrito Federal, en su artículo 9º, establece: "Para ejercer sus actividades, los trabajadores no asalariados deberán obtener la licencia correspondiente conforme a las siguientes disposiciones de este Capítulo". De ahí que este despliegue de la tradición, manifestada tanto en la venta de alimentos como de otros productos culturales, se reconfigura a partir de las prohibiciones y las relaciones mercantiles.

Esté quien esté en el gobierno no hay apoyo o un acceso real a las comunidades indígenas, entonces, por eso también nos molesta cuando el presidente habla en sus mañaneras, primero los pueblos indígenas, primero los pobres... Apenas sabemos escribir, apenas sabemos hablar el español, por eso mismo a lo mejor el gobierno no nos ha hecho caso... Nuestra esperanza era ese, de por sí estamos hasta el piso y con la pandemia nos metimos como tres metros más abajo, el hambre no espera... Lo que queremos es trabajar, salario digno, lugar digno, eso es lo que queremos (Entrevista a Gustavo, 01 de noviembre de 2020).

Mientras platicaba con Gustavo, expresó que no han tenido ventas; en este periodo de pandemia su situación económica es aún más precaria. Es un grupo formado en cierta proporción por lazos familiares; de alguna manera las gestiones que realizan los líderes pareciera que son en beneficio de la comunidad, sin embargo, no están exentos de tensiones al interior de la misma. Afirman estar fuera de cualquier partido político instituido en Oaxaca, como la MULT, MULTI, UBISORT, que son del PRI. Comentó que esos partidos políticos les pedían dinero por no acudir a las manifestaciones a las cuales eran convocados. El año pasado (2019) metieron dos quejas ante la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México por lesiones que elementos de seguridad pública les ocasionaron en manifestaciones en el zócalo; no han avanzado en esos trámites.

Asimismo, refieren que el crédito a la palabra que otorgó el gobierno federal no ha procedido, ni el INPI (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas) ni la SEPI (Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes) les han apoyado. Quieren pedir a la Cámara de Diputados mayor presupuesto para pueblos indígenas, ya que, cuando han solicitado apoyos a tales instancias gubernamentales, les dicen que no hay presupuesto.

Igual hace como cuatro o cinco años nos entregaron, no teníamos la casa e íbamos a pedir apoyo otra vez, es que queremos un lugar para vender nuestra cosas, a que nos den un trabajo, es que no tenemos un trabajo para pagar nuestras casas y de ahí del gobierno nos dijeron, si no tienen dinero por qué querían casas, y, ¡ay dios!, ¡ah, sí es cierto! para qué quería una casa si no tenía dinero para pagar, pero tenía que pagar las cosas y teníamos que trabajar, no estábamos pidiendo de a gratis tampoco, así nos dijeron, que éramos bien pobres y para que queríamos una casa (Entrevista a Clara, 31 de octubre de 2020).

El trabajo, en tal sentido, se liga a otros elementos que permiten la subsistencia: casa, vestido, alimento, educación, transporte, etcétera. Si de alguna forma no se garantiza el trabajo, se entra en una condición de afectación en diversas esferas, incluyendo la psicológica.

Hay veces que no hay nada de venta, en un día sólo puedes vender 30 pesos y lo que vendes al otro día o en una semana de ahí vas agarrando para comer, que si luego no hay nada. Se puede decir que siento tristeza y también este, no sé cómo decirlo, luego vas al zócalo y no quieres hacer eso, pero es la necesidad de hacerlo porque luego si no haces nada no te hacen caso y pues sí (Entrevista a Dalia, 31 de octubre de 2020).

No, no sé porque yo he sido madre soltera desde que mi hijo nació y nunca me han ayudado, el gobierno nunca me ha ayudado, nada más han ayudado a mi hijo porque las becas, pero yo he sido muy pobre y mi hijo dice, por qué eres tan pobre mamá, así. Él quería celulares, apareció en sus compañeros (escuela) y yo no tenía para comprar un celular (Entrevista a Clara, 31 de octubre de 2020).

La Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, en el artículo 123, establece condiciones de protección a los derechos laborales de las y los trabajadores mexicanos; sin embargo, la realidad social y económica refleja una contradicción. Toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil, al efecto, se promoverá la creación de empleos y la organización social de trabajo, conforme a la ley.

De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el trabajo y el empleo se definen como:

Define al trabajo como el conjunto de actividades humanas, remuneradas o no, que producen bienes o servicios en una economía, o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos. El empleo es definido como “trabajo efectuado a cambio de pago (salario, sueldo, comisiones, propinas, pagos a destajo o pagos en especie)” sin importar la relación de dependencia (si es empleo dependiente-salariado, o independiente-autoempleo) (Levaggi, 2004).

Introducen un nuevo concepto que tiene su expresión en el contexto de la globalización, al cual llaman “trabajo decente”.

Trabajo decente es un concepto que busca expresar lo que debería ser, en el mundo globalizado, un buen trabajo o un empleo digno. El trabajo que dignifica y permite el desarrollo de las propias capacidades no es cualquier trabajo; no es decente el trabajo que se realiza sin respeto a los principios

y derechos laborales fundamentales, ni el que no permite un ingreso justo y proporcional al esfuerzo realizado, sin discriminación de género o de cualquier otro tipo, ni el que se lleva a cabo sin protección social, ni aquel que excluye el diálogo social y el tripartismo (Levaggi, 2004).

En tal sentido, los derechos labores se han visto violados de manera sistemática, aún en los espacios considerados “formales” por la flexibilización del trabajo. La relación, en tal sentido, empleadores-empleados sigue operando no sólo en procesos de dominación a través de tratos indignos para algunos sectores, sino también, en dicha relación, el empleador no dota de derechos laborales al empleado, pero ejerce un dominio a partir de una condición de necesidad por un ingreso económico, en donde el factor pobreza opera. Para el caso de la informalidad, también se atiende a una negación de derechos laborales, sin embargo, surgen tales espacios de trabajo porque en el margen se insertan aquellos estratos sociales que no logran su inserción en los medios considerados formales. De alguna manera, el trabajo es prioritario para la sobrevivencia.

Este debilitamiento de las acciones gubernamentales y la fortaleza del mercado genera una fragilización también de las democracias que han estado en diversos momentos en crisis. En este sentido, se dirimen campos de conflicto, ya que la población mayormente afectada, que se encuentra en condiciones de alta precarización económica y con pocos accesos a servicios de salud, trabajo, seguridad, educación, entre otros, va a encontrar en la organización colectiva nuevas formas de esperanza y acción para contrarrestar los efectos que el sistema del capital ha generado; aunado a la dificultad de convivencia social.

Al respecto, en el tema de la autonomía y el contexto de la democracia liberal, se tensan los derechos individuales y los derechos colectivos.

En efecto, las medidas asistencialistas ejercidas por el gobierno no han resuelto los problemas reales sobre la dificultad que tiene un trabajo artesanal para encontrar canales en donde puedan competir dignamente con otros productos en el espacio público. Asimismo, su hacer/trabajo se extingue porque en el contexto urbano tales actividades no son redituables.

Al respecto, en este proceso de pandemia, después de 6 meses de restricciones de movilidad por el espacio público, Clara no ha podido sostenerse de la venta de sus artesanías, y utiliza las gestiones que su colectivo (a través de sus líderes) realiza con la SEPI (Secretaría de Pueblos y barrios Originarios y Comunidades Indígenas residentes) para el acceso a un trabajo. Actualmente, se desempeña en labores de jardinería para el gobierno de la Ciudad de México. Expresa que ese tipo de jornadas le impide seguir tejiendo. Sin embargo, tal actividad, en diferentes momentos, se ha dejado a causa de la falta de ingreso económico, pues se ve obligada a encontrar otras formas de actividad. Esta tensión por la pobreza que experimentan va propiciando que sus costumbres y sus saberes en el hacer/trabajo, que como pueblo triqui poseen, se vayan modificando o sofocando. De igual forma, cada familia al interior del dicho colectivo tendrá diferentes formas de ingreso que harán que unos u otros cuenten con mejores o peores condiciones económicas.

En este punto, se atiende a otra dimensión: el apoyo social de un otro externo, si se acepta, puede generar procesos de sostén para seguir en las labores artesanales. De tal forma que las voluntades individuales pueden devenir voluntad colectiva, teniendo mayor potencia para mover los estados de inercia. En este sentido, se menciona el apoyo que recibió el colectivo Chana triqui por parte de una instancia educativa que, como parte de sus planes académicos, realizó un proyecto productivo con una finalidad mercantilista, sin embargo, no se puede dejar de considerar la revitalización que el trabajo de las mujeres artesanas le dio al colectivo al ser expuesto desde medios de comunicación masiva como las redes sociales, por ejemplo, Facebook o YouTube, en donde se habla de las integrantes y de su trabajo como una vía de publicidad. Cabe señalar que se introducen otros modelos, considerados “de moda”, esto por lo creadores de tal proyecto, para poder insertarlas en la venta de artesanías y acceder a diferentes públicos. Las mujeres artesanas de Chana triqui no sólo retoman sus conocimientos sobre el telar de cintura para confeccionar rebosos, huipiles, morrales, faldas, etcétera, sino que también introducen nuevos diseños tomados de los medios urbanos y otras técnicas como el anudado para que sus productos sean mayormente vendidos en medios urbanos.

Y aunque los conflictos en la organización y comunicación al interior del grupo son evidentes, Chana Triqui tiene una función importante, reanimar los elementos identitarios en donde el trabajo es un eslabón clave.

Las tecnologías de la información y la comunicación como ámbito político

¿Cuál es el fin de la tecnología? Las tecnologías pueden ser un medio para comunicar, por ejemplo, para las comunidades indígenas representa un camino de lucha o de memoria colectiva de su cultura ante el proceso de migración forzada que han experimentado; asimismo, un medio para generar conexión a través de la distancia. Se relacionan a un ámbito político y, por ende, público. Las tecnologías como el caso de las redes sociales, el uso de videos compartidos a través de canales de YouTube o la creación de carteles con contenido político y de denuncia, son algunos aspectos en los cuales las tecnologías han intervenido en la vida de una comunidad indígena triqui.

Desde un ámbito histórico, el problema de la técnica en la modernidad plantea su interrelación con la esfera política. El establecimiento del Estado moderno, el posicionamiento de este Estado frente al orden económico, van modificando no solo la interrelación de lo humano con la máquina, sino también provocando territorios de esclavitud a nivel subjetivo. Aunque una paradoja se establece en el caso triqui, ya que el uso de las tecnologías han sido una potencia en términos de contacto y denuncia tras los eventos de violencia vivida.

De ahí que, por ejemplo, en la Antropología en el siglo XX, los documentales se ligaron también a la crítica social:

En América Latina, tales avances serían replicados u originarían propuestas propias que cuestionaban también el orden social establecido y las narrativas dominantes del cine de ese momento. Con los llamados cine nuevo, imperfecto, militante, etc., vinieron otras modalidades que articulaban las preocupaciones antropológicas con los deseos de comunicar audiovisualmente planteamientos políticos y socioculturales más amplios de denuncia y cambio social. Aquí, el marxismo y los postulados de izquierda jugaron un papel esencial (Flores, 2020: 28).

Aquí emerge un aspecto importante respecto de la imagen puesta en los medios digitales. En la primera mitad del siglo XX, el tema de los movimientos de masas tomó la atención de diversos teóricos, en su mayoría, por los eventos históricos generados en Europa que acontecían con tal violencia, como las grandes guerras y el genocidio cometido hacia del pueblo judío. De esta forma, la discusión sobre las masas como irracionales ocupó los reflectores. Esto lo refiero para dar cuenta de los procesos, por ejemplo, de la propaganda. La intención de “manipulación” y construcción de subjetividades se enfoca como medio de control social, y la imagen ha sido usada en conjunto con el texto escrito para tener mayor impacto de ese proceso en un mínimo de tiempo; el caso de la Guerra Fría y la propaganda en contra del comunismo ilustra tal poder. La cuestión estriba en que se vuelve necesario un pensamiento crítico para soslayar tales efectos, si es que los hubiere, la imagen por sí misma es un recurso de impacto en tal proceso, pero requiere de otros elementos cimentados dentro de un grupo social para tener ese efecto.

Expresa Edward Bernays en su obra *Propaganda*:

La verdad es poderosa y deberá imponerse, y si cualquier grupo de gentes cree haber descubierto una verdad valiosa, además del privilegio tendrá el deber de discriminar esa verdad. Sin duda, ese grupo deberá advertir en seguida que la divulgación de la verdad sólo puede llevarse a cabo a gran escala y efectivamente a través de una campaña organizada, de modo que servirán la imprenta y el estado como los mejores medios para darle circulación. La propaganda deviene perjudicial y reprensible sólo cuando sus autores saben consciente y deliberadamente que diseminan mentiras, o cuando se proponen objetivos que saben perjudiciales para el bien común (2008: 31).

Aparece un tema de suma importancia, la mentira como forma de manipulación y en el cual, como expone el autor, el interés no siempre representa el bien común. Es importante mencionar algunos aspectos del ámbito de la subjetividad, como son los deseos, o una comprensión específica del mundo o algún aspecto de la realidad. En ese sentido, uno de los cuestionamientos dirigidos hacia la Antropología visual es sobre la subjetividad del autor. Al respecto, una de las máximas fuentes

de distorsión de la realidad está relacionada con las insatisfacciones y los deseos; el deseo puede capturar cualquier ideal y convertirlo en una supuesta verdad.

La idealización en el arte tiene mala reputación porque parece otorgarle a algo o alguien (una profesión, una persona) virtudes más radiantes de las que en realidad posee, disfrazando cualquier imperfección con adornos y subterfugios. En el uso moderno, la noción de idealización lleva una carga peyorativa, ya que el artista que idealiza elimina cualquier cosa que sea incómoda o perturbadora, dejando sólo lo positivo. La preocupación es que si nos sentimos atraídos hacia esos objetos simplificados, si los elogiamos y disfrutamos, seremos injustos con la realidad (Botton y Armstrong, 2014: 21).

El problema de la idealización es que entra en una fantasía que también es fuente de conflicto social, al no generar una álgida reflexión sobre los contenidos de comunicación a los cuales se está expuesto.

Es importante dar cuenta de que los públicos también se van eligiendo y la opinión instaurada va a generar un conjunto de reacciones y/o acciones.

Al respecto, Habermas escribe cómo en el siglo XVII la condición íntima y la ficción dentro de las obras escritas tenían una implicación importante. También lo escrito para un público permite reflexionar esta idea del autor sobre la "sustitución".

La realidad como ilusión creada por el nuevo género tiene en inglés el nombre de ficción, con ello se la despoja de su calidad de meramente fingida. Por vez primera consigue crear la novela burguesa aquel estilo de realismo que autoriza a todo el mundo a penetrar en la acción literaria como sustitutivo de la propia acción, a tomar las relaciones entre los personajes, entre el lector, los personajes y el autor como relaciones sustitutivas de la realidad (Habermas, 1981: 87).

Si bien esta cita alude a la obra literaria, se puede trasladar tal intencionalidad a los textos o imágenes que se mueven en las redes sociales en la actualidad. En apariencia se suplente la acción en la realidad por una acción "en la ficción" del medio informático. Esta unión de lo íntimo que se muestra en lo público, lo íntimo en el sentido

de la intención va a tener diferentes fines: en las redes sociales se exponen emociones, ideologías, formas de pensamiento y reflexión, contenidos diversos e inclusive se manifiestan conductas que caen en la configuración de formas de delitos expuestos, y que ciertos públicos consumen y validan.

Para objeto de nuestro tema, la verdad, como elemento inmerso en la información, se muestra en los medios informáticos fracturada en algunos casos, y en otros su accesibilidad es imposible. Aquí la pregunta necesaria consiste en qué se busca comunicar. De ahí que lo político y lo público deambulen a través de la imagen: es el caso de la propaganda antes discutida. Así, se van gestando diversos espacios en donde se juegan procesos de dominación a través de tales producciones.

Al respecto, en páginas de Facebook integrantes de la comunidad triqui muestran tanto imágenes de ironía como videos y fotografías sobre violencias cometidas hacia su comunidad; así como las tensiones entre grupos del mismo pueblo triqui en Oaxaca, y contenidos de otra índole.

El análisis de contenido generado en las redes sociales encuentra diversas dificultades, no necesariamente las imágenes o el texto reflejan la realidad, todo aquello que se mueve dentro de comunicación genera una incidencia. La intención de quien produce la imagen tendrá una dificultad en la interpretación y con ella aparece el problema de la verdad.

Entre los siguientes mensajes que se muestran, los dos primeros expresan ironía con contenidos políticos, mostrando personas o grupos políticos dentro de relaciones de conflicto.

En la primera imagen se muestra un personaje de caricatura representando al pueblo triqui. De tal forma, el espectador, para comprender esa asociación, debería tener conocimiento de quién es el personaje y por qué se da dicha relación; aparecen bolsas de dinero y una expresión de desanimo en dicho personaje. La silla del segundo personaje se encuentra en ubicación de jerarquía, señalado con una manta que representa a una organización política triqui, la MULT (Movimiento Unificador de Lucha Triqui).

Dicha imagen se acompaña del siguiente texto: "La triste realidad de los #Pueblos Triquis. Mientras los caciques del #Mult comandados

por los #Ortiz y uno que otro gato que está con ellos. Se enriquecen, se llenan los bolsillos de dinero a costilla de los #triqui”.

Imagen 1. Redes sociales, 30 de enero de 2022.



Si nos guiamos solamente por tales imágenes y texto, estos nos llevan a una serie de interrogantes sobre los hechos sucedidos. En ese sentido, cabe señalar la importancia de que en la investigación social se pueda hacer uso de otras estrategias metodológicas. Regresando al tema, la MULT ha estado en disputas armadas respecto a otros grupos y con miembros de la comunidad. Testimonios de pobladores triquis, así como en investigaciones sociales respecto al caso, exponen que, de manera arbitraria, existe el cobro de dinero hacia los pobladores, y, en caso de no pagar, son amenazados de muerte: una de las razones por las cuales en la zona de San Juan Copala se originó la migración forzada.

En la segunda imagen aparece el rostro de la jefa de Gobierno, Claudia Sheinbaum Pardo, vestida de policía, sometiendo a una mujer triqui, y el texto: “Racismo”. Al respecto, existen diversos videos

circulando en internet: en algunos casos los y las policías ejercieron la violencia para retirar a comerciantes y artesanos, integrantes de la comunidad triqui, de la calle, ya que, dentro de las leyes de la Ciudad de México, no está permitida la venta en dicho espacio. Existen quejas de integrantes de la comunidad ante la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México por lesiones. La condición de su trabajo artesanal dentro de los ámbitos urbanos ha representado una dificultad, por lo que un proyecto generado por la autoridad tradicional triqui fue entregado a la jefatura de gobierno, pero hubo una falta de apertura por parte de dicha jefa de gobierno para entrevistarse con ese grupo. Tal información es recuperada desde una etnografía multilocal, no a través de medios informáticos, sin embargo, me permito realizar ese cruce. La imagen en sí misma genera una serie de interrogaciones ante los vacíos sobre el contexto:

Imagen 2. Redes sociales, racismo. 01 de julio de 2020.



Esta última imagen se suma a la siguiente, en la cual se muestra un video transmitido por la página de Facebook de W Radio, con fecha de 12 de enero de 2019, y compartido por un integrante de la comunidad triqui en su página de Facebook: fueron retirados del edificio de Palacio Nacional en el Zócalo de la Ciudad de México.

El texto que acompaña al video es el siguiente:

Imagen 3. Redes Sociales, desalojo, 2019



Imagen 4. Redes Sociales, El pueblo, 2020



La imagen anterior proviene de la página de Facebook de la Autoridad Tradicional Triqui, se aprecia a un grupo de hombres y mujeres triquis que aparecen en media luna y sostienen en la mano un bastón. Se acompaña del texto: "El pueblo unido jamás será vencido". En este sentido, la idea de "unión" aparece nombrada en la historia de un pueblo que ha tenido que migrar forzosamente y es un lema utilizado en diversas luchas sociales. Existen grupos triquis politizados y existen integrantes de comunidades que no tienen el interés de ocupar cargos políticos o beneficiarse en sentido económico, ni en términos de poder en tales escenarios. Pero, como se ha mirado en las imágenes anteriores, las disputas entre integrantes del mismo grupo, como entre personas de otros grupos, han sido parte de la historia de dicho pueblo desde épocas previas a la Revolución, y ahora dichas imágenes, junto con sus disputas, circulan a través de estos medios digitales.

CAPÍTULO X

El respeto y el límite: reflexiones en contextos migratorios y de trabajo

Finalmente, en este capítulo establezco una integración de algunas inquietudes que se han tratado a lo largo de estas páginas en torno al concepto de respeto, y aunque no se nombraron como tal, he de decir que, al hablar del tema de autonomía, las pasiones, el sacrificio, la reciprocidad, la libertad, la comunidad y el conflicto, etcétera, guardan una relación importante con dicho concepto.

Asimismo, en apartados anteriores se abordaron aspectos desde la psicología social para tratar el tema de la subjetividad, pero en este capítulo se hace una integración y se privilegia la discusión sobre el límite ligado al respeto.

Hay diversos desarrollos, más aún desde la filosofía, para abordar tal condición humana. Así, el respeto puede ser discutido desde referentes éticos y morales, por lo que se puede evidenciar su tratamiento como un valor y una virtud.

“La sociología dispone en realidad de muchos sinónimos para nombrar diferentes aspectos del «respeto». Entre ellos encontramos «estatus», «prestigio», «reconocimiento», «honor» y «dignidad»” (Sennet: 60). Immanuel Kant, al tratar el tema del respeto, lo complejiza relacionándolo con diferentes categorías. Asevera que el respeto “es un tributo que no podemos negar al mérito, queramos o no” (Kant, 2017: 217). En ese sentido, el autor prusiano afirma que la admiración es el sentimiento que más se acerca al respeto. Expone:

Un hombre puede ser para mí objeto de amor, de temor o de admiración, incluso hasta de asombro, y, sin embargo, no por eso ser objeto de respeto. Su humor alegre, su valor y fuerza, el poder que le da la posición que tiene entre los demás, pueden inspirarme semejantes sensaciones, pero falta siempre

aún el respeto interior hacia él. Dice Fontenelle: *Me inclino ante un noble, pero mi espíritu no se inclina*. Yo puedo añadir: «Ante un hombre de condición inferior, un ciudadano común, en la que percibo una rectitud de carácter en una medida que no soy consciente de tener en mí mismo, *se inclina mi espíritu*, quíeralo yo o no, y por muy alta que lleve la cabeza para no dejarle olvidar mi rango superior». ¿Y por qué es esto? Su ejemplo, me presenta una ley que aniquila mi presunción, cuando la comparo con mi conducta, y cuyo cumplimiento, es decir, su *viabilidad (Thunlichkeit)* veo ante mí demostrada por los hechos (Kant, 2017: 216-217).

Por tanto, acciones como la imposición y de instauración del miedo nunca logran una condición de admiración ni de un convencimiento sobre alguna norma o costumbre al ser del orden de lo forzado. Entonces, existe un tratamiento del respeto que se complejiza, por ejemplo:

El respeto se puede tratar en diversas condiciones, como lo afirma Sennet, existe un área del respeto que es el respeto consigo mismo. Pero también relacionado con el honor, la dignidad, el reconocimiento, entre otros.

Si hablamos de valores en el sentido profundo del honor, la concepción en torno a él va siendo transgredida también por los cambios en la historia del pensamiento social y, por ende, de las costumbres. A nivel social, el tema de la modernidad va trastocando el de la tradición, ya discutido desde el primer apartado de este escrito.

Asimismo, el honor permite diversas interrogantes, hasta dónde el honor que se va instaurando desde una tradición y un pensamiento es justo, por ejemplo, el caso del sacrificio de una vida en aras de proteger a un otro bajo el referente del convencimiento y del honor, tanto como por la norma instituida. Porque el honor se liga a un ámbito simbólico que también introduce códigos de comportamiento, leyes a cumplir de forma categórica. Y para que ello ocurra, el ritual y la comunidad debieron dar a ese ser humano una serie de valores y experiencias del orden del placer y del sentido de pertenencia, un lugar de existencia de suma importancia, para que el honor se hiciera posible. Y surge un convencimiento en alguien que dará su vida para lograr cumplir su encomienda, tomando un caso excesivo. Sin embargo, otra faceta del

honor se relaciona al respeto en el sentido del cuidado del otro y del límite en las relaciones sociales. En este caso, también se respeta la ley de la tradición y la ley psíquica.

Por lo que quiero retomar tal condición desde un ámbito de la ética. Al respecto, la ley moral desde la filosofía kantiana nos acerca al problema de la moral y la ley, también es cierto que no toda regla moral es aceptable, en tanto trasgrede un área importante de la vida en el respeto consigo mismo, y, por tanto, de libertad. Una costumbre del orden de la moral puede coartar la libertad y el respeto consigo mismo. La diversidad de costumbres, en tal caso, se hace evidente en la migración y en los espacios de trabajo en donde la convivencia con lo diferente es innegable.

Para este último punto sobre la costumbre como restricción del respeto propio y de la libertad, quiero hablar de dos temas: las mujeres migrantes dentro de su misma territorialidad política y las personas migrantes fuera de sus territorios políticos nacionales.

El respeto y el límite en contextos de violencias

Sobre las discusiones que he venido generando a lo largo de este texto, el choque lleva al tema del conflicto y del respeto, tienen cabida en esta concepción sobre la contradicción, el antagonismo. En ciertos ambientes y situaciones en donde la norma lleva implícita la violencia, irrumpir lo instituido se tornará definitivamente violento para quienes se encuentran en los lugares de hegemonía. Entonces el conflicto es generado por este antagonismo, por lo que surge la pregunta ¿es necesario el conflicto en la vida cotidiana?

Al respecto, desde el marxismo la lucha de clases dio al antagonismo un lugar central para generar un cambio social, ante lo cual el conflicto antecedió a una irrupción abrupta en las relaciones sociales a través de una revolución. Sin embargo, sin ir tan lejos el tema del antagonismo se hace necesario a la luz del caso que se expone en torno al pueblo triqui en donde la clase social y el racismo se hacen tan explícitos como preocupantes. Por lo que, si se retoma la diferenciación de clase y el tema del trabajo ligado a las protestas sociales de la comunidad triqui de Candelaria de los Patos, definitivamente un

antagonismo se evidencia en lo público al exponerle al gobierno local, la condición de precariedad que han experimentado.

En ese sentido, dicha irrupción puede sentirse violenta en tanto denuncia una acción instituida. El respeto, relacionado con la dignidad humana, se ramifica en su significación.

El respeto en términos de límite:

Se puede pensar el límite en diferentes sentidos: el abrir un espacio de aproximación a una realidad social: un desocultamiento; el límite posterior a la aparición de la diferencia y como proceso de re-conocimiento de esa presencia, una no-negación del ser en la diferencia.

En este sentido, si damos cuenta de que en el choque existen ideas, creencias, prácticas, concepciones diversas de la realidad, diremos que entre más se encuentren sedimentadas esas formas de ser sociales, mayor será la tensión y la dificultad de aceptación de nuevas realidades. Por lo que un sujeto no podría ser el mismo tras el movimiento que dota una nueva experiencia, una resignificación que se ha dado en la relación social.

Para quien se encuentra en una situación de desventaja social, el elemento del choque lo introducirá en una serie de dinámicas con diversos desenlaces. Si el choque surge de forma sorpresiva, la intencionalidad de daño será un elemento que habrá que considerar, ya que sin esta intencionalidad de daño el proceso de choque puede devenir en un intercambio, lo cual posibilite el diálogo. De forma contraria, si la intencionalidad es dañar o negar de forma absoluta lo diferente, el choque puede transitar por el ámbito de las violencias.

De ahí que este límite, como un acercamiento a ese espacio vital del que recorre cada uno de los cuerpos, no sea totalmente conocido/aprehendido: por una parte, porque existe una imposibilidad de llegar al conocimiento total de ese cuerpo y porque al invadir otro cuerpo en su espacio vital surgen tales tensiones. En este sentido, la invasión es opuesta al "estar con" ya que en la invasión se anula la existencia de ese cuerpo. Las formas creativas no son una dificultad en un proceso en el cual esta invasión no se hace presente. El límite en su otra acepción en el sentido de distancia es imprescindible en los casos en los cuales la invasión de los espacios es inminente y la predisposición al daño

también. Es aquí donde quiero exponer que, en los espacios marginales, estos límites se invaden y las relaciones humanas en tales condiciones se mueven entre el riesgo y el apoyo. Entre el peligro que representa la invasión de un cuerpo, y en sentido espacial de territorios vitales. Así, existe un elemento de fuerza tal que se mueve desde el deseo y la voluntad para salir de tal condición. Si el ser humano opera con los recursos personales disminuidos, con un Yo disminuido, según Freud, el escenario de riesgo puede generar mayor afectación; sin embargo, si es en sentido contrario, con el apoyo y las acciones hacia la vida a través de una voluntad que emplea sus facultades de entendimiento, se lograría que esa potencia venida del deseo provoque mayores condiciones de agencia.

Por tanto, los espacios en donde el respeto en tanto límite se fractura son los lugares o roles sociales asignados en la desigualdad social dentro de la estructura sociocultural. Son fuente de discordia cuando se cometen atropellos de unos sobre otros abusando de tal rol o posición social. De ahí que las luchas por las clases sociales han sido relevantes, o las luchas feministas a causa de historias diversas y ancestrales, en donde el lugar social de la mujer, en tanto subordinada al hombre, la deja a expensas de una vida de sufrimiento.

El ser humano vive, pero aún si se le exige de sufrimiento se le priva de fortaleza para enfrentar aquello que pueda asumir, por ejemplo: asumir nuevos roles sociales. Todo ser humano sucumbe a eventos constantes de violencia. Hay una condición que permite enfrentar mayormente tales circunstancias: si la presión ejercida por el medio externo es mayor a las fuerzas psíquicas internas creadas a partir de una vida afectada en diversos sentidos, tanto por el sufrimiento como por la satisfacción o el afecto, siendo condición su mayor proporción aquello que es contención en la vida, este sujeto tendrá una posibilidad de generar lo que Jacobo Levy Moreno ha llamado espontaneidad y, por ende, una mayor posibilidad de acción ante lo nuevo. En estos procesos vinculares, creativos, flexibles es donde existe un intercambio en sentido de lo común.

Como he tratado anteriormente, existen diversos factores que generan una disrupción de la comunidad, la comunidad es un ideal humano en tanto tiene aspectos para la preservación humana. Lo

social aparece como un elemento que da sentido al ser humano y funda la comunidad, lo que vincula a un ser humano también lo separa, ciertamente, el ser humano sucumbe a sus propios dolores y el rol social que se le otorga puede tener un peso importante que deriva en catástrofes subjetivas y la consecuente muerte. Por tanto, un sujeto con un yo disminuido sucumbe a las fuerzas de poder que se mueven en los lugares que ocupa.

El tema del respeto toma relevancia ante sucesos que son del espectro de las violencias, pero de aquellas experiencias que trasgreden significativamente la norma hacia la vida y donde la afectación al sujeto social es sumamente inquietante, para ello basta nombrar el asesinato, el caso de los despojos y aquellas situaciones en las que la dignidad humana se vulnera. De ahí que es importante exponer el respeto en términos de límite, ¿cómo se va generando un límite psíquico?

¿Qué lugar va jugando la cultura, la ley instituida en esa condición del respeto? Ya anteriormente había tocado en el capítulo sobre el sacrificio cómo la instauración del tótem, en términos del ritual, va generando una ley. Prohibiciones como el incesto regulan las relaciones humanas, estableciendo un límite. Esta condición ritual se vuelve necesaria, ya que se establecen los lugares sociales y los límites para esas líneas de actuación y de pensamiento. Sin embargo, queda la interrogante sobre cómo se establece el proceso para que la instauración de la ley sea del orden del convencimiento, porque una ley puede contener cierto comportamiento, pero el sujeto podría estar en contra de esa ley y en algún momento tender a su transgresión. Es ahí que diferentes autores han abordado el tema por la relevancia social que engloba. Para el caso de este estudio, el respeto relacionado con el desplazamiento forzado de la comunidad triqui, y la consecuente dificultad para integrarse a las formas de ser y de conveniencia en las urbes, toca con temas, como se han tratado anteriormente, de racismo, mezclándose con mecanismos de control social y de clase, así como de instauración de una dinámica consumista y competitiva, por lo que el impacto del capitalismo en sí mismo transgrede a la dignidad humana, al ser la manipulación del deseo una de sus estrategias.

Así, el deseo gestado en las relaciones sociales atiende a estas nuevas instauraciones: deseo de poder desmedido, enriquecimiento,

estatus, reconocimiento, etcétera. Se pasa a través y sobre la dignidad del otro, llevando a un sentido de destrucción de vínculos sociales.

El respeto, la costumbre en el caso de mujeres migrantes

Las movilizaciones de creencias y prácticas al interior de un determinado espacio social posibilitan el choque y con ello estados de racismo. Si hablamos de la exclusión social como un efecto del choque, podemos atender a diferentes espacios de exclusión, los cuales, con relación al colectivo triqui de Candelaria de los Patos, se pueden analizar en los siguientes elementos:

En el caso de Clara, mi interlocutora, como jefa de familia, no puede relacionarse con otros hombres triqui sin que haya algún tipo de sanción social por parte de las mujeres dentro del grupo. Es un grupo cerrado en términos simbólicos. Clara expresa que, si los hombres triquis la ven hablando con alguna persona que no sea del grupo, genera una serie de malestares pues se piensa que ese otro ajeno puede crear algún tipo de daño.

Asimismo, existen jefas de familia en el colectivo, lo que da cuenta de la violencia doméstica que viven, el hombre triqui no participa en ningún sentido de la crianza de sus hijos. Igualmente, negadas a los espacios de liderazgo, buscan otros lugares para pertenecer y transformarse para enfrentar las exigencias de la vida social.

Clara expresó que se siente más cómoda hablando con personas que no son triquis. Esta condición del castigo y de la coerción social al interior del grupo la expulsa parcialmente fuera del mismo, lo que le permite contactar con otro tipo de realidades. Esta movilidad que se produce a nivel de relación social y a nivel psíquico, también le permite asumirse con formas de ser que se diferencian del “deber ser de la mujer triqui”.

En tal sentido, el lugar social asignado para una mujer dentro de un grupo social puede estar desprovisto de respeto desde su tradición y su historia. ¿Cómo se nos dijo que debía ser una mujer? Con sus tesisuras, cada grupo social y cultural ha generado un sentido sobre *el ser mujer*. Existe un mandato social implícito que impide que cada mujer se salga de los límites que resguardan tal nombramiento.

Se instituyen una serie de prácticas, conductas y formas de ser para ubicar a las mujeres dentro de una organización social. Sin embargo, las mujeres son diversas, así como sus experiencias, los cruces de realidades vividas y percibidas son un corte en su trayecto biográfico del *deber ser social*.

En este punto, la discusión sobre el respeto y la respetabilidad tiene cabida:

La socióloga feminista Beverly Skeggs, en su libro *Mujeres respetables. Clase y género en los sectores populares*, discute varias reflexiones en torno a la respetabilidad, lo cual me parece importante vincular al tema del estigma cuando las mujeres salen de las normas instituidas.

La respetabilidad implica juicios de clase, género y sexualidad. Diferentes grupos tienen acceso diferencial a los mecanismos que permiten generar, resistir y mostrar respetabilidad. [...] Se hicieron varios intentos –a menudo religiosos– para “rescatar” a las mujeres blancas pertenecientes a la clase obrera de las garras de la no respetabilidad. No ser respetable significa tener poco valor social y legitimidad (Skeggs, 2019: 25-26).

Al respecto, quienes ejercen las violencias ocuparán este significante de la respetabilidad para generar un mayor control en la mujer cuando se ha transgredido una norma social que en sí misma es violenta. Se somete a la mujer a un juicio social, de aquellos que son ajenos y los que son cercanos, sin posibilidad de defensa. Así, se multiplican las violencias de una forma preocupante. Se gestan procesos como el rumor, en donde habrá información que no es verídica, por lo tanto, lleva un componente de intencionalidad de daño y manipulación.

La difamación se cuela entre estos procesos del rumor, la exposición del cuerpo en el espacio público aparece como un castigo, pero también como una advertencia sobre el lugar de subordinación.

Creencias, como que la mujer debe obedecer al hombre, movilizan conductas de control excesivo en diferentes órdenes y, como había dicho anteriormente, las violencias hacia las mujeres se han legitimado en lo público y en lo privado cuando las normas instituidas corren dentro de la costumbre.

Una mujer migrante trasgrede los límites de los espacios instituidos y por diversas circunstancias sale del grupo de pertenencia y entra en un proceso de re-significación al ser partícipe de nuevos escenarios de realidad y de experiencia. La experiencia y la realidad establecen un nuevo espacio de expresión del ser.

La alteridad o exterioridad del sí mismo se recupera en la inmanencia. Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su «experiencia» es al mismo tiempo lo *otro* del pensamiento y lo *propio* de él. Sólo aprendemos aquello que ya sabíamos y que se inserta en la interioridad del pensamiento a modo de recuerdo evocable, re-presentable. La reminiscencia y la imaginación garantizan la sincronía y la unidad de aquello que, en la experiencia sometida al tiempo, se pierde o aún no ha llegado (Lévinas, 2001: 153).

La alteridad permite mirarse en *lo otro*, vuelto *propio* en la interioridad. Las mujeres migrantes al vivir la experiencia se viven en la alteridad y con ello en un nuevo sentido del ser. El migrar alude a diversas situaciones que generan tal desplazamiento. Ante ello, se encuentra una falta, un deseo que mueve a un impulso de búsqueda.

Al respecto, Sartre teoriza sobre práctico-inerte y pone el acento en la acción para generar una existencia de realidad; ante lo cual la falta genera esa aprehensión del objeto buscado.

La acción hace que realmente exista lo circundante material como un todo a partir de lo cual es posible una organización de medios para llegar a un fin, y esta organización, en las formas más simples de actividad, está dada por el fin mismo, es decir, que sólo es una exteriorización de la función: es la totalidad que define su medio por lo que le falta: se *acecha* en la falta, en la pesca, se *busca* en la cosecha. Es decir, que se realiza la unidad del campo para *aprehender* mejor en el fondo el objeto buscado (Sartre, 2011: 242).

Al respecto de la búsqueda, la imaginación llena esos vacíos, la ilusión despierta un ansia por lo desconocido y se atiende a una realidad futura, construida en un presente de carencia. Sin embargo, existen representaciones compartidas, las cuales podrían ser cuestionadas y han tenido un sentido de legitimidad, generando una ordenanza implícita e imperceptible por lo que se *debe ser y hacer*.

Expresa Freud: "Este predominio de la vida imaginativa y de la ilusión sustentada por el deseo insatisfecho ha sido ya señalado por nosotros como fenómeno característico de la de la psicología de las neurosis" (Freud, 2007: 17).

Se puede imaginar en la añoranza o en el porvenir y existe un deseo ante la falta; en tal sentido, esta falta mueve a las mujeres en muchos sentidos a desplazarse de las posiciones en la que se encuentran.

Las mujeres se re-presentan y se les re-presenta a través de una exterioridad que es ineludible al ser humano. Podemos añorar lo que ya no se tiene y, sin embargo, forma parte del sí mismo. Las mujeres migrantes pueden salir de los territorios comunales y añorar regresar a ellos, pero la realidad social implica mayores complicaciones. ¿Qué provoca que una mujer salga de los territorios físicos y a los cuales ya no pueda regresar? Existen territorios simbólicos a los cuales siempre se pertenece, pero en su materialidad ya no puede ser aprehendida. No obstante, no exime un dolor por lo que no se tiene.

Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo histórico-social, está indisolublemente tejido a lo simbólico. [...] Nos encontramos primero, está claro, con lo simbólico en el lenguaje. Pero lo encontramos igualmente en otro grado y de otra manera, en las instituciones. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica. Una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Consisten en ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias, unas significaciones, en el sentido lato del término) y en hacerlos valer como tales, es decir hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad y el grupo considerado (Castoriadis, 2013: 186-187).

Esta zona de desconocimiento opera incidiendo en lo real, para quien no puede concebir aquello que se le presenta, en tal sentido, se recurre a referentes simbólicos que permiten la elaboración de tal realidad que acontece.

De esta manera, el significante mujer opera en un registro de significados en el que se expresan diversas prácticas muy delimitadas.

Para el caso de México, atendemos a diferentes significaciones imaginarias en torno a lo que es ser mujer y lo que es ser mujer migrante y además mujer trabajadora. Todos los significantes guardan una multiplicidad de significados; sin embargo, a todos ellos atraviesa una lógica de dominación que ha operado en las diferentes relaciones sociales a lo largo de la historia. De ahí que el sujeto en el lugar del poder puede generar nuevos referentes por los que la vida social se desarrolla.

Clara, con mayor potencia, y el pueblo triqui en su generalidad, en este sentido, sufren el choque de experiencias. Esa realidad, no puede permanecer inalterada después de un desplazamiento forzado.

Para el colectivo triqui en Candelaria de los Patos, el desplazamiento forzado implica una pérdida y, con ello, procesos de duelo, no sólo de pérdidas en términos físicos como el territorio o sus pertenencias, sino también de su identidad, de sus tradiciones, costumbres; los rituales se modifican.

El duelo, considerado desde Sigmund Freud, consiste en la reacción ante la pérdida de una persona amada, y ante la pérdida de un equivalente abstracto, como perder la nacionalidad, el trabajo, el honor, la libertad, el reconocimiento en el grupo, etcétera. No podemos hablar de duelo si no hablamos de pérdida. Esta última está presente en nuestra vida a lo largo de la misma. En la pérdida se generan una serie de reacciones tanto psíquicas como fisiológicas cuando se vive un gran sufrimiento. Para los pueblos triquis ha estado presente en diferentes formas, principalmente la pérdida de un territorio, parte de una identidad que se ve transformada al ingreso del medio urbano, de sus costumbres y del reconocimiento. En el medio urbano dentro de la capital mexicana, no son reconocidos. Los rituales, en ese sentido, permiten la resignificación de ese momento de pérdida.

¿Qué nos produce contactar con el sufrimiento del otro? Existe un significado que no ha sido simbolizado, se confronta con los muros de la colonización de los cuerpos y los lugares de dominación que se tornan invisibles dentro de las relaciones humanas.

El castigo social del colectivo deviene en un control para mantener lo instituido, la negación de una realidad diferente tendrá

sus mecanismos para evitar el cambio. Sin embargo, no podemos dejar de lado que, para el caso del colectivo triqui de Candelaria de los Patos, las condiciones a las cuales se insertan también son de índole político y económico; chocan su conformación identitaria con los ingresos a canales de trabajo y reconocimiento dentro de un Estado nación, en el cual hablar de pueblos indígenas va a tener diversas reflexiones dentro de los marcos de un gobierno de democracia liberal.

La noción de hogar en contextos interculturales y el lugar de la frontera

Finalmente, quiero terminar estos caminos investigativos con una lectura de mi trayecto de investigación en otras latitudes geográficas, específicamente en España. Si bien en este apartado no expongo información con el rigor científico en torno al trabajo y el proceso migratorio en tales regiones, me permitiré lanzar algunas últimas reflexiones sobre el respeto. Encuentro el interés de relacionarlo con la noción de hogar en contextos en donde no sólo el choque está incidiendo en lo social, sino también el intercambio.

Hacer investigación siendo extranjera en otro país me ha generado un cúmulo de emociones que no puedo más que poner en relieve. Me he encontrado con diferentes migrantes en España, y siempre el componente ha sido de un apoyo y “un sentido de hermandad” cuando se encuentran las personas en algún punto coincidente de experiencia. En ese tenor, el respeto se exponía ligado a la confianza al contactar con otras personas que me ofrecían casa, alimento y amistad. La desconfianza siempre inunda la subjetividad, más aún cuando se han generado diversos imaginarios de amenaza y también eventos de violencias que se encuentran en la vida cotidiana. Pero me asaltó la interconexión: una persona conocida me presentó a su persona conocida y se fue haciendo una cadena. Aquí entra otro elemento, la reciprocidad ligada al respeto. Lo que se da en una situación de incertidumbre en términos de confianza queda impreso y es valioso en tanto lo que se otorga maximiza su valor por las condiciones en las que se ubican las personas en territorios desconocidos. La primera fue Mirka, mujer migrante venezolana que llevaba ya 15 años viviendo en Madrid;

ella me decía que para vivir en España se tendría que llegar siendo joven porque había que comenzar desde cero, haciendo trabajos que llaman “en negro”. Por lo que diversas personas me han comentado, los trabajos para quienes migran han de ser prioritariamente en comercios y restaurantes o cafés, por ejemplo, meseras(os); así también en los cuidados de niños, niñas, o personas adultas. La migración sin trabajo deja a las personas en una condición de mendicidad o a expensas de los apoyos que se les puedan dar.

Sin embargo, para la población española el “recibir” a personas venidas de otras regiones o de otras nacionalidades representa un reto. Lo mismo pasa en las urbes de la Ciudad de México, cuando el “recibir” al extraño se percibe como una “intrusión”. El reto es precisamente el aceptar una convivencia con el diferente. La convivencia entre personas de diferentes culturas con diferentes reglas es un gran interés. Me decía Oscar, un hombre venezolano que conocí en Madrid gracias a Mirka, “el migrante se debe de adaptar a los lugares a donde llega”. Ciertamente, las condiciones que orillan a una persona a migrar son del orden de la necesidad y del deseo de cambiar sus condiciones, o una irrupción en su forma de vida que le obliga a moverse en contra de su voluntad.

Hablé con un hombre migrante colombiano en Madrid, quien me atendió en un restaurante cerca del Museo Nacional Thyssen-Bornemisza. Recibí un trato muy amable desde el principio, ciertamente ya había escuchado mi acento al hablar y me preguntó de dónde era. Comentó que es de Colombia y tenía una formación profesional en hotelería, le ofrecieron trabajo en España, pero la persona que lo contactó no se presentó en el aeropuerto y lo dejó solo en compañía de su esposa, en otro país y con poco dinero. Hablaba de su desesperación en los primeros días y de la frustración, el trabajo de mesero es el que ha logrado conseguir a pesar de su nivel de estudios.

Las condiciones que se generan en los países de origen definitivamente orillan a tales movimientos. No es lo mismo el viajero al migrante. Asimismo, ¿el asentamiento genera estabilidad? ¿Estar en un nomadismo constante en la actualidad qué genera? Esa es una buena pregunta, ¿el no enraizarse, es negativo para el disfrute de la vida?

Benjamín, un joven de 22 años de edad, deseaba trabajar en España y residir en Europa porque piensa que las condiciones son mejores que en Estados Unidos, me decía que se quería casar en Europa, sin embargo, al paso de dos meses regresó a Estados Unidos, él es peruano, su padre y madre de nacionalidad peruana migraron a Estados Unidos y él habla mayormente inglés, es afroamericano. La idealización de mejores condiciones de vida en Europa es algo que me hace replantear que hay una idea de “mejores condiciones” aunque, al menos en España, no las tienen. Un profesionista migrante sin contactos con título tendrá que comenzar desde “abajo” en la escala de trabajos calificados. En tal sentido, el mérito, expuesto desde Kant, en tales condiciones no puede mostrarse en hechos cuando no hay una oportunidad de trabajo que permita su expresión.

Benjamín me comentaba respecto a su experiencia en Barcelona y la dificultad para conseguir trabajo:

Hay algunas áreas en España que son con personas completamente blancas aquí y no hay gente de color, mientras que si vas a áreas diversas en Barcelona encontraras personas de color que podrían conseguir un trabajo [...] creo que a veces la gente está atrapada para conseguir un trabajo aquí porque no quieren que los migrantes vengan aquí, es bastante duro conseguir un buen trabajo [...] Creo que la buena experiencia que tuve fue hacer nuevos amigos, también me hicieron darme cuenta que si quiero hacer más amigos debo ir a la Universidad, que en realidad me gusta la experiencia de hacer amigos en la zona turística, también mire cosas bonitas y exploré [...] Sí, creo que la forma en que soy respetuoso con los demás me hace socializar más, porque creo que el respeto es lo primero que siempre debería tener uno al hablar con la gente, también los modales (Entrevista a Benjamín, 24 de noviembre de 2022).

El tema de la migración se expone en diferentes dimensiones: las personas migrantes latinoamericanos que tienen capacidad adquisitiva para poder pagar renta y manutención en unos meses cargan con el estigma de ser de países “subdesarrollados”, si no tienen los apoyos de alguna institución lo suficientemente influyente para poder mantenerse en los nuevos territorios con respaldo; quienes no tienen las condiciones económicas o ni un respaldo sufren hambre y desesperación porque el acceso al trabajo también es restringido.

Retomando también la entrevista con Benjamín, he de decir que la vida en un país lejano tiene sentido cuando hay un espacio de amistad, la amistad hace familiar un país lejano. Asimismo, el respeto promueve amistad. Eso me hace pensar en mi visita a Salt, cerca de Girona, en España.

El jueves 11 de noviembre de 2022 me encontraba en Salt, definitivamente la sensación es diferente a la Girona vieja. En Salt se observa la gente congregada, grupos de mujeres o grupos de hombres. Me detuve en la Plaza Libertad, eran las 12:23 horas y aun el sol no salía del todo.

Tomé el camión L3 desde la Gran Vía hacia Salt y pude ver la diferencia al camión que tomé un día antes para la UDG L11 en Girona, ahora las personas aparentemente tenían otras costumbres. La razón por la cual reconocí este barrio es que las formas de vestir y la apariencia física cambian. Curiosamente la gente sabe que no soy de un lugar por mi acento al hablar, el idioma y mi aspecto.

Pero en ese momento pensaba que en realidad no los conocía, sus rutinas, sus vidas. Lo cierto es que no es lo mismo hacer vida en otro país en conjunto con tu grupo, que solo o en pares.

Entré a una tienda de ropa para mujer en Salt, y toda la ropa para mujer era demasiado larga y tapada. Aún no quise preguntar de dónde eran, la joven que atendía se veía molesta porque no me decidía a comprar algo después de haberme ayudado a probarme diferente ropa.

No observé que mujeres se reunieran con los hombres. Definitivamente las mujeres son quienes cuidan a los hijos. Miré a un grupo de mujeres y a un grupo de hombres.

Mientras estaba sentada en una banca en la Plaza libertad en Salt pude platicar con el Sr. Musard, es de Gambia, me dijo:

Llegué primero a una parte de Barcelona. No pensaba quedarme tanto tiempo, pero mira ya me he quedado. He estado trabajando. He trabajado en muchos sitios, pero finalmente trabajo aquí en la fábrica Bensola en Girona [fábrica de pan] Un señor de la fábrica me ha enseñado [...] Mis amigos después de dos años se fueron a Alemania y el otro se ha ido a Francia. Me dice vamos a Francia y le dije me quedo aquí [sobre el barrio] hay de Senegal, de Guinea, Marruecos, hay gente de Nigeria. Aquí muchos no me conozco [sobre su

familia] Cada año voy de vacación a verlos, para tener aquí a la familia es muy difícil, porque es mucho gasto aquí, es muy difícil [tener vivienda propia] (Entrevista a Musard, 17 de noviembre de 2022).

De todo ello, surge la pregunta sobre cómo y bajo qué circunstancias el lugar de destino se convierte en el hogar. Hacer vida es una categoría que expone una idea sobre el respeto y el límite ¿Cuándo se puede llegar a esos términos y sentir que el lugar de llegada ya representa “un hogar”?

Después de caminar por Carrer Santa Eugenia en Salt no puedo más que pensar que veo a la juventud feliz, veo sonrisas, grupos... Trascender el grupo es importante, eso es lo que he comenzado a pensar.

Ciertamente, lo humano está implícito en tal encomienda, recuperando la experiencia de Musard respecto a mantenerse viviendo en Salt por más de 30 años, expresa reiteradamente en su entrevista el tema del trabajo. Efectivamente, para generar un nuevo sentido de la vida, un nuevo convivir, un nuevo sentido de algo, el trabajo podría ser un vehículo de contacto con los otros. El trabajo se hace imprescindible para la sobrevivencia y para ser parte de “algún lugar”, este lugar no solamente en términos físicos, sino también subjetivos.

Conclusiones

Hablar de los accesos y mantenimiento de las mujeres jóvenes indígenas al trabajo en el espacio público en Ciudad de México, es hablar de la entrada a los grupos, de las maneras en cómo se puede aceptar al desconocido en los espacios con dinámicas ya de antemano violentas. Pero también es hablar de una invasión de territorios cuando se genera la imposición. El ingreso a los nuevos territorios fuera de toda racionalidad forma una incidencia importante de violencias. Lo fue para el caso del pueblo triqui en Oaxaca, desde sus disputas por el territorio con los nuevos habitantes mestizos que llegaban a la zona, la invasión de las transnacionales y la invasión de los partidos políticos que han gobernado, entre otros actores más.

Entonces, la ciudadanía en el espacio público comienza una disputa por mantener esos lugares, es inevitable en ese proceso la transformación, inclusive cabe la pregunta sobre si es necesaria para poder generar una coexistencia. Este estudio revela una serie de problemáticas ligadas a estos procesos de incorporación a los territorios ante situaciones como las antedichas. Y, sobre todo, el énfasis sobre esta invasión en términos de choque o en términos de intercambio. Existen condiciones para las personas que llegan a los nuevos territorios, este nuevo ethos social los ubica en una nueva reglamentación jurídica y sociocultural. En este sentido, aspectos mínimos del ejercicio de ciertos valores (el respeto, el reconocimiento, la autonomía, entre otros), que resguarden la dignidad humana, cimientan el terreno para comenzar una comunicación que permita la convivencia en los nuevos territorios y con ello, el ingreso a diferentes grupos de relación social.

Es importante resaltar que no existe diferencia entre desplazamiento interno forzado y la migración transnacional cuando

procesos como la desconfianza y las violencias cruzan las relaciones sociales. En el primero, el Estado nación no debería de eximirse en sus atribuciones para dar cuenta de las omisiones y/o intervenciones en tales problemáticas ocurridas dentro de su delimitación política y, en el segundo, en las migraciones transnacionales o en los procesos de asilo, se podría atender a canales de apertura por conocer y comprender los procesos ocurridos y las posibilidades de intercambio para un beneficio común. Esta investigación da cuenta de cómo el desplazamiento forzado generó que el Estado movilizara sus instituciones a protesta de la comunidad triqui para atender su caso. Aunque no para entrar en un entendimiento mutuo.

La ley jurídica dentro de la democracia no toma sentido en la acción social, sin una ley psíquica que instituya el límite y el respeto en las relaciones humanas, por ende, las normas discriminatorias establecidas en cierto grupo social, al instituirse dotan de legitimación a tales violencias.

La distancia social en las relaciones humanas y los estigmas que se encuentran arraigados en el imaginario social hacia los grupos sociales por una condición racial, de género, etario, de clase social, inciden en que los grupos indígenas no vendan sus artesanías con el valor de cambio equivalente al trabajo realizado; así como en su expulsión o inclusive su asesinato.

Las normas violentas al instituirse en un grupo social se legitiman en lo público y neutralizan la acción social y el sentido de indignación.

Dentro de los efectos subjetivos y de desintegración social, en momentos de conflicto social, el elemento de lo común es una contrafuerza de sostén para enfrentar condiciones de mayor indefensión. Lo común, en tal sentido, surge del conflicto social, sin dejar de lado su propia dinámica contradictoria.

Respecto del don, el sacrificio como una suspensión del deseo, lleva a la conservación de la vida social cuando la violencia es el deseo. Así, la reciprocidad, el intercambio sin violencia y el respeto son elementos que promueven la cohesión social y el trabajo.

La memoria colectiva es un recurso de cohesión social ante la segregación de un pueblo, que en colectivo puede sostener su legado

étnico, pero no detiene la integración de nuevas costumbres producto del intercambio con los nuevos territorios.

Existen diversas significaciones en torno al trabajo, en los cuales intervienen las violencias políticas, familiares, las incidencias del capital, la precarización del trabajo, la pobreza extrema, las dificultades de participación social dentro de las decisiones estatales, la concentración del poder por cierta burocracia, entre otros aspectos. Por tanto, aparece el trabajo ligado al castigo, a la expulsión, como saber ancestral e intergeneracional, como un espacio de lo común, producto de una subjetividad colectiva, ligado al territorio, como lugar de traslado, de movilidad, de intercambio, así como de choque.

Entonces, no se puede pensar una democracia cuando las familias viven bajo estas condiciones y, sobre todo, cuando la hostilidad se crea por condiciones humanas guiadas por las pasiones que se originan en ese contexto. Se da una retroalimentación constante de tales relaciones.

El terreno del trabajo dentro de la experiencia triqui ha sido parecido a un escenario de guerra. Se puede generar una aceptación tácita sobre las reglas impuestas, entrar a las dinámicas establecidas por la institución trabajo con características no sólo de explotación, sino de dinámicas en donde se gesta y reproduce un sistema de privilegios que se convierte en una expansión de efectos negativos.

Al respecto, en temas de trabajo han surgido diversos análisis, uno de ellos es el que encamina hacia el tema de la violencia: tal pareciera que la metáfora de guerra se asimila a las dinámicas que se incrustan en las relaciones sociales mediadas por el trabajo en diferente manifestación. Ciertamente, para el caso del desplazamiento forzado y del tema de los asesinatos, se puede establecer con nitidez la disputa por la tierra. En realidad, es un deseo de enriquecimiento y de control social a través del poder que confiere acaparar los territorios de forma material y simbólica. El dinero, en ese sentido, está ligado con las dinámicas impuestas por el capitalismo y por una condición humana que surge dentro de tales procesos. Esa disputa se extiende porque algunos triquis decidieron cuestionar ese arrebato o despojo. Pero no todo el pueblo puede tornarse soldado y entregarse a la muerte. Sin embargo, la huida de esos sitios se ha acompañado de una demanda hacia el gobierno para intervenir.

El Estado se vuelve fundamental por las formas en cómo sus instituciones se tornan estériles ante tal llamado. El Estado ligado a la subjetividad es uno de los temas que surgen en este estudio. Su relación permite abordar una subjetividad intervenida por la violencia, subjetividad de una burocracia intervenida por el capital y por una condición de desdibujamiento de un interés común. Por otro lado, para los grupos sometidos por y a la violencia es una subjetividad que acontece en el trauma y se fortalece en el grupo. Es ese cobijo que se necesita en el desconsuelo lo que ha permitido seguir a la comunidad. Es esa fuerza que surge de las tristezas, del frío ante las condiciones precarias de vivir o trabajar en la calle, del no lugar, de lo que se arrebató.

Es por ello, que hablar del tema de las pasiones y de una condición subjetiva es necesaria. Cuando se habla de las “entradas” también se habla de las expulsiones o de la imposibilidad del ingreso. Esas reglas y directrices establecidas dentro de los grupos, y más aún, en las burocracias, castigan la idea de un trabajo conjunto.

En ese sentido, el trabajo, en tanto lo cruza una condición social, será tensionado por diversos elementos, el principal es la violencia. En las instituciones, el establecimiento de un lugar dentro de tales relaciones siempre está dado por diferentes circunstancias: las relaciones de subordinación requieren que se mantengan ciertas dinámicas que no permiten el cambio. Esa asimetría pretende que la persona que se encuentra en desventaja asuma su lugar de subordinado, se instauren procesos como el de la obediencia o el del control social. Así, el lugar que le corresponde a cada uno es decidido por cierto grupo respecto al resto. En estas estructuras burocráticas se genera una subjetividad alienada, fragilizada por el peso de esas violencias.

En ese escenario, el sometimiento se entreteje de una condición de reconocimiento, o de alguna fantasía de cierto poder, aunque ello no sea llevado a cabo. Por tanto, hablar de esclavitud en términos de capitalismo es adecuado en esta complejidad. Una esclavitud que se diversifica hacia lo subjetivo en donde se agrieta el sentido de la acción y la conciencia contra lo que genera una ruptura del vínculo social y el sentido de trabajo conjunto.

En el caso de las migraciones forzadas y la burocracia, existe una no actuación desde instancias gubernamentales: primero, para dar cuenta de que las violencias son claras y, en segundo lugar, para detener tales condiciones de disputa armada. Las personas que al ser parte de la estructura institucional podrán evitar las exigencias que su cargo les impone, las razones: por desconocimiento, falta de pericia, falta de interés, tensión por estar dentro de disputas constantes para mantener su cargo. De cualquier forma, dicha burocracia atiende a una subjetividad que como un todo se homologa instaurando procesos de miedo (en este caso las violencias aparecen en diversas formas, poniendo en tensión la relación laboral) para no romper su eterno lugar.

¿Qué es realmente el trabajo? Julieta, artesana triqui, me mostró un aspecto del trabajo relacionado con la amistad, y en donde el intercambio no es del ámbito del dinero, sino del ámbito afectivo. Ella me otorgaba tal distinción, la amistad, después de que la relación entre Julieta y yo fuese de maestra-alumna, pues el pago monetario por la enseñanza de sus conocimientos de telar de cintura se daba en dicha relación. Posteriormente, se transformó por un componente afectivo: ella expresó que no debía pagarle por enseñarme telar de cintura “porque a las amigas no se les cobra”. El trabajo se resignificaba ante mis ojos. En una amistad no había tal transacción porque no era medible o cuantificable, el afecto por alguien advertía de nueva cuenta un *dar*, ya que el recibir se servía en el *entre de la relación*. No puedo más que advertir el agradecimiento. Era una interrelación que se hundía en lo profundo del ser en la donación.

Pensar la amistad dentro del trabajo y del ingreso a nuevos territorios, a nuevos grupos humanos, es un lazo que se tiende para tornarse una seguridad. Pero también es un puente extendido para el escenario hostil. Definitivamente si puedo retratar los diversos espacios de hostilidad en los cuales se han insertado y, de igual modo, de manera simbólica, aquellos que son cerrados, no puedo más que enfatizar *las llegadas*: cuando el territorio debe ser compartido. El compartir siempre ha sido un problema, compartir el amor, compartir el reconocimiento, compartir la ganancia. Ya lo decía Freud cuando teorizaba sobre los celos en el ámbito del narcisismo y el complejo de Edipo, los celos filiales. Pero ese compartir involucra un alto grado

de seguridad, seguridad que como grupos, como individuos, como sociedades es tan anhelada. En las dinámicas familiares se fragiliza porque la familia es atravesada por problemáticas de diversa índole: problemáticas de falta de dinero y de los medios para subsistir; por la imposibilidad de un trabajo que apoyara a esa subsistencia; insatisfacción en el trabajo por falta de disfrute, porque las violencias generan mayores enojos, tristezas, ansiedades, frustraciones; porque los diversos duelos acompañan a las soledades y al aislamiento, y los hijos e hijas quedan a expensas de seguridades frágiles y autoridades que no se pueden consolidar en ese escenario.

Esta condición de la amistad y el trabajo trae diversas reflexiones: la amistad en el trabajo también implica alianzas, grupos, pero, cuando se enmarca en una relación institucionalizada, la amistad sucumbe ante las dinámicas de dominación. Esto es más claro en las relaciones de asimetría, sin embargo, también puede darse en la supuesta horizontalidad, porque emergen tensiones subjetivas como la competencia, o simplemente las tensiones sobre un trabajo desigual no regulado.

En definitiva, las reglas sobre las relaciones de trabajo tienen sentido, en donde el reconocimiento y la paga en equivalencia acorde al trabajo realizado tendrían que ser reguladas en aras de la equidad. Esto se manifiesta con la disolución de los colectivos de artesanas por no lograr ese trabajo equivalente. Así, el trabajo colectivo es un gran desafío en el cual el respeto por el trabajo del otro es sustancial, así como el reconocer su valor, para pasar posteriormente al valor de cambio. Por tanto, pueden surgir procesos como el que se dio en contacto con la SEDECO y las representantes de una Dirección: el no reconocimiento del valor de un trabajo y, por ende, el desecho del mismo. Aquí, si hablamos en términos de entrada, ésta no se logra derivado de creencias instauradas sobre la condición de valor, y sobre las pautas capitalistas de formación de “emprendedores”, por procesos de discriminación y de desconocimiento. Así, el Estado cojea sobre una base burocrática que no logra contactar con una sociedad que busca participación y el cambio de sus condiciones de vida, y a su vez, esta burocracia se concibe el Estado bloqueando los canales de participación de personas o grupos que deciden proponer formas

alternativas de solución a los problemas sociales que les acontecen. Es claro para la propuesta de la Escuela de telar de cintura, el reconocer el telar de cintura como patrimonio cultural fue tan impensable para la burocracia del gobierno local en Ciudad de México, como que, era tan inútil en su concepción del valor del trabajo.

El tema de la burocracia acarrea mayores reflexiones, más aún cuando se encuentra en el centro de decisiones importantes en donde se excluye la participación ciudadana. Los espacios de dominación caracterizan a la burocracia en cargos directivos, de una falta de especialización, y de una formación crítica disminuida para poder discernir en torno a la factibilidad e importancia social de proyectos. Al respecto, los y las representantes del gobierno siguen reproduciendo pautas mercantiles y asistencialistas para atender el problema del desempleo y de la economía informal. Por tanto, la inserción de un trabajo artesanal indígena con pretensiones de autonomía u otras formas de producción, no se conciben necesarios en términos capitalistas, ni viables para establecer una ganancia significativa, se evidencia el sentido del producto-telar en contraposición a la mercancía en serie. Por tanto, existe un desconocimiento y falta de interés por un contacto cercano de esta burocracia encomendada para impulsar proyectos productivos, tanto con las personas que generan propuestas de trabajo alternas a la mercantilización de la mercancía, como con investigaciones en torno al tema del trabajo que favorezca la creación de políticas efectivas.

También se genera una distancia importante entre la representante del gobierno local, su equipo de trabajo, representantes de diversas instituciones relacionadas, y la ciudadanía que pretende presentar dichas propuestas ante las problemáticas que experimentan en tema de trabajo. Esta contraposición que genera distancia, en tanto no se considera su reflexión, manifiesta una subjetividad diferenciada en donde el acuerdo no es posible. Así, el género y la clase social se muestran nítidamente al permitir dar cuenta de realidades precarias y la ventaja de vivir dentro de una clase social con mayores privilegios. Sin embargo, la conciencia sobre lo que son como mujeres indígenas, muestra una dignidad que no es intervenida por esta burocracia. Demuestra la potencia de su pertenencia étnica y de la conciencia

de que su vida ha tenido fracturas suficientes como para usar una vez más su cuerpo debilitado como máquina productora de telares. Así, la maternidad ligada a un trabajo precario se sostiene de las redes familiares que les permiten solventar tales desventajas.

En esta investigación también surgió la inquietud por el reconocimiento al trabajo, ya que la idea de creación artesanal podría ser copiada de forma arbitraria. El trabajo, en ese sentido, también es arrebatado, al igual que las ideas que buscan un nuevo dueño para aparecer en lo público sin el emisor original, es decir sin la autoría. Razón por la que algunas artesanas se inhibían para mostrar abiertamente todo el trabajo elaborado. Esta posibilidad para ciertas personas de crear y para otras de generar copias o apropiación del trabajo, es una situación que es fuente de conflictos. En estos espacios también se cierra el trabajo y con ello la posibilidad de intercambio.

Nada puede ser más hostil que el presionar a través de estrategias de violencia para arrebatar al otro lo que le es propio. En ese sentido, la regla se ha vuelto débil porque en las instituciones algunos sujetos, al ocupar los lugares de Dirección, son carentes de aquellos procesos que permiten abrir la comunicación interpersonal y, ante esta condición, se instauran comportamientos de coerción que impiden el respeto. Así, la migración no puede más que ser fuente de movimiento social, se mueve la podredumbre de la sociedad en la cual los peores sentimientos estancados y asimilados van expandiéndose para generar control y muerte, pero siempre la movilidad es necesaria, la migración es necesaria, más no en los términos en los cuales el pueblo triqui se ha enfrentado. Qué sería de las ciudadanías si los recién llegados no compartieran noticias de nuevas historias, nuevas experiencias, pensamientos. La imposición nunca ha sido la opción, pero sí el intercambio, el criterio sobre el cual se comparte debe ser necesario, no se intercambiarán experiencias en donde las violencias sean la opción, ni tampoco la invasión en términos de imposición del recién llegado sobre quienes se encuentran habitando tales espacios y viceversa.

La familia y comunidad tienen una relación importante, la familia configura la comunidad, no obstante, las dinámicas internas también van a incidir en la disolución o reconfiguración de dicha comunidad.

Una familia, como lo hemos visto en el caso de la comunidad triqui, es fuente de sostén, pero también fuente de conflicto en donde se establecen los diferentes aspectos dañinos para cada uno de los integrantes: se van instaurando creencias, reglas de comportamiento, tradiciones, formas de legitimación de la autoridad, se generan también formas de hacer valer esa autoridad desde los integrantes que detentan mayor poder, ya sea por jerarquía o porque dentro de las relaciones familiares se posicionaron en un rol supliendo a algún integrante con la imposibilidad de ocupar el lugar asignado, es el caso de las figuras de autoridad y la configuración del padre y la madre.

Ciertamente, en las sociedades la figura de la madre se ha ubicado en otro lugar, más en el puesto de la virtud, en tanto conducta intachable, que en el lugar de la figura de autoridad.

Dentro de los estudios en sociedades occidentales tanto como en México a partir del proceso de colonización, la religión marcó de igual forma ordenamientos sociales en donde la figura de autoridad se concebía o recaía en un hombre. En el caso de la comunidad triqui y en su aspecto tradicional, el hombre es quien tiene la autoridad y por ello la Autoridad tradicional está constituida por hombres. En el proceso migratorio y en el contacto con otras instituciones, algunas mujeres triqui que tienen acceso a educación y se constituyen como jefas de familia se van dando cuenta de dicho proceso, pero, aunque en un aspecto personal han asumido el rol de padre/madre, dentro de la comunidad no son consideradas como tales. Así, en la familia y sus reglas —que pueden ir variando—, se miran choques con respecto a la comunidad. De igual forma, dentro de la misma familia integrantes, al cambiar sus concepciones sobre las creencias y prácticas al interior, también generan choques que hacen el conflicto más importante. Este proceso es vital porque en tales movimientos pueden desplazarse en sus creencias y si éstas son desfavorables y promueven violencias, son formas de ir contraponiendo su reproducción o al menos su visibilización.

Estamos también conviviendo con la institución jurídica que es una construcción occidental, en tanto construcción de dicha autoridad; sin embargo, las creencias que la autoridad tradicional de pueblos indígenas genera en torno a quién debe ejercer la autoridad comparte

parte de sus preceptos con tales instituciones de otras latitudes y temporalidades.

La familia va jugando un rol predominante en diferentes momentos en relación con el trabajo y el lugar social que se establece dentro del grupo. La familia en la comunidad triqui es el primer ámbito de trabajo, ya sea remunerado o no. Al respecto, *el chalán* es la primera forma de trabajo que los jóvenes pueden realizar, las mujeres jóvenes se emplean en labores domésticas y de confección de telares; sin embargo, la consecuente dificultad en la interacción social o de la convivencia cotidiana en las ciudades genera que algunas de sus costumbres triquis vayan desapareciendo. Las jóvenes indígenas de las urbes ya no son depositarias de tal legado.

La familia guarda diferentes conflictos internos; no obstante, en vínculos afectivos en condiciones hostiles sigue siendo un espacio de arropamiento ante los procesos de migración, este *ser con* en el trabajo se evidencia en la compañía intergeneracional y en este acercamiento en las urbes que los expulsan en diferentes formas, aquí la comunidad va abriendo paso a los intercambios, va permitiendo sostenerse ante las diferentes formas de discriminación racial.

Al respecto de dichas violencias, en aras de generar un daño para obtener un fin, los intercambios sociales no están dados en función de encuentro, no hay intercambio porque lo que produce la violencia es sometimiento y control. Para el caso de las expresiones de discriminación racial, existe una subjetividad intervenida por una violencia estructural que se incrusta en las instituciones, anula los valores, reproduce más formas de violencia en las diversas instituciones, incluida la familia. En los espacios de trabajo, la competencia desmedida y la dominación, la anulación de los saberes y de la experiencia técnica van cerrando los espacios para ciertos grupos o personas.

La historia sobre las diversas expresiones de la discriminación racial también es parte de la historia de los pueblos indígenas, en tanto sigue incidiendo en forma negativa, a nivel subjetivo, social, político, en su cultura y en el trabajo. Es en este contexto en que las juventudes viven y se insertan en estos espacios de protesta a lado de su comunidad, en donde las personas ancianas aún siguen intentando dicho intercambio.

Un aspecto sobresaliente tiene que ver con la conexión entre lo tradicional y lo moderno, en el contacto también entre lo rural y lo urbano. La migración une estas zonas diferenciadas y las mezcla en un sentido: la añoranza sobre la tradición y la inquietud sobre lo moderno. Cuando se habla de modernidad se alude a un proceso social y político, así como económico, dado principalmente en el siglo XVII en donde se atiene a una transformación de la organización social, y sobre todo la emergencia del Estado, es en esta tensión que se ubican los grupos indígenas en relación con el Estado. En este proceso donde lo indígena se mantiene en el lugar frontera respecto de esta configuración, los procesos migratorios se van ubicando en lugares marginales. Y tanto el sistema jurídico, como el ejecutivo y el legislativo no logran dar una solución a tal conflicto. Así, los grupos triqui migrantes exigen ser vistos como ciudadanía que pueden hacer uso de la ley, de ahí que surjan procesos de protesta ante esta desvinculación.

Estos productos que surgen en la modernidad, como la tecnología, se van integrando a esas formas indígenas tradicionales, ante una necesidad que es mantener su existencia, mantener su comunidad. Es aquí en donde la añoranza usa a la virtualidad para la comunicación y la memoria. Al respecto, esta memoria quedará como un legado histórico que no siempre tendrá un referente práctico. Así, las juventudes se mantienen en esos espacios fronteras, algunos usan la tecnología para generar redes de comunicación. La búsqueda de un territorio invita a la diversificación de estrategias para generar esta conexión. De ahí que los territorios virtuales generados a través de videos sobre música creada por grupos o por jóvenes músicos que migran de comunidad a comunidad dejan un indicio de que en determinado lugar se asentó un segmento de la comunidad triqui. Esta segmentación en pequeñas comunidades integradas por algunas familias genera el proceso de mantenimiento en la vida derivado de apoyos mutuos. Habrá integrantes menos hábiles para tomar decisiones respecto a crear mejores condiciones de vida ante el desplazamiento forzado, pero la comunidad como un todo puede subsanar esa condición y hacer que esa comunidad reterritorialice en un nuevo lugar. En tal sentido, pese a las conflictivas que no son ajenas a la comunidad por la dificultad de convivencia, no cabe duda de que, ante escenarios de riesgo, la acción de un grupo promoverá mayores estados

de seguridad. De igual forma, la sensación de grupo y de compañía a nivel psíquico forja una fortaleza para seguir concibiendo procesos de respuesta fuera de esas violencias. Se sabe que las violencias producen una tensión psíquica en las personas que las experimentan; sin embargo, el colectivo que acompaña produce una contrafuerza que sirve como contención de esas tensiones.

¿Cuándo se puede elegir a un(a) líder? ¿Cuándo un(a) líder se hace efectiva(o) y reconocida(o) y reconocible? Ciertamente, como se apuntó a lo largo de estas páginas, el tema de grupo ya sea familia, comunidad, etcétera, genera ciertos matices, no todo puede ser tan negativo. Asimismo, un estado negativo puede potenciar estados de mayor beneficio o recurso personal. Por ello, el establecimiento de una relación en torno a los intercambios o a las no invasiones de territorios en términos de imposición, permite dar cuenta de que una acción con intención de daño detonará un escenario en donde la falta sea potencializadora de las emociones más perturbadoras.

No puedo más que enfatizar la bondad que establece lo colectivo dentro de los escenarios de violencias, ya que, ante los escenarios desventurados en que se ubican todos los integrantes del colectivo, se pueden gestar acciones de solidaridad y apoyo. De igual forma, un acercamiento afectivo cuando los vínculos entre dichos integrantes se crearon previamente o ante dichas circunstancias.

Es ciertos escenarios, más aún ante las violencias expuestas, el choque aparece primeramente como un pensamiento en contra, que ha sido posible porque hubo intercambios previos que posibilitaron esa convicción de mantenerse en antagonismo. Nunca un ser humano puede mantenerse humano dentro de los escenarios de violencias. Para el caso del desplazamiento forzado, se conectan otras violencias como: las discriminaciones, las obstrucciones para poder ingresar y desarrollar un trabajo. El capitalismo, en ese sentido, ha generado diferentes espacios de obturación. Y las instituciones, a través de una formación de subjetividad en la que el abuso de poder es una costumbre, provocan una dinámica de relaciones de trabajo coartada, obstruida.

Las violencias expresadas en la vida cotidiana tienen diversos efectos, generan una imposibilidad de lograr una interrelación social

en la cual la confianza sea un factor vital de convivencia. La violencia es estructural, por lo que su expresión ocurre de manera simultánea en diversos campos de la vida social, y vive en sus instituciones. Identificar y comenzar un proceso de transformación implica un enorme desafío, pero también una necesidad imperiosa.

Por lo que se atiende a niveles importantes de inseguridad y, por ende, se exagera la sensación de miedo, lo que posibilita un rechazo ante el "extraño". El miedo expuesto, la tristeza por las diversas pérdidas, la ansiedad ante las violencias, etcétera. Es decir, las tensiones de una subjetividad que, tanto a nivel singular como colectivo han sido generadas por las diferentes formas de violencia, es uno de los efectos que se suma a la red de consecuencias psicosociales, culturales, económicas que viven las mujeres y hombres. De ahí que, como proceso psicosocial existen espacios de restitución psíquica y con ello un sentido de pertenecer y sostenerse en una comunidad que se ha fracturado derivado de tales violencias. Es por ello por lo que los procesos que emergen en la migración en relación con la comunidad son de total interés y abonan un elemento potencial de protección a la psique que se contrapone al miedo, y ello es la seguridad.

El restablecimiento de los recursos psíquicos y colectivos se puede generar con el apoyo o con los mismos procesos surgidos de la relación social que median para generar la restitución antes expuesta. Aunque, ante los impactos de violencias significativas, se necesita de un apoyo sustancial.

Es por ello por lo que la razón, en tanto ámbito reflexivo, debe presentarse cuando en las instituciones se ha perdido todo sentido de crítica y de ética. La correspondencia puede parecer utópica, derivado de que el ser humano, cuando ha ejercido un poder guiado por intereses personales, también ha requerido un grado importante de una intención para dañar.

La muerte se incrusta en la vida cotidiana en diferentes dimensiones: la muerte corporal, la muerte de creencias, de convicciones, de esperanzas, de formas de vida, de deseos. La muerte es un eslabón más dentro de las complejidades de la migración forzada. Así, en tales términos ante políticas asistenciales, se promueve una dependencia entre instituciones gubernamentales y algunos grupos o integrantes triquis que se sentirán en comodidad de una ayuda

constante y larga, sin posibilidad de generar un despliegue de sus capacidades humanas.

Igualmente, nunca la desesperación puede ser implacable y es, en estos momentos, cuando la hermandad, ese grupo de mujeres hermanas, ha tomado relevancia ante mi mirada, cuando veo que se estrechan en manos y brazos, se abrazan para ayudarse mutuamente, esa familia es una que sobresale en estos procesos, más allá de las complicaciones por las infidelidades o por las violencias contra la mujer por una supuesta competencia por los hombres.

En tales términos, las juventudes, aunque discutidas como zona de conflicto, no necesariamente negativo, son impactadas por la complejidad de problemáticas culturales, políticas, psicosociales y económicas. Las juventudes revisten de importancia porque dan cuenta de una transición y de la transformación, que no sólo es dada en condición de edad, sino que se cruza por diversos procesos que como pueblo triqui han experimentado. Las condiciones sociales, políticas y económicas las y los orilla al cambio abrupto e intempestivo de una identidad étnica que se cuestiona y de las formas trabajo que también abren un escenario para cambiar aquello que, para las mujeres, ha sido una desigualdad social.

En mi propia experiencia he podido dar cuenta que me he enfrentado con la extrañeza, con los trámites y los lugares en donde se necesita estar para abordar algún tren o transporte que me lleve a algún lugar, y ese el punto, la incógnita que representa el “llevar a algún lugar”. El tema de la migración definitivamente está cruzado por la sorpresa y por experiencias no placenteras cuando el miedo y la incertidumbre es lo que atraviesa. En contraposición, el respeto y la amistad son salvavidas que permiten pensar en el nuevo territorio como un espacio habitable.

En ese sentido, lo público y la plaza dan al migrante una oportunidad de descanso e intercambio cuando los espacios privados parecen inaccesibles. Así, las compañías que emergen en esos espacios dan al extraño una calidez cuando el trabajo es un medio de contacto, como el músico que toca su melodía y acompaña al extraño, quien le agradece con un aplauso, una moneda o una sonrisa mientras espera en la plaza a que llegue el siguiente transporte que lo lleve a “algún lugar”.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- Archivo Fotográfico "México Indígena". *Repositorio Universitario Digital. Instituto de Investigaciones Sociales*. Disponible en: <http://ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/handle/IIS/3270>.
- Arendt, H. (2009) *La condición Humana*. Buenos Aires: Paidós.
- _____(2015) *Crisis de la república*. Madrid: Editorial Trotta.
- Arias, P. (2013) "Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 28(1), pp. 93-121.
- Ariza, M. (2000) "Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos" en Barrera B. y Oehmichen, C. (eds.) *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP A.C.-IIA/UNAM.
- Asamblea Legislativa del Distrito Federal. (1975) *Reglamento para los trabajadores no asalariados del Distrito Federal*. Disponible en: <https://www.trabajo.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/581/cdf/ad6/581cdfad6463f138720607.pdf> (Revisado el 14 de diciembre de 2022).
- Ávalos, G. (2001) *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*. México: DCSH/UAM-X.
- _____(2021) *Ética y política en Karl Marx*. México: Editorial Terracota-UAM.
- Barabas, A. (2010) "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México", *Avá. Revista de Antropología*, 17.
- Barrios, A. y Barrios, O. (2016) "Participación femenina en el mercado laboral de México al primer trimestre del 2016", *Economía Actual. Revista Análisis de Coyuntura Económica*, 9(3).

- Battaglini, L. (2018) *Reflexiones sobre la libertad* [Libro digital]. Argentina: Universidad Nacional de Mar de Plata.
- Barudy, J. (2005) *Los buenos tratos a la infancia: parentalidad, apego y resiliencia*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (2016) *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI editores.
- Benjamín, W. (2007) *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- Bernays, E. (2008) *Propaganda*. España: Editorial Melusina.
- Beuchot, M. (2014) *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*. México: UACM.
- Bohoslavsky, E. (2010) "Las derechas en Argentina, Brasil y Chile (1945-1959): una propuesta comparativa", *Revista de Historia Comparada*, 4(2), pp. 19-42.
- Bonialian, M. y Hausberger, B. (2018) "Consideraciones sobre el comercio y el papel de la plata hispanoamericana en la temprana globalización, siglos XVI-XIX", *Historia Mexicana*, 68(1), pp. 197-244.
- Boria, G. (2001) *Metodología de acción para una existencia creadora. El psicodrama clásico*. México: Itaca.
- Bourdieu, P. (2002). *La mano izquierda y la mano derecha del Estado*. Entrevista con R. P Droit y T. Ferenczi, publicada en *Le Monde*, el 14 de enero de 1992. Traducción de E Sanabria y G. Vargas, *Universidad Pedagógica Nacional*, (42). Disponible en: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RCE/article/view/5483/4509>.
- Boutton A. y Armstrong J. (2014) *El arte como terapia*. México: Phaidon Océano.
- Bueno, C. (2009) "El rol de las mujeres en los cambios y continuidades de la economía informal", *Revista Argumentos*, 22(60), pp. 211-239.
- Burawoy, M. (1998) "The Extended Case Method", *Sociological Theory*, 16(1), pp. 4-33.
- Callejo, J. (2002) "Observación, entrevista y grupo de discusión. El silencio de tres prácticas de investigación", *Revista Española de Salud Pública*, 76(5), pp. 409-422.

- Caputo, O. (2016) "Algunas formulaciones económicas de Marx y la actual crisis económica mundial", *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (38).
- Castells, M. (2009) *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2017) *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castles, S. (2013) "Migración, trabajo y derechos precarios: perspectivas histórica y actual", *Migración y Desarrollo*, 11(20), pp. 8-42.
- Castoriadis, C. (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets editores.
- Cera, D. (2020) "Sobre el barrio bravo de la Candelaria de los Patos, marginado y resiliente", *LOCAL*. Disponible en: <https://www.local.mx/ciudad-de-mexico/candelaria-de-los-patos/>
- Chávez, A. (2008) "La reestructuración económica de México y la migración femenina en la región Centro 1990-2000", en Chávez, A. y Lozano, F. (coord.) *Género, migración y regiones en México*. Cuernavaca: UNAM-CRIM, pp. 23-90.
- Chirix, E. (2014) "Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos", en Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa K. (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia: Universidad de Cauca.
- Cifuentes, B. (2000) *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre las lenguas indígenas en el siglo XIX*. México: CONACULTA-INAH.
- Comas, D. (2017) "Cuidados, género y ciudad en la gestión de la vida cotidiana", en Ramírez, P. (coord.) *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. México: UNAM-IIS-Facultad de Arquitectura.
- Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (2014) *Desplazamiento interno forzado en México*. México: Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos A.C.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (2016). *Informe Especial sobre Desplazamiento Forzado Interno (DFI) en México*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2014) Secretaría de Gobernación. México: SEGOB.

- De Barbieri, T. (1993) "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", *Debates en Sociología*, (18), pp. 146-169.
- De la Garza, E. (2018) "El futuro del trabajo en América Latina". *Revista Trabajo*, (15).
- De Marinis, N. (2016) "Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridad y resistencias en la región triqui de San Juan Cópala, Oaxaca", *Estudios Latinoamericanos*, (37), pp. 65-86.
- (2017) "Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis", *Revista Desacatos*, (53), pp. 98-113.
- Delgado M. (2005) "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada", en M. Lisboa (ed.) *La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Descartes, R. (2018) *Las pasiones del alma. El discurso del método*. México: Lectorum.
- Días, G. (2005) "Los dilemas del pluralismo", en *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Durkheim, É. (2016) *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: SCHAPIRE.
- Echeverría, B. (2017) *La Modernidad de lo Barroco*. México: Ediciones Era.
- Elías, A. (2015) "La ofensiva del capital impulsa el libre comercio en América del Sur", en Rojas, L. (coord.) *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 43-63.
- Escalante, P. y Rubial, A. (2004) "El ámbito civil, el orden y las personas", en Escalante, P. (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México: COLMEX/FCE, pp. 413-441.
- Esposito, R. (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Feixa C. y González, Y. (2006) "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina", *Papers*, 79, pp. 171-193.
- Ferrándiz, F. y Feixa C. (2004) "Una mirada antropológica sobre las violencias", *Alteridades*, 14(27), pp. 159-174.
- Flores, C. (2020) *El documental antropológico. Una introducción teórico-práctica*. Chiapas: CIMSUR-UNAM.
- Freud, S. (1991) *Obras Completas. Tomo XIII. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Argentina: Amorrortu editores.
- (2007) *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gamio, M. (2006) *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa.
- García, J. (01 de mayo de 2020) "Indígenas ofrecen artesanías a cambio de despensas", *Excelsior*. Disponible en: <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/indigenas-ofrecen-artesantias-a-cambio-de-despensa/1379420>
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2016) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Universidad de Guadalajara.
- Gobierno de la Ciudad de México (01 de agosto de 2019). Ley de cultura cívica de la Ciudad de México. *Gaceta Oficial de la Ciudad de México*. Disponible en: https://paot.org.mx/centro/leyes/df/pdf/2019/LEY_CULTURA_CIVICA_CDMX_01_08_2019.pdf (Revisado el 14 de diciembre de 2022).
- Gómez de Silva, J. (2016) *El derecho agrario mexicano y la constitución de 1917*. México: SEGOB/Secretaría de Cultura/INEHRM/IIJ-UNAM.
- Gómez, N. (2007) "Redes sociales y comercio en vía pública en la Ciudad de México", *El Cotidiano*, 22(143), pp. 41-47.
- Girard, R. (2005) *La violencia y lo sagrado*. España: Anagrama.
- Goffman, E. (2006) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1981) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hartmann, H. (1987) "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", *Papers de la Fundació/88*. Disponible en: <https://fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf>

- Hegel, G. (2017) *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, R. (2008) "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Hernández, R. y Suárez, L. (coord.) *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. México: Cátedra, pp. 68-111.
- Hinkelammert, F. (1931) "Las clases sociales en la sociedad capitalista y en la sociedad socialista". Disponible en: <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/media/11138>
- Hobbes, T. (1992) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008) *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002) *La invención de la tradición*. España: Crítica.
- Hobsbawm, E. (1979) *Trabajadores. Estudios sobre la clase obrera*. Barcelona: Grijalbo.
- Hubert, H. y Mauss, M. (2010) *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Argentina: Las Cuarenta.
- Husserl, E. (2012) *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*. España: Ediciones Sígueme.
- INEGI (2010) *Compendio de información geográfica municipal 2010, Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca*. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/20/20469.pdf (Revisado el 17 de enero de 2022).
- INEGI (2014) *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica. Base de datos*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/enadid/2014/> (Revisado el 15 de julio de 2019).
- INEGI (2015). *Encuesta Intercensal*. Disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/estructura/> (Revisado el 15 de julio de 2019)
- INEGI (2019). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) para marzo de 2019*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/temas/empleo/> (Revisado el 15 de julio de 2019).
- Kant, I. (2017) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.
- Koyré, A. (1977) *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo veintiuno editores.

- Krygier, M. (1981) "Weber, Lenin y la realidad del socialismo", en Kamenka, E. y Krygier, M. (comps.) *La burocracia. La trayectoria de un concepto*. México: FCE.
- _____(1981) "El Estado y la burocracia en el crecimiento de un concepto", en Kamenka, E. y Krygier, M. (comps.) *La burocracia. La trayectoria de un concepto*. México: FCE.
- Kurnitzky, H. (2019) *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la feminidad*. KDP.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. España: Paidós.
- Lapassade, G. (1999) *Grupos, organizaciones e instituciones. La transformación de la burocracia*. España: Gedisa.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- _____(2015) *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Levaggi, V. (2004) "¿Qué es el trabajo decente?", *Organización Internacional del trabajo*. Disponible en: https://www.ilo.org/americas/sala-de-prensa/WCMS_LIM_653_SP/lang-es/index.htm
- Levinas, E. (2001) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. España: Pre-Textos.
- Lewin, P. y Sandoval, F. (2007) *Triquis*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Lomnitz, L. (1979) *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI editores.
- Lourau, R. (2001) *El análisis Institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lozano, T. (2010) *La criminalidad en la Ciudad de México 1800-1821*. México: IIH-UNAM.
- Manero, R. (2010) "Institucionalización y psicología social", *Anuario de investigación 2010*. México: UAM-X, pp. 589-606.
- Marcus, G. (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Revista Alteridades*, 11(22), pp. 11-127.

- Marx, K. (1971) *El Capital. Libro I-Capítulo VI (Inédito)*. Argentina: Ediciones Signos.
- _____. (2001) *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Biblioteca Virtual "Espartaco".
- _____. (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, vol. 1*. México: Siglo XXI editores.
- _____. (2009) *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital*. México: Siglo XXI editores.
- _____. (2020) *El Capital, Tomo I. Vol. I*. México: Grupo Editorial Siglo Veintiuno.
- Marx, K. y Engels, F. (2020) *Manifiesto del Partido Comunista*. Berbera Editores.
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.
- Mejía, P., Díaz, A. y Vergara, R. (2017) "Recesiones en México en los albores del siglo XXI", *Revista Problemas del Desarrollo*, 189(48). Disponible en: <http://probdes.iiec.unam.mx>
- Mercado, J. (2016) "El desplazamiento interno forzado en México", *Revista El Cotidiano. Violencia y Seguridad Pública*, (200), pp. 181-192.
- Mier, R. (2002) "El acto antropológico: la intervención como extrañeza", *Revista Tramas*, (18-19), pp. 13-50.
- Monlau, P. (2013) *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. España: Wentworth Press.
- Morales, J. (2020) "Nuestra América convulsa bajo el asedio del imperialismo neofascista", *Anuario de Estudios Políticos Latinoamericanos*, 6, pp. 89-109.
- Morin, E. (2014) *El Método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- Neiman, G.; Quaranta, G. (2006) "Los estudios de casos en la investigación sociológica", en Vasilachis, I. (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.
- Olivares, M. (2012) "Migración indígena en la Ciudad de México: entre el cambio, la permanencia y las nuevas fronteras", en Bastian, A., Landázuri, G. y Conboni, S. (coord.) *Culturas e identidades rurales*. México: UAM-X.

- Olivera, M. (2019) *Feminismo popular y revolución: entre la militancia y la antropología: antología esencial*. Argentina: CLACSO.
- Nateras, A. (2010) "Adscripciones identitarias juveniles: tiempo y espacio social", *El Cotidiano*, (163), pp. 17-23.
- Nieto, J. (2018) "Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica", *Historia y Sociedad*, (35), pp. 171-197.
- Palley, T. (2005) "Del keynesianismo al neoliberalismo: paradigmas cambiantes en economía", *Economía UNAM*, 2(4), pp. 138-148.
- Paris, M. (2011) *Intervención institucional y migración en la región Triqui baja*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- (2007) "Relatos de vida de mujeres indígenas en Estados Unidos: subjetividades, género y etnicidad", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (14). Disponible en: <http://journals.openedition.org/alhim/2362>.
- Pérez, M. (2008) "Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en las ciudades de México", en Pérez, M. (coord.) *Los jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 45-67.
- Pérez, S. (2011) *Trabajadoras, espacio urbano y sociabilidad en la Ciudad de México 1790-1867*. México: UAM-I/Miguel Ángel Porrúa.
- Portes, A. y Haller, W. (2004) *La economía informal*. Chile: CEPAL.
- Puello-Socarrás, J. (2015) "Neoliberalismo, antineoliberalismo, nuevo neoliberalismo. Episodios y trayectorias económico-políticas suramericanas (1973-2015)", en Rojas, L. (coord.) *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas*. Argentina: CLACSO.
- Quijano, F. (2017) *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España 1550-1610*. México: UNAM.
- Quiroz, E. (2005) "Del mercado a la cocina. La alimentación en la Ciudad de México", en Gonzalbo, P. (coord) *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*. México: FCE, pp. 17-44.
- Ramírez, K. (2017) *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. México: UNAM.

- Ricoeur, P. (2006) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores.
- Secretaría de Bienestar. (2022). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2022*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/697705/20_469_OAX_Santiago_Juxtlahuaca.pdf (Revisado el 17 de enero de 2022).
- Sennet, R. (2006) *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Skeggs, B. (2019) *Mujeres respetables: clase y género en los sectores populares*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Souto, S. (2007) "Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis", *HAOL*, (13), pp. 171-192.
- Speckman, E. (2008). "El Porfiriato", en Nueva Historia Mínima de México Ilustrada. El Colegio de México/Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, 337-391
- Spinoza, B. (1980) *Ética demostrada según el orden geométrico*. España: Ediciones Orbis.
- Tapia, L. (2010) "El estado en condiciones de abigarramiento", en García, A., Prada, R., Tapia, L. y Vega, O. *El Estado. Campo de lucha*. Bolivia: CLACSO; Muela del Diablo Editores; Comuna.
- Telles, E. (2019) "El proyecto de etnicidad y raza en América Latina", en Telles, E. y Martínez, R. (coord.) *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. México: FCE.
- Trías, E. (1999) *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Turner, V. (2013) *La selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI Editores.
- Urrías, B. (2007) *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tiempo de Memoria/Tusquets Editores.
- Urteaga, M. y García, F. (2015) "Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica", *Revista Cuicuilco*, (62).
- Urteaga, M. (2008) "Jóvenes e indios en el México contemporáneo", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Niñez y Juventud*, 6(2), pp. 667-708.
- Van Gennep, A. (2008) *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vargas, M. (2020) "Pochtecas, productoras y vendedoras, Mujeres tlatelolcas en la Ciudad de México durante el siglo XVI", en

- Castro, F. y Povea I. (coord.) *Los oficios en las sociedades indianas*. México: IIH-UNAM.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez, A. (2019) "El laberinto de la pluralidad. A 50 años de políticas de reconocimiento y exclusión dirigidas hacia los pueblos indígenas en México", *Revista Andamios*, 16(40), pp. 37-56.
- Velázquez, A. (2017) *Desplazamiento interno por violencia en México. Causas, consecuencias y responsabilidades del Estado*. México: CNDH.
- Verd, J. y López, P. (2008) "La eficiencia teórica y metodológica de los diseños multimétodo". *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (16), pp. 13-42.
- Villoro, L. (2017) *Ensayos sobre el indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. México: Biblioteca Nueva.
- Weber, M. (2010) *¿Qué es la burocracia?* México: Ediciones Coyoacán.
- _____(2014) *Economía y Sociedad*. México: FCE.
- Weissbrodt, D. y la Liga contra la Esclavitud (2002) *La abolición de la esclavitud y sus formas contemporáneas*. Nueva York/Ginebra: Naciones Unidas-Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Wieviorka, M. (2009) *El racismo: una introducción*. España: Gedisa.
- Winnicott, D. (1993) *Realidad y juego*. España: Editorial Gedisa.



Mujeres triquis, trabajo y migración Forzada

Territorios de la violencia política

Annaliesse Hurtado Guzmán

Se terminó en agosto de 2024
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.

El capitalismo y la violencia política han generado un escenario de sumo sufrimiento para diversos grupos humanos. En fenómenos como los desplazamientos forzados, la ley se torna inoperante y las formas de acceso al trabajo se ligán a ejercicios de poder en donde se pone en cuestión la dignidad humana. Para hacer frente a esta condición, grupos indígenas se han tornado sujetos políticos.

Este volumen desentraña una serie de problemáticas sociales tan relevantes como: los desplazamientos forzados y los procesos de trabajo indígena de mujeres en procesos de segregación y discriminación, que ponen en cuestión la operatividad del Estado, los procesos de autonomía, las tensiones socioculturales y subjetivas que llevan a la reproducción de las violencias. En ese sentido, las violencias unidas al capital son explicadas dentro de las transformaciones culturales y sociales. En este escenario, la comunidad se vuelve tema central de discusión retomando *lo común*, *el don* y las discusiones sobre el respeto.

La dimensión política, en tanto social, expone el choque y los intercambios de una cultura indígena triqui que trata de mantener sus tradiciones más significativas. Se explican las tensiones gestadas en la convivencia social en donde el conflicto ha sido un elemento constante en los procesos de entrada a los grupos.

